

**KARLA TEREZA OCELLI COSTA**

**VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG**

**Belo Horizonte**

**Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Educacional da UFMG**

**2017**

**KARLA TEREZA OCELLI COSTA**

**VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos do Lazer, da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Educacional da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Estudos do Lazer.

Área de Concentração: Lazer, Cultura e Educação.

Linha de Pesquisa: Lazer e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli.

**Belo Horizonte**

**Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Educacional da UFMG**

**2017**



### ATA DA 18ª DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

KARLA TEREZA OCELLI COSTA

Às 14h00 do dia 18 de julho de 2017 reuniu-se na Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG a Comissão Examinadora de Tese, indicada pelo Colegiado do Programa para julgar, em exame final, o trabalho “*Vem que hoje é dia de festa: Corpo, território e ancestralidade nas festas da comunidade quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho/ MG*”, requisito final para a obtenção do Grau de Doutora em Estudos do Lazer. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra para a candidata, para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da candidata e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes indicações:

Membros da Banca Examinadora	Aprovada	Reprovada
Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli (Orientador)	X	
Prof. Dr. Admir Soares de Almeida Júnior (UFMG)	X	
Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira (PUC-MG)	X	
Prof. Dr. Cléber Augusto Gonçalves Dias (UFMG)	X	
Profa. Dra. Sônia Cristina de Assis (UEMG)	X	

Após as indicações a candidata foi considerada: APROVADA

O **resultado final** foi comunicado publicamente, para a candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente **ATA** que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 18 de julho de 2017.

Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli José Alfredo O. Debortoli

Prof. Dr. Admir Soares de Almeida Júnior Admir Soares de Almeida Júnior

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira Amauri Carlos Ferreira

Prof. Dr. Cléber Augusto Gonçalves Dias Cléber Augusto Gonçalves Dias

Profa. Dra. Sônia Cristina de Assis Sônia Cristina de Assis

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, mão acolhedora que me conduziu até aqui.

Ao povo brasileiro, que mantém a universidade que me acolheu, na qual pude, gratuitamente, percorrer este caminho formativo.

Ao Prof. José Alfredo Oliveira Debortoli (meu orientador), por acreditar em mim e caminhar comigo durante estes seis anos, respeitando meu ritmo, minhas limitações, mostrando-me com paciência e competência o caminho das pedras.

Aos professores Amauri Ferreira, Admir Soares, Sônia Cristina de Assis, Cléber Dias, Eliene Faria e Tânia Mara Sampaio por terem aceitado fazer parte da banca de avaliação de minha tese.

Aos professores e professoras Leila Mirtes de Magalhães Pinto, Walter Ude, Guilherme Silveira, Admir Soares, Gláucia Brandão, Aleluia Heringer, Joécio Fernandes Pinto, indispensáveis na construção de minha identidade professora.

Aos professores, funcionários e bibliotecários que facilitaram meus estudos.

A D. Tiana, matriarca da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga, e toda família que abriu a sua casa de forma espontânea e acolhedora, contando-me a sua história, permitindo que eu entrasse no universo mágico das Festas do seu povo.

Ao papai, mamãe, Kátya, Cláudia, Beto, enfim, todos de minha família pelo apoio incondicional.

## RESUMO

Este estudo apresenta um mergulho imagético e descritivo de dois momentos festivos da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga da cidade de Bom Despacho, MG: as Festas do Reinado em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito e a Festa da Umbanda em homenagem aos Pretos Velhos. A proposta foi reconhecer os processos identitários constituídos a partir das múltiplas relações entre as dimensões fundantes do universo quilombola quais sejam: as dimensões corpo, território e ancestralidade, buscando estabelecer o diálogo entre suas práticas corporais particulares e as apropriações universais, focando no que emerge da relação entre este tensionamento. Para atingir os objetivos propostos nesta investigação de caráter qualitativo, o estudo de caso, em uma perspectiva etnográfica, mostrou-se a abordagem metodológica mais adequada, oportunizando um mergulho no mágico universo festivo da comunidade e utilizando a fotografia como suporte para expressar, com a escrita, e de forma articulada, o mundo aqui apresentado. Trazendo para o centro da conversa a prática festiva foi possível compreender que as festividades ajudam a revelar identidades que se expressam no envolvimento, participação, aprendizagem e experiência cultural. Estudar o Lazer tornou-se, assim, fundamental. Entendendo o Lazer aqui como perspectiva de olhar que busca romper com dicotomias, que permite observar o cotidiano rompendo com os dualismos trabalho/tempo livre; trabalho/cultura. Entrelaçando o diálogo do campo com a academia, apresenta-se a potência da utilização do corpo quilombola como forma de expressão, como ferramenta de luta, de resistência, de afirmação. Como elo entre o visível e o invisível, afirmando-se como território marcador de identidade. A identidade quilombola transborda nas práticas performáticas dos Carrapatos da Tabatinga. E se consolida no posicionamento político que todos eles assumem cotidianamente. Na escola, no trabalho, na maneira de se vestir, nos compromissos que assumem na comunidade. Ali está sempre um Quilombola da Tabatinga. E são respeitados por isso, da criança ao ancião. E esta é uma luta que enfrentam diariamente. É um respeito que é construído passo a passo, de forma contínua, por vezes com dor, com medo, mas sempre pautado na força da matriarca. *“Meu povo é povo de fé, é povo de luta, é povo de festa, é guiado por Nossa Senhora do Rosário e protegido por Oxalá!”*

**Palavras-chave:** Comunidades Quilombolas. Processos Identitários. Corpo. Território. Ancestralidade.

## ABSTRACT

This study presents an imaginative and descriptive dive of two festive moments of the Quilombola Community “Carrapatos da Tabatinga” of the city of Bom Despacho, MG: the Festivals of the Reign in homage to “Nossa Senhora do Rosário” and the “São Benedito” and the Festivity of the Umbanda in homage to the Blacks Old men. The proposal was to recognize the identity processes constituted from the multiple relations between the founding dimensions of the quilombola universe: body, territory and ancestral dimensions, seeking to establish the dialogue between their particular corporal practices and the universal appropriations, focusing on what emerges from the Relationship between this tensioning. In order to achieve the objectives proposed in this qualitative research, the case study in an ethnographic perspective showed the most appropriate methodological approach, allowing a dip in the magical festive universe of the community and using photography as support to express, with writing, And articulate, the world presented here. Bringing the festive practice to the center of the conversation, it was possible to understand that festivities help reveal identities that are expressed in involvement, participation, learning and cultural experience. Studying Leisure has thus become fundamental. Understanding Leisure here as a perspective of looking that seeks to break with dichotomies, which allows us to observe the daily life breaking with the work / free time dualisms; Work / culture. Interlacing the dialogue of the field with the academy, the power of the use of the quilombola body as a form of expression is presented as a tool of struggle, resistance, and affirmation. As a link between the visible and the invisible, affirming itself as territory marker of identity The quilombola identity overflows in the performance practices of the Tabatinga Ticks. And it consolidates itself in the political position that all of them assume daily. At school, at work, in the way of dressing, in the commitments they assume in the community. There is always a Quilombola from Tabatinga. And they are respected for this, from the child to the old man. And this is a struggle they face daily. It is a respect that is built step by step, continuously, sometimes with pain, with fear, but always based on the strength of the matriarch

*“My people are people of faith, people of struggle, people of celebration, guided by “Nossa Senhora do Rosário” and protected by Oxalá!”*

**Keywords:** Quilombola Communities. Identity Processes. Body. Territory. Ancestry.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Com sua licença e permissão meus Guias e Protetores. Salve São Benedito, Salve Nossa Senhora do Rosário! .....	15
Figura 2 – Meu cortejo, meu povo.....	16
Figura 3 – Salve a Rainha de Santa Efigênia e o Rei de São Benedito .....	17
Figura 4 – A cidade nas ruas para louvar São Benedito .....	18
Figura 5 – Com sua licença São Benedito .....	19
Figura 6 – Obrigada São Benedito! Pelas bênçãos derramadas.....	20
Figura 7 – Obrigada São Benedito! Entrego-te Meu Povo! .....	21
Figura 8 – Aqui, na beira do mastro, me conecto ao Senhor! .....	22
Figura 9 – Vem Meu povo! São Benedito deixou a gente entrar!.....	23
Figura 10 – As guardas se despedem.....	24
Figura 11 – Salve! Salve São Benedito! Esteja sempre conosco!.....	25
Figura 12 – De volta pra casa .....	26
Figura 13 – Missão cumprida .....	27
Figura 14 – Pode chegar Preto Véio! .....	38
Figura 15 – D. Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva (D. Tiana) – matriarca da Comunidade Carrapatos da Tabatinga. ....	76
Figura 16 – Pai Tonho.....	77
Figura 17 – Pai Tonho como Rei de São Benedito .....	78
Figura 18 – Sandra.....	79
Figura 19 – Aninha .....	80
Figura 20 – Daphne.....	81
Figura 21 – Lucas.....	82
Figura 22 – Crianças quilombolas dos Carrapatos da Tabatinga.....	83

## LISTA DE ABREVIATURAS

- CEDEFES - Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
- CEDES - Centro de Desenvolvimento de Esporte Recreativo e de Lazer
- CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- CPISP - Comissão Pró-Índio de São Paulo
- DFQ - Coordenação Geral de regularização de Territórios Quilombolas
- GPCCL - Grupo de Pesquisa Corpo, Cultura e Ludicidade
- INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- MEC - Ministério da Educação e Cultura
- N`golo - Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais
- PUC Goiás - Pontifícia Universidade Católica de Goiás
- UFG - Universidade Federal de Goiás
- UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

## SUMÁRIO

<b>1 ABERTURA: convidando o leitor para a festa...</b>	<b>9</b>
<b>2 HOJE É DIA DE FESTA!</b>	<b>14</b>
2.1 As Festas na Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga	14
2.2 Festa dos Pretos Velhos	37
<b>3 BUSCANDO APROXIMAÇÕES, ESTRANHAMENTOS E SENTIDOS NO CAMPO DO LAZER</b>	<b>42</b>
3.1 A inserção deste tema de pesquisa em um Programa de Pós Graduação em Estudos do Lazer	42
3.1.1 Diante da centralidade de um conceito: o Lazer afirmado como “dimensão da cultura”	44
3.2 Buscando entrelaçar elementos das áreas da Educação Física, do Lazer e da Antropologia	48
3.2.1 Encontros e tensionamentos	49
3.2.1.1 Políticas públicas de Lazer	50
3.2.1.2 O encontro com o “Outro” nos povos quilombolas	53
3.3 Objetivo, justificativa, metodologia	55
<b>4 DO QUILOMBO AO QUILOMBOLA</b>	<b>65</b>
<b>5 AS IDENTIDADES QUILOMBOLAS</b>	<b>75</b>
<b>6 O CORPO E AS SUAS RELAÇÕES</b>	<b>89</b>
6.1 Relação corpo/objetos	99
6.2 Relação Corpo/Território	100
6.3 Relação Corpo/Sagrado	103
<b>7 ENCERRAMENTO: “Trazendo de volta à vida” o conceito de Lazer</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>120</b>
<b>APÊNDICE A – Termo de Assentimento</b>	<b>129</b>
<b>APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Pais ou representantes legais</b>	<b>131</b>
<b>APÊNDICE C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Adultos</b>	<b>133</b>

## **1 ABERTURA: convidando o leitor para a festa...**

Durante a graduação, pesquisei sobre a construção e realização de Ruas de Lazer e sua contribuição na formação de seus participantes. Fiquei intrigada sobre a influência destas práticas no cotidiano das pessoas. É a partir do envolvimento em práticas corporais que o sujeito se reconhece e se constitui? Mas, e quando só aparece como mero participante do produto final? Há como mensurar esse envolvimento? Envolver-se é garantia de identidade?

Com estas indagações inicia-se a minha trajetória docente no espaço escolar e deparo com um panorama que explicitava cotidianamente estas questões. Uma relação de poder perversa, sobre o que é relevante na formação dos estudantes, obviamente que fundamentada em uma visão de mundo que compactua com a seleção, com a exclusão e com a competitividade exacerbada pela “conquista de um lugar ao sol”, entendendo a escola como “trampolim para o sucesso”. Ficava explícita a tendência em apresentar aos discentes valores tidos como universais e, conseqüentemente, únicos merecedores de atenção e aprofundamento, negligenciando saberes e aprendizagens anteriores e/ou paralelos ao ambiente escolar, extirpando-se, como afirma Almeida (2003) as “conexões sociais” da criança.

A escola, neste primeiro contato do lado de cá da carteira, apresentou-se com formato homogeneizador e disciplinador, pouco oportunizando o envolvimento de seus sujeitos em práticas externas ou estranhas ao seu formato primário, insistindo em ficar alheia ao mundo fora de seus muros. Consciente de possíveis realidades diversas às minhas, e buscando fugir de generalizações, inquietou-me perceber que, das tantas identidades possíveis de serem constituídas, também no ambiente escolar, os estudantes da minha escola demonstravam resistência em assumir a identidade negra. Uma identidade que poderia se apresentar na forma de pentear os cabelos, no uso de bijuterias, na discussão e apresentação de trabalhos sobre a história do Brasil, nas brincadeiras pelos corredores, nos jogos durante as aulas de Educação Física, nos apelidos, nas escolhas dos temas festivos, na escolha dos livros didáticos e literários, nos projetos transversais realizados.

Em 2003, acompanhei a promulgação da Lei 10.639 que torna obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, que abriu espaço para que se expandisse o estudo da cultura africana e afro-brasileira no ambiente escolar, tornando-se um marco para a problematização e superação de preconceitos étnico-raciais que permeiam a escola e a sociedade. Estudos sobre o impacto desta legislação apontam que houve repercussões pedagógicas importantes, no sentido do reconhecimento pela escola da necessidade de valorizar a história e cultura da população brasileira, buscando também reparar danos provocados pela omissão da contribuição dos africanos e afrodescendentes na história e formação do povo brasileiro.

No entanto, no chão da escola, o movimento de abertura para esses “outros saberes” ainda se apresenta tímido. Estudando sobre o continente africano, percebi a urgência desta dimensão formativa e suas implicações com o reconhecimento da memória própria do povo africano, indo além da reprodução de uma história corrompida e preconceituosa que apresenta o continente africano sem reminiscência. Uma história contada pelo opressor, que apresenta o oprimido como passivo, submisso, a-histórico.

Assim, nos estudos de mestrado, imbuída em encontrar caminhos que auxiliassem a modificar minha prática, oportunizando outras vivências que contribuíssem para a mudança desse cenário, decidi pesquisar se o brincar festejando e/ou festejar brincando poderia ter influência na construção da identidade em uma Comunidade negra. Investiguei sobre o percurso para se constituir um Arturo, integrante de uma comunidade que mantém viva as tradições negras do Brasil, localizada em Contagem, MG. Que sentimentos emergem na relação com o outro, ocupando estes espaços, tornando-se presente e forte? Aprende-se a ser Arturo? Questões que borbulhavam e me fizeram buscar adentrar neste mundo de luta, de resistência, de coletividade.

Nesta direção, procurei compreender as relações que emergem a partir da participação desta comunidade na festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, sabendo que esta participação é construída com seus pares, influenciados pela

estrutura de rede social (família, comunidade, escola), processos educativos e acesso a bens materiais e culturais.

Busquei dialogar com estudos sobre a Comunidade dos Arturos, e, a partir do que já tinha sido proposto, trazer à tona sob a lente do Lazer<sup>1</sup> aquilo que emerge das relações dos Arturos com suas festas e com o mundo.

Finalizei esta etapa de estudos compreendendo que o essencial do saber Arturo se aprende fora de uma intervenção explícita. Cada vez que tocam, cantam, dançam, batem caixa, ouvem e repetem histórias os Arturos não estão fazendo sempre a mesma coisa. Nos momentos em que estão conversando, ouvindo histórias, trocando informações, batendo caixas, tocando o patangome<sup>2</sup> ou mesmo participando como visitantes, de outras Festas do Congado, estão se habilitando<sup>3</sup>, se apropriando do modo de ser Arturo. Assim, mais que repetir ou reproduzir, os Arturos exercitam e experimentam a Festa e, desse modo, podem aprendê-la. E, a partir desta aprendizagem se constituem Arturos. O tornar-se um Arturo é mais que seguir uma tradição, não é dom, vocação ou aceitação de um destino inevitável. O cotidiano daquela comunidade mostrou-se fértil em possibilidades, de pensar muitas e distintas questões tão interessantes, quanto urgentes, ao campo de pesquisa em Lazer.

É um fazer/aprender que envolve relações de poder, acordos, negociações e conflitos inerentes à vida social. E, é a partir desse envolvimento que o Arturo aprende os gestos, os significados, as emoções, as disposições corporais e identidades que o produzem “Arturo”. É nesse envolvimento festivo, comunitário e identitário, que se constitui, cotidianamente, um “Arturo”.

Revelar tudo que vi, ouvi, senti em palavras não foi simples. Trazia a bagagem escolar distante da que propus investigar. Minha formação direcionou-me para a visão preconceituosa e hierárquica, que naturalizava as relações de poder e de racismo. Além disso, foi uma formação que entendia a pesquisa como a busca da

---

<sup>1</sup> Entendendo o Lazer aqui como perspectiva de olhar que busca romper com dicotomias; que permite observar este cotidiano rompendo com os dualismos trabalho/tempo livre; trabalho/cultura.

<sup>2</sup> Instrumento musical de percussão, típico do Congado mineiro.

<sup>3</sup> Adquirindo uma habilidade entendida aqui, como afirma Ingold (2000), na capacidade de estabelecer relações entre percepção/ação num contexto dinâmico e ricamente estruturado.

“verdade” dada, única, universal. Não fiquei imune à naturalização de um modelo escolar limitador das formas de pensar e agir dos sujeitos. Minhas leituras iniciais me direcionavam a ir a campo para descobrir o “manual de instrução” que era “transmitido” aos pequenos para se tornarem Arturos. O início do diálogo com o campo da Antropologia oportunizou o desequilíbrio em minhas “certezas” e contribuiu para eu perceber a comunidade dos Arturos e suas festas, como um universo social privilegiado e que poderia ser explorado sob outro prisma.

Pelas leituras realizadas, durante o mestrado, compreendi a Comunidade dos Arturos, a partir do universo teórico antropológico, referenciado pela orientação acadêmica. Neste movimento formativo busquei apropriar dos saberes revelados, dando visibilidade às práticas observadas e estabelecendo conexões entre estes dois universos. Inúmeros questionamentos surgiram ao final dessa etapa de estudos. E decidi, assim, prosseguir na caminhada exploratória.

A imersão no cotidiano da comunidade analisada, na pesquisa de mestrado, e as questões que emergiram desta investigação, ao lado do desejo em adensar no campo teórico escolhido para análise, estimularam a realização deste novo estudo. Prossigo na compreensão das práticas corporais dos sujeitos, agora buscando compreender os processos identitários, constituídos a partir do que emerge das múltiplas relações entre eles e as dimensões fundantes do universo quilombola, quais sejam: as dimensões do corpo, do território e da ancestralidade.

Inicia-se então, caro leitor, essa nova conversa, apresentando dois momentos festivos da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, da cidade de Bom Despacho, MG. As Festas do Reinado, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, e a Festa da Umbanda, em homenagem aos Pretos Velhos.

Em um movimento arriscado, mas consciente, rompi com a clássica apresentação de um trabalho acadêmico e o convido para um mergulho imagético e descritivo nas festas da comunidade pesquisada, na expectativa que se compreenda todo o percurso conceitual, já tendo sido “afetado” pelo universo festivo quilombola. Espera-se, com este mergulho inicial, revelar discursos e práticas que emergem de histórias contadas, recontadas, apropriadas, que permanecem em práticas revividas cotidianamente. Apresenta-se os anfitriões e seu praticar e aprender as/nas festas,

sua preparação, o estar no cortejo, o ser membro do Massambique<sup>4</sup>, o ser filho de Oxalá<sup>5</sup>, o ser Quilombola.

A ideia é de não “induzi-lo” previamente, com minhas escolhas teóricas, permitindo que as Festas Quilombolas lhe impactem, para depois construirmos juntos a análise sobre elas, buscando perceber as múltiplas relações estabelecidas entre os quilombolas com seu corpo: território de sua ancestralidade.

Seguindo este movimento apresenta-se, em seguida, a pesquisa, justificando a sua inserção no campo dos Estudos do Lazer e provocando diálogo entre a empiria, ou seja, a história da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, de Bom Despacho, contada em deliciosos bate-papos, com seus integrantes, e revelados em livros e documentos legais, e os campos da Educação Física, do Lazer e da Antropologia sobre o tema, anunciando as chaves de compreensão da pesquisa de campo: as relações entre corpo, território e ancestralidade que fazem emergir o processo identitário da comunidade.

Finaliza-se o estudo destacando as questões significativas ao longo do trabalho, apresentando também a contribuição ao Campo dos estudos do Lazer, bem como as perspectivas e desdobramentos que emergiram desse estudo e as contribuições para minha formação pessoal e profissional.

---

<sup>4</sup> Guarda de Massambique faz parte da composição do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Será apresentada com detalhes nos próximos capítulos.

<sup>5</sup>Para a Umbanda é maior dos Orixás, representa a paz, o pai. É sincretizado com Jesus Cristo.

## **2 HOJE É DIA DE FESTA!**

### **2.1 As Festas na Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga**

As fotos das festas do Reinado podem ser observadas nas Figuras 1 a 13.

Figura 1 – Com sua licença e permissão meus Guias e Protetores. Salve São Benedito, Salve Nossa Senhora do Rosário!



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 2 – Meu cortejo, meu povo



Fonte: Arquivo pessoal, 04//2016.

Figura 3 – Salve a Rainha de Santa Efigênia e o Rei de São Benedito



Fonte: Arquivo pessoal, 04//2016.

Figura 4 – A cidade nas ruas para louvar São Benedito



Fonte: Arquivo pessoal, 04//2016.

Figura 5 – Com sua licença São Benedito



Figura 6 – Obrigada São Benedito! Pelas bênçãos derramadas



Fonte: Arquivo pessoal, 04/2016.

Figura 7 – Obrigada São Benedito! Entrego-te Meu Povo!



Figura 8 – Aqui, na beira do mastro, me conecto ao Senhor!



Fonte: Arquivo pessoal, 04/2016.

Figura 9 – Vem Meu povo! São Benedito deixou a gente entrar!



Fonte: Arquivo pessoal, 04/2016.

Figura 10 – As guardas se despedem



Fonte: Arquivo pessoal, 04/2016

Figura 11 – Salve! Salve São Benedito! Esteja sempre conosco!



Fonte: Arquivo pessoal, 04/2016.

Figura 12 – De volta pra casa



Fonte: Arquivo pessoal, 04/2016.

Figura 13 – Missão cumprida



Fonte: Arquivo pessoal, 04//2016.

A Festa de São Benedito é especial para a Comunidade Carrapatos da Tabatinga. D. Tiana<sup>6</sup> foi uma das “construtoras” da Igreja de São Benedito na Tabatinga.

*Éhhhhh<sup>7</sup> (pausa) minha filha, foi com o amparo de Deus e a força de São Benedito que nós construímos essa Igreja. É (pausa) Essa aqui foi com muita luta. E por isso essa Festa tem um valor especial pra nós. Fomos angariando dinheiro nas barraquinhas, Nem (filha) punha Marcele (neta) na bacia e nós fazíamos barraquinha todo fim de semana. O lote eu pedi pro padre e ele foi comigo na Igreja Matriz, conversamos muito com padre de lá que doou pra comunidade da Tabatinga. Ele é devoto de São Benedito também. Eu sou fundadora da igreja. Posso até dizer que suei em cima de cada tijolo dessa igrejinha. Pra primeira missa (pausa) eu tenho que achar esse retrato pra te mostrar... (infelizmente ela não achou.) nós capinamos o lote, eu tinha chiqueiro grande aqui, nós pegamos a tábuia do chiqueiro, levei num amigo marceneiro ele fez a Cruz pra mim, fui no mato peguei bastante galho, fui na casa desse povo todo aqui, peguei muitos lampiões de querosene... não tinha luz aqui no terreno. Acendemos os lampiões tudo em volta... e fizemos a primeira missa com o padre da paróquia. No sereno... foi lindo (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

A filha de D. Tiana participou da narrativa,

*Tenho que achar o retrato pra te mostrar. Nas barraquinhas, mãe tinha um fogão de lenha aqui em casa fazia quentão, canjica. Fazia as barraquinhas com as placas velhas de campanha dos políticos, no noutro dia (risos), tinha que devolver tudo de novo... mas, o povo fervia... só vendo... todo final de semana. Fazia um forrozinho... fazia leilão de coisa doada - bolo, galinha, leitãozinho. A gente recolhia o dinheiro e entregava tudo pro padre na segunda-feira. Familiares dos fazendeiros amigos nossos, doaram os pacotes de cal pra pintura da igreja. Cada um da comunidade foi doando o que podia mais o dinheiro das barraquinhas. Com o dinheiro na mão, a prefeitura ajudou com os pedreiros (Nem, filha caçula de D. Tiana, em 04/2016).*

D. Tiana completou,

*E o padre que veio pra paróquia é uma maravilha. Deu muita força pra mim. Nós participávamos das duas Festas: Rosário lá na Igreja do Rosário e São Benedito aqui. Precisa ver que beleza. Até que o padre da Igreja do Rosário foi mexer conosco, obrigando meu povo a pedir esmola pra igreja dele. Ah não.(pausa) Meu povo dança pra Nossa Senhora do Rosário pela fé e não por dinheiro (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

E foi assim que a Igreja de São Benedito foi construída. E também, por isso, a comunidade da Tabatinga é muito grata à D. Tiana. O bairro não tinha “*nada*”, como ela mesma diz, era “*mato só*” e, devagarinho, com a união da comunidade

<sup>6</sup> D. Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva (D. Tiana) – matriarca da Comunidade Carrapatos da Tabatinga.

<sup>7</sup> D. Tiana carregava em sonoridade e extensão vocal suas expressões iniciais, provocando minha atenção para o tom e emoção de sua fala. Foi minha opção em toda a transcrição de sua fala o ajuste ortográfico mínimo, mas propositalmente apresento os momentos em que a sonoridade, a emoção e o mineirês de sua fala se fazem presentes.

provocada por ela, foi conseguindo com muita luta e perseverança trazer “vida” para o bairro.

Como é da tradição, quinze dias antes da Festa acontece o Levantamento dos Mastros. Ritual importante também, visto que é o pedido de permissão aos Santos e aos Ancestrais para que a Festa aconteça e a comunicação, para a cidade, que em quinze dias a festa acontecerá.

No dia do Levantamento dos Mastros o cortejo é menor, os cortes<sup>8</sup> visitantes não comparecem, mas mesmo pequeno, não deixa de movimentar a comunidade e trazer beleza, som, cor e muita fé para a cidade. Tradicionalmente os cortes mais velhos são os responsáveis por serem os “guardiões” dos mastros e bandeiras. A guarda de D. Tiana é responsável por levantar o Mastro, com a bandeira de São Benedito, em um ritual de muita devoção e fé. Todo o corte dança em torno do mastro, D. Tiana comanda uma “*guerra de Gungas*”<sup>9</sup> à frente dele. Em seguida, a bandeira é erguida, velas são acesas, colocadas ao pé do Mastro e D. Tiana inicia oração fervorosa, acompanhada por todos. Os outros dois mastros, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a Santa Efigênia, são levantados pelas outras guardas, seguindo basicamente o mesmo ritual. As guardas de Congo dançam ao redor dos mastros, o padre faz as reverências finais e é formado o cortejo novamente para saída da igreja e retorno para casa. Toda a comunidade e, em especial, os congadeiros ficam ansiosos para a chegada do domingo da festa. Nesse ínterim, os organizadores preparam a distribuição de tarefas para os Reis e Rainhas Festeiros, cuidam da alimentação, do aluguel dos banheiros químicos, enfim são quinze dias de muito trabalho.

Chega enfim, o dia da Festa, 10 de abril. Dia de festa é dia de trabalho também<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cortes, também chamados de Guardas, são os grupos de Congado que participam da Festa. Podem ser de Massambique, de Congo, Marinheiros, Penachos. De acordo com cada região do Brasil estes nomes se repetem ou variam.

<sup>9</sup> A Guerra de Gungas, segundo D. Tiana é uma dança tradicional, em círculo, na qual os gungueiros impõem um ritmo acelerado ao ponto que está sendo cantado, batendo forte e com velocidade progressiva os pés no chão. Assim, as gungas, instrumentos musicais feitos com latinhas e sementes e amarrados nas canelas, produzem um som característico, que invade o ambiente.

<sup>10</sup> Festa e trabalho para as comunidades tradicionais apresentam uma relação distinta da apresentada pelos Estudos do Lazer. Não há um corte nessa relação. Não são necessariamente antagônicos. A obrigação a cumprir na Festa diz do compromisso com os ancestrais; da necessidade de se cumprir uma “missão de fé”.

Cheguei cedinho na casa de D. Tiana. Ainda não eram 7h e ela já estava de pé.

*Só descansei o corpo minha filha. Deixei tudo arrumado ontem. Cedinho passei goma nas fardas, ajustei as caixas, as gungas, pus tudo pra benzer. Vim pra cozinha ajeitar as coisas pro café da manhã. Afinal é Festa de São Benedito e ele gosta de fartura. Não pode faltar nada. Busquei os biscoitos, as broas e as frutas pro café da manhã, arrumei a casa, enfeitei mais Gabriel (neto de coração) a entrada da casa. Só sei que fui deitar já passava das duas. Mas, senta, vem comer. O dia é longo filha. E São Benedito gosta de comida farta e barriga cheia (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

Pouco a pouco chegaram as filhas, netos e amigos. Assentaram e tomaram café. “Come filha, come também, essa broa está uma delícia.” Fui puxando conversa e logo D. Tiana não se conteve, “Vou te contar a história do Reinado. Já ouvi muita coisa, mas a história verdadeira, do jeitinho que aconteceu, quem contou foi meu avô. Preste muita atenção”.

*O Reinado verdadeiro é com Massambique. Massambique é o chefe do Congado. É pé de Coroa<sup>11</sup>, puxa Santa e puxa Rei. E vou te explicar por que é Massambique e não Moçambique. Moçambique é um país da África. O corte chama Massambique porque tinha aqueles negão<sup>12</sup> que trabalhavam o dia inteiro no curral. Juntavam o estrume do boi, depois iam nos formigueiros e baldeavam terra de lá e misturavam com o estrume. Tinham aquelas piteiras sabe, eles cortavam três, quatro talos de piteira<sup>13</sup>, punham nas moendas e delas ia caindo aquela gosma no tamborzão de madeira. Enchiam o tambor daquela baba, jogavam o estrume misturado com a terra do formigueiro lá dentro. E não tinha enxada não. Eles entravam nos tambores e ficavam “massando” aquele barro. Iam pondo água e “massando” até ficar aquele barro lisinho. De onde puxou a linha do Massambique. .... Quando o barro estava no ponto, ele era usado pra rebocar as casas. As varinhas das paredes ficavam bem trançadas, um negão passava a mão nas bateias<sup>14</sup> de um lado, outro de outro, enchiam aqueles mazoão de barro, jogavam nas varinha e faziam as paredes. Massambique nasceu daí. É (pausa) vovô me ensinou muita coisa... Naquela época não tinha ferramenta não. Era tudo “massado” no pé. Ficava aquele barro fininho e quando secava ficavam aquelas paredes bonitas mesmo. Por isso na dança do Massambique você sente esse batido forte no chão. Ah (pausa) Massambique quando tá bem balanceado dá pra mexer com a gente. O batido do Massambique é diferente de todo o resto do Reinado. É um lamento mesmo dos negros. É o lamento do negro (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

<sup>11</sup> Termo utilizado para definir a posição da Guarda de Massambique no cortejo. Logo à frente do Reinado, “guardando os Reis e as Rainhas”.

<sup>12</sup> A utilização do termo “negão” por D. Tiana demonstra a amplitude com que ela deseja referenciar os negros escravizados no Brasil. Homens fortes, trabalhadores, fisicamente bem dotados.

<sup>13</sup> Planta cujas folhas carnudas produzem uma seiva ou suco gosmento.

<sup>14</sup> Utensílio similar às bateias para garimpo, um tipo de bacia.

O navio negreiro chegô  
 Carregado de negro nagô  
 Tá chegando...tá chegando  
 Carregado de negro africano<sup>15</sup>

E continuou,

*Por isso os cortes verdadeiros da Festa do Reinado são só Massambique, Penacho e Marinheiro. Os outros são só enfeite. O Congo é só pro povo dançar, é enfeite. Fundamento mesmo é Massambique, Penacho e Marinheiro. E não posso esquecer de te falar dos instrumentos. No Massambique tem caixa, patangome, meia lua, recoreco de bambu e as gungas. Não pode nem sanfona, nem pandeiro, nem cavaquinho. Isso é coisa de Congo. No Massambique é gogó e caixeiro bom. E é gunga de latinha. Eita que uma gunga bem batida no chão chega a arrepiar a gente! (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

Família já quase toda reunida, faltando alguns netos que trabalham e só chegaram com o Reinado, já na rua.

*É um pecado trabalhar<sup>16</sup> no dia da Festa, mas meus meninos num deixam de vir. Às vezes chegam e vão direto pro cortejo, já fazendo a troca dos caixeiros, mas estão sempre lá”. Sandra (filha do meio), vê se todo mundo já comeu. Não podemos atrasar, essa Festa tem que ficar do gosto de São Benedito (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

As amigas e os amigos que foram chegando, pegaram o café e se juntaram para ouvir a conversa. Alguns netos comentaram que já ouviram muitas vezes a história, mas sempre param para ouvir de novo. *“Vovó não deixa passar uma vírgula, conta cada detalhe e não aumenta nem diminui, é bonito demais. Essa é a nossa história, é a minha história”.*

*Pois então minha filha. Vou te contar porque que essa Festa é do meu povo. A história começa numa fazenda de um homem muito poderoso, muito rico. Ele tinha muitos escravos e judiava muito deles. Um dia adoeceu sua única filha e ele desesperou. Busca médico daqui, busca médico dali e nada. E no meio desse problema some uma vaca do curral de muita estimação desse senhor. Ele pôs os negros tudo pra procurar e nada. Andaram mais de mês atrás da vaca e a filha do fazendeiro só piorando. Com muito custo um dos negros pediu licença pro fazendeiro e disse “senhor nós já rodeamos as terras tudo só falta aquela gruta lá do alto, difícil de chegar, cheia de pedra, de água escorrendo, de samambaia, mas nós achamos que a vaca está lá”. O fazendeiro então deixou os negros irem até lá. Não foi fácil, mas quando eles chegaram, viram a vaca lá na porta da gruta, paradinha. Chegaram perto e viram Nossa Senhora em cima de uma pedra na porta da gruta. Os negros voltaram correndo e avisaram o fazendeiro: “olha meu senhor, achamos a vaca. Ela está na porta da gruta olhando pra Santa e a Santa tem um Rosário na mão”. O fazendeiro duvidou, mas como queria curar sua filha e salvar a vaca, pediu que os*

<sup>15</sup> Ponto de entrada do corte de Massambique de São Benedito.

<sup>16</sup> Aqui D. Tiana apresenta outra representação de trabalho. Aqui o trabalho é sustento, mais próximo da visão moderna de trabalho. Diferente do “trabalhar” na festa.

*negros construíssem rapidamente um altar e uma capela para colocar a Santa. Enfeitou a fazenda, chamou banda de música, chamou tudo quanto há e foi com eles buscar a Santa. Pegaram ela e trouxeram pra capela. Quando foi no outro dia...abriram a capela e cadê a Santa? Nada... e o fazendeiro mandou o feitor bater nos negros, judiou muito deles achando que eles tinham roubado a Santa. E a filha dele só no morre não morre.... Foi então que um dos negros pediu licença pro fazendeiro e pediu para ir buscar a Santa de novo. E o fazendeiro avisou: “mas eu fiz de tudo para essa Santa, tudo do bom e do melhor e ela não quis e agora você e essa negrada suja, fedorenta, estão me falando que conseguem trazer ela de volta. “Pode ir, mas se não trazer ela, eu mando matar vocês todos”. Mas o negro insistiu: “o senhor deixa a gente ir, eu tenho muita fé que ela vai voltar com a gente”. O fazendeiro mesmo desconfiado deixou. O negro desceu correndo pra senzala, falou com todo mundo. Vó Conga pegou um pedacinho de pau, foi talhando ele até que virou uma coroa, arrumou umas latinhas, amarrou na canela de uns filhos, deu as caixas na mão de outros e mandou eles subirem pra gruta atrás da Santa. Quando eles chegaram lá, a vaca arredou pro lado e eles chegaram mais perto cantando... “nóis veio de muito longe...mas nós viemo com muita fé...nóis viemo buscá nossa mãe...que é fia de Nazaré!” E a Santa veio flutuando até eles. E eles foram voltando de costas, olhando e cantando pra Santa. E ela flutuando, vindo com eles. Aí apareceu um tanto de índio abrindo os caminhos, quebrando os matos pra deixar a Santa passar. E ela veio sem ninguém pôr a mão nela. E a vaca passou na frente do cortejo, chegou na fazenda e foi pro curral. E os negros foram chegando, cantando bonito, trazendo a Santa pra dentro da capela. Quando o fazendeiro viu aquela beleza, percebeu que a filha dele estava lá dentro, louvando a Santa, boazinha da Silva. Aí, ele agradecido aos negros, desmanchou a senzala, começou a tratar bem os negros, autorizou que cada família construísse sua casinha e a filha dele fez festa todo ano pra Santa. Lá virou uma comunidade de negro liberto. Agora você já pensou. O negro foi corajoso, porque o fazendeiro ameaçou ele, mas mesmo assim ele com muita fé foi buscar a Santa. Ele tinha certeza e ia trazê-la de volta. Por isso os fundamentos do Reinado são o Massambique que é pé de Coroa e representa os negros escravizados, os Penachos que abrem os caminhos, representando os índios e os Marinheiros que vão na frente guiando o cortejo, representando os marinheiros do navio negreiro. No meio vão os Congos, cantando e dançando (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

O silêncio da escuta foi rompido por D. Tiana, mandando os jovens se arrumarem para sair,

*Depois nós conversamos mais filha. Agora precisamos terminar de comer que a jornada é longa e saco vazio não para em pé. Vem meu povo (dizendo para seus familiares), vamos terminar de comer pra não atrasar a saída. E nada de aceitar cerveja no almoço dos festeiros. Em dia de Festa num podemos ter distração. Tem que ter energia boa e vigiar pra nada dar errado (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

O café da manhã foi farto, mas D. Tiana, de olho no relógio para não atrasarem. Pediu a todos que se apressassem, trocassem de roupa e estivessem pontualmente às 9h para a saída.

As meninas foram lavar as louças, ajudei a recolher as xícaras e rapidamente a casa já estava arrumada. Nem (filha) solicitou que eu arrumasse a mesa, com copos

limpos e água fresca, próximo do portão, para quando o cortejo passasse, oferecer água para os dançantes. Havia então encontrado uma forma de ajudar, de ser útil durante a festa.

D. Tiana já estava toda de branco, o rosário sobre a farda, dentro do Centro<sup>17</sup>, em silêncio, colocou suas gungas nos pés. Perguntei se queria ajuda, ela me repreendeu: *“Filha agora sem muita conversa.... esse é um momento de fé, de missão. Ninguém pode tocar nos instrumentos. Eles foram preparados a noite inteira. Não pode quebrar essa energia”*.

Entendi, me afastei e fiquei observando de longe. D. Tiana, desde o primeiro encontro, sempre foi acolhedora, receptiva e disponível. Mas sempre firme. Se percebia que minhas perguntas não tinham sentido para ela, mandava esperar ou calar, mas com doçura e dignidade, que operava em mim profundo sentimento de respeito e obediência.

Os participantes, vestidos com a farda branca e a faixa marrom em homenagem a São Benedito, entraram no Centro, receberam a benzedura de Pai Tonho<sup>18</sup> e pegaram o seu instrumento. Ninguém saiu para a Festa sem receber essa benção. Eu também recebi. Foi um momento de muita emoção. Pai Tonho me chamou para o centro do salão, pediu que eu abrisse os braços e girasse, enquanto batia uma folhagem molhada com água e ervas sobre todo meu corpo. *“Sabe fia<sup>19</sup>, não se pode saí pra festa sem se protegê. Fechá as entrada toda. Tem muita energia boa, mas as má num pode entrá.”*<sup>20</sup>

D. Tiana então chamou todos ao som de seu apito e formou a guarda na rua. Levantou o seu bastão, beijou o seu rosário e iniciou o cortejo até a Igreja de São Benedito. Antes buscou o Rei de São Benedito, a Rainha de Santa Efigênia e os Reis e Rainhas Festeiros.

<sup>17</sup> D. Tiana tem um Centro Espírita dentro de sua residência. Falarei sobre ele, mais a frente.

<sup>18</sup> Companheiro de D. Tiana.

<sup>19</sup> É proposital a preservação da forma de falar de Pai Tonho, visto que aqui ele transfigura-se no Preto Velho, protetor da família.

<sup>20</sup> Neste momento me senti acolhida e embalada por uma energia que envolve, aquece e irradia. Foi uma experiência única.

O cortejo acolheu outras guardas e tomou conta da rua em direção à Igreja de São Benedito, ao som de caixas, sanfonas, pandeiros e violões<sup>21</sup> em uma mistura de sons, fitas coloridas e fardas enfeitadas. Na chegada à igreja, grande Festa. Cada guarda saudou os Mastros que foram levantados no pátio da igreja. Após, entraram na fila para o lanche. O pátio se transformou em um grande refeitório. A Comunidade da Tabatinga ofereceu farto café da manhã para os cortes visitantes. Tudo bem organizado! Cada corte passava em fila sobre a mesa, servindo-se à vontade. Em seguida, cada corte, antes de se dirigir para dentro da igreja, cantou um ponto<sup>22</sup> de agradecimento ao Santo e à comunidade pela comida oferecida.

A Igreja, cheia de congadeiros, reis e rainhas, se transformou em uma explosão de cor, som e fé. O formato original da missa deu espaço ao som dos instrumentos e aos cantos tradicionais dos congadeiros. A emoção tomou conta de todos, congadeiros, moradores do bairro e visitantes. Após a Missa Conga, os cortes saíram em várias direções da cidade, rumo às casas dos Reis Festeiros para o almoço.

No meio da tarde, após o almoço, voltaram para as ruas da cidade para se encontrarem na Igreja Matriz. Após a acolhida dos padres e as bênçãos às bandeiras e coroas, todos prontos para o cortejo final, voltaram à Igreja de São Benedito.

O cortejo foi também um momento mágico. Moradores saíram de suas casas para saudar os dançantes, ofereceram água em uma demonstração de atenção e respeito. As ruas da cidade transbordaram som e cor. Cada Guarda tinha sua performance particular, passos de dança, rodopios, coreografias musicais e seguiram pelas ruas sem conflitos.

A Praça da Igreja da Matriz, no centro da cidade, estava cercada de visitantes de cidades vizinhas, que circulavam entre as barraquinhas de lanches, as lojas de sorvetes, à espera das Guardas. D. Tiana, com seus 84 anos não parava e

---

<sup>21</sup> Em Bom Despacho o Reinado tem 3 Guardas de Massambique, sendo que uma delas, D. Tiana afirma, que é de Marinheiro. “Sua farda é de Marinheiro, mas seu Capitão insiste que seja Massambique”; uma Guarda Penacho e todas as outras, e são muitas, são de Congo, daí a predominância do som destes instrumentos em detrimento às gungas, pantagomes e meia luas do Massambique.

<sup>22</sup> Canto do Reinado.

comandava a sua guarda sem se descuidar dos detalhes. Deu atenção a todos os passantes e moradores da cidade que a cumprimentaram com reverência e ela retribuiu sempre com gestos afetuosos.

Mas, não descuidou de nada, comandou a troca de ponto, a troca de caixeiros, a guerra de Gungas, até o momento de descanso de cada componente da guarda.

O almoço coletivo também é uma tradição importante no Congado. Há se que atentar para a qualidade e fartura da comida para todos os dançantes e visitantes.

D. Tiana em uma de suas conversas falou do cardápio tradicional do Congado.

*[...] num tinha esse negócio de macarrão, essa salada com esse negócio de maionese... um perigo nesse calor... vovó fazia era uma panelada de angú, carne de porco muito bem temperada, feijão bem cozidinho, oro-pro-nobis revogadinho e arroz. Tudo naqueles panelões clarinhos e areados. Hoje tem essa competição dos reis festeiros, primeiro pra ver quem serve melhor e depois quem vai hospedar os cortes mais importantes. Não gosto disso. Mas recebo sempre visita dos festeiros pedindo pra que eu passe pela casa deles. Prefiro deixar pro povo da organização da Festa. Eles organizam o trajeto e nós obedecemos. Assim não tem briga (Informação verbal, D. Tiana, em 04/2016).*

A chegada à casa dos Reis e Rainhas Festeiros foi também um momento ritual importante. Toda a família da casa se reuniu ao lado do Altar, com a imagem dos Santos de devoção, os Reis e Rainhas seguraram as suas coroas, colocadas em almofadinhas graciosamente ornamentadas. A Guarda chegou, a Porta-Bandeira ofereceu a Bandeira para ser saudada e os dançantes se apresentaram para os donos da casa. Agradeceram a acolhida, o Capitão da guarda abençoou a casa e deu a ordem para a guarda descansar os instrumentos e se dirigirem para as mesas já postas. Todos comeram sem pressa, repetindo uma, duas, três vezes. Após o farto almoço, o Capitão chamou sua Guarda, reestabeleceu a comunicação com o Sagrado, na batida da caixa, agradeceu aos donos da casa a alimentação servida e comandou o cortejo para a igreja.

Novo cortejo se formou com as Guardas se reencontrando na rua principal, que leva até a Igreja Matriz. Dali, após as bênçãos dos padres, preparou-se o retorno para a Igreja de São Benedito. Nesse retorno, Nem pediu-me que a acompanhasse mais rápido, para chegarmos antes das Guardas em sua casa. Todos passavam por lá, pois D. Tiana mora na rua que leva à Igreja de São Benedito. Ao chegarmos, colocamos no portão de entrada a mesinha com copos e água para servir os

dançantes. Após o refresco, retomaram a marcha dançante até a Igrejinha. No pátio de entrada, reverenciaram os mastros, ocorreu o ritual de descida e cada guarda se despediu, mais uma vez, com suas performances coloridas e sonoras, dirigindo-se para suas casas e cidades. E, quando se esperava que no fim da noite, todos cansados, o retorno para casa seria somente para a entrega dos instrumentos e despedida, a Guarda de D. Tiana nos brindou com um fechamento arrebatador. Todos entraram no Centro e cantaram ao som das caixas e gungas. D. Tiana, no meio da roda, saudou todos os Santos, em uma demonstração de fé e gratidão, que emocionou aos seus familiares. Desejou boa noite a todos e finalmente encerrou os festejos. Na minha despedida, pediu proteção para a minha viagem de volta. *“Não deixa de enviar mensagem pras meninas quando chegar. Que Nossa Senhora do Rosário e São Benedito te guiem e protejam seu caminho”*.

Retornei para Belo Horizonte, cansada, com o sentimento de dever cumprido, mas plena de bênçãos.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário ocorreu no ano de 2016, no dia 14 de agosto, é tradicional na cidade e faz parte do calendário festivo da Prefeitura local. Com os recursos financeiros da Prefeitura e da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário é grande a mobilização em torno dela. As Festas do Reinado seguem rituais similares. Mas, é importante pontuar um fato importante. Para D. Tiana a Festa deste ano teve um significado especial. Após 7 anos do incidente com o padre, que impôs o vínculo do recolhimento de esmolas à participação na Festa, D. Tiana retornou com a sua Guarda a louvar sua Santa e participar da Festa.

*É, (pausa) foi um momento muito difícil pra mim. Tenho um compromisso com a Santa, com o reinado, com meu avô, mas eu precisava dar uma lição nesse padre. Ele foi muito descuidado em não procurar as pessoas certas pra saber sobre a festa. Mas eu tenho dó dele. Ele arrependeu. Eu sei que eu e meu povo ficamos longe da Festa de Nossa Senhora do Rosário por sete anos. Foi muito triste, sofri muito, mas foi preciso não ceder, precisava mostrar pra esse padre e pra cidade que essa é uma Festa de Fé e não de dinheiro (Informação verbal, D. Tiana, em 08/2016).*

E prosseguiu,

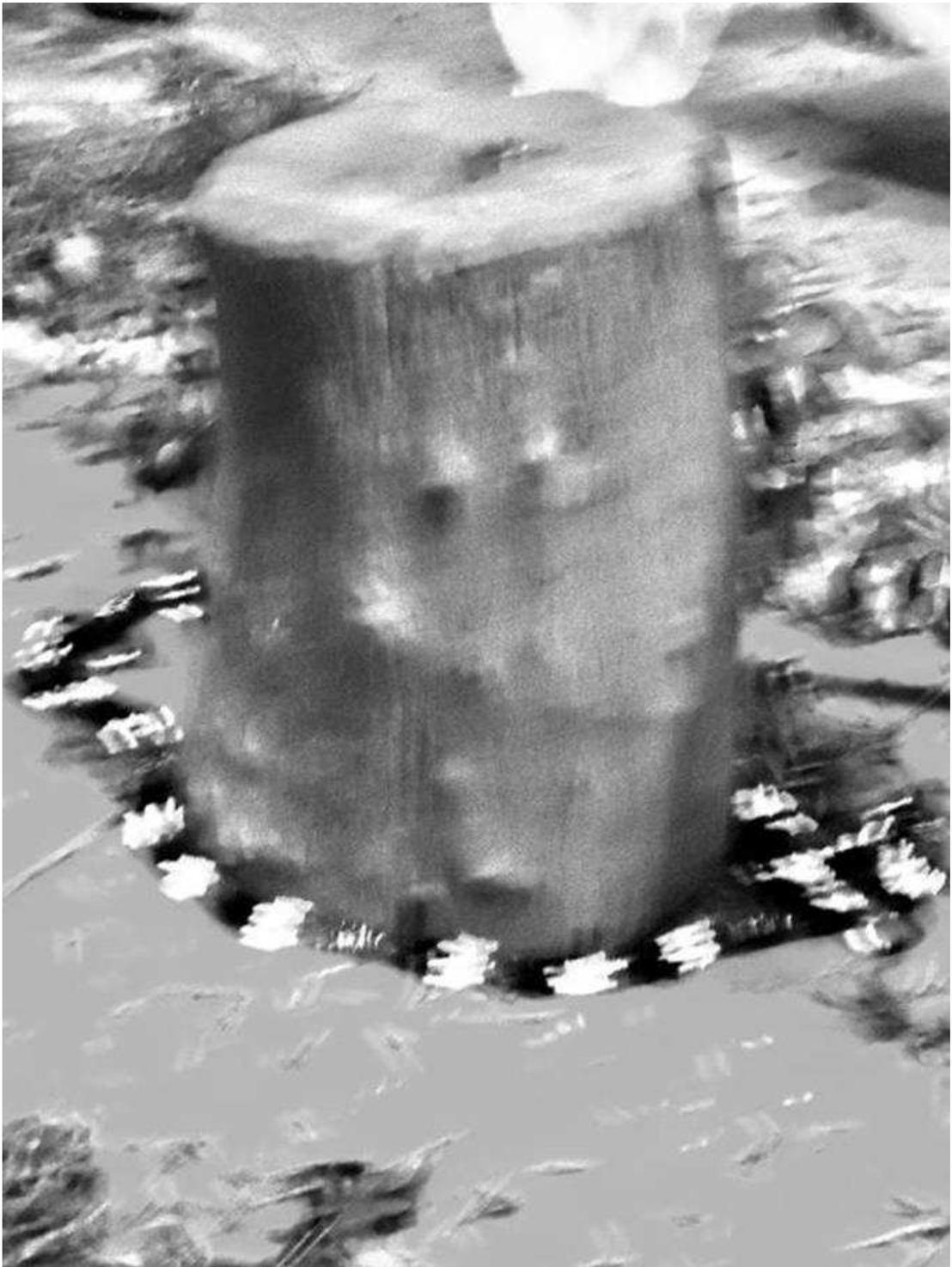
*Ôh mia filha (pausa) hoje, no dia de nosso retorno pra Festa eu tô muito emocionada... Essa Festa é do meu povo, dos negros. Meu povo não pede esmola... meu povo oferece sua Fé pra Santa, e honra essa Fé fazendo caridade pros pobres, sem dinheiro. Dinheiro não é coisa de Fé (Informação verbal, D. Tiana, em 08/2016)*

E esta emoção pelo retorno estava presente em seus familiares, mas também em toda comunidade congadeira de Bom Despacho. Reis e Rainhas perpétuos saudaram, com alegria e respeito, essa senhora cuja história se confunde com a história da própria Festa na cidade.

## **2.2 Festa dos Pretos Velhos**

A Festa dos Pretos Velhos representa o contato com o invisível. É uma experiência mais sensória que visual. Os elementos materiais são presentes e fundamentais: corpo, objetos, comida e bebida representam o elo entre o visível e o invisível (FIGURA 14).

Figura 14 – Pode chegar Preto Véio!



Nota: Na Umbanda, o “toco” (banco) de madeira, cercado pela guia, é a representação material do Preto Velho.

Fonte: Arquivo pessoal, 05/2017.

Fui para a festa, às 17h, com a intenção de não perder um só detalhe: caderno de campo, gravador digital, máquina fotográfica em mãos. Mas, desta vez foi diferente. Toda a atmosfera era diferente dos encontros anteriores. Havia mais silêncio e D. Tiana estava recolhida. Encontrei-me somente com as suas filhas, Nem e Sandra, preparando a feijoada que seria servida aos Pretos Velhos e aos visitantes da Festa. Pouco a pouco chegaram as crianças e os familiares. Após organizar o local fomos alertados pelos fogos de Pai Tonho que a Festa precisava começar.

As crianças entraram para o Terreiro<sup>23</sup> que foi cuidadosamente decorado, com simplicidade, mas florido e perfumado. As filhas de D. Tiana foram se preparar. As pessoas chegaram com suas vestes brancas e pés no chão. Ninguém entra no terreiro com sapatos. Alguns vizinhos se apresentaram e sentaram nos bancos colocados nas paredes laterais do terreiro. E eu, que pensava em anotar tudo e fotografar cada detalhe, fui convidada a fazer parte do ritual. D. Tiana pediu que eu deixasse de lado todos os meus “apetrechos” e que sentisse de “corpo e alma” a energia que transbordava no ambiente. Não tinha mais, em mãos, os tradicionais instrumentos de coletas de dados. Meu corpo se transformou neste instrumento.

Pouco a pouco o silêncio tomou conta do salão. Pai Tonho e D. Tiana foram os últimos a entrarem no salão.

*Defuma com as ervas da Jurema  
Defuma com arruda e guiné  
Alecrim, benjuim e alfazema  
Vamos defumar filhos de Fé.*

Ao som dos atabaques e das palmas o Centro foi defumado por Nem. D. Tiana, entrou, tocou a sineta por alguns segundos, agradeceu a presença de todos e declamou as preces a Nossa Senhora e o Pai Nosso. Pai Tonho também entrou e borrifou água de cheiro em todos os presentes.

Os pontos cantados ditavam o ritmo da Festa, evocando energia, ora “chamando” as entidades que participariam da Festa, ora despedindo-se delas.

---

<sup>23</sup> Terreiro ou Centro é o local onde se celebram os ritos dos cultos afro-brasileiros (umbandas, candomblés, batuques etc.).

D. Tiana se conectou fisicamente com as entidades. Pai Tonho dava apoio a todo o trabalho. Como um guardião, circulava pelo salão, protegendo o ambiente de “invasões espirituais” indesejadas.

A chegada do Preto Velho, protetor do terreiro, foi festejada com palmas e pontos<sup>24</sup> de louvor a ele. De forma circular, com a guia<sup>25</sup> em uma das mãos e um copo de água, com três velas acesas dentro, abençoou um a um os presentes, uma atenção especial às guias dos presentes e, posteriormente, se ateve pausadamente com as crianças.

Um dos visitantes precisou de atenção especial, um atendimento individualizado, e foi prontamente atendido, com benzedura e receituário.

Antes de se despedir, com voz pausada e branda, anunciou: *“Hoje é dia de todos us Pretu Véio. Hoje é dia di pedí com fé. Nosso mundo tá precisano de ajuda, vamu pedí com fé!”*<sup>26</sup>

Após cantarem o ponto de despedida ao Preto Velho, colocaram oferendas no chão, em frente ao Congá<sup>27</sup>, para São Cosme e São Damião. As crianças foram chamadas para nova benzedura<sup>28</sup>.

Despedindo-se do erê<sup>29</sup>, cantou-se o ponto para a chegada da Vó Conga, ela se apresentou, saudou Jesus e a todos com brandura. Solicitou o seu “toco” e se sentou à frente do Congá. Diante dela, o chão foi forrado com uma linda toalha branca, com a figura de São Benedito. Chegaram, um a um, os alguidares de barro e as gamelas de madeira com as oferendas a ela: feijoada, farinha, couve, arroz e vinho.

<sup>24</sup> Cantos que enaltecem as entidades após se manifestarem.

<sup>25</sup> Colares usados pelos filhos do terreiro representando os seus guias protetores (Orixás). Também designa, na umbanda, cada um dos seres espirituais, já em elevado nível de evolução, que orientam, pelos médiuns, os que os consultam quanto ao seu caminho ao aperfeiçoamento, funcionando também como entidades protetoras dos médiuns e de seus terreiros.

<sup>26</sup> A fala do Preto Velho foi transcrita *ipsis litteris* buscando reproduzir sua força ancestral.

<sup>27</sup> “Congá” é o “altar sagrado” do terreiro de Umbanda. Composto de imagens de santos católicos, caboclos, preto-velhos e outros.

<sup>28</sup> Dunga (filha de D. Tiana) se conecta com um Erê, que saltitante pede a benção a todos os presentes e repreende uma das crianças que comeu uma de “suas” balas.

<sup>29</sup> Erê: Ser espiritual infantil particular de cada iaô que costuma nela encarnar após os transes de incorporação do orixá de que ela faz de sacerdotisa.

Depois que Vó Conga provou e aprovou a comida, solicitou às meninas que trouxessem “de cumê” para todos. Após ver a fartura exposta sobre a toalha se despediu.

Pai Tonho advertiu que como hoje é dia deles, vários Pretos Velhos quiseram participar, mas a Festa não poderia durar a noite toda. D. Tiana solicitou que todos ficassem em pé e, de mãos dadas, rezamos com ela um Credo, uma Ave Maria, um Pai Nosso em agradecimento e duas Ave Marias pelos que não puderam comparecer.

*Eu fecho a nossa gira,  
Com Deus e Nossa Senhora.  
Eu fecho a nossa gira,  
Sambolê pemba de Angola.*

*Fechou, fechou, fechou,  
Fechou deixa fechar.  
Com as forças da Jurema,  
Jurema Juremá.*

Pai Tonho iniciou o ponto de encerramento e a comilança foi liberada. D. Tiana pediu para todos se alimentarem com fartura. “Exigiu” que cada família visitante levasse um pouquinho para casa. Abençoou a todos, solicitando a Nossa Senhora do Rosário e a todos os Pretos Velhos que os acompanhassem no retorno para casa.

### **3 BUSCANDO APROXIMAÇÕES, ESTRANHAMENTOS E SENTIDOS NO CAMPO DO LAZER**

#### **3.1 A inserção deste tema de pesquisa em um Programa de Pós Graduação em Estudos do Lazer**

No contexto da Pós-Graduação, tem-se<sup>30</sup> colocado o desafio de problematizar o Lazer para além dos espaços urbanos, ao encontro de outros modos de viver, abrindo caminhos de compreensão para outras formas de relação com o ambiente e com as pessoas, gerando práticas sociais e experiências culturais ricas de sentido. Ao aproximar de contextos como os de Povos Quilombolas, tem-se o desafio de interpelar o Lazer, entrelaçando-o a práticas sociais complexas, trazendo consigo outras formas de percepção do tempo, do território e dos processos de produção cotidiana da vida.

Estas ideias provocam problematizar experiências de Lazer contextualizando-as em diferentes expressões que revelam histórias de práticas e processos de envolvimento social. Buscou-se relacionar conhecimentos vivos e dinâmicos, no sentido proposto por Ingold (2000), explicitando processos de habitar o mundo, como experiência cultural e relações sociais de aprendizagem.

A proposta deste estudo não foi afirmar que toda prática corporal é Lazer, mas que um olhar mais atento sobre as práticas dessas comunidades pode dizer muito sobre os seus integrantes, e sobre nós mesmos. Ao dar voz aos seus integrantes, a estes outros modos de viver, percebe-se que podem contribuir muito para alargar um conceito até então hegemônico. Não negar o que já foi construído, mas buscar perceber o Lazer sob um prisma diferente, no caso deste estudo, como uma experiência vivida, marcada corporalmente, constituída a partir da relação com o Sagrado, com a ancestralidade, entendendo-a como possibilidade de ampliação da rica produção da cultura, da vida (DEBORTOLI *et al.*, 2015).

Afirmam Gomes *et al.* (2016),

---

<sup>30</sup> Grupo de pesquisa NaPrática, coordenado pelo Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli.

As noções de Lazer como dimensão da cultura e como prática social complexa, ainda que repletas de ambiguidades, expressam a possibilidade de circunscrever o lazer a um campo de práticas sociais, em que diferentes pessoas e grupos sociais produzem, compartilham e articulam uma diversidade de experiências estéticas e éticas em sua vida cotidiana, relacionando temporalidades, territorialidades e modos de viver (GOMES *et al.*, 2016, p. 109).

Reafirma-se, como feito anteriormente, (COSTA, SOARES, DEBORTOLI, 2016) ser fundamental e urgente buscar as complexidades, contradições e ambiguidades do Lazer, sobretudo em contextos minoritários, não permitindo assim que se perpetue o fenômeno que Santos (2002) denomina de produção da “não existência”, ou seja,

[...] das invisibilidades de práticas sociais, de experiências de Lazer que mesmo relevantes e constituintes nos contextos locais, não são “necessariamente ocidentalizadas, dicotomizadas, industrializadas, urbanizadas, comercializadas e fragmentadas no contexto globalizado mais amplo” (GOMES, 2014, p. 7).

Buscamos, nessa direção, ultrapassar quaisquer possibilidades de encarceramento do entendimento do lazer a noções e abordagens que restrinjam os modos históricos de viver a modelos unicamente significados em sentidos modernos, urbanos, industriais, capitalistas e instrumentais. Propomos uma compreensão de lazer capaz de se abrir e de acolher a diversidade histórica e cotidiana dos modos de viver, que são sempre possibilidades de produção da vida social (GOMES *et al.*, 2016, p. 109).

Mesmo que o “tornar público” dessas práticas cause, pelo menos parcialmente, o estranhamento e o desconforto em setores do Campo do Lazer, que não reconhecem a existência do Lazer em contextos minoritários, visto que, para estes, tal prática não poderia existir ali porque coletividades como essas, bem como suas lógicas e cosmovisões, não correspondem ao modelo hegemônico de sociedade. Considera-se ser imperioso seguir adiante, do contrário, “seguiremos invisibilizando, silenciando e marginalizando o Lazer em determinados contextos” (GOMES, 2014, p. 8).

Corroborar-se a afirmativa de Gomes (2014) da urgência em distinguir e relativizar a construção conceitual ocidental de Lazer, que define “como antítese do trabalho, como tempo livre/liberado de variadas obrigações, ou ainda como ocupação do tempo livre muitas vezes atrelada ao consumo”, de outras compreensões que reconhecem o Lazer como “uma prática social da vida cotidiana que precisa ser situada em cada tempo/espaço social, e que, justamente por isso, integra diferentes culturas” (GOMES, 2014, p. 8).

Os diálogos com o Campo Antropológico possibilitam constatar que o conceito de Cultura tem sido debatido e problematizado. Ao enfatizar o campo de Estudos do Lazer, propõe-se colocar no centro do debate a própria noção de Cultura, indagando mais que uma compreensão conceitual, mas a percepção da urgência de encontrar respostas aos desafios cotidianos que reclamam experiências de direito e cidadania.

### **3.1.1 Diante da centralidade de um conceito: o Lazer afirmado como “dimensão da cultura”**

O Lazer, como dimensão da cultura e prática social complexa, é uma abordagem que, segundo Gomes *et al.* (2016) tem possibilitado “um olhar atento a diferentes modos de expressão das experiências culturais, entrelaçadas a sentidos tanto históricos quanto situados na vida cotidiana” (p.108).

Nas Ciências Humanas e Sociais, a noção de Cultura se tornou uma noção central para falar dos seres humanos, sua organização, seus conhecimentos e seus comportamentos, tanto em sua condição universal, quanto em seus aspectos particulares. Apresenta, por isso, ambiguidades que reclamam ser evidenciadas. Para Sahlins (1997), as ameaças contemporâneas ao conceito de Cultura incidem justamente sobre uma aceção relativista e distributiva, que acaba por impor uma ambígua e permanente condição de desigualdade, que em nome de uma política de diferenças, muitas vezes nubla a compreensão do desenvolvimento dinâmico dos sistemas culturais (DEBORTOLI *et al.*, 2015).

Gomes *et al.* (2016) afirmam,

O debate contemporâneo acerca da noção de cultura tem pautado diferentes desafios para a compreensão desse conceito: sabemos que cultura não é algo estático que pode ser objetivado, fixado, normatizado; cultura não é uma arma contra a expressão biológica da vida; cultura não se restringe à representação: cultura não é apenas informação a ser transmitida de uma mente para outra. Traz, por isso, o desafio de repensarmos dicotomias históricas – como natureza e cultura, corpo e mente, saber e fazer, entre tantas outras que destas se desdobram -, provocando-nos novas maneiras de atenção às pessoas e/em seus contextos (GOMES *et al.*, 2016, p. 109).

Corroborando tal reflexão, neste estudo, a proposta foi apresentar o tema Cultura como,

Um debate político-conceitual que requer uma compreensão dinâmica, que relacione tanto o reconhecimento e valorização de experiências cotidianas singulares quanto o direito de acesso a conhecimentos e saberes universais. Ao colocar no centro do debate a noção de Cultura, busca-se provocar, mais que uma compreensão conceitual, uma percepção da urgência de encontrarmos respostas aos desafios cotidianos, e o relacionamos ao debate sobre as políticas de direito, que também incluem o Lazer (DEBORTOLI *et al.*, 2015, p. 2).

O entendimento de Lazer, surgido na Europa no século XIX, como “antítese do trabalho industrial capitalista” foi enfatizado por Dumazedier (1976), que o considerava como produto da sociedade moderna urbano-industrial. Para o autor, o Lazer seria como a liberação periódica do tempo de trabalho. Assim sendo, a existência do Lazer estaria condicionada ao trabalho e aos usos do tempo livre em contextos urbanos e industrializados, sendo discurso corrente ainda mesmo nos dias atuais.

É importante a reflexão proposta por Gomes (2014, p.14) sobre o cuidado com “a parcialidade presente nas compreensões de Lazer que negligenciam a questão da territorialidade e enfatizam o aspecto tempo, focalizando principalmente o tempo residual do trabalho produtivo ou escolar”. Estes recortes temporais expõem a compreensão errônea da dinâmica da vida, como se ela fosse feita de “momentos e de situações estanques”. As passagens de um momento ao outro possuem tênues fronteiras, percebê-las absolutas entre o trabalho e o Lazer ou entre este e as demais esferas da vida social, seria grande equívoco. (GOMES, 2004).

É interessante pensar no diálogo e/ou confronto do Lazer com certa representação de trabalho que, como afirma Bondía (2002), impossibilita uma experiência concreta. Experiência essa que oportuniza dar sentido ao que acontece a partir dela. Para o autor, o sujeito moderno está sempre em movimento, em atividade, impossibilitado de parar, e, por não poder parar, nada o toca, “nada o acontece”.

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (BONDÌA, 2002, p. 24).

Ampliando o olhar sobre esta “outra” relação lazer/trabalho, é possível vislumbrar o Lazer como uma possibilidade de experiência que de fato toque, forme ou transforme, e não somente “descanse do ou para o trabalho”.

Afirma Gomes (2014, p. 13), “as lógicas, por serem plurais, fomentam relações dialógicas várias, múltiplas e diversas, importantes de serem situadas nos contextos em que vigoram”. Discutindo sobre Lazer e diversidade cultural, é possível perceber que o Lazer é permeado de conflitos, tensões, contradições e complexidades, o que proporciona a coexistência de lógicas distintas. E essa diversidade possibilita uma trama cultural que é tempo/espaço de manifestação do tradicional e da novidade, de conformismo e de resistência, de reprodução e produção da vida (GOMES, FARIA, 2005).

Assim, esta pesquisa buscou enfatizar essas tramas culturais, no que emerge deste encontro entre o tradicional desses povos e o mundo globalizado. Entre tensões, apropriações e permanências, considerou-se o conceito de Lazer, hegemonicamente aceito, como uma das possíveis leituras do fenômeno. Compreende-se que, embora hegemônica, esta não é a única leitura. Gomes (2014) afirma,

[...] essa compreensão dicotomizada colabora com a manutenção de uma lógica evolutiva e linear que pretende definir os tempos, as histórias, as culturas, os saberes e as práticas de todas as realidades e de todos os povos que, por sua vez, devem almejar o modelo ocidental – urbano, industrial e capitalista – como o ideal de progresso a ser alcançado (GOMES, 2014, p. 6).

A proposta não é provocar a discussão sobre que palavra/conceito se encaixa melhor para descrever as práticas estudadas: Lazer, ócio ou divertimento. Mas, que problemática provoca-se quando são trazidos para o centro da conversa esses sujeitos, esses modos de viver? Pensar o Lazer para além dos espaços, do tempo, das instituições é um desafio para o campo. A ênfase dos estudos, até aqui, diz das experiências no campo da modernidade urbana, que recaem em formas de operar com o tempo, com o espaço, com as instituições que compreendemos, mas a proposta deste estudo faz um movimento diferente, problematizando práticas sociais ou pessoas que escapam a essa lógica (COSTA, SOARES, DEBORTOLI, 2016).

Percebe-se que, no contexto estudado, os sujeitos vivenciam possivelmente outra lógica de relação com o tempo, espaço, trabalho, religião. Buscou-se, no estudo, colocar em discussão, repensar e possivelmente superar a crença que exista uma história única e universal do Lazer e apenas um conceito a ser legitimado. Como afirma Gomes (2014), “um conceito não é o fenômeno, é somente uma representação da realidade que se pretende designar”. Pelo ponto de vista em que foi conceituada, a concepção dicotômica de Lazer negligenciou “não somente outros projetos políticos de sociedade, mas também outras dimensões da vida social além do trabalho produtivo” e tornou invisíveis “outras formas de perceber e interpretar as múltiplas realidades sociais coexistentes no mundo”. Para a autora “o Lazer precisa ser tratado como um fenômeno social, político, cultural e historicamente situado. [...] Participa da complexa trama histórico-social própria de cada realidade e representa um dos fios tecidos, culturalmente, na rede humana de significados, símbolos e significações” (GOMES, 2014, p.12-13).

Nessa perspectiva, Wagner (2010) convida a perceber o sentido relacional das culturas. Atento às relações de poder, compreende a experiência cultural como um campo de possibilidades, no sentido de provocar outras perguntas e novas respostas aos desafios cotidianos e práticos da vida. Deste modo, impõe questionar se estamos suficientemente abertos para o envolvimento e o aprendizado de sistemas culturais que desafiam os sistemas simbólicos. A noção de Cultura tomada de forma relacional convida a ampliação das nossas possibilidades de ser no mundo, levando-nos a indagar a experiência cultural de forma mútua e recíproca (COSTA, SOARES, DEBORTOLI, 2016).

Assim, se, por um lado, é importante enfatizar como propõe Sahlins (1997), a cultura como sistema simbólico que possibilita organizar e compreender a vida social, que se revela em rituais, mitos e tradições orais, por outro lado, Ingold (2000) pondera para outras áreas igualmente centrais da experiência cultural, bem como outras possibilidades práticas de narrativa da história social. Ao questionar a noção representacionista de Cultura, Ingold provoca desconfiar da absolutização da linguagem como repositório do significado cultural, afirmando que muito do conhecimento utilizado na vida cotidiana resiste a tais articulações e qualquer tentativa de traduzir em palavras transformaria sua natureza, como por exemplo, as

habilidades práticas do artesão, ou da música e da dança (COSTA, SOARES, DEBORTOLI, 2016).

Latour (2012), Strathern (2014), Ingold (2003) e Toren (2013) provocam para uma reflexão importante sobre o aspecto relacional na constituição dos grupos sociais, enfatizando que as pessoas se tornam seres dentro de contextos históricos e do envolvimento contínuo com as outras. Para Toren (2013), a noção de Cultura, de forma objetivada, impede de entender aqueles que não a utilizam. O desafio foi entender as experiências corporais, sem cair nas armadilhas das dicotomias, enfatizando a vida cotidiana, em que as pessoas e as coisas, em seus ambientes, interagem de forma permanente e duradoura.

Sendo assim, propôs-se analisar as experiências de Lazer de forma relacional, imbricadas em realidades vividas, encarnadas, de forma cotidiana e histórica. Aproxima da proposta de Wagner (2010), de ampliar o que se pergunta e o que se responde sobre o Lazer. Dessa perspectiva, apresenta-se esta pesquisa que emerge de instigante campo empírico, a Comunidade Quilombola dos Carrapatos, em Bom Despacho, MG, colocando-a em diálogo com os Estudos do Lazer.

### **3.2 Buscando entrelaçar elementos das áreas da Educação Física, do Lazer e da Antropologia**

O desafio, provocado por Chick (1998), que alerta sobre a necessidade de ampliar o diálogo entre a Antropologia e os Estudos do Lazer, na busca pela compreensão intercultural do Lazer. Os exemplos citados, em seus estudos, ajudam a apoiar a ideia que o Lazer, em algumas de suas manifestações, contribui para a sobrevivência humana e a sua reprodução, e apresentam *insights* valiosos sobre a possibilidade de, a partir da observação das mudanças do Lazer das sociedades, se compreenderem suas mudanças culturais.

Foi fundamental ampliar os parceiros para este diálogo. Buscou-se investigar os estudos que se envolveram com as perspectivas do Lazer, práticas culturais e contextos tradicionais, especificamente os quilombolas. Este foi o início desta jornada investigativa, compreendendo o que já foi produzido nesses *locus* de conhecimento e então provocar aproximações e tensionamentos com o objeto de estudo.

A ampliação de diálogos foi relevante a partir da compreensão da importância do conhecimento como processo de construção, portanto um exercício de busca, valorização e ressignificação de ideias. A proposta não foi de somente identificar os estudos e relatar sobre o que discutem, mas dialogar com eles. A proposta foi desafiadora. A busca não foi por dizer o que está posto e apresentar avanços, mas contribuir com a produção existente, apresentando mais que novos, outros olhares possíveis sobre a temática.

O tema desta pesquisa é relativamente novo, considerando-se, não os movimentos sociais que o constituem, mas a produção acadêmica sobre ele. A princípio, o trabalho de investigação priorizou consultar e mapear a produção acadêmica a respeito da temática estabelecida, em “casa própria”, ou seja, nos Estudos do Lazer. Visto o ineditismo do tema “Povos Quilombolas” no Programa de Pós-Graduação optou-se para os estudos da área da Educação Física.

### **3.2.1 Encontros e tensionamentos**

No campo da Educação Física e do Lazer há interessantes pesquisas financiadas, nos últimos três anos, pelo Ministério do Esporte e realizadas pelo Centro de Desenvolvimento de Esporte Recreativo e de Lazer (CEDES), do Ministério dos Esportes.

Pesquisadores vinculados à Rede CEDES têm priorizado, principalmente nos últimos anos, estudos voltados para a análise de políticas públicas. Esta pesquisa encontrou poucos estudos com enfoque nos Povos Quilombolas. Admite-se, porém que a quantidade nem sempre se reflete em qualidade, três estudos chamaram atenção – os estudos desenvolvidos pelo Grupo de pesquisa Corpo, Cultura e Ludicidade (GPCCL), da Universidade Estadual de Maringá, PR, coordenados pelos professores Larissa Michelle Lara e Giuliano Gomes de Assis Pimentel, os estudos desenvolvidos pelo grupo de pesquisa dos professores Ana Márcia Silva e José Luiz Cirqueira Falcão, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) e os estudos realizados também no estado de Goiás, também sob orientação do Prof. José Cirqueira Falcão, mas estes em parceria com a Profa. Renata de Lima Silva, a partir das experiências do Programa de extensão, realizado pelo laboratório da

história e artes corporais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), com o apoio do Ministério da Educação e Cultura (MEC).

O programa da UFG promoveu experiências estéticas, por meio da dança, teatro, música e audiovisual, que possibilitou o envolvimento dos participantes com seu próprio corpo e o coletivo, construindo assim uma “rede de significação” tecida num diálogo contínuo entre “o corpo e a cultura”, no qual “corpo é movimento da cultura” e a “cultura se movimenta no corpo” (SILVA, FALCÃO, 2013).

Este grupo de pesquisa produziu, a partir dos estudos realizados, o livro intitulado *Corpopopular: Intersecções culturais*, que promove a experimentação estética, a criação, a reflexão histórica e crítica da cultura afro-brasileira, por meio das manifestações populares, das danças e do teatro. O livro contribuiu com as reflexões sobre a importância das manifestações corporais como reveladoras das identidades dos sujeitos e do seu “estar” no mundo. E seu inovador formato estético possibilitou repensar a apresentação desta pesquisa.

Os estudos do GPCCL, da Universidade Estadual de Maringá, PR resultaram em um livro intitulado *Políticas Públicas de Esporte e Lazer em Comunidades Quilombolas no Paraná*, (2013). Os artigos apresentados dialogaram com esta pesquisa por contribuírem para as discussões das políticas públicas de esporte e Lazer no Brasil, especificamente no estado do Paraná, reconhecendo o esporte e o Lazer como partícipes do conjunto de medidas políticas necessárias à melhoria da qualidade de vida de todos os cidadãos brasileiros. Os pesquisadores expõem, em seus artigos, o quão ainda são “invisíveis” os sujeitos para os quais, teoricamente, seriam formuladas as políticas. As reflexões apresentadas veem de encontro com as apresentadas nesta pesquisa, no sentido da urgência do reconhecimento e valorização das singularidades e lutas cotidianas dos povos quilombolas, expressas em suas práticas culturais no sentido de que, essa maior “visibilidade”, oportunize e contribua para afirmação legítima de direitos desses sujeitos.

### **3.2.1.1 Políticas públicas de Lazer**

O grupo de pesquisadores do GPCCL interessou-se em investigar sobre as Políticas Públicas de esporte e Lazer, com o objetivo de identificá-las como ocorrem e qual a

sua efetividade, bem como as práticas corporais recorrentes, incluindo a memória dessa cultura corporal entre as gerações retentoras das tradições. Buscava-se também verificar a cultura local e o alcance dos projetos, já existentes, que evidenciavam possibilidades de intervenção apropriada para os quilombolas na com novas políticas e programas.

A ideia central desses estudos surgiu da necessidade urgente, segundo os pesquisadores, de se pensar as políticas públicas de esporte e Lazer a partir de uma política intersetorial, em que os diferentes setores (instituições governamentais, não governamentais e diferentes atores sociais) estabeleçam articulações densas que materializem ações diferenciais na vida das comunidades.

A cultura, o esporte e o Lazer quando se inscrevem como direitos sociais podem ser efetivados por meio da intervenção governamental, o que remete a compreensão dos processos de constituição das políticas públicas no contexto social brasileiro. Como define Menicucci (2006), a política pública é uma ação das autoridades públicas na sociedade e envolve o conjunto de decisões, mais o conjunto de ações para implementar aquelas decisões. São os atos, mas também os “não atos” de uma autoridade pública, frente a um problema ou setor da sociedade. São públicas, afetam a todos, sendo uma política sobre coisas públicas. Esta dimensão pública torna-se central, conforme Rua (1997)<sup>31</sup> “é dada não pelo tamanho do agregado social sobre o qual incidem, mas pelo seu caráter “imperativo”, ou seja, “são decisões e ações revestidas da autoridade soberana do poder público.”

Tendo isso em conta, uma questão chave na análise de políticas públicas é a compreensão de sua gênese, particularmente no caso de inovações que envolvem mudanças institucionais de maior escopo. A partir do pressuposto de que políticas públicas envolvem escolhas, mesmo que constrangidas por diferentes fatores, particularmente os de ordem institucional, as políticas públicas não são casualidades nem respondem a necessidades inelutáveis dos governos. Em consequência, o fato de que algumas questões (e não outras) passem a ser objeto de decisões e ações públicas são algo que precisa ser explicado em cada situação específica e está relacionado à construção social de propostas no âmbito societário e ou governamental (MENICUCCI, 2006, s.p.<sup>32</sup>).

Neste processo, também é essencial reconhecer os diferentes significados atribuídos pelos atores envolvidos no problema. Ainda, de acordo com Menicucci

---

<sup>31</sup> Documento mimeografado, sem número de páginas.

<sup>32</sup> s.p.: sem número de página.

(2006) as políticas públicas são escolhas e ações que se constituem em uma teia de conflitos e interesses. Estão diretamente relacionadas ao poder e são mediadas por instituições políticas que procuram relacionar, por meio de processos institucionalizados e pacíficos, a necessidade de convivência entre interesses diversos, muitas vezes, contraditórios. Uma vez que as desigualdades sociais e econômicas aprofundam as relações de poder, torna-se urgente a identificação de questões e temas que demandam processos de intervenção governamental. Nesse sentido, somente o (re)conhecimento das experiências sociais, de onde emergem alteridades radicais, possibilitar-nos-á ações capazes de promover desenvolvimento social menos injusto e desigual.

Assim, parte-se do princípio que a compreensão das pessoas, em seus contextos singulares, em suas relações ambientais e materiais, é o que poderá identificar uma agenda política necessária à formulação de políticas públicas coerentes com as demandas reais destes sujeitos. Portanto, interpelar processos de envolvimento na prática social torna-se fundamental, estando atentos para compreender os povos tradicionais em seus entrelaçamentos cotidianos e, dessa maneira, pautar o reconhecimento de sistemas culturais compartilhados (DEBORTOLI, COSTA, CORREIA, 2014).

O planejamento de políticas públicas, que respeitem e considerem as especificidades dos Povos Tradicionais, é o grande desafio. A questão dos direitos a saúde; afirmação da identidade; meio ambiente, saberes tradicionais no mundo contemporâneo; juventude; educação; esporte, Lazer e demarcação das terras dos povos tradicionais no Brasil têm sido temáticas debatidas nos âmbitos político e acadêmico.

Esforços estão sendo empreendidos para a compreensão do universo dos povos tradicionais, afirmando o processo histórico de desigualdades e, na contemporaneidade, essas diferenças são destacadas quando se referem aos aspectos de gênero, etnias e outros.

Estudos sobre os desafios para a gestão das políticas públicas no Brasil devem considerar os direitos à diferença e proporcionar a participação ativa, isto é, o protagonismo desses povos em seus diferentes momentos (GRANDO, 2010).

Almeida (2002) acrescenta que as políticas públicas, direcionadas aos povos tradicionais, devem ser elaboradas, executadas, desenvolvidas e avaliadas com a participação qualificada de todos os segmentos, principalmente das pessoas às quais os projetos e as ações se destinam.

A efetivação de políticas de direito, para as populações tradicionais, em que se inclui a experiência de direito ao Lazer, requer, por isso, a união em propósitos sociais, envolvendo todos em práticas e relações. Torna-se importante reconhecer os processos de envolvimento das pessoas em seus contextos, identificando a produção cotidiana de saberes que se entrelaçam em identidades, ambientes e experiências culturais, entendendo-as como dimensão constitutiva das pessoas e dos grupos sociais.

Gomes *et al.* (2016) afirmam,

Cientes das ambiguidades, contradições e relações de poder que constituem a vida social, problematizar o lazer como dimensão da cultura e como prática social complexa tem nos provocado a ir além de uma noção de conhecimento sobre o mundo, em direção à ênfase nos processos de habitar o mundo; de cultura como dominação instrumental para uma noção de experiências de envolvimento, percepção e cuidado. Isso nos desafia a elucidar um sentido tão político quanto ético de nos reconhecermos corresponsáveis pela vida, pelos outros e pelas coisas do mundo, gerando conhecimentos vivos e dinâmicos. Por isso a importância de políticas de lazer como políticas culturais (GOMES *et al.*, 2016, p. 114).

Nesta pesquisa buscou-se interpelar o Lazer com o sentido de experiência cultural/corporal, processo de envolvimento e produção material da vida, gerador de aprendizados que fundam e se fundam na experiência cotidiana, especialmente, no que se refere às práticas de Lazer, encontrando uma diversidade de práticas corporais de movimento. Isto desafia a identificar saberes e técnicas como bens culturais; problematizando a relação corpo, práticas sociais e ambiente; como experiência corporal geradora de processos identitários, propósitos sociais e consolidação de direitos.

### **3.2.1.2 O encontro com o “Outro”<sup>33</sup> nos povos quilombolas**

No diálogo com as produções investigadas, percebeu-se escolhas diferentes de problematização entre os estudos do GPCCL e esta pesquisa, no que se refere ao

<sup>33</sup> Entendido aqui como o universal, a cultura envolvente.

“encontro” com o Outro. Os autores analisados referem-se ao contato com o Outro como negativo, visto o “surgimento de uma cultura sulista”, influenciada pela condição geográfica. Para eles, a articulação dessas diferentes culturas demonstra “a transformação cultural exercida pela realidade concreta dos sujeitos” e a “uma produção de uma cultura afrodescendente condizente com o atual modo de produção humana” (LARA; PIMENTEL, 2013, p. 104).

As investigações realizadas na pesquisa de Lara; Pimentel (2013) focam no que se perde com esse “encontro”. A presente pesquisa busca, diferentemente, perceber esse “encontro” como campo de potência, que provoca o desafio do acompanhamento, tendendo a concordar com a linha reflexiva de Silva e Falcão (2011), que dialogando com Dias (2011) sobre o diagnóstico da eminente extinção cultural devido à inexistência de práticas corporais negras, afirmam que essa chave interpretativa pressupõe um “estado de pureza” para qual o contato com o outro representaria uma espécie de contaminação. Esse olhar saudosista foi analisado por Sahlins (1997) como a “teoria do desalento” que concebe o mundo tribal sempre como ruína, algo em vias de desaparecimento. Para o autor, o contato, a relação, a despeito das aparentes transformações possíveis, ao invés de “extinguir, em verdade fortalece as culturas tradicionais. Mesmo com essa “integração”, será sempre o sistema cultural local o responsável por definir os sentidos e significados de novos objetos e práticas” (SAHLINS, 1997, p.44).

A partir dessa perspectiva, pesquisadores como Nascimento Junior e Faustino (2009) ao invés de lamentarem a eventual “contaminação cultural” que a prática do futebol representaria aos povos Kaingang<sup>34</sup>, dedicaram-se a observar a forma pela qual os mesmos atribuíram-lhe significado. Concluíram que o futebol nas aldeias incorporou elementos da tradição Kaingang e não perceberam essa “invasão”, em uma perspectiva negativa.

Grando (2006) também seguiu essa linha de raciocínio, concluindo em seus estudos com os Bororó<sup>35</sup>, que o significado do futebol para eles só é compreensível considerando-se a própria estrutura dessa sociedade.

---

<sup>34</sup> Comunidade indígena gaúcha estudada por Nascimento Junior e Faustino (2009).

<sup>35</sup> Comunidade indígena mato-grossense estudada por Grando (2006).

Dias (2011) afirma que a “invasão dessas práticas” no universo dos povos tradicionais, “não necessariamente representa um processo de uniformização, sendo também de fortalecimento de antigas disposições, ainda que expressas por meio de novas formas de interação e sociabilidade.” (p. 109) Para o autor, “são os modos de usar, na maioria das vezes adaptados à perspectiva dos valores tradicionais, o que tende a orientar suas diversas e imprevisíveis formas de recepção, compreensão e manipulação” (p. 110).

Chartier (1995), também caminha nessa direção ao afirmar,

A força com a qual os modelos culturais impõem sentido não anula o espaço próprio de sua recepção, que pode ser resistente, matreira ou rebelde [...]. Existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido [...]. Nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir identidades singulares ou as práticas enraizadas que lhes resistiam. O que mudou, evidentemente, foi a maneira pela qual essas identidades puderam se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-las (CHARTIER, 1995, p. 3-4).

Buscou-se, nesses diálogos, para além de fundamentações teóricas, pontos de encontro e de tensionamento entre os estudos e autores citados e esta investigação. Desta forma, procurou-se identificar tanto o que vai ao encontro das publicações e pesquisas, quanto o que esta investigação se distancia, não necessariamente como desencontros, mas como tensionamento, escolhas diferentes de problematização.

### **3.3 Objetivo, justificativa, metodologia**

A partir dos diálogos teóricos realizados, esta pesquisa buscou reconhecer os processos identitários, constituídos a partir das múltiplas relações entre as dimensões fundantes da identidade quilombola e os sujeitos da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga, quais sejam: as dimensões corpo, território e ancestralidade, para estabelecer um diálogo entre suas práticas corporais particulares e as apropriações universais, focando no que emerge da relação entre este tensionamento.

Considera-se Minas Gerais um estado com inúmeras possibilidades de formação de populações, que historicamente estabelecem constantes diálogos com a natureza. A partir destes diálogos formam grupos étnicos, reivindicadores de reconhecimento de sua existência e de seus direitos, como é o caso das comunidades quilombolas.

Seria possível descrever suas práticas corporais a partir da discussão sobre cultura material<sup>36</sup>?

Partindo da compreensão ampliada desses sujeitos, é imprescindível entender como a comunidade se organiza; por que para estes sujeitos, mais que a posse da terra, lhes interessa o território; o porquê dessa diferença; quais as diretrizes que organizam a comunidade em um mundo globalizado e globalizante; como estes sujeitos se constituem nas práticas corporais, reveladas no universo estético; como se dá a ligação com a ancestralidade, elemento constitutivo fundante das comunidades quilombolas; como se dá a apropriação das experiências corporais universais e como interferem na construção das experiências locais; quais relações se estabelecem com a sua identidade étnica, a partir do processo de engajamento destes sujeitos na preparação e vivência destas práticas corporais e suas implicações, no se tornar parte deste grupo.

As festividades das comunidades quilombolas, sempre carregadas de folias, de jogos e brincadeiras, de danças, segundo Silva e Falcão (2011) constituem “momentos fundamentais de encontro e reencontro, de manutenção da unidade e construção permanente de identidades” (p. 66). Sendo quase todas “marcadas por um hibridismo com a cultura de massa e atuando como vetores de reconstrução da tradição em busca da reafirmação da identidade cultural” (p. 68). Elas são também consideradas por Gomes e Pereira (2000), como ferramenta de empoderamento das populações tradicionais.

Estas manifestações culturais não se desenvolvem isoladas do contexto contemporâneo, todavia, não são determinadas integralmente por ele, o que evidencia interessante tensão que merece ser investigada.

Trazendo para o centro da conversa a prática festiva, compreendeu-se que as festividades podem ajudar a revelar identidades que se expressam no envolvimento, participação, aprendizagem e experiência cultural. Estudar o Lazer tornou-se, assim, fundamental. Entendendo o Lazer aqui como perspectiva de olhar, que busca

---

<sup>36</sup> Considerada aqui como conjunto de elementos que ganham forma e podem ser reconhecidos materialmente. Estando ligada à noção de patrimonialização cultural abarca tudo que dá materialidade e visibilidade à cultura, não como caricatura para ser vendido, mas porque está inserido no processo de reconhecimento do contexto.

romper com dicotomias, que permite olhar para o cotidiano, rompendo com os dualismos trabalho/tempo livre e trabalho/cultura.

A tarefa de traçar os caminhos metodológicos da pesquisa provocou a análise que, enquanto fenômeno moderno, o Lazer tem seus estudos centrados no meio urbano. As pesquisas neste campo se concentram em revelar as diversas possibilidades de aprofundamento das relações entre o Lazer e a modernidade. Nadando contra a maré, não apenas para exercitar, como também para contribuir com o campo de estudos, propôs-se trilhar o caminho de volta, ou seja, retornar as populações tradicionais para verificar como estão desenvolvendo o seu modo de vida.

Ao propor uma metodologia em uma perspectiva antropológica, entende-se que, como afirmam Magnani e Torres (1996), o que importa ao olhar antropológico não é apenas o reconhecimento e registro da diversidade cultural, nesse e em outros domínios das práticas corporais, e sim a busca do significado de tais comportamentos. Para o autor, as experiências humanas de sociabilidade, de trabalho, de entretenimento, de religiosidade só aparecem como exóticas, estranhas ou até mesmo perigosas quando seu significado é desconhecido.

Para atingir os objetivos propostos nesta investigação, de caráter qualitativo, o estudo de caso, em uma perspectiva etnográfica, foi a abordagem metodológica mais adequada. Oportunizou retratar situações das relações e na participação da Comunidade Quilombola pesquisada, nas suas práticas festivas e os reflexos em sua cultura. De acordo com Clifford (1998), percebeu-se esta cultura como uma construção multivocal, que considera a diferença como “efeito de um sincretismo inventivo” (p.19).

Três desafios foram propostos no percurso da pesquisa: 1) mergulhar no universo antropológico; 2) mergulhar no mágico universo do Sagrado da comunidade e 3) utilizar a fotografia como suporte capaz de expressar, ao lado da escrita, e de forma articulada, o mundo apresentado.

Seguindo a sugestão de Velho (2010), e tendo submerso só o “pé” durante a pesquisa de mestrado decidiu-se, desta vez, mergulhar de corpo inteiro, e novamente “correr o risco” colocando-se como duplo aprendiz: dos mestres

acadêmicos e dos mestres no campo, buscando construir não uma etnografia que representasse ou espelhasse a comunidade quilombola pesquisada, mas sim que “atestasse” sua presença, sem pretender se confundir com ela (VELHO, 2006).

Como afirmam Sautchuk e Sautchuk (2014) e considerando a “Antropologia, enquanto prática intercultural com implicações mútuas, tanto para o pesquisado quanto para o pesquisador,” a ideia que o “conhecimento antropológico é relacional e situado” (p. 592) permitiu mergulhar no universo Quilombola, sem o receio de “invadi-lo”, mas de “vivenciá-lo”.

Esta experimentação e vivência provocaram mudanças na postura etnográfica, por fazer atentar para as relações e processos e não apenas para a narrativa que poderia construir sobre eles, ou para a observação que se poderia fazer deles. O suporte sobre o fazer etnográfico encontrou-se também em Ingold (2000), ao afirmar que a etnografia só é possível com o etnógrafo “imerso numa ação conjunta com seus companheiros de prática num ambiente compartilhado” (p. 167).

Não foi o caso de tornar-se Quilombola, visto que isto, como afirmam Sautchuk e Sautchuk, (2014, p. 594), “seria ignorar o peso das diferenças, a começar pelas capacidades de percepção e ação, que são frutos de engajamentos não livremente agenciados”. Os autores propõem um “fluxo em uma espiral de aproximação/diferenciação” (p. 594), proporcionando entre o pesquisador e o pesquisado “relações que não restrinjam a empiria etnográfica ou o fazer antropológico ao que pode ser visualmente percebido ou verbalmente comunicado”. (p. 576). E foi a partir destas aproximações/diferenciações a construção do relato etnográfico.

Foi interessante perceber que a cada aproximação, inúmeras nuances desse universo foram se revelando. A experiência de “fazer junto” não se tornou uma “fusão”, mas a “busca radical e progressiva dos contrastes” (SAUTCHUK, SAUTCHUK, 2014, p. 594).

Segundo Brandão (1983), há diferentes estilos e modos de fazer circular o saber, e por vezes, ao “permitir” que os pesquisados sejam os atores reais da pesquisa permite-se uma das formas mais densas de compreender o que se quer pesquisar.

Perguntando às avessas, ou seja, deixando de pesquisar sobre e “conviver com o mundo, a cultura e as pessoas” (p. 10) poderemos nos surpreender. O autor questiona até se saberemos ouvi-los. A proposta foi estar atenta ao que foi revelado, ao que emergiu das relações entre estas pessoas, suas festas e o mundo.

Foi uma grande aventura: descobrir que não deveria ir a campo “buscar respostas” ou “confirmar teorias”, mas buscar o diálogo entre teorias acadêmicas e nativas. A ideia foi fazer junto, oportunizando a coautoria e que os sujeitos pesquisados se percebessem, se identificassem e se vissem em cada palavra escrita, em cada gesto descrito, em cada cena contada. Buscou-se enfim, que a escrita etnográfica, como sugere Clifford (1998), fosse polifônica, que representasse adequadamente a “autoridade” dos sujeitos pesquisados, com o objetivo de ser uma “autoria plural”.

Ao analisar as discussões propostas por Marshall Sahlins, sobre a importância de relativizar a dimensão “poder” do pesquisador, Schwarcz (2001) afirma,

Se a Antropologia difere das ciências duras (sem querer menosprezar qualquer uma delas) é por causa da relação ambivalente que se impõe entre o “eu” e o “outro” e quando, pela mediação do espelho, é capaz de estabelecer um terceiro lugar de onde é possível observar a ambos. Esse é o lugar da humanidade. Com efeito, é a intersubjetividade que garante uma certa objetividade; é a combinação do reconhecimento da diversidade com a busca de variantes que levará não a análises irreduzíveis, mas à possibilidade de buscar regras de tradução e de comunicação. Procurar pelas diversidades sob um fundo de indiferenciação, sem abrir mão das permanências, parece ainda servir como um bom lembrete, nesses momentos em que o registro da experiência passa a ser absolutizado (SCHWARCZ, 2001, p. 132).

A partir do entendimento do fazer etnográfico buscou-se, no contato com a comunidade pesquisada, observar, participar do seu cotidiano, bem como de suas práticas corporais, desde sua preparação, organização e realização, estando atenta ao modo que cada um destes sujeitos vivencia estes momentos.

O segundo desafio foi permitir mergulhar no mágico universo do Sagrado da comunidade. Durante os estudos com os Arturos, optou-se por ir pé ante pé, seja por resistência, mesmo que inconsciente, fruto de preconceitos construídos desde a formação escolar, seja pela proibição explícita dos integrantes da comunidade... *“moça, até aqui você pode, pra frente só a gente...”*.

Junto à Comunidade dos Carrapatos a recepção foi com a saudação a um Orixá. A comunidade transborda o Sagrado nas saudações, nas guias penduradas no corpo, nas roupas, nos cantos, vivendo. E, reportando ao processo de avaliação do projeto de pesquisa *“pesquisar uma Comunidade Quilombola e não adentrar no seu universo mítico-religioso, na potência do Sagrado é apresentá-la manca, sem um alicerce fundante desse povo”*.<sup>37</sup>

Mas, nesta pesquisa o maior desafio foi utilizar a fotografia não como “efeito do real”, como simples suporte ilustrativo, mas, como afirma Samain (2005), “um prodigioso suporte manipulável” (p. 128), capaz de expressar, ao lado da escrita, e de forma articulada com ela o mundo apresentado.

O registro fotográfico foi utilizado para agregar conhecimentos e novas perspectivas à pesquisa. De acordo com Ramos e Serafim (2008),

A possibilidade de utilização de novas metodologias, acoplada ao uso de técnicas audiovisuais, trouxeram mudanças significativas ao nível dos paradigmas conceituais, teóricos e práticos abrindo novas perspectivas de pesquisa e possibilitando, assim, a análise da comunicação em suas diferentes dimensões. O ser humano é passível, deste o advento das técnicas cinematográficas, de ser estudado e analisado em sua totalidade, ou seja, tanto em seus aspectos físicos, quanto mentais, sociais e culturais. Ao nível metodológico, a imagem animada sonora ao integrar a comunicação verbal e não verbal e os contextos onde se desenrolam as atividades, permite uma abordagem holística, interacionista (RAMOS e SERAFIM, 2008, p. 2).

Corroborar-se com a negativa de Samain (2004) em reconhecer as fotografias simplesmente “incapazes de enunciar claramente o que sugerem” e conseqüentemente forçadas a seguir a “lógica que somente a escrita pensa poder definir e, sobretudo conduzir”. (p. 72). A imagem é portadora de um pensamento e, principalmente, ousa dizer o autor, é uma “forma que pensa” (SAMAIN, 2012, p. 23). Independente de nós – autores ou espectadores – “ao combinar nela um conjunto de dados sígnicos (traços, cores, movimentos, vazios, relevos e outras tantas pontuações sensíveis e sensoriais) ou, ao associar-se com outra(s) imagem(ns) seria uma forma que pensa” (p. 23).

A imagem é capaz de “suscitar ideias, da mesma forma como sabemos reconhecer esse potencial à frase escrita ou à frase musical. Todavia, a ela negamos essa

---

<sup>37</sup> Parecer de um dos avaliadores.

habilidade, sem, no entanto nos fundamentarmos das razões”. (SAMAIN, 2012, p. 35). Foi então, parafraseando o autor, buscando “trazer as imagens de volta à vida”<sup>38</sup> que utilizou-se desse recurso nesta pesquisa.

Foram tomados os cuidados éticos, tanto para a realização da pesquisa, sendo a empiria realizada somente após a autorização pelo Conselho de ética da UFMG e a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, por todos os integrantes da comunidade, que participaram da pesquisa, e principalmente, da autorização para o uso da imagem de todos que aparecem nas fotografias apresentadas (APÊNDICE A, B e C).

A escrita final relacionou as informações confrontando o que foi visto, lido, ouvido e capturado imgeticamente; travando diálogos com as teorias acadêmicas e nativas. A ideia foi construí-la a partir de uma descrição que oportunize a reflexão, dentro do debate antropológico, como esses sujeitos se constituem, relacionando envolvimento. Buscou-se trazer para o debate até que ponto o aproximar desses sujeitos e de suas práticas, permite dizer que essa cultura existe/permanece pelo seu envolvimento com ela. A pretensão analítica da pesquisa se desdobrou a partir desta descrição e foi a base da reflexão sobre a política cultural, buscando superar o discurso romântico e/ou panfletário.

A grande tarefa de consolidação, como destaca Geertz (2005), foi a importância de “estar lá e escrever aqui”, de conseguir trazer, por meio da escrita e da edição das imagens, o revelar do modo de vida da comunidade pesquisada e as contribuições do revelado para o campo de Estudos do Lazer. E para entender melhor essa experiência Magnani (2002) acrescenta,

A natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o – concreto vivido (MAGNANI, 2002, p.17).

---

<sup>38</sup> Etienne Samain em suas obras não dialoga com Tim Ingold, mas a proposta de “trazer a imagem de volta à vida” vai de encontro com a do referido autor ao propor “trazer coisas à vida” em seu livro *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição* (2015).

A descrição das práticas corporais festivas da comunidade quilombola pesquisada pretendeu não se restringir naquilo que permanece, trazendo à tona a memória presente romantizada, mas olhar também para o que se rompeu e por que se rompeu, tendo o cuidado para que as interferências do processo investigatório fossem revestidas de sensibilidade e atenção, à lógica da vida cotidiana do contexto estudado.

E como fazer uma análise dessa descrição? A etnografia é por si só analítica, visto que emerge daquilo que o pesquisador “experimentou” em campo. Mas, no diálogo com a Antropologia e pensando como descrever de maneira fidedigna as práticas corporais observadas, tanto para os anfitriões, como no diálogo com os teóricos, que fundamentaram os estudos, encontrou-se nas Performances Culturais o aporte fundamental de análise para apresentar as relações percebidas, nos fazeres da comunidade estudada, e relacioná-las com a construção identitária desses sujeitos.

Para Camargo (2013), Performances Culturais é um conceito que, primeiramente, está inserido em uma proposta metodológica interdisciplinar e que pretende o “entendimento das culturas através de seus produtos “culturais” em sua profusa diversidade, ou seja, como o homem as elabora, as experimenta, as percebe e se percebe, sua gênese, sua estrutura, suas contradições e seu vir-a-ser” (s. p).

As performances culturais a serem examinadas devem ser também entendidas como uma concretização da auto percepção e da auto projeção dos agentes desta cultura, do entendimento que estes fazem ou constroem de si mesmo, determinando e sendo por eles determinados. A grama do “terreno” do vizinho não é apenas mais verde, mas também manifesta-se de forma diversa e solicita todos os pontos de vista na observação destes dois terreiros (CAMARGO, 2013, s.p.).

Estas pequenas ou as grandes tradições, são “formas de pensamento construídas pela humanidade”, possibilitam distintas experiências pessoais, definem distintos modos de ser e de ver, usos e costumes, e são construídas carregando tensões, desejos, esquecimentos e fricções entre as pessoas, vilas ou civilizações que pretendem “comunicar a nós sua natureza, sua totalidade” em forma complexa e convincente.

Segundo Camargo (2013),

Se há a disposição da ciência a entender as coisas apenas em sua especificidade, a separá-las e a se mover em direção à descrição precisa das relações nas Performances Culturais, apresentam-se afirmações concretas e individualizadas de conceitos gerais formados pelos seres humanos, impregnados de senso comum, contraditórios e que se manifestam como parte desta totalidade, seja em diferentes pontos de vista, em forma distorcida, simbólica, imprecisa. Para superar o paradoxo da contradição parte-todo na análise desta questão, uma das possibilidades abertas por Singer e Redfield é compreender estas grandes totalidades culturais (Grande Tradição), mas submetê-las ao contraste e à comparação com as evidências apresentadas a nós pelas Pequenas Tradições, estas observáveis, menos submetidas às regras totalizadoras idealizadas, às quais podemos seguir até determinado ponto detectando seus momentos de instabilidade/estabilidade (CAMARGO, 2013, s.p.).

Sendo assim, é possível perceber que as performances culturais se constituem pela identificação, registro e análise de determinado fenômeno, focalizando sua múltipla configuração, suas contradições de formação, de constituição e de movimento, de estrutura e de gênese, de ser e de vir a ser, na percepção deste fenômeno em diálogo com estruturas universais e pelas transformações estabelecidas a partir desse diálogo. Performances Culturais são “a busca da determinação do que foi, do que é e do que se pode tornar, não apenas um levantamento particular do “essencial” de determinada cultura, mas como uma forma em processo de diálogo”. É fundamental perceber que existe um processo de reflexão sobre o fato cultural. Seu registro e seu recorte não são apenas um “registro” do que ocorre, mas a “reflexão da experiência” (CAMARGO, 2013, s.p.).

Para Maldonato (2004), a partir dessa nova perspectiva de pesquisa, a escuta se torna um contraponto importante ao olhar do pesquisador, não havendo oposição entre elas, são ambas passivas e ativas, envolvendo a mobilização do corpo e das sensibilidades, em um encontro entre o pesquisador e o pesquisado.

Segundo Ewald (2014), o “processo de individuação de uma performance social, a qual pode carregar diferentes elementos, perpassando voz, corpo, gestualidade, inscrições e imagens, pode constituir uma unidade poética, na direção da consolidação de uma identidade” (p. 95). Para Butler (2007) a performance pode definir e dar forma aos valores e crenças, o que, por extensão, leva à construção de

identidades culturais. A performance torna-se, assim, estratégia de resistência cultural (BIAL, 2007).

Nesta intrincada articulação entre performance, corporificação, identidade, oralidade, escrita e imaginação, proponho que a poeticidade está no fazer performativo, na forma de digerir no corpo – a corporização, o incorporamento –, através da ritualização, de narrar-se e de passar as problemáticas cotidianas por uma dimensão do sensível, provocando a constituição da identidade (EWALD, 2014, p. 95).

Maroun (2013) reconhece as práticas corporais quilombolas como rituais de transmissão da memória; o conjunto tradicional e eficaz de práticas “sendo transmitido mediante constantes processos de ressignificação de sua performance desde o período da escravidão”. Por isso, a análise de suas performances pode trazer elementos relevantes para reflexão, no caso das comunidades quilombolas, sobre a luta do movimento quilombola pelo seu território e por políticas públicas diferenciadas e específicas à sua condição de grupo étnico. “Performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam estórias” (MAROUN, 2013, p. 158).

Para a autora, as performances quilombolas expressas corporalmente, representam a memória e a história de resistência de comunidades descendentes dos africanos que foram escravizados no Brasil. Os movimentos corporais, a reverência ao tambor, a dança compassada ao ritmo das caixas, a batida firme dos pés fazendo a gunga “gritar”, a puxada no cachimbo, a batida forte do bastão no chão e tantos outros movimentos, bem como as cores, rendas, fitas, brilhos, rosários e guias que revestem os corpos quilombolas compõem os elementos estruturantes de suas performances culturais. E entre o universal e o particular, pode-se observar rico universo de práticas corporais ressignificadas e capazes de “performar”.

Mas, como revelar esse universo Quilombola, suas relações com o mundo e seus processos identitários? No próximo capítulo, entrelaçando o diálogo do campo com a academia, apresenta-se a potência da utilização do corpo como forma de expressão, como ferramenta de luta, de resistência, de afirmação. Como elo entre o visível e o invisível, afirmando-se como território marcador de identidade.

#### 4 DO QUILOMBO<sup>39</sup> AO QUILOMBOLA

*É Quilombo  
Aonde tu e eu morava  
O negro sentava no tronco  
Rezava... rezava...  
O negro que só apanhava  
Chorava... chorava...*

*Ponto do Massambique*

Este capítulo apresenta a trilha percorrida na tentativa de compreender o universo Quilombola, a partir da construção do diálogo entre a empiria na comunidade escolhida, entre as 500 reconhecidas pela Fundação Palmares,<sup>40</sup> no estado de Minas Gerais, e as leituras acadêmicas.

Ao decidir estudar sobre as Comunidades Quilombolas, a responsável pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES)<sup>41</sup>, promoveu o encontro com o secretário da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais (Federação N`golo). Nesse encontro surgiu a oportunidade para conhecer a Comunidade Carrapatos da Tabatinga. O secretário, ciente do desejo de conhecer as Festas Quilombolas sugeriu procurar D. Tiana, matriarca dessa Comunidade. *“Você conhecerá um dos personagens de maior expressão do universo quilombola mineiro. Guerreira, sua história de luta é referência para nós quilombolas. Sem contar que festa é com ela mesmo”*.

E assim, ocorreu o contato com a Sandra, filha de D. Tiana, então presidente da Federação N`golo e atualmente coordenadora regional do Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

---

<sup>39</sup> Palavra de origem Banto que significa acampamento ou fortaleza.

<sup>40</sup> Criada em 1988, a Fundação Cultural Palmares é uma instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura que tem a finalidade de promover e preservar a cultura afro-brasileira. Preocupada com a igualdade racial e com a valorização das manifestações de matriz africana, a Palmares formula e implanta políticas públicas que potencializam a participação da população negra brasileira nos processos de desenvolvimento do País. A Palmares é responsável pela preservação do patrimônio cultural material e imaterial afro-brasileiros.

<sup>41</sup> O CEDEFES é uma Organização Não-Governamental, sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, com sede e foro na cidade de Belo Horizonte, MG. Seu objetivo é promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais ([www.cedefes.org.br](http://www.cedefes.org.br)).

E pela filha (Sandra) foi possível conhecer a mãe e ser convidada para participar da homenagem que a Prefeitura de Bom Despacho faria para a Cidadã Honorária, Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva, em julho de 2015. E desse encontro partiu o percurso empírico na Comunidade.

A seguir, a história de D. Tiana, que em uma das tantas tardes juntas, “jogando conversa fora”, contou. História que coincide com a formação política da Comunidade Carrapatos da Tabatinga. Seu avô é o tronco dessa grande árvore, mas é nela, em D. Tiana, que os galhos se formam e florescem.

*Eu nasci em 1932, filha de José Domingos e Maria Imaculada. Nasci no Quilombo dos Carrapatos de Bom Sucesso.*

Interrompendo-a, curiosa e apressada, D. Tiana intervém,

*Hunnnn....Hunnnn... Calma, você está passando o trem na minha frente filha. Eu é que vou contar minha história.*

*O Quilombo dos Carrapatos foi formado depois de grande briga que aconteceu antes de 1900 nas terras de Bom Sucesso. Muitas famílias de ex-escravos foram jogadas em buracos e tampadas vivas por capangas dos grandes fazendeiros. Quem conseguiu sobreviver saiu dos buracos rastejando, igual carrapatos, daí veio o nome. Muita gente fugiu com medo de outras covardias. Os que ficaram, inclusive meu avô, formaram a Comunidade dos Carrapatos. Mas a vida por lá não era fácil. Os fazendeiros dificultavam tudo e quando eu tinha 2 anos, meus pais decidiram ir embora. Rodamos, rodamos, e paramos em Contagem. Muitas outras família foram para Bom Despacho, cidade que me acolheu depois que enviuvei (Informação verbal – D. Tiana, em 08/2015).*

As Comunidades Quilombolas são consideradas povos tradicionais e legalmente reconhecidos, a partir do Decreto 6.040.

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, Decreto 6040, art. 3º., 2007).

O termo Povos ou populações tradicionais está longe de ser consenso entre os acadêmicos. Apresenta-se aqui duas vertentes deste debate. Uma, da antropóloga Cunha (2009), segundo a qual, populações tradicionais é um termo ainda em fase inicial de utilização. Trata-se de “uma categoria ainda pouco habitada” (p. 278). A autora define populações tradicionais como “grupos que conquistaram ou estão

lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista” (p. 300) que inclui entre suas características traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados, em um processo de “autoconstituição”. Segundo Costa Filho (s.d.)

Estão contabilizados entre povos e comunidades tradicionais em Minas Gerais os indígenas, quilombolas, povos de terreiro, povos ciganos, geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, congadeiros, catadores de licuri, catadores de pequi, catadores de sempre viva, dentre outros povos e comunidades tradicionais (p. 1).

Outra vertente tem no antropólogo Barretto Filho (2006), o expoente central. Para ele, a noção de população tradicional é ambivalente, pois “ao mesmo tempo em que opera como categoria residual de sentido negativo, abarca e compreende todas estas categorias de grupos sociais cuja distintividade cultural se expressaria em termos de territorialidades específicas” (109).

É importante compreender a ponderação de Barreto Filho (2006) quando convida a refletir que a noção de “tradicional” é um termo empregado indistintamente, como adjetivo “de tipo de manejo, de tipo de sociedade, de forma de utilização de recursos, de território, de modo de vida, de grupos específicos e de tipos culturais”. Para o autor não se trata de uma “descoberta” das “populações tradicionais”, mas da sua afirmação como sujeito. Enfatiza os riscos de tornar *tais grupos reféns de uma definição a-histórica e exógena de “políticas de alcance geral”*.

Seu argumento ressalta a urgência de “nova sensibilidade”; sendo fundamental reconhecer os direitos dos grupos sociais locais à autodeterminação social, econômica, cultural e espiritual. (p. 125). Para o antropólogo a generalização da noção de “populações tradicionais” tende a simplificar a diversidade de situações sociais. Afirma ser imperativo substituir o rótulo cultural genérico, supostamente técnico e científico; e defende a noção de “Pessoas e/ou Grupos Sociais residentes – sendo aqueles indivíduos, famílias, comunidades e grupos que ocupam, residem ou usam regular ou recorrentemente um território específico dentro de ou adjacente a uma área protegida estabelecida ou proposta”. Para Barreto Filho (2006) importa defender todos os povos e grupos sociais que estão lutando para sobreviver e se reproduzir, em particular os mais desfavorecidos e explorados (p. 137).

O autor sugere uma “alternativa conceitual” que se demonstra mais atrelada com os diálogos feitos com a teoria ecológica do antropólogo inglês Tim Ingold. Sua sugestão, ao considerar estas populações como grupos sociais residentes, busca defini-las de maneira menos densa, mais genérica, o que não significa dizer politicamente neutra, mas que se define mais pelo espaço do que pelo tempo – como ocorre com o a utilização do termo “tradicional” – que por um rótulo cultural.

Ser integrante destas populações, não está ligado exclusivamente aos laços consanguíneos ou a uma aprendizagem vista como um processo de adquirir saberes, de memorizar procedimentos ou fatos, mas deve ser percebida como forma evolutiva de pertença, de tornar-se membro, de sentir-se como. Ingold (2000) traz contribuições importantes sobre a constituição de grupos sociais. A partir de seu enfoque teórico, percebe-se que o “ser integrante de um grupo” não acontece a partir da transmissão da cultura daquele grupo. Torna-se um integrante dele pelo treinamento em tarefas diárias, cujo sucesso do cumprimento requer habilidade praticada para perceber e responder fluentemente a aspectos salientes do meio ambiente. Em suma, a aprendizagem não é a transmissão de informação, mas a educação da atenção, ou seja, a capacidade de agir prontamente, em relação às diferentes situações que se constitui, a partir do desenvolvimento da percepção e atenção no mundo.

Perceber estes aspectos é um processo ativo e exploratório de captar informações, sendo importante aguçar o olhar, o tocar, o sentir, o cheirar, o ouvir, para perceber como tudo isso se revela no movimento, na ação, na relação com o outro, com o mundo, tendo em vista o engajamento do sujeito com a prática vivida. Tornar-se um integrante de um grupo é uma ação contínua, inseparável da vida cotidiana da pessoa e que se estende por toda sua existência no mundo.

Esta compreensão identitária ajuda a romper com a lógica de uma constituição passiva, genética, dada. Ela é construída cotidianamente. Este olhar vai de encontro com a crítica que Almeida (2002) faz sobre a constituição dos Quilombos no Brasil. Para o autor ainda persiste a visão estática sobre o entendimento do que foram e são os quilombos. Foca-se ainda na fuga, no número de fugidos, no isolamento

geográfico, no tipo de moradia e na capacidade de reprodução. Essa visão é insatisfatória visto que,

[...] o quilombo já surge como sobrevivência, como 'remanescente'. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740 (ALMEIDA, 2002, p. 53-54).

Em seu lugar, o autor defende que se rompa com a visão que ele define como frigidificada de quilombo, ou seja, elaborada a partir dos mesmos elementos descritivos, contidos na resposta do Conselho Ultramarino ao Rei de Portugal, em 1740<sup>42</sup>. Ainda segundo o autor,

[...] é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *strictu sensu* e das outras definições que estão frigidificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos (ALMEIDA, 2002, pp. 62-63).

Sob esta ótica, que se aproxima muito do que se construiu conceitualmente, é possível compreender o Quilombo como uma "unidade viva", *locus* de produção material e simbólica. Um sistema político, econômico, religioso, marginal ou alternativo à sociedade abrangente. Nessa perspectiva o Quilombo deixa de ser apenas uma "tipologia de dimensões, atividades econômicas, localização geográfica, quantidade de membros e sítio de artefatos de importância histórica" (MARQUES, 2009, p. 344).

Seguindo essa trilha conceitual, é fundamental romper com a ideia arraigada no senso comum de remanescente de quilombo ligado ao passado. Essa ruptura ajuda a reconhecer os grupos que se autoidentificam como remanescentes de quilombo ou quilombolas como sujeitos de direito, partícipes ativos na vida política e pública brasileira.

---

<sup>42</sup> A definição de Quilombo, do Conselho Ultramarino de Portugal, segundo as pesquisas de Almeida (2002, p. 84) é de "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles".

O que se busca a partir desse conceito “ressemantizado” é a ruptura com a ideia passadista e “frigorificada” de Quilombolas como também com definições “jurídico-formais historicamente cristalizadas”, reconhecendo seus integrantes, como agentes que buscam assegurar os seus direitos constitucionais (ALMEIDA, 2002).

Sendo assim, as Comunidades Quilombolas podem ser reconhecidas a partir de algumas características fundantes, quais sejam: indissociabilidade entre identidade e território; processos sociais e políticos específicos, que permitem aos grupos uma autonomia; territorialidade específica, direcionada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam afirmação étnica e política em face de sua trajetória (ALMEIDA, 2002).

Para Marques (2009, p. 347) “o processo de afirmação étnica historicamente não passa pelo resíduo, pela sobra ou “pelo que foi e não é mais”, senão pelo que de fato é, pelo que efetivamente é e é vivido como tal”. Mas, inicialmente as ações governamentais, destinadas às Comunidades Quilombolas, se guiavam pela “noção historicista, arqueológica e objetificadora de preservação cultural, particularmente no tocante ao patrimônio de característica material”. Sendo entendido por “patrimônio material” um lugar “definido externamente, geograficamente determinado, historicamente construído e talvez documentado, ou um achado arqueológico”. As Comunidades Quilombolas transbordam desse conceito. Não há como compreender esses sujeitos sem romper com as “teorias dicotomizadoras que separam o material e o espiritual”. O autor afirma,

[...] ao se essencializar esses patrimônios, perde-se a sua principal característica, a vivacidade, um bem em movimento constante, dinâmico e vivo, o que ele é, e o transforma em um objeto de desejo insaciável, a ser rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas especificidades (MARQUES, 2009, p. 348).

Com a ressemantização proposta por Almeida (2002), o termo remanescentes de quilombo passa a exprimir um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser lembrado. Ele passa a ser a voz destas comunidades. O’Dwyer (2002) afirma,

[...] Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos

a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (O'DWYER, 2002, p.18).

Na perspectiva antropológica, segundo Arruti (2003), o conceito de quilombo está mais abrangente e menos preso às origens históricas. O Quilombo, atualmente, é reconhecido por suas características antropológicas e territoriais. A relação da comunidade com o território (uso e apropriação), com a cultura de matriz africana e com a política, é que definirão uma comunidade quilombola ou não. O Quilombo é hoje um espaço sinônimo de resistência e reinterpretação do mundo. As comunidades negras se identificaram e apropriaram do termo transportando-o do campo arqueológico, histórico e patrimonial para o campo político e contemporâneo.

Almeida (2002), afirma ser de fundamental importância que se supere a visão positivista de homogeneidade da população – a concepção de “povo brasileiro”. Reconhecer estes grupos sociais, etnicamente diferenciados, desconstrói a ideia que a sociedade é homogênea e que nela há uma única identidade coletiva por todos, igualmente compartilhada. Ampliando o olhar, é possível perceber e valorizar a diferenciação social e a diversidade cultural no seio de uma mesma sociedade. São responsáveis por esse desvio de rota, as lutas e articulações políticas dos movimentos sociais do interior do país, buscando espaços em uma sociedade dominante e homogenizadora. E, para além do reconhecimento de sua identidade, estas populações têm demandado não apenas terra, mas territórios.

Esta é a condição básica do movimento quilombola na atualidade. Hoje, de acordo com dados<sup>43</sup> da Coordenação Geral de regularização de Territórios Quilombolas (DFQ), subordinada ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), responsável pela a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas, pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, existem 1536 processos abertos para titulação de terras quilombolas. Títulos concedidos são apenas 210 em todo território nacional, o que escancara a morosidade do processo. Devido às diferenças de normatização, alguns títulos emitidos antes de 2004, pela Fundação Cultural Palmares, ainda se encontram na fase de desintrusão.

---

<sup>43</sup> Atualizados em 05 de fevereiro de 2016. Fonte: INCRA/DFQ.

De acordo com o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES/MG), existem aproximadamente 500 comunidades quilombolas no Estado de Minas Gerais, distribuídas por mais de 155 municípios. Destas, de acordo com dados do INCRA, 196 têm processos abertos para titulação de suas terras e apenas 1 já possui a titulação. A Comunidade Carrapatos da Tabatinga é reconhecida desde 2005, e, em 2009, abriu processo, junto ao INCRA, para titulação de suas terras. Ainda aguarda a resolução do processo.

No primeiro encontro com a sua filha Sandra, quando relatado sobre a intenção de pesquisa, disse: *“Veio no lugar certo... história de Quilombo quem tem que contar é Quilombola!”*

Voltando à D. Tiana,

*Meu pai, quando saiu de Bonsucesso foi trabalhar em uma fazenda nos arredores de Bom Despacho e fomos criados dentro dela. Era muito trabalho e muito sofrimento. E meu pai toda vida foi muito devoto de Nossa Senhora de Nazaré e tinha fé que ela o ajudaria a sair dali. E não é que conseguiu emprego na Ferrovia. Meu pai olhou pra trás, atravessou a porteira, ajoelhou e falou: Tenho fé em Nossa Senhora de Nazaré, que nunca mais piso aqui, não falo com orgulho, porque negro não pode ser orgulhoso, mas vergonha ele tem que ter. E eu fui crescendo, com o pai na ferrovia em Contagem e a mãe cuidando da gente e da rocinha que a gente tinha. E eu, aprendendo a trabalhar, arrancar arroz, feijão, colher milho, apanhar café. Desde pequena na lida, éeee, eu num tive como é que chama... infância. Eu não sei o que foi infância na minha vida. E era a mãe apanhando café enquanto meu pai trabalhava na ferrovia e eu e meu irmão cortando cana (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

*Eu punha uma enxada nas costas, amarrada com um alfinetão e ia pra roça apanhar café, plantar batata, colher abacaxi, ahh... nem bola a gente tinha. A vó pegava as meias velhas, ia juntando uma na outra e fazia aquelas bolas de meia. Ahhhrã... a cada chute era aquela mulambada voando. E aí saía gritando ---- ô vó a bola acabou, tem que fazer outra”... risadas... Aquelas boneconas de pano cumpridas, feia... era essa que a vó fazia pra nós. Tadinha...nunca tive uma boneca. A gente enfrentou humilhação demais minha filha. Todo mundo podia ir pra escola, mas os filhos dos trabalhadores da ferrovia não. Quando meu pai conseguiu, fomos tratados como bichos na escola. Os filhos dos fazendeiros espetavam lápis na gente e não podíamos fazer nada, senão eles juntavam e batiam na gente na saída da escola. Era tão ruim que acabamos por abandonar a escola. Depois que eu e meu irmão saímos da escola, pouco tempo depois, a fazenda mudou de feitor. Ahh prá quê...Ele era velho... e sua mulher novinha, bonita...Eles não tinham filho. Minha mãe chegava cansada do cafezal, tinha que varrer o quintal da esposa do feitor e dar banho nela “... olha, já pus a água quente na banheira procê me esfregar”. E eu olhada aquilo e pensava, mas coitada da mãe... meu Deus do céu. Mas que humilhação, meu Deus... só porque ela era mulher do feitor. E no dia que a mãe tinha folga do cafezal, tinha que lavar a roupa dela. Eu olhava aquilo e pensava... Deus do céu... de que jeito que eu vou ajudar minha mãe (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

*Mas quando foi um belo dia, minha vó adoeceu em Oliveira. Minha mãe me mandou olhar a casa, meu irmão e cuidar de tudo que ela ia cuidar da vó. Aí eu pensei. Agora vou dar um jeito nessa mulher. Agora vê... Ela veio com uma trouxa grande de roupa, jogou no tanque e gritou: “Oh criolinha, você vai lavar aquela trouxa de roupa porque sua mãe que lavava e ela foi passear”. Olha que mulher excomungada. Aí eu pensei... hoje... hoje... hoje o pau vai quebrar. Arrumei tudo em casa, soquei café, fiz tudo direitinho. Aí fiquei de espreita. Ela veio na minha direção pra me dá ordem, eu disse não, não vou lavar nada. “Ah vai”.... disse ela, e veio me bater. Quando ela me deu um tapa eu agarrei ela, eu tinha uma força do cão... peguei ela, soquei ela na tina d’água, lenhei ela cabeça pra baixo na tina d’água. Minha filha, soquei essa mulher toda (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

*E agora pensei eu, o feitor vai mandar meu pai embora. Pensei, pensei, pensei... O chefe da estação, passava todo dia perto de casa pra fiscalizar a linha. Vigiei ele... há..., passei a mão no lampeão e na bandeirinha verde e vermelha do pai e fiquei a sua espera. Quando ele apontou lá na reta, fiquei no meio da linha. Ele parou e perguntou “uai minha filha o que que foi?” Eu contei tudinho pra ele... fiz isso, isso e isso... essa mulher judia muito com minha mãe e eu não aguentei eu dei nessa mulher ontem. “Nossa... mas ela faz isso com sua mãe, manda ela dá banho nela, varrer terreiro... uai não sabia que acontecia isso na minha turma não uai...” É verdade sim senhor e agora depois do que fiz o senhor vai remover o meu pai e ele está com a rocinha plantada aí... “Não , não vai embora não. Eu não vou deixar não. Pode ir embora, entra aqui”... aí eu entrei ele me levou até em casa. “Pode ficar tranquila, não vou deixar fazer nada com seu pai”. Aí... passou aquela semana. Quando foi na terça feira o chefe da estação voltou. Chegou lá na fazenda, o feitor ficou cabreiro querendo saber o que tinha acontecido, ele desceu e falou: “Feitor, vou mandar você para outra fazenda pertencente à Rede Ferroviária e o Zé Domingues vai ficar no seu lugar”. E foi assim que meu pai pegou pra ser o feitor de tudo. Mas eu não esqueci tudo não... aquela mulher judiava demais de nós. Dessas coisas a gente não esquece não! (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

E assim, a família foi resistindo e lutando contra as diversas formas de preconceito, com fé e trabalho. E, ao mesmo tempo, fortalecendo os laços com a terra e construindo sua identidade. Na adolescência, abre-se um hiato na relação de D. Tiana, com a cidade de Bom Despacho e com as terras da Tabatinga.

*Quando me fiz moça, minha tia me levou pro Rio de Janeiro. Depois viemos pra Belo Horizonte. Ela me pôs no colégio Santa Rita. Sai do Santa Rita pra casar. Casei, fui criar família. Meu marido era muito religioso, muito rígido, não deixava eu fazer nada. Só quando viuvei foi que pude saí e fazer o que queria. Com ele não podia fazer nada que ele não gostava. Viuvei e vim de volta pra Bom Despacho (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

Foi nesse retorno de D. Tiana, que a história da Comunidade Carrapatos da Tabatinga ganha força política de reconhecimento. Localizada na periferia do município de Bom Despacho, região centro-oeste de Minas Gerais, a comunidade Carrapatos da Tabatinga é composta por cerca de 100 famílias. Entretanto, grande parte da comunidade não se identifica como Quilombola. Foi D. Tiana que, quando do seu retorno, começou a provocar mudanças na comunidade. Antes tido como

lugar de “*negros e ladrões fugidos*”, a região foi pouco a pouco se transformando. Com muita luta, D. Tiana conseguiu, junto à Prefeitura da cidade, a construção de uma creche, onde hoje é a sede da Associação Quilombola de Minas Gerais. Saneamento básico, pavimentação das ruas, iluminação foram conquistas a partir de muita negociação e “*briga da nega véia aqui.*”

E assim surgiu a Comunidade Quilombola dos Carrapatos da Tabatinga. Uma comunidade familiar, imantada na força da sua matriarca, ponto de equilíbrio da família, porto seguro e acolhedor. Na narrativa de D. Tiana, percebe-se muitos dos elementos constituintes, da visão contemporânea, de Comunidade Quilombola. Luta, resistência, territorialidade, ancestralidade, religiosidade são marcas presentes na sua história.

O pertencimento à comunidade, o orgulho em se dizer “sou um Quilombola da Tabatinga” foi e é uma construção diária, que enfrenta obstáculos ainda hoje, talvez não tão explícitos como os de antigamente, mas como diz D. Tiana “*os pretos têm que matar um leão a cada dia para sobreviver e serem respeitados*”.

## 5 AS IDENTIDADES QUILOMBOLAS<sup>44</sup>

*A identidade não é  
um caminho pronto para se andar,  
mas um caminho que  
surge com e ao se andar (Muniz Sodré)*

As fotos dos Quilombolas Carrapatos da Tabatinga podem ser observadas nas Figuras 15 a 22.

---

<sup>44</sup> É imprescindível a expressão no plural, pois deve-se desconfiar das generalizações, principalmente no universo quilombola, em função das diferenças entre os quilombos e as formas relacionais com o mundo externo à comunidade. As generalizações escondem especificidades importantes na definição dos sujeitos, principalmente no caso dos quilombolas, visto a pluralidade de elementos fundantes que o caracterizam, como corporalidade, religiosidade, territorialidade e ancestralidade.

Figura 15 – D. Sebastiana Geralda Ribeiro da Silva (D. Tiana) – matriarca da Comunidade Carrapatos da Tabatinga.



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 16 – Pai Tonho



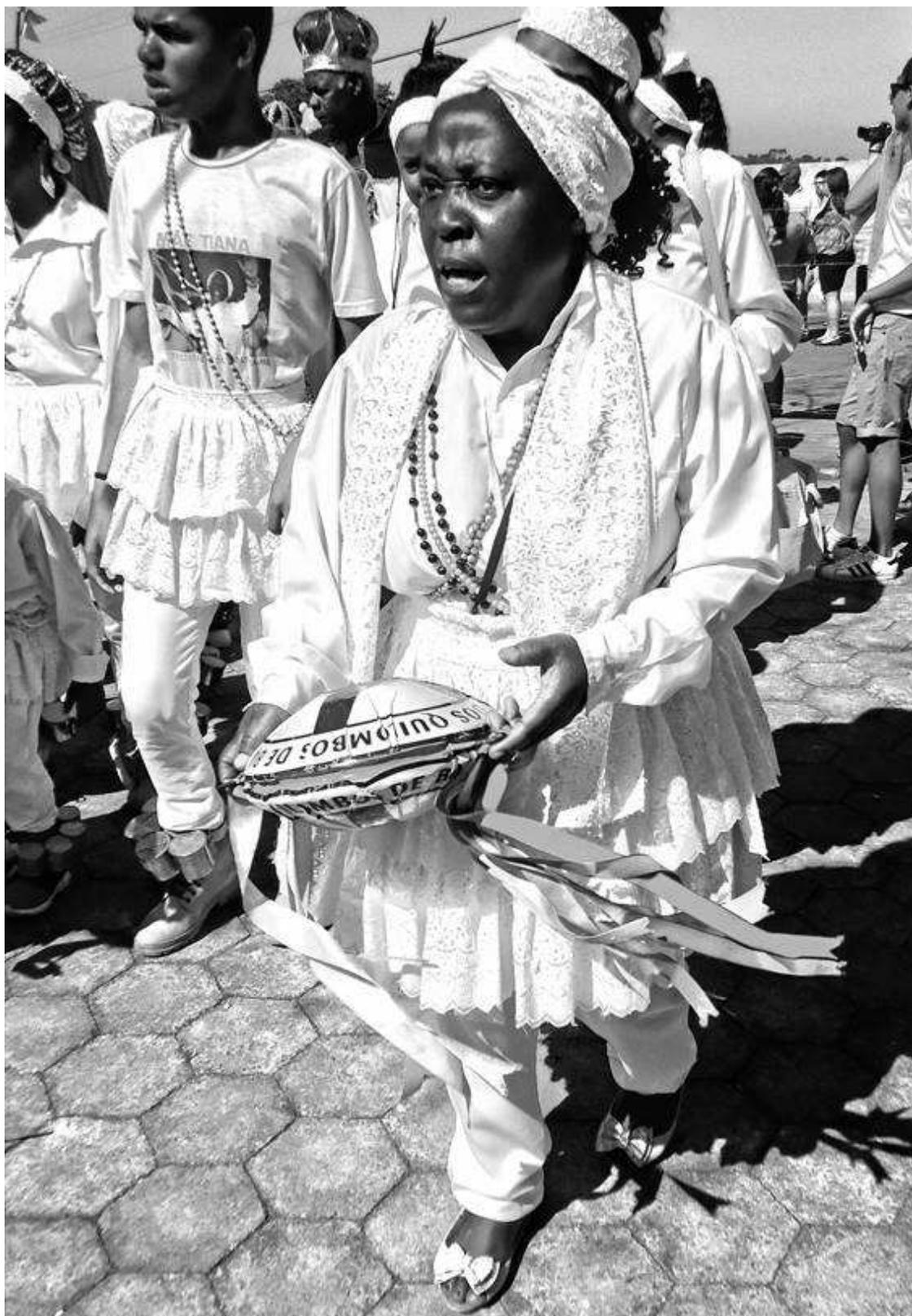
Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 17 – Pai Tonho como Rei de São Benedito



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 18 – Sandra



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 19 – Aninha



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 20 – Daphne



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 21 – Lucas.



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Figura 22 – Crianças quilombolas dos Carrapatos da Tabatinga



Fonte: Arquivo pessoal, 08/2016.

Tendo presente o debate antropológico em torno do termo identidade, é fundamental concebê-lo em uma perspectiva dialética, complexa<sup>45</sup> e sistêmica, como sistema multidimensional que integra e articula várias dimensões do ser humano, de uma forma dinâmica, na tensão dialógica entre conservação e transformação. A luta política pela identidade ocorre em uma zona de tensão pela busca de conservação de uma ancestralidade, como no caso dos quilombolas, mediante transformações produzidas na diáspora e no mundo atual globalizado. Esse olhar se torna relevante ao romper com visões lineares e homogêneas que tentam fixar a identidade na “mesmidade”<sup>46</sup>. Para Sodré (1999) a identidade de um sujeito ou de um grupo classifica sua ação em uma situação interativa, permitindo-lhe assim agir como ator social. Ela não é “um caminho pronto para se andar, mas um caminho que surge com e ao se andar” (p. 37).

Segundo o autor, o pertencimento é “recíproca escuta na diferença” e a identificação é o “comum-pertencer” dinâmico, que mobiliza pulsões, afetos, escolhas. É uma identidade que não busca ser igual, mas igualdade, uma igualdade que acolhe todas as diferenças. Uma identidade que afirma a singularidade não como forma de comparação. Uma identidade que ao se afirmar foca na alteridade, na “efetiva partilha do território” (p. 262).

Maturana *et al.* (2014) também se refere a essa dialética entre conservação e transformação, ao conceber a identidade como um processo dinâmico que se produz num sistema vivo, no qual as relações acontecem.

Fundamentou-se também em autores que, de certa forma, contribuíram na sustentação dessa noção de identidade, como Zerbo, Munanga e Gomes. Para Zerbo (1982) a construção da identidade é importante para o sujeito, visto que será a partir dela se sentirá o agente da sua história. O autor afirma que não se pode amar aquilo que não se conhece. Só é possível formar uma identidade com aquilo que se conhece.

---

<sup>45</sup> Complexidade segundo Morin, (2013) como princípio dialógico que propõe a convivência entre antagonismos e oposições.

<sup>46</sup> Mesmidade conforme Sodré (1999), a partir do conceito do filósofo francês Paul Ricouer, refere-se a “coisas idênticas”.

Para Munanga (2002), a identidade cultural se constrói com base na tomada de consciência das diferenças provinda das particularidades históricas, culturais, religiosas, sociais, regionais etc. Delineiam-se assim, no Brasil, diversos processos de identidade cultural, revelando certo pluralismo tanto entre negros, brancos etc. todos tomados como sujeitos históricos e culturais e não como sujeitos biológicos ou raciais. A identidade não é assim, fechada, imune ao contato, alheia aos movimentos das relações cotidianas. Ela é plural, afetada por estas relações. Constituí-la pressupõe um reconhecer-se, a partir de seus pares, a partir do outro e a partir do que emerge destas relações. No que diz respeito às populações tradicionais é fundamental compreender a implicação das práticas culturais vivenciadas no processo de construção de suas identidades (COSTA, 2013).

Falar em identidade só faz sentido “quando relacionada com um coletivo, já que não há identidades sem os referentes-outros” (SANTOS, 2004, p. 26). A partir deste entendimento, é possível perceber que os iniciantes<sup>47</sup> podem produzir saberes, habilidades e identidades, como formas de se constituírem como membro da comunidade de prática. Lave e Wenger (1991) entendem a identidade como “relações vividas (em longo prazo) entre as pessoas, seu lugar e participação em comunidades de prática” (p. 27). Eles propõem que identidade, conhecimento e pertença social devam ser compreendidos como um incorporando ao outro.

Para pesquisadores da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP) ao se falar em identidade étnica, deve-se considerar que é um processo de autoidentificação dinâmico, e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como, por exemplo, a cor da pele. Afirmam,

É a base para sua forma de organização, de sua relação com os demais grupos e de sua ação política. A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores, escolhidos por eles mesmos: de uma ancestralidade comum, formas de organização política e social a elementos lingüísticos e religiosos (CPISP, s. d.).

Para Marques (2009, p. 363) “ser quilombola nos dias atuais significa ressemantizar no presente uma luta histórica de conquista, de permanência ou de retorno a uma

---

<sup>47</sup> A teoria da aprendizagem situada proposta por Lave e Wenger(1991), se refere aos que estão no início do processo de aprendizagem como iniciantes, em relação aos iniciados, ou, os que já estão a mais tempo neste processo, também chamados pelos autores de aprendizes e mestres.

territorialidade; e uma luta futura, para a permanência e vivência dos grupos”. E afirma,

Entender os grupos como unidades sociais mutáveis e instáveis significa considerá-los um grupo identitário étnico e, para tanto, deve-se romper com as idéias essencialistas do senso comum e entender que os grupos étnicos são coletivos relacionais (em um contexto contrastivo) e unidades políticas (MARQUES, 2009, p. 365).

O termo etnicidade para Oliveira (1999) pressupõe uma trajetória e uma origem também traduzida em saberes e narrativas. Na identidade étnica a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, pelo contrário, o reforça. As ressignificações fazem parte do constante “diálogo” com o mundo envolvente. O importante é o uso social que se faz dessa identidade assumida. As crianças e jovens, ao assumirem a identidade quilombola, estão, efetivamente, reconhecendo sua ancestralidade comum e, ao mesmo tempo, demarcando as terras pertencentes aos seus territórios quilombolas.

A afirmação de uma identidade étnica não perpassa, como visto, pelos caminhos dos critérios biológicos, raciais, culturais e linguísticos, mas como afirma Barth (1998), na noção de pertencimento pela afiliação e da exclusão, em uma relação de “fronteiras contrastivas”. A relação entre pertencimento e diferenciação sempre mediam os processos identitários.

Bourdieu (1989) também afirma que a identidade é construída relacionalmente.

[...] a procura dos critérios ditos ‘objetivos’ da identidade [...] não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios [...] são objetos de representações mentais, que dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de representações objetivas, em coisas ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores (BOURDIEU, 1989, p. 112-113).

Sobre as identidades quilombolas é imprescindível pontuar que se constituem tanto na materialidade do dia a dia das comunidades, quanto no fazer político destas em relação ao mundo. A relação do ontem ancestral, com o hoje contemporâneo, que se manifesta em um rico universo mágico-religioso, a relação política de resistência e rendição, características das necessidades contra hegemônicas, e principalmente

a materialidade que se expressa no direito pela terra. Não mergulhar nestes universos seria como “desencantar” o universo quilombola (CEDEFES, 2008).

Para Maroun (2013), as identidades se constroem a partir de processo plural e permanente, no contato com o outro, na troca, no conflito e no diálogo. Afirma que a identidade negra vai além dos códigos de uma identidade singular, mas “contextualiza o caráter coletivo de pertencimento e representação do indivíduo a esse grupo”. A identidade coletiva quilombola, tem marcada no corpo as dificuldades e os desafios enfrentados pelo grupo, o que expressa uma história secular de marginalização e forte ligação com a terra, símbolo de identidade coletiva, resistência ao sistema opressor e fonte de cultivo de suas tradições.

A construção da identidade étnica perpassa pela reflexão do que ela representa em um país marcado pelas diferenças sociais como o Brasil, como também pela discussão de processos que engendram, naturalizam e imobilizam. Jogar luz sobre o que é aparentemente posto nos modos de ser, ver, pensar, vivenciar e interagir, é importante para compreender os processos que naturalizam as desigualdades, não como algo dado, biológico, mas pertencente a uma rede social e culturalmente construída. Portanto, refletir sobre tais processos e a participação neles, no âmbito das práticas corporais, também é fazer discussão política (COSTA, 2013).

Referindo-se a identidade negra, Gomes (2003) afirma,

[...] qualquer adjetivação da cultura, seja cigana, judaica, indígena ou negra, é uma construção social, política, ideológica e cultural que, numa sociedade que tende a discriminar e tratar desigualmente as diferenças, passa a ter uma validade política e identitária. A cultura negra possibilita aos negros a construção de um "nós", de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse "nós" possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade (GOMES, 2003, p. 80).

De acordo com Souza (1990), ser negro no Brasil é tornar-se negro. E essa identidade é construída principalmente no plano simbólico, a partir dos valores, das crenças, dos rituais, dos mitos, da linguagem, da expressão corporal.

Messias (2010), em seus estudos sobre a Festa do Divino e do Rosário, afirma,

A dança deve ser entendida como uma das formas possíveis de representação, que pessoas ou classes sociais utilizam para expressar suas experiências e vivências. As formas de expressão corporal, entretanto, estão impregnadas por experiências, lutas, sobrevivências, relações econômicas e de poder, entremeadas dos fazeres cotidianos, mas também da quebra dele, ora se desfazendo de acordo com as circunstâncias históricas, ora se refazendo de acordo com os interesses coletivos (MESSIAS, 2010, p. 322).

Para compreender o movimento de constituição identitária desses sujeitos é fundamental a percepção atenta das estratégias elaboradas por e na construção e reconstrução do seu processo identitário e, conseqüentemente, sua sobrevivência coletiva.

*Às vezes as meninas minhas netas querem arrumar um namoradinho, aqui eles não mandam não. Se quiser é assim, senão vai embora. Ahhhhrã (Informação verbal – D. Tiana, 08/2016).*

E Nem, que seguia a conversa de perto, acrescenta,

*Foge, foge mesmo. Mas aqui não. Hoje em dia é muita discriminação, muito preconceito, mas minha mãe nos ensinou a ter autoestima elevada, a enfrentar a piada. As meninas saem com as tranças coloridas de cabeça erguida. Bom Despacho é uma cidade muito preconceituosa, mas as pessoas respeitam porque veem que a gente tem coragem. Se tiver medo eles caem em cima. Hoje ando com meu cabelo azul pela rua as pessoas acham que está bonito. Eu não permito a gracinha, se alguém pensar em criticar sabe que vai ter resposta então pensa duas vezes (Informação verbal – Nem, filha da D. Tiana, 08/2016).*

E D. Tiana complementa,

*Isso nunca aconteceu comigo Ahhhhrã... Desde o tempo da sinhazinha... meti o coro nela, quebrei ela toda. Deixei problema pro meu pai, mas fui eu mesma que soube resolver ele também. A gente não esquece. Por não ter estudo trabalhou mais que os outros. E eu, ficava de longe olhando. Olhava aquilo tudo né... a mãe dando banho naquela escumungada...ôh humilhação. Eu olhava assim... vou crescer... eu vou dar nessa mulher um dia. Judiando da minha mãe. Éeee... Nossa Senhora... eu tenho um gênio forte demais (Informação verbal – D. Tiana, 08/2016).*

E esta identidade se materializa em suas dimensões fundantes: **Corpos, Territórios e Ancestralidades**<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> O plural é para evidenciar o cuidado com as generalizações. Principalmente no universo quilombola em função das diferenças entre os quilombos e as formas relacionais com o mundo externo à comunidade. As generalizações escondem especificidades importantes na definição desses sujeitos.

## 6 O CORPO E AS SUAS RELAÇÕES

*O corpo não é somente território próprio,  
mas o lugar de encontro.*  
Merleau-Ponty

Na relação do corpo com a etnicidade, é importante considerar que a memória ancestral se constrói também na esfera dos gestos, não somente nas tradições orais e escritas. A gestualidade humana é social e cultural, não é imposta ao sujeito congênita e biologicamente. O homem é socialmente criador dos movimentos corporais que executa.

Gomes *et al.* (2016) afirmam que o corpo não pode ser entendido como “instrumento passivo a serviço da razão social”. Para os autores

[...] o corpo é a própria presença da pessoa, ativa e intencional, não apenas instrumental. Essa relação entre cultura e corporalidade expressa-se nos processos de ser no mundo, revelando-se em saberes/habilidades, disposições incorporadas e processos identitários (GOMES *et al.*, 2016, p. 111).

Nas Festas da comunidade os corpos de seus integrantes se comunicam a partir de gestos, que não são ensaiados previamente. De acordo com o ponto escolhido para se cantar, é como a “interpretação” desse ponto. Os dançantes performam conectados ao que diz a letra do ponto. Há improvisos, surgem coreografias, mas na fala dos dançantes *“não pensamos no que cantar ou dançar, parece até que “alguém” nos diz ao pé do ouvido o que cantar e como dançar”*. Ao que D. Tiana responde: *“Não parece não minha filha. É assim que acontece. Não adianta a gente organizar antes que cantaremos assim ou assado, na hora as coisas acontecem como tem que ser”*.

Para Oliveira, Oliveira e Vaz (2008), a corporalidade é,

Conjunto das manifestações corporais historicamente produzidas, as quais pretendem possibilitar a comunicação e a interação de diferentes indivíduos com eles mesmos, com os outros com seu meio social e natural. Essas manifestações se baseiam no diálogo entre diferentes indivíduos em um contexto social organizado em torno das relações de poder, linguagem e trabalho (OLIVEIRA, OLIVEIRA E VAZ, 2008, p. 306).

Para os autores, os elementos da natureza constroem marcas na pele, organizam a paisagem humana, ao mesmo tempo em que são construídos por ela. Na pele, as marcas do corpo permitem vislumbres da corporalidade; na natureza vão construindo a vida e a si mesmo.

Segundo Silva, Falcão (2011),

[...] pela experiência de ser quilombola, de pertencer a uma comunidade quilombola que se pode analisar a gestualidade, os modos e costumes com que as corporalidades se mostram. É na experiência na relação com os demais e com a natureza, portanto, étnica, social e historicamente construída que a identidade quilombola mostra-se nos corpos (SILVA, FALCÃO, 2011, p. 73).

A corporalidade quilombola pode ser melhor compreendida como uma síntese biopsicossocial peculiar, marcada pela relação com os elementos da natureza na produção de seu trabalho juntamente com os costumes e tradições do grupo social que constitui. As relações que os quilombolas estabelecem com a natureza são sentidas/vividas esteticamente (SILVA, FALCÃO, 2011, p. 56).

Para Maroun, (2013) “uma prática cultural é sempre o resultado de uma combinação contraditória de diferentes agentes e forças sociais que atuam simultaneamente às vezes em oposição, às vezes em cooperação; ora convergindo, ora divergindo”.

Ainda segundo a autora,

A articulação de tudo isso em uma rede de sentidos mais ou menos coerente depende em larga medida das condições históricas e sociais em que tais situações desenrolar-se-ão. É algo sempre contextual, portanto. Nesse sentido, uma manifestação da cultura popular é menos a expressão ontológica de um estado de coisas, do que os modos como as pessoas efetivamente utilizam socialmente objetos, práticas e ideias. As origens ou os antigos costumes associados a tal ou qual prática importam pouco nesse sentido, pois é o uso social, dito de outro modo, um dos principais elementos a conferir popularidade às práticas culturais populares. (MAROUN, 2013, p. 65).

E prossegue,

É pela experiência de pertencer a uma comunidade remanescente de quilombo - e não tanto pelo reconhecimento dessa palavra recentemente incorporada pelas povos em seu vocabulário - que é possível perceber a gestualidade, os modos e costumes com que as corporalidades criam identidades e performances próprias. É na experiência na relação com os demais, portanto, étnica cultural e historicamente construída, que a identidade quilombola mostra-se por meio dos corpos (MAROUN, 2013, p. 141).

O corpo é então compreendido, simultaneamente, “como produto e produtor de cultura, partindo do princípio de que toda a prática cultural é também corporal, isto é, toda a prática é condicionada à experiência sensível/corpórea” (p. 142). Assim, ele pode ser compreendido como “espaço no qual se produz linguagem e existência no mundo” (p. 143). O corpo é um fato social, psicológico, cultural e religioso e não só orgânico. “Sua subjetividade está sempre produzindo sentidos que representam, diferenciadamente, sua cultura, desejos, paixões, afetos, emoções, enfim, o seu mundo simbólico” (MAROUN, 2013, p.145).

Há uma herança corporal, de dimensão expressiva e gestual, que não está condicionada a determinismo genético, mas que dialoga com a pluralidade, emergindo nas vivências, nos contatos, nos diálogos entre corpos, que têm intencionalidades, expressividade, experiência, vida. Por isso, não existe um corpo adulto natural, mas um corpo simbólico, que representa determinada cultura e sociedade, tal como adverte Vaz (2001, p. 59) quando diz que “memória e história se recolocam no corpo. Seja nos gestos miméticos que nos inscrevem numa tradição, seja nas marcas pessoais e intransferíveis que carregamos em nossos corpos”.

A interlocução com Maroun (2013) oportuniza outros diálogos. Autores contemporâneos discutem a corporalidade, apontando a importância desse corpo na constituição identitária do sujeito. Soares (2001) afirma que o corpo é um “território múltiplo, polissêmico e idiossincrático”. Não mais um “veículo de experiência, mas o primeiro território a ser tocado, o laboratório de todas as experiências” (SOARES, in: SILVA, 2001, prefácio).

Neste ponto, torna-se indispensável trazer para discussão o antropólogo Mauss (2003), que propôs alçar o corpo no patamar de fato social total, tal como a religião, a linguagem, as relações de troca, os rituais de passagem, os sistemas jurídicos, dentre outros. Seu clássico texto sobre as técnicas corporais, cujo foco de estudo centra-se nas “maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir de seus corpos” (MAUSS, 2003, p. 211) continua influenciando substancialmente todos aqueles que se dedicam a compreender as práticas corporais humanas, suas origens e suas implicações sociais no contexto em que se constroem. Para ele, cada grupo social, cada sociedade, de acordo com

sua(s) cultura(s), tem hábitos corporais próprios, cujos sujeitos, em razão do gênero, da idade, da classe social e da etnia expressam-se e vivem o corpo de modos distintos. Considerando o corpo como o primeiro e mais natural instrumento do ser humano, o autor afirma que as práticas do corpo são socialmente aprendidas porque, na vivência e expressão corporais cotidianas, a educação sempre se faz presente; são usos e gestos cheios de significados que condizem com o lugar de cada sujeito.

É importante considerar que Mauss (2003), em seu estudo sobre o corpo, promove o diálogo entre natureza e cultura, apontando para a consideração que o corpo humano jamais pode ser vislumbrado em seu “estado natural”. Considerando seu conceito de corpo como fato social total e as ações humanas como constituídas essencialmente pelos aspectos biológico, psicológico e sociológico, o autor defende que o corpo deve ser também analisado nessa tríplice abordagem, pois o sujeito é um todo complexo. As técnicas corporais, portanto, são empreendidas “em uma série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele mesmo, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual ele faz parte, no lugar que ele nela ocupa [...]” (MAUSS, 2003, p. 218).

Silva (2014) afirma,

[...] as concepções de corpo e as teorias contemporâneas que buscam sua análise e interpretação almejam romper definitivamente com a herança ontológica dicotômica entre corpo e espírito, subjetivo e social, signo e significado, real e virtual, natureza e cultura (SILVA, 2014, p. 87).

E salienta,

Tem se buscado uma interpretação holística, oportunizando encerrar nele o somatório dos aspectos biológicos, socioculturais e psíquicos, configurando um conjunto único de interações com sua exterioridade, o que condiz com as reflexões de Le Breton (2006, p. 7) quando manifesta que moldado pelo contexto social e cultural em que se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimônias dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção de aparência, jogos sutis de sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento etc. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal. O corpo é lugar de comunicação, de diálogo, de experimentação nas relações com as coisas e com os outros, pois não se encontra alienado das experiências, vivências, afetos, motivações e biografias. Forjado na história humana, cuja narrativa se constrói na trama com outros sujeitos e coisas, o corpo é miscelâneo, polissêmico e multifacetado. Em toda a sua existência

é perpassado pela história, por discursos religiosos, estéticos, culturais, políticos e econômicos (SILVA, 2014, p. 87).

Vale de Almeida (1996) considera ainda o corpo um meio de expressão e representação da subjetividade, sendo ele nossa maneira de estar no mundo, espaço de interação e (re)apropriação.

Diálogos com a Antropologia também ajudam a assumir um posicionamento ampliado em relação aos efeitos da corporalidade na cultura e, em especial, na cultura quilombola. O antropólogo Csordas (2008) afirma que a Antropologia não pode mais desviar o seu olhar para o corpo, somente como matéria biológica, sobre a qual a cultura opera e se instaura. É fundamental que se perceba a participação primordial desse corpo no domínio da cultura. Para o autor há que se instalar novo paradigma para o estudo da cultura, tendo como foco principal a experiência cultural corporificada.

Para Csordas (2008), o corpo se constitui por uma prática concomitantemente física, simbólica, política e social, que se constrói na relação com outros corpos e na interface com a dimensão espacial e social do espaço em que vive. O autor propõe a ruptura com os aspectos dualistas no estudo do corpo. Sugere que o corpo, além de ser reconhecido como um objeto sobre o qual a cultura opera, precisa ser percebido também como o local das percepções, a partir das quais a cultura “vem a ser”.

Csordas (2008) trabalha com o conceito de *embodiment* (incorporação) que contribui na construção de um saber cultural por meio de um saber-fazer corporal, isto é, transformar a cultura a partir da experiência sensível corpórea. Propõe, com a ideia de “estar-no-mundo” e com o paradigma da incorporação, uma análise que considera a experiência vivida das pessoas, como processo temporal e historicamente determinado.

Ingold (2001) afirma que esta “experiência vivida” é um processo ativo, exploratório e fundamentalmente corpóreo de captar informações, sendo importante aguçar o olhar, o tocar, o sentir, o cheirar, o ouvir, para perceber como tudo isso se revela no movimento, na ação, na relação com o outro, com o mundo, tendo em vista o engajamento do sujeito com a prática vivida. Atentando-se para todo esse processo, consegue-se perceber que tornar-se um integrante de um grupo é uma ação

contínua, inseparável da vida cotidiana da pessoa e que se estende por toda sua existência no mundo.

É, portanto, vivenciando continuamente a experiência cultural, e deixando-se guiar por suas observações e percepções, que os sujeitos paulatinamente “sentem as coisas por si mesmos” (INGOLD, 2001, p. 21).

Sob este ponto de vista, o corpo deixa de ser considerado objeto, mas sim sujeito da cultura, o que leva a experiência corporal à categoria de método de pesquisa, como afirma Silva (2014), visto o quanto a realidade estudada pode ser incorporada nos sujeitos pesquisados. O corpo é o espaço e o tempo, o início e o fim do contato com o mundo, tornando-se a base das experiências pessoais.

Tanto Csordas (2008) como Ingold (2000) recuperam os conceitos de corporalidade e de “estar no mundo” extraídos da fenomenologia de Merleau-Ponty (1994), a partir da percepção como experiência corporal, na qual o corpo – sujeito da percepção – apreende a realidade por meio dos seus sentidos, e que procedem os demais conhecimentos. Ou seja, trazendo à tona a proposta de Merleau-Ponty, tudo aquilo que sabemos do mundo é a partir da nossa visão ou de nossa experiência do mundo, sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada.

Nessa perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty (1994) considera que é pelo e no corpo que estamos no mundo, transformando-o em um campo interpretável por meio de nossas relações com a corporalidade, porque “tenho consciência de meu corpo através do mundo [...] e consciência do mundo devido ao meu corpo” (p. 95). Antes de termos corpo, somos corpo, dado que a vida acontece por ele e por meio dele. Somos um corpo situado no mundo, que tem uma história, uma linguagem própria, que se relaciona com o outro e consigo mesmo, pois o “o corpo não é somente território próprio, mas o lugar de encontro” (p. 103).

Para o autor o corpo não se configura como “objeto da cultura”, mas autor dela, enfatizando o “corpo vivido” cuja intencionalidade possibilita o seu sentido no mundo. O “mundo vivido” para Merleau-Ponty se constitui a partir de um saber dito sensível, corporal.

Alves (2003) afirma que os corpos falam e escutam, criam e recriam, aprendem e ensinam ao longo de suas histórias de vida. “Fazem-se verdadeiros em seus rituais, em suas celebrações, em suas atitudes. Formulam seus conceitos, suas concepções, seus conhecimentos” (p. 53).

A Sociologia do corpo (LE BRETON, 2006) também se insere nesse diálogo com contribuições importantes e aponta a importância da relação com o outro na formação da corporalidade.

[...] constata de forma irrestrita a influência dos pertencimentos culturais e sociais na elaboração da relação com o corpo, mas não desconhece a adaptabilidade que, algumas vezes, permite ao ator, integrar-se em outra sociedade e nela construir, com o passar do tempo, suas maneiras de ser calcadas em outro modelo. Se a corporeidade é matéria de símbolo, ela não é uma fatalidade que o homem deve assumir e cujas manifestações ocorrem sem que ele nada possa fazer. Ao contrário, o corpo é objeto de uma construção social e cultural (LE BRETON, 2006, p. 66).

Segundo a proposta do autor, a corporalidade humana é entendida como “fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários” (p. 7). Sendo assim, as ações que tecem a trama da vida cotidiana, das mais fúteis ou das mais complexas, envolvem a mediação da corporalidade. O corpo, moldado pelo contexto social e cultural, “é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (p. 8). Sendo assim, a existência é corporal. O corpo é o eixo da relação do ator com o mundo. O lugar e o tempo nos quais a existência toma forma pela fisionomia singular do ator. Por meio do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida, traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros de uma comunidade.

Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência: transforma-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. Emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural (LE BRETON, 2006, p. 8).

As práticas corporais são socialmente moduláveis, mesmo sendo vividas de forma particular. O “Outro” contribui para modular os contornos do universo dessas práticas e dará a elas o relevo social que necessitam. E, inserir-se nessas práticas permite ao sujeito a possibilidade de construir-se inteiramente como ator do grupo de pertencimento. No interior de uma mesma comunidade social, todas as práticas corporais do ator são virtualmente significantes aos olhos dos parceiros. Como

afirma Le Breton (2006), as práticas corporais “só têm sentido quando relacionadas ao conjunto de dados da simbologia própria do grupo social. Não há nada de natural no gesto ou na sensação” (p. 24).

O corpo é socialmente construído, tanto nas suas ações sobre a cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento ou nas relações que mantém com o homem que encarna. A caracterização do corpo, longe de ser unanimidade nas sociedades humanas, revela-se surpreendentemente difícil e suscita várias questões epistemológicas. O corpo é uma falsa evidência, não é um dado inequívoco, mas o efeito de uma elaboração social e cultural (LE BRETON, 2006, p. 26).

Fazendo um paralelo da relação do corpo em comunidades tradicionais e urbanas, o autor afirma que nas primeiras, devido à sua característica “comunitária”, “o corpo é o elemento de ligação da energia coletiva, e, através dele, cada homem é incluído no seio do grupo”. Ao contrário, em sociedades urbanas, caracterizadas pelo individualismo, “o corpo é o elemento que interrompe, o elemento que marca os limites das pessoas, isto é, lá onde começa e acaba a presença do indivíduo” (p. 30). O corpo, ali, funciona como se fosse uma fronteira viva para delimitar, em relação aos outros, a soberania da pessoa. Já, nas sociedades tradicionais,

[...] onde a existência de cada um flui na presteza do grupo, ao cosmo, à natureza, o corpo não existe como elemento de individuação, como categoria mental que permite pensar culturalmente a diferença de um ator para outro, porque ninguém se distingue do grupo, cada um representando somente a singularidade na unidade diferencial do grupo (LE BRETON, 2006, p. 31).

Desse ponto de vista, o corpo torna-se o lugar e o tempo indistinguível da identidade, sendo também uma construção simbólica: lugar e tempo no qual o mundo se torna homem, imerso na singularidade de sua história pessoal, em uma espécie de “*humus* social e cultural”, em que o sujeito “retira a simbólica da relação com os outros e com o mundo” (p. 34).

Silva (2001) também faz um paralelo entre tradicional e urbano, criticando a perversa “homogeneização” dos corpos nas sociedades capitalistas, afirmando que é um modo de vida,

[...] uniforme, que representa um possível padrão de existência ocidental feliz para a ideologia do consumismo. É esse padrão, juntamente com a expectativa de corpo que lhe corresponde no interior da esfera do mercado, que vai colonizando todo o planeta e substituindo outros valores éticos e estéticos e outros modos de viver (SILVA, 2001, p. 61).

Na crítica da autora, ao inserir-se socialmente, o corpo deve ser apagado, diluído na familiaridade de suas funcionalidades básicas. O “gesto estranho” perturba a regularidade fluida da comunicação. Proibindo o próprio corpo, é possível notar o afastamento revelador de nossas sociedades da corporalidade.

Os povos tradicionais buscam romper com essa lógica de diluição, de apagamento. Eles buscam, efetivamente, o contrário: ocupar os espaços com sua singularidade corporal. O corpo quilombola se apresenta como um hiato dessa corrente de unicidade. Obviamente que este mesmo corpo não está imune à influência da contemporaneidade, mas em uma de suas tantas facetas, esse corpo quilombola expressa a força de sua ancestralidade nas práticas corporais que dialogam por vezes harmonicamente, por vezes de forma tensa com o mundo externo às tradições. De acordo com Maroun, (2013), o corpo quilombola,

[...] numa sociedade que oportuniza uma relação individualista com o corpo, embasada na competição pelo mais belo, mais forte, mais jovem, se confronta com um outro olhar, com uma outra forma de se relações com ele, a partir de um entendimento de um fazer coletivo, consciente da força que brota disso, e que promove no corpo e nas relações de cada integrante a oportunidade de viver a arte de forma intensa, conectada tanto o chão e com os céus, dois opostos que estão intimamente ligados com a espiritualidade/ancestralidade desses sujeitos (MAROUN, 2013, p. 138).

Outro olhar importante na temática do corpo é o de Daolio (2013), que também busca na Antropologia suporte para em suas reflexões. A seu ver, a Educação Física ainda tende a considerar o corpo como primordialmente biológico. Assim, o discurso ainda recorrente na área é aquele que apresenta um corpo que se movimenta e o mesmo corpo que representa aspectos da sociedade, como se ele não fosse ao mesmo tempo e indissociavelmente biológico cultural.

Diferentemente desta perspectiva, Daólio concebe o corpo como construção cultural. Nele estão marcadas especificidades culturais. A individualidade se concretiza no e por meio do corpo. O corpo “é o início da aprendizagem. Você aprende a se movimentar, a se conhecer, a ver o seu espaço, tudo através do seu corpo. Você enxerga o mundo através de seu corpo”. (p. 75). No corpo estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica, por ser ele o meio de contato primário do indivíduo com o ambiente que o cerca.

Além das semelhanças ou diferenças físicas, existe o conjunto de significados, que cada sociedade escreve, nos corpos dos seus membros, ao longo do tempo, significados estes que definem o que é corpo de maneiras variadas. O homem, por meio do seu corpo, vai assimilando e se apropriando dos valores, normas costumes sociais, em um processo de incorporação. Diz-se corretamente que um indivíduo incorpora algum novo comportamento ao conjunto de seus atos, ou uma nova palavra ao seu vocabulário ou, ainda, um novo conhecimento ao seu repertório cognitivo. Mais do que um aprendizado intelectual, o indivíduo adquire um conteúdo cultural, que se instala em seu corpo, no conjunto de suas expressões.

Daólio (2013) também se apoia em Mauss (2003), para construir o seu entendimento sobre o corpo,

A tradição oral, a mais conhecida e muitas vezes mais valorizada, é apenas uma dentre as tradições simbólicas. Qualquer técnica corporal pode ser transmitida por meio do recurso oral. Pode ser contada descrita, relatada. Mas pode também ser transmitida pelo movimento em si, como expressão simbólica de valores aceitos na sociedade. [...]. É justamente pela eficácia das técnicas corporais que se pode, segundo Mauss, conceber que os símbolos do andar, da postura, das técnicas esportivas são do mesmo gênero que os símbolos religiosos, rituais, morais, etc. É por meio dos símbolos que a tradição vai sendo transmitida às gerações seguintes (DAOLIO, 2013, p. 47-48).

Para o autor, os movimentos corporais só tem sentido por serem criados pelos homens, como membros de uma sociedade, e transmitidos por gerações. Dessa forma, as técnicas corporais só podem ser chamadas de técnicas porque são culturais. Não é possível falar de um movimento não técnico, natural, livre, ainda não influenciado pela cultura.

Ainda sobre “corpo cultural”, como afirma Sautchuk (2007) “se o corpo é um artefato cultural, é porque as próprias práticas em que ele se envolve e se forma, são culturalmente configuradas” (p. 259). Busca-se, a partir da análise das performances dos Quilombolas da Tabatinga em suas festas, observar esse corpo que se faz quilombola no encontro com os objetos, com a festa, com a vida.

O corpo constrói relações importantes no Universo Quilombola: a relação corpo/objetos, a relação corpo/território, a relação corpo/sagrado são como chaves de compreensão desses sujeitos. As escolhas dessas chaves não foram aleatórias.

De acordo com Sautchuk e Sautchuk (2014), a abordagem etnográfica “deve guiar-se não pelas afirmações teóricas a respeito das habilidades técnicas ou do fazer poético, mas pela forma como as relações estão postas em jogo e assumem relevância em cada uma destas situações” (p. 595). A proposta de investigar essas relações foram escolhas influenciadas pela observação dos contextos, pela escuta e vivência prática junto à comunidade, que foram apontando os diálogos teórico-conceituais mais relevantes.

### **6.1 Relação corpo/objetos**

Como é possível observar, em uma análise imagética cuidadosa, estes corpos da comunidade Carrapatos da Tabatinga se relacionam com os objetos de forma intensa, constituinte. O Rosário, o cachimbo, o bastão, o tambor, vão ganhando vida e tornando-se parte desse corpo quilombola. Desta relação, emerge mais que uma identidade social construída da associação dos objetos às pessoas, como ressalta Ingold (2015), da importância de trazer esses objetos de “volta à vida”, não animicamente, dando vida a eles, mas percebendo-os como partícipes dessa vida, como “componentes ativos de um mundo em formação” (p. 61)

Ainda, segundo Ingold, as coisas “ocorrem”, mais que “existem”. Para o autor, objetos entendidos assim, se tornam constituintes do ambiente, como, de resto os seres humanos também o são. Cada propriedade desses objetos “não é nem objetivamente determinada nem subjetivamente imaginada, mas praticamente experimentada.” (p. 65) Um exemplo que pode clarificar sua proposta é a descrição do modo como o povo *Koyukon*, caçadores indígenas do Alasca, nominam um animal ou um objeto. Para esses povos, “nomes não são nomes, mas verbos, e conhecer é semelhante a contar histórias” (p. 214) Quando nomeiam um animal baseiam-se em “descrições de seu comportamento ou histórias de tempos distantes ou charadas.” De uma ou de outra forma, o nome dado não é fixar-lhe um “rótulo”, mas contar sua história. “Os animais não existem para os *Koyukon*: ao contrário, eles ocorrem, a atividade vital do animal e a narração da sua história são manifestações alternativas da mesma ocorrência” (p. 214).

Buscando relações com a empiria, conseguiu-se perceber essas histórias, contadas pelos anfitriões “performativamente<sup>49</sup>”, seja durante as festas, em encontros sociais, ou em sessões mediúnicas. Ao acender o cachimbo, Pai Tonho, não sacia somente o desejo de fumar, mas experimenta sua ancestralidade, materializando-a na imagem que construiu. E ele afirma isso quando perguntado por que fumava o cachimbo.

*Não fumo toda hora, de qualquer jeito minha filha. Tem hora pra picar o fumo, ajeitar ele na boca do cachimbo, acender sem queimar, e deixar que aquela fumaça entre na gente, converse com a gente. Naquele momento sou eu e meu cachimbo, mais ninguém (Informação verbal – Pai Tonho, 04/2016).*

D. Tiana, na relação com seu bastão, também conta uma história. Em uma de nossas conversas, relatou que sente a presença de seu avô, sempre que está com o bastão na mão. A relação com o bastão é ancestral, é sagrada, mas ao mesmo tempo física, material.

*Não vou a qualquer lugar com meu bastão. Mas quando preciso ser a Tiana da Tabatinga ele está sempre comigo. Juntos carregamos a história de luta de meu povo, juntos enfrentamos o mundo (Informação verbal – D. Tiana, 04/2016).*

Outros tantos “exemplos” foram observados e apontam para o denominado de explosão de vida desses objetos, a partir destas relações. O corpo ocupa então esse espaço de conexão entre as coisas e o mundo, entre o visível e o invisível. Pode-se afirmar, segundo as reflexões de Sodré (1988), que o corpo seja o território onde repousa a ancestralidade.

## **6.2 Relação Corpo/Território**

Sodré (1988) adverte para a importância da territorialidade no universo negro, visto que faz parte constituinte do sujeito africano. “O território, aparece assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (p. 14). Para o autor, há que se percorrer o caminho dos ancestrais para compreender a importância da terra para os povos africanos.

---

<sup>49</sup> Considera-se aqui, como foi apresentado como recurso metodológico, o entendimento que algumas das ações realizadas socialmente, pelos sujeitos quilombolas, façam parte de uma performance que busca afirmar identidade, luta, resistência.

A terra – a cuja fertilidade se ligam o ciclo da vida e o ritmo do universo – integra a dimensão do sagrado. A terra guarda o segredo do Invisível: para ela, a morte encaminha os indivíduos, que serão depois restituídos pela vida. Cada linhagem africana faz da terra, portanto, objeto de desejo, tanto por motivos de sobrevivência material como simbólicos (SODRÉ, 1988, p.51).

O território então, se expande, extrapolando uma geografia espacial, para uma “geografia sagrada e mítica” como afirma Eliade (1992), que o percebe como Cosmos simbólico, no qual uma África qualitativa se faz presente, condensada, reterritorializada.

É nesse ponto que as argumentações de Sodré (1988) convergem com as proposições analíticas explicitadas no estudo. O autor apresenta o corpo como esse território que faz emergir o Sagrado. Há o espaço físico fundamental na cosmologia africana, mas o corpo também se apresenta como território importante, no qual o invisível – princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade – se manifestam.

Durante a Festa dos Pretos Velhos percebeu-se o corpo de Dunga (filha) e D. Tiana, com mediadores da comunicação ancestral, tornando o “invisível” visível, materializando esta comunicação. Nas Festas do Reinado esta comunicação foi menos explícita, mas ainda assim intensa. O corpo dançante torna-se também território do Sagrado, “trazendo à vida” gungas, caixas, guias, rosários, cachimbos e bastões.

Esses territórios, tanto físicos quanto sagrados, são “assentamentos” da força vital, do Axé. Para Sodré (1988) essa força “depende de um espaço-lugar vivido como totalidade” (p. 91) Totalidade essa composta pelas coisas físicas, pelos humanos e não humanos – natureza, casa, animais, objetos.

O axé dá-se a partir da relação entre sujeitos ou entre sujeitos e objetos. A terra, as plantas, os homens são portadores de axé, são veículos de possibilidades de afetar e ser afetado, diretamente vinculados às práticas rituais. [...] A “fé” implicada nessa força vital é bem diferente do sentimento individual e salvacionista que traduz a fé cristã. Trata-se mesmo de uma força de afirmação ética do grupo, capaz de se transformar, absorvendo, nas rupturas do tempo histórico, as singularidades de um território (SODRÉ, 1988, p. 95-97).

O corpo, então, como esse território, local de “assentamento desse axé”, encontra nas Festas o tempo/espaço de renovar essa força vital. Segundo Sodré (1988), é na

dança e nos rituais litúrgicos “reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, o rito e o ritmo territorializam sacralmente o corpo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o pertencimento a uma totalidade integrada” (p. 124).

O território (físico e simbólico) é um espaço essencial para produção e reprodução de seus modos de fazer e viver dos pontos de vista econômico, social, cultural, estético.

Mais que ter a posse da terra, para estes povos é imprescindível manter seu território, entendendo-o aqui, segundo Little (2002, p. 3), como “um produto histórico de processos sociais e políticos” que surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, sendo territorialidade conceituada pelo autor como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território””. Para compreender a estreita relação que um determinado grupo social mantém com seu respectivo território, o autor propõe a utilização do conceito de cosmografia, assim definido

Os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p. 4).

E essa territorialidade se expressa no corpo, na batida dos pés das Guardas de Massambique, nas cantigas que exaltam a luta pela conquista da terra, nas danças que “finçam pés” e “levantam poeira” de uma terra que não foi dada, foi conquistada e que precisa ser protegida, “vigiada”, preservada cotidianamente. Também Silva e Falcão (2011) afirmam que para os quilombolas de Goiás, na periferia das cidades ou embrenhados no meio rural, a natureza é condição de vida. A terra é para eles, território constituinte de identidade e não simples propriedade (p. 48).

De acordo com Lara; Pimentel (2013) “é a terra/território a referência de existência desses grupos, condição que define suas identidades” (p. 40). O sentido de territorialidade destes grupos não está associado à valorização econômica de suas terras, mas à riqueza de uma história singular, na qual a memória e as práticas culturais se cruzam e interpenetram. Os autores concluem que os quilombolas

exercem o controle sobre a terra a partir da coletividade, a partir do compartilhamento de valores éticos e morais comuns, a partir do parentesco, a partir de suas práticas culturais, e, especialmente, a partir da solidariedade que desenvolveram desde o período escravista.

[...] a referência de territorialidade desses povos está intrinsecamente vinculada à identidade étnica coletiva, pois a relação com a terra se processou histórica e socialmente por meio do coletivo, com base no direito consuetudinário desses grupos (LARA;PIMENTEL, 2013, p. 41).

Santos (1994) chama atenção para um território percebido “horizontalmente”, levando-nos a observá-lo como “espaço do acontecer solidário”, “sede de resistência”, “local onde o individual se torna coletivo”.

Bandeira (1988) também afirma que a referência étnica passa a configurar como fator de resistência e luta pelos direitos sobre a terra. A diferença étnica, no interior desses grupos, tende a germinar uma “resistência informalmente organizada, mediada por conteúdos culturais selecionados pela comunidade como definidores de sua etnicidade. A identidade étnica cimeta a coesão interna e os suportes da resistência externa” (p. 23).

### 6.3 Relação Corpo/Sagrado

*Ô fia, eu pequininha eu via<sup>50</sup> e meu pai levava eu pra longe. Eu sofri demais. Tadinha, não sabia né, eu falava o que eu via. Sempre gostei de ficar perto dos mais velhos. Uma vez os mais velhos estavam conversando, chegou um amigo da mamãe. Eu gritei mãe... mãe, lá vai uma caveira perto dele. Era uma caveira mais feia nas costas dele. Meia noite daquele dia o homem morreu. Meia noite. liiii meu pai me batia, judiava de mim quando eu contava. Foi só quando minha vó veio morar com a gente que ele parou. “Num faz isso com ela não. Não bate na minha cria não” falava ela pro meu pai. A mãe me levou pro padre pra benzer, falava que eu era bruxa. Antigamente o povo achava que era o capeta... hãã... eu sofri um pedaço.*

*Meu marido também não gostava. Eu trabalhava lá em casa mesmo, mas escondido. Ele não gostava. Ele passou a respeitar um dia que eu estava trabalhando com uma dona e ele mexia com transporte. Ele ia sair e eu disse, você num vai não porque você num vai voltar. Ele falou: “que isso mulher... vou sim”. Ahhrã... você pode ir então, mas você não vai voltar. Ele ficou receoso e pediu o irmão dele pra ir no seu lugar. O irmão dele voltou no caixão. Desde esse dia ele passou a acreditar. Precisou de sofrer. Nossa senhora... foi a coisa mais triste do mundo... o Zezinho... era um dos cunhados que eu mais gostava...” (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

<sup>50</sup> D. Tiana é médium vidente e desde pequenina vê e conversa com Pretos Velhos.

A relação das Comunidades Quilombolas com a ancestralidade está intimamente “encarnada”. Sodré (1997) afirma que o corpo é “um altar” em que o Sagrado se manifesta, é “um conjunto de lugares de culto, [...] um centro para onde convergem elementos ancestrais, [...] o ponto de interseção entre a existência e o cosmo” (p. 32). É no dançar, no cantar, no movimentar que essa ancestralidade se revela. A religiosidade para eles, afirma Saraiva (2010), não é algo inexistente, impossível, distante ou mesmo separado do que poderia ser pensado como o “resto” da experiência humana, e sim como um fato real, presente e que é revestido de grande importância no seu modo de vida.

Para o autor,

[...] o sagrado não é mais místico do que lógico, estético ou político. Incluem todas estas dimensões, mas não se reduz a nenhuma delas. Assim, como outros conceitos, o sagrado também é um produto da criação humana, isto o caracteriza não como um equívoco ou uma crença sem fundamento, mas o legitima e o torna válido como parte do universo mental dos grupos sociais (SARAIVA, 2010, p.148).

Sodré (1988) usa o termo grego *arkhé* para caracterizar as culturas que se fundam na vivência da ancestralidade. Estas culturas cultuam a Origem como “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (p. 153). Cruz (2011) afirma que a ancestralidade estabelece uma continuidade entre “deuses, ancestrais e descendentes” (p. 27). Sob a ótica não fragmentada do homem, encontra-se suporte em Eliade (1992), para compreender que é no sagrado que se revela a união da história mítica com a história carnal, a vida real, integral para o grupo que a produz. Sendo assim, o sagrado não se polariza somente na transcendência, mas se revela também naquilo que o corpo produz como prática.

Toda a preparação para as Festas é antecedida por uma solicitação de “benção”. A preparação da comida que será servida é “rezada”<sup>51</sup>, antes e quando está pronta. Os integrantes da festa são “benzidos e rezados” antes e depois da festa. A ideia é que todos estejam protegidos para a Festa transcorrer em paz “*como é da vontade dos Santos e Santas*”, como diz D. Tiana.

---

<sup>51</sup> O termo rezada diz da oração que é feita antes e depois da comida pronta.

Os festejos religiosos nestas comunidades ultrapassam a fronteira do simples encontro ou confraternização, “para religar o visível e o invisível, aquilo que está dentro e fora de um tempo, sempre buscando estabelecer laços comunitários, de identidade étnica e tradição dentro das mais variadas relações de poder” (SARAIVA, 2010, p. 149).

Segundo Silva (2005) reconstruir historicamente a origem das religiões afro-brasileiras não é tarefa fácil. Sempre foram marginalizadas e perseguidas desde a origem, o que dificultou registros e documentos que atestassem seu percurso histórico. A própria característica principal é a transmissão oral, corporal e ritual de seus princípios e práticas doutrinárias. São religiões “não institucionalizadas”, não pautadas por livros sagrados que as orientem o percurso, provocando assim, em sua narrativa histórica, uma série de diferenças construídas pelos diversos “autores anônimos” no interior dos inúmeros “terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades brasileiras” (p. 13).

Ainda que por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos, pudessem ter sido consideradas como “primitivas e atrasadas”, o autor afirma que “todos os sistemas religiosos baseiam-se em categorias do pensamento mágico”. A missa católica, como cita o autor, contém uma série de atos simbólicos ou operações mágicas, como o ritual da transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo, a operação dos milagres, a água benta, os patuás benzidos pelos sacerdotes e colocados em travesseiros e livros, as velas aos mortos, os incensos purificadores, que, em outras roupagens também existem na Umbanda e no Candomblé. E foram essas semelhanças estruturais que possibilitaram o sincretismo e a síntese da qual se originaram as religiões afro-brasileiras (p. 14).

Por fim cabe ressaltar que as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios (SILVA, 2005, p. 15).

Do que ocorre neste processo relacional, procurou-se descrever as Festas na Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga, a fim de compreender as conexões da Umbanda como constituinte do sujeito Quilombola.

Foi possível perceber, na descrição das Festas na comunidade, todo o ritual que muito se assemelha às festas ainda no Brasil Colônia. Não se pode falar da relação dessas festas com a religiosidade, sem estar atento ao “encontro” dos três tipos de religiosidade postos em contato em terras brasileiras, durante a colonização portuguesa: o catolicismo português, as crenças indígenas e as religiões das várias etnias africanas que chegaram escravizadas no Brasil.

O catolicismo como religião oficial e obrigatória, imposta pelos “descobridores portugueses”, foi integrado ao cotidiano da vida colonial pelas festas, ladainhas e muitas outras atividades do calendário eclesiástico. A devoção aos Santos católicos foi marcante e fundamental na constituição do sincretismo afro-brasileiro, visto que foi a esse catolicismo que índios e negros “foram convertidos e ao qual somaram sua religiosidade de origem”.

Houve, segundo Silva (2005), de certa maneira, alguma “benevolência” dos catequizadores portugueses na “permissão” da integração de alguns elementos das religiões indígenas e africanas, ao chamado “catolicismo brasileiro”, desde que não ofendessem a fé cristã. Essa “permissão” facilitaria, segundo os missionários, melhor assimilação da “espiritualidade cristã”. Acrescentando-se a isso, que os negros já chegavam ao Brasil com certa influência do catolicismo europeu, a partir do processo de colonização pela Europa, do continente africano, a partir dos meados do século XVIII<sup>52</sup>.

Outro fato marcante e constituinte dessa “conversão” foi a “resignação” ensinada aos negros. Sua situação de servidão e precariedade era comparada à vida do Cristo e caminho para alcançar o reino dos céus.

O batismo também foi um ritual fundamental. A adoção de um nome cristão, geralmente de inspiração bíblica, fornece para os historiadores a chave para a

---

<sup>52</sup> Sobre essa influência católica ainda em solo africano ver Malandrino (2010).

ligação mais tarde desses antepassados como os “santos” adorados pelos negros, principalmente na Umbanda.

E, essa conversão, como o surgimento do “catolicismo negro” afirma Silva (2005) será percebida a partir do século XVIII, com o crescimento das cidades, a vida urbana começa a aproximar a elite branca aos mestiços, negros alforriados, e libertos nas festas religiosas e cívicas, sem, contudo, deixar de manter certa distância. Era comum perceber nas igrejas os espaços próximos ao altar reservados aos abastados e, gradativamente, sendo reservados os assentos mais distantes aos menos endinheirados até os pórticos, local reservado para os negros que deveriam assistir à missa em pé. Nas procissões e cortejos festivos, também era possível notar essa diferenciação, sendo reservado aos negros o fim do cortejo, que por isso mesmo, era marcado pela alegria, pela música, pela dança e pelo batuque dos tambores. Fato esse que muito incomodava a aristocracia branca, que sem perda de tempo, buscou a intervenção da igreja na proibição dessa participação, obrigando os negros a “festejarem” em separado. Fato que contribuiu, segundo o autor, para a criação das Congadas, Folias de Reis e o próprio carnaval.

Outra característica marcante do catolicismo no Brasil foi a criação das Irmandades, com o objetivo de “integrar a comunidade católica através da participação dos seus membros na organização da vida religiosa local” (p. 40). E os negros, impedidos de participar das irmandades de brancos, fundavam as suas próprias e eram incentivados, pelos padres, a devotarem sua fé aos “Santos de cor preta (São Benedito e Santa Efigênia) e às Virgens negras (Nossa Senhora do Rosário)”.

Se a fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras (SILVA, 2005, p. 42).

Daí então, o envolvimento das comunidades dos negros com a Festa do Reinado, sua devoção à Nossa Senhora do Rosário e a Santos “pretos”, São Sebastião e Santa Efigênia. Mais que um “falso” sincretismo que apenas buscava “burlar” a Igreja, essa devoção foi construída pela fé e devoção aos seus antepassados.

Xavier (2008, p. 354) alerta, porém que este sincretismo não foi “passivo” e que é fundamental que os localizemos como “sujeitos na história”. Para a autora, os africanos no Brasil não foram “receptores vazios” do catolicismo português e da influência indígena. Eles criaram “suas próprias formas de entender e viver esse catolicismo, permeando a sua cosmologia e tradição”.

Para Serrano e Waldman (2007), este sincretismo ocorreu quando o negro escravizado,

[...] mesmo despojado de todos os seus bens materiais, arrancado da sua rede familiar e dos seus espaços ancestrais, mantém-se portador de um imaginário próprio, de uma carga simbólica agora fundamental para sua reorganização, visando a domesticar uma natureza nova, restabelecendo um novo cosmos no seu universo temporariamente desestruturado (SERRANO, WALDMAN, 2007, p. 142).

É importante, porém, estar atento às generalizações. Houve no percurso histórico, grupos que negaram esse sincretismo, como os diversos segmentos quilombolas praticantes do candomblé, que o usaram como forma de “burlar” a imposição católica dos portugueses. Daí a necessidade, neste estudo, de abrir um parêntese, apresentando breve histórico da criação da Umbanda, religião seguida pela Comunidade dos Carrapatos, na tentativa de apresentar os diversos pontos de interseção entre ela e as influências indígenas e católicas, possibilitando assim, emergir esse corpo quilombola umbandista em suas festas.

*Depois de muita luta, consegui construir meu Centro Espírita. A inauguração do meu centro foi uma beleza. Vieram dois terreiros pra festa. Iiii foi muito bonito. Graças a Deus tenho muita amizade com os espíritos de verdade. Mas cambalacheiro eu não gosto não, fica fazendo gracinha nos terreiros da gente. Meu terreiro é registrado, não pode brincar não. É muito perigoso. Nunca tive uma denúncia, nunca tive confusão. Trabalhar pra puxar mulher, puxar homem, não gosto disso não. Agora fica esse tantão de médium, trabalhando por dinheiro, gosto não. É muito perigoso. Eu tenho medo. Tenho compromisso com meus Pretos Velhos, tenho compromisso com minha família espiritual. Acredito na Umbanda, acredito na força de meus ancestrais (Informação verbal – D. Tiana, 08/2015).*

O termo Banto *Calandu*, até o sec. XVIII, foi o nome frequente para designar as religiões de origem africanas no Brasil. Esse termo, segundo Silva (2005), abrangia imprecisamente “toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, adivinhação e cura mágica” (p.45).

Eram cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias misturando elementos africanos e indígenas aos elementos católicos e ao espiritismo e superstições populares de origem européia. A expressão de que calundu “era o melhor modo de dar graças a Deus” é bastante reveladora desse sincretismo, e mostra que o negro não apenas modificou o catolicismo, introduzindo seus ritos nas festas e procissões realizadas nos pátios das igrejas e nas reuniões das irmandades de cor; esse sincretismo também foi elaborado no interior dos cultos africanos (SILVA, 2005, p. 46).

Para Malandrino (2010),

[...] mais que uma expressão religiosa banto, o *Calundu* significava o “elo de ligação, o elo perdido, entre as práticas religiosas banto modificadas pela experiência da diáspora e da escravidão e aquilo que durante o século XX convencionou-se chamar Umbanda (MALANDRINO, 2010, p. 223).

Desse encontro de negros de diversas etnias<sup>53</sup>, com as práticas indígenas e o catolicismo português surgiu um culto que agregava os deuses africanos, os santos católicos e as divindades indígenas. A Umbanda é marcada por esse culto. Suas origens como “religião à moda brasileira”, de acordo com Silva (2005), dizem dessa mistura como objetivo para ser legitimamente aceita, com o *status* de nova religião. Uma religião que buscou a união das tendências religiosas presentes no país, o culto às divindades negras, representadas pelos pretos velhos e indígenas representadas pelos caboclos trazidas para o convívio terreno a partir do diálogo com os mortos, proposto pelo kardecismo<sup>54</sup>. Essas divindades, representadas pelos preto-velhos e caboclos, seriam então os espíritos dos escravos africanos e índios brasileiros, que voltavam a terra para auxiliar a vencer dificuldades e doenças. A Umbanda buscou, dessa forma, “embranquecer” os valores religiosos da Macumba<sup>55</sup>, considerados atrasados e primitivos à época (1930) e “empretecer” os valores kardecistas, considerados europeus por demais, distantes da nossa realidade (ORTIZ, 1978).

Na Umbanda, as entidades seguem uma linha hierárquica própria. Em escala de força espiritual, primeiro são cultuados os orixás, considerados espíritos de luz, evoluídos e distantes de nós. Em segundo escalão, já próximos e de fácil contato, os caboclos e pretos velhos, espíritos “batizados” e por isso apresentam-se com nomes

<sup>53</sup> Característica marcante da escravidão no Brasil, a mistura das várias etnias para impedir o agrupamento e possível organização de rebelião (BASTIDE, 1983).

<sup>54</sup> Doutrina religiosa e filosófica codificada pelo francês Allan Kardec, no século XIX que tem como norte a crença na reencarnação.

<sup>55</sup> Culto afro-brasileiro tido para muitos estudiosos como precursor da Umbanda. Fortemente influenciado em bases africanas de culto aos orixás.

próprios (Pai João, Vovó Maria Conga, Caboclo Sete Flechas, entre outros) além das crianças, os “meninos de Angola”, os “Erês”. E abaixo deles, os espíritos das trevas, entidades que, devido ao “ideal de caridade da Umbanda”, não são afastados e permanecem no culto para serem doutrinados a fim de evoluírem. Apresentam-se como exus e pombagira. Mas, também podem se apresentar como os marinheiros, baianos, ciganas e o Zé Pelintra, que aludem às classes marginalizadas da sociedade brasileira, formando o cenário mítico religioso que apresenta a Umbanda como religião genuinamente brasileira (SILVA, 2005).

A Umbanda, para Prandi (2002), é o reflexo das múltiplas contribuições culturais do povo brasileiro. Maia (2011) reforça afirmando,

A Umbanda em suas múltiplas facetas e em seu processo constante de sincretismos estabelece meandros que envolvem a construção de uma identidade brasileira, reconhecendo e valorizando a contribuição das culturas africanas, europeia e indígena, mais ideal e simbólica do que de fato concreta, na formação da história da sociedade brasileira (MAIA, 2011, p. 72).

Existe uma linha de pesquisadores, dentre eles Brumana e Martinez (1991), que afirma ter sido maléfico esse sincretismo proposto pela Umbanda, visto ter perdido sua raiz africana. Prefere-se seguir na direção contrária, corroborando com Concone (1987), ao afirmar que a Umbanda representa mais que um “sincretismo afro-brasileiro, mas uma síntese brasileira, uma religião endógena”. Em seus estudos, Ortiz (1978) apresenta conexões bantos na Umbanda e também Malandrino (2010), nos seus estudos sobre a relação da Umbanda com a tradição religiosa banto, afirma que esta caracteriza-se por dois grandes eixos: a crença em um Ser Supremo e o culto aos antepassados. Sendo esta conexão com os antepassados um ritual fundante da Umbanda.

A Liberdade para os africanos e os afrodescendente, no período pós-abolição, representava acesso à terra; direito de escolha de trabalho; circulação livre pelas cidades; constituição da própria família, sem receios de separação; vivência da própria religiosidade; tratamento como pessoas livres e direito à cidadania. Como “essa tal liberdade” não se efetivou, visto a perversa realidade enfrentada pelos recém-libertos, a saída foi a tentativa de resgate da própria tradição, por meio da religião, de construir nova identidade, não mais marcada pela escravidão, mas

utopicamente<sup>56</sup> construída no universo religioso, a partir dos rituais que os transportava para um lugar mágico, que os conectava com a realidade vivida antes da escravidão e vislumbrar um futuro sem essa lembrança cruel. A nova religião seria essa “ponte” para esse futuro (MALANDRINO, 2010).

A formação da umbanda coloca os africanos e os afro-descendentes de tradição banto como protagonistas, como fazedores de história, já que apontou para uma dimensão utópica desta tradição, enquanto uma tentativa de continuidade dela, mesmo que de maneira ressignificada. Foi uma tentativa de doação de sentido para a nova realidade que se apresentava. Fez-se utópica, uma vez que criou perspectivas novas para os africanos e os afro-descendentes de tradição banto, dando-lhes a oportunidade de conquista de autonomia e de desenvolvimento da subjetividade. Ao resistir culturalmente, ressignificando aspectos, ela permitiu que a pessoa deste grupo cultural se desenvolvesse não só individualmente, mas também na relação com o outro, proporcionando a sobrevivência da tradição através da tradução (MALANDRINO, 2010, p. 339).

Como foi possível perceber, ancestralidade, territorialidade e corporalidade formam um tripé que sustenta a constituição da identidade quilombola. Este tripé cria uma base sólida, constituinte, que se materializa nas relações que emergem a partir de suas práticas.

D. Tiana explicita esta materialização, quando relata como foi a sua primeira experiência no Reinado e como se tornou Capitã de Guarda.

*Ahhhrã... Eu dançava Reinado na carcunda de meu avô. Foi o amor dele pelo Reinado que me picou e é por amor a ele que cumpro essa missão até hoje. Ele me passou o seu Bastão e enquanto eu tiver força, eu levanto ele com meu povo pelas rua de Bom Despacho (Informação verbal, D. Tiana, em 08/2015).*

Uma ação de ver, ouvir, prestar atenção. Ação esta que, no caso dos “festeiros quilombolas” os leva a aprender a bater a caixa, a balançar o patangome, a dançar com a gunga nos pés e a conectar-se com seus ancestrais

A identidade quilombola transborda nas práticas performáticas dos Carrapatos da Tabatinga. E se consolida no posicionamento político que todos eles assumem cotidianamente. Na escola, no trabalho, na maneira de se vestir, nos compromissos que assumem na comunidade. Ali está sempre um Quilombola da Tabatinga. E são respeitados por isso, da criança ao ancião. E esta é uma luta que enfrentam

---

<sup>56</sup> Utopia aqui entendida como esperança, possibilidade de superar o momento ruim atual em um futuro melhor que ainda está suspenso, mas que virá (MALANDRINO, 2010).

diariamente. Um respeito que é construído passo a passo, de forma contínua, por vezes com dor, com medo, mas sempre pautado na força da matriarca. *“Meu povo é povo de fé, é povo de luta, é povo de festa, é guiado por Nossa Senhora do Rosário e protegido por Oxalá!”*.

## **7 ENCERRAMENTO: “Trazendo de volta à vida”<sup>57</sup> o conceito de Lazer**

Durante o percurso investigativo buscou-se reconhecer os processos identitários constituídos a partir das múltiplas relações entre as dimensões fundantes da identidade quilombola e os sujeitos da Comunidade Carrapatos da Tabatinga, quais sejam: as dimensões corpo, território e ancestralidade, estabelecendo diálogo entre as suas práticas corporais particulares e as apropriações universais, focando no que emerge da relação entre este tensionamento.

Foi uma experiência pessoal que apresentou os contornos explicitados no texto. Viveu-se corporalmente as Festas presenciadas: cansaço, alegria, excitação, emoção e êxtase foram alguns dos sentimentos compartilhados com a família de D. Tiana que, com disponibilidade e carinho acolheu carinhosamente nesses dois anos e meio de pesquisa. Durante o percurso empírico foram cinco Festas do Reinado e uma Festa dos Pretos Velhos, nas quais se pode sentir a intensidade vivida pelos integrantes da comunidade pesquisada.

A proposta era construir uma descrição, que ao dar voz aos sujeitos pesquisados, oportunizasse reflexões reveladoras desses sujeitos. A ideia foi de fazer emergir, a partir do encontro entre a empiria e a academia, diálogos potentes, que desmistificassem os dois universos, revelando-os palpáveis, penetráveis, dialógicos.

Buscou-se construí-la oportunizando a reflexão, dentro do debate antropológico, de como esses sujeitos se constituem, relacionando envolvimentos. Buscou-se também, trazer para o debate até que ponto aproximar desses sujeitos e de suas práticas permite dizer que essa cultura existe/permanece por causa de seu envolvimento com ela.

Não era objetivo descrever o instituído, mas o envolvimento dos sujeitos em suas festas, em suas danças, em seus gestos, em seu canto. Mas, estava ciente que o que escreveria não era efetivamente o “outro” e muito menos o pensamento sobre

---

<sup>57</sup> Parafrazeando novamente aqui o conceito proposto por Ingold (2015) no qual os fenômenos podem ser observados sob o prisma de uma experiência vivida, marcada corporalmente, constituída a partir de um conjunto de relações, entendendo-a como possibilidade de ampliação da rica produção da vida.

ele, mas o que se percebeu do encontro com ele. A partir do mergulho em seu mundo conseguiu-se perceber o que foi escrito.

Na preparação para o diálogo a academia proporcionou ir além de fundamentações teóricas. Averiguaram-se pontos de encontro e de tensionamento entre os estudos, os autores citados e a investigação. Desta forma identificou-se tanto o que vai ao encontro das publicações e pesquisas, quanto o que delas se distancia, não necessariamente como desencontros, mas como escolhas diferentes de problematização. Já no campo, ao distanciar e desarmar das certezas, permitiu-se ser “afetada” pelos “fazer” da Comunidade.

Revelar tudo que se viu, ouviu e sentiu, em palavras, não foi simples. Como já afirmado, trazia bagagem escolar distante da investigada. A formação direcionou para uma visão preconceituosa e hierárquica, que naturalizava as relações de poder e de racismo. Além disso, foi uma formação que entendia a pesquisa como a busca da “verdade” dada, única, universal. Não ficou-se imune à naturalização de um modelo escolar limitador das formas de pensar e agir dos sujeitos.

Ciente das limitações que a história impôs, apresentou-se a potência da utilização do corpo como forma de expressão, como ferramenta de luta, de resistência, de afirmação do povo quilombola. Um elo entre o visível e o invisível, afirmando-se como território marcador de identidade.

Insistiu-se na utilização do termo identidade, mesmo tendo presente o debate antropológico em torno dele. Foi utilizado em uma perspectiva dialética, complexa e sistêmica, como um sistema multidimensional que integra e articula várias dimensões do ser humano de forma dinâmica, na tensão dialógica entre conservação e transformação. A luta política pela identidade ocorre em uma zona de tensão pela busca de conservação da ancestralidade, como no caso dos quilombolas, mediante transformações produzidas na diáspora e no mundo atual globalizado. Esse olhar se tornou relevante, na tentativa de se romper com visões lineares e homogêneas que intentam fixar a identidade na “mesmidade”. Apresentou-se uma identidade que não busca ser igual, mas igualdade, uma igualdade que acolhe todas as diferenças. Uma identidade que afirma a singularidade não como forma de comparação.

A Identidade Quilombola transborda nas práticas performáticas dos Carrapatos da Tabatinga. E se consolida no posicionamento político que todos assumem cotidianamente. Na escola, no trabalho, na maneira de se vestir, nos compromissos que assumem na comunidade. Ali está sempre um Quilombola da Tabatinga. E são respeitados por isso, da criança ao ancião. E esta é uma luta que enfrentam diariamente. É um respeito que é construído passo a passo, de forma contínua, por vezes com dor, com medo, mas sempre pautado na força da matriarca. *“Meu povo é povo de fé, é povo de luta, é povo de festa, é guiado por Nossa Senhora do Rosário e protegido por Oxalá!”*.

Após seis anos de estudos no Campo do Lazer, entre congressos, grupos de estudo, debates e papos de botequim, e, com o compromisso, desde o início desta trilha e partilha acadêmica, em contribuir com as discussões do campo, propõe-se aqui a tese para defender.

Obviamente que o subtítulo deste encerramento da pesquisa é um jogo de palavras, parafraseando o antropólogo Ingold (2015) e reportando à proposta teórica da pesquisa, sem pretensão em negar a construção histórica realizada até aqui sobre o fenômeno Lazer. A ideia é provocar movimento ao conceito.

Poderia fechar os estudos construindo-se uma tese na qual defendesse os resultados da pesquisa, e não seria pouco, visto que, como se propôs a investigar, o cotidiano de contextos minoritários mostrou-se fértil em possibilidades de pensar muitas e distintas questões tão interessantes quanto urgentes ao campo de pesquisa em Lazer.

Mas, a ideia é ir além, provocando o Campo a refletir sobre uma possibilidade que se mostrou interessante durante todo o percurso empírico: compreender o Lazer como perspectiva de olhar, que busca romper com dicotomias; como a lente que permite observar o contexto estudado, rompendo com os dualismos trabalho/tempo livre; trabalho/cultura.

É certo que não se construiu essa proposta sozinha. Discutiu-se sobre isto coletivamente<sup>58</sup>, apresentado parte dessas discussões em Congressos do Campo.

---

<sup>58</sup> No grupo de pesquisa NaPrática, coordenado pelo Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli.

Mas, gostaria que ganhasse legitimidade, força; que gerasse menos desconfiança, transformando-se em potência concreta de análise. A proposta, ao apresentá-la como tese, não é tomá-la como de “minha” autoria, mas dar o pontapé inicial para uma discussão ampliada. Acredita-se, que ao dar voz aos integrantes de outros modos de viver, eles contribuem para alargar um conceito até então hegemônico. Não negar o que já foi construído, mas buscar perceber o Lazer sob um prisma diferente, como uma experiência vivida, marcada corporalmente, constituída a partir do conjunto de relações, entendendo-a como possibilidade de ampliação da rica produção da vida. Compreender que o olhar atento sobre as práticas dessas comunidades, pode dizer muito sobre os seus integrantes, e sobre nós mesmos (DEBORTOLI *et al.*, 2015).

A proposta não é provocar discussão sobre que palavra/conceito se encaixa melhor para descrever as práticas estudadas: Lazer, ócio ou divertimento. Mas, a problemática provocada ao trazer para o centro da conversa esses sujeitos, esses modos de viver. Pensar o Lazer para além dos espaços, do tempo, das instituições é um desafio para o campo. A ênfase dos estudos, até aqui, diz das experiências no campo da modernidade urbana, que recaem em formas de operar com o tempo, com o espaço, com as instituições que compreendemos, mas a proposta deste estudo faz um movimento diferente, problematizando práticas sociais ou pessoas que escapam a essa lógica (COSTA, SOARES, DEBORTOLI, 2016).

Para pensar nessa possibilidade de utilização do fenômeno Lazer, como lente de análise, fundamenta-se na afirmativa de Gomes (2014) da urgência em distinguir e relativizar a construção conceitual ocidental de Lazer que o define “como antítese do trabalho, como tempo livre/liberado de variadas obrigações, ou ainda como ocupação do tempo livre, muitas vezes atrelada ao consumo”, de outras compreensões que reconhecem o Lazer como “uma prática social da vida cotidiana que precisa ser situada em cada tempo/espaço social, e que, justamente por isso, integra diferentes culturas” (GOMES, 2014, p.8).

Assim, a proposta busca, utilizando-se desta lente, enfatizar as tramas culturais desses contextos, no encontro entre o tradicional desses povos e o mundo globalizado. Afirma Gomes (2014),

[...] essa compreensão dicotomizada colabora com a manutenção de uma lógica evolutiva e linear que pretende definir os tempos, as histórias, as culturas, os saberes e as práticas de todas as realidades e de todos os povos que, por sua vez, devem almejar o modelo ocidental – urbano, industrial e capitalista – como o ideal de progresso a ser alcançado (GOMES, 2014, p.6).

O início do diálogo com o campo da Antropologia oportunizou o desequilíbrio das “certezas” em relação ao fenômeno e contribuiu para a percepção do contexto quilombola e suas festas, como um universo social privilegiado e que poderia ser explorado sob outro prisma. Foi possível perceber que, no contexto estudado, os sujeitos vivenciam possivelmente outra lógica de relação com o tempo, espaço, trabalho, religião.

Em vários momentos D. Tiana explicita outra lógica em sua relação com o trabalho. Uma lógica distinta da apresentada pelos Estudos do Lazer. Não há ruptura na relação trabalho/Lazer; eles não são necessariamente antagônicos. Há obrigação de cumprir a Festa que remonta do compromisso com os ancestrais; da necessidade de se cumprir uma “*missão de fé*”. Mas é Festa e ela é vivida intensamente, corporalmente, espiritualmente. D. Tiana reconhece esse sentido do trabalho envolvido em um sistema de valor econômico. E queixa-se dele, quando diz que seus netos só participarão da Festa depois do trabalho: “*é um absurdo trabalhar em dia de festa!*” Mas quando o relaciona à Festa percebe-o envolvido em um sistema de relações, de celebrações, transformando-o como partícipe da produção coletiva da vida.

Por mais que ela e seus familiares estejam inseridos nesse sistema moderno fracionado, a festa como produção festiva, religiosa, familiar, não segue esse modelo. Não se percebe um conjunto de ações fragmentadas, ora trabalhando, ora lazerando. Vivem, neste momento festivo, o sistema de produção da vida, no qual os elementos que a compõem são inseparáveis.

A proposta se apresenta com o propósito de colocar em discussão, repensar e possivelmente superar a crença, que exista uma história única e universal do Lazer e apenas um conceito a ser legitimado. Como afirma Gomes (2014), “um conceito não é o fenômeno, é somente uma representação da realidade que se pretende designar”. Pelo ponto de vista que foi conceituada, a concepção dicotômica de Lazer negligenciou “não somente outros projetos políticos de sociedade, mas também

outras dimensões da vida social além do trabalho produtivo” e tornou invisíveis “outras formas de perceber e interpretar as múltiplas realidades sociais coexistentes no mundo” (p. 13).

Buscando exemplificar a proposta, dentro do apresentado, foi a partir dessa lente que percebeu-se as performances quilombolas como memória e história de resistência de comunidades negras escravizadas no Brasil. Os movimentos corporais, a reverência ao tambor, a dança compassada ao ritmo das caixas, a batida firme dos pés fazendo a gunga “gritar”, a puxada no cachimbo, a batida forte do bastão ao chão e tantos outros movimentos, bem como as cores, rendas, fitas, brilhos, rosários e guias que revestem os corpos quilombolas compõem os elementos estruturantes de suas performances culturais. E entre o universal e o particular, observou-se um rico universo de práticas corporais ressignificadas e geradoras de identidade.

Uma identidade que se afirma em um país tão marcado pelas diferenças sociais como o Brasil. Jogar luz sobre o que é aparentemente posto nos modos de ser, ver, pensar, vivenciar e interagir, foi/é importante para compreender os processos que naturalizam as desigualdades, não como algo dado, biológico, mas pertencente a uma rede social e culturalmente construída. Portanto, refletir sobre tais processos e participar deles, no âmbito das práticas corporais, também é fazer discussão política (COSTA, 2013).

Assim, parte-se do princípio que a compreensão das pessoas, em seus contextos singulares, em suas relações ambientais e materiais é o que poderá identificar uma agenda política necessária à formulação de políticas públicas coerentes com as demandas reais destes sujeitos. Portanto, interpelar processos de envolvimento na prática social torna-se fundamental, estando atentos para compreender os povos tradicionais em seus entrelaçamentos cotidianos e, dessa maneira, pautar o reconhecimento de sistemas culturais compartilhados (DEBORTOLI, COSTA, CORREIA, 2014).

Daí a proposta de defesa do Lazer como lente de análise, visto ter oportunizado a expressão de outros conceitos presentes no universo quilombola como

corporalidades, territorialidades e ancestralidade que ofereceram sustentação ao conceito de Lazer.

Sem desprezar a construção ideológica de Lazer como consumo, do corpo como lugar do simbólico do mundo moderno, o olhar atento para outras práticas, por vezes invisibilizadas e/ou negligenciadas, oportunizou perceber que existem outras interações corporais com o mundo. Interações nas quais o corpo, ao invés de dominar ou ser dominado pelo mundo, se envolve com ele, dando-lhe sentido e principalmente, identidade aos sujeitos.

Sob esse novo prisma o Lazer contribuiu para desconstruir a certeza que a modernidade atropela a corporalidade de todas as pessoas. Para algumas dessas pessoas, ela as auxilia a se reconhecerem mais elas mesmas. Serem ainda mais do que são. A partir desse reconhecimento, constroem uma identidade encarnada no mundo. Não como um corpo aprisionado nos signos impostos pela modernidade, mas que se envolve com o mundo, em uma experiência vivida, sentida, que oportuniza, conforme Bondía (2002), dar sentido ao que acontece a partir dela.

Foi uma experiência deliciosa confrontar desde o início as “certezas”. “Brigou-se” com elas durante todo o percurso. “Assustou-se” com o universo acadêmico, afirmando e desconstruindo certezas também sobre ele. Ao andar sobre ovos, quebrou-se, com “sutileza”, vários deles reafirmando: foi uma experiência única. Que ao fim e a cabo, se não atingir o objetivo acadêmico de contribuir com o Campo de estudos do Lazer, contribuiu com o objetivo primordial de auxiliar a romper preconceitos. Após estes seis anos, foram retiradas vendas dos olhos que obstruíam enxergar situações de racismo e preconceito e que naturalizavam absurdos. A prática escolar não será a mesma, a relação com os estudantes não será a mesma, eu não sou a mesma.

E não sou a mesma, porque, como afirma o companheiro inseparável durante o percurso, Tim Ingold (2015, p. 219), quando as pessoas se encontram, “trilhas são entrelaçadas conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó”.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. M. Valores e luta simbólica. **Revista educação**: Bourdieu pensa a educação, n. 5, São Paulo: Segmento, 2003.

ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ALVES, T.A. **Herdanças de corpos brincantes**: os saberes da coporeidade/africanidade em danças afro-brasileiras. Tese (Doutorado em Educação). 2003. 179 p. Centro de Ciências Sociais aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2003. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/46627432-Herdancas-de-corpos-brincantes-os-saberes-da-coporeidade-africanidade-em-dancas-afro-brasileiras.html>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

ARRUTI, M. **O quilombo conceitual**: para uma sociologia do artigo 68. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 2003.

BANDEIRA, M. L. **Território negro em espaço branco**: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.

BARRETO, H.T.F. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. A. **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2006.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFENART, J. (Orgs.) **Teorias da identidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Pioneira, 1983.

BIAL, H. (org.). **The performance studies reader**. New York: Routledge, 2004.

BONDIA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, abr./ 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S141324782002000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141324782002000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 08 maio 2017.

BOURDIEU, P. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRANDÃO, C. R. **Casa de escola**: cultura camponesa e educação rural. Campinas: Papirus, 1983.

BRASIL. Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, 07 fev. 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 27 mar. 2013.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, 09 jan. 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 13 set. 2010.

BRUMANA, F. G.; MARTÍNEZ, E. G. **Marginália sagrada**. Tradução Rúbia Partes Goldoni; Sérgio Molina. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

BUTLER, J. Performative acts and gender constitutions: an essay in phenomenology and feminist theory. In: BIAL, H. **The performance studies reader**. London: Routledge, 2004.

CAMARGO, R. Milton Singer e as performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise. **Revista Karpa**, Los Angeles (USA), n. 6, 2013.

CEDEFES. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência**. (Org. Centro de Documentação Elóy Ferreira da Silva). Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

CHICK, G. Leisure and Culture: Issues for an Anthropology of Leisure. Leisure Sciences: **An Interdisciplinary Journal**, v. 20, 1998.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CONCONE, M. H. V B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.

COSTA FILHO, A. **Quilombos e povos tradicionais**. Disponível em: <[http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA\\_FILHO\\_Aderval\\_Quilombos\\_e\\_Povos\\_Tradicionais.pdf](http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf)>. Acesso em: 9 abr. 2013.

COSTA, K. T. O. **Arturos, Filhos do Rosário**: nas práticas sociais, uma história que se revela na Festa de Nossa Senhora do Rosário. 2013. 131 f. Dissertação (Mestrado em Lazer). Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013.

COSTA, K. T. O., SOARES, K. C. C., DEBORTOLI, J. A. O. Lazer e alteridade em outros modos de viver. **Licere**. Belo Horizonte, v.19, n.1, mar./2016. p. 356-373. Disponível em: <<https://seer.ufmg.br/index.php/licere/article/download/1538/1105>> Acesso em: 13 jun. 2016.

CPISP. Comunidades **Quilombolas**: o que são? Disponível em: <[www.cpisp.org.br](http://www.cpisp.org.br)>. Acesso em: 27 mar. 2013.

CRUZ, N. B. **Consciência corporal e ancestralidade africana**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2011.

CSORDAS, T. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAOLIO, J. **Da cultura do corpo**. 17. ed. Campinas: Papyrus, 2013.

DEBORTOLI J. A. O. *et al.* Lazer e alteridade: buscando aproximações com o campo antropológico. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 19., 2015. CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 6., Vitória. **Anais...** Vitória: UFES. Disponível em: <[www.congressos.cbce.org.br](http://www.congressos.cbce.org.br)>. Vitória: UFES, 2015. Acesso em: 13 jun. 2016.

DEBORTOLI, J. A. O.; COSTA, K. T. O.; CORREIA, K. C. S. Práticas culturais, alteridade, lazer e políticas sociais em contextos indígenas e quilombolas. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS DO LAZER, 1., Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: EEEFTO/UFMG, 2014. Disponível em: <<http://anpelbrasil.net>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

DIAS, C. Esporte e lazer em culturas tradicionais. In: SILVA, A. M.; FALCÃO, J. L. C. (Org.). **Práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás**. Goiânia: Editora da PUC-GO, 2011.

DUMAZEDIER, J. **Sociologia empírica do lazer**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EWALD, F. G. Manifestação poética em performance: vocalidades, corpo e inscrições na narrativa popular urbana. **Boitató** – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL, n. 5 – jan./jul. 2008. Disponível em: <<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/boitata-felipeewald.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GOMES, A. M. R.; FARIA, E. L. **Lazer e diversidade cultural**. Brasília: Sesi/DN, 2005.

GOMES, C. L. *et al.* Formação de agentes sociais dos programas Esporte e Lazer da Cidade e Vida Saudável: uma discussão conceitual sobre lazer, esporte e cultura. In: PINTOS A. L. S.; ISAYAMA H. (Orgs.) **Formação de agentes sociais dos programas Esporte e Lazer da Cidade (PELC) e Vida Saudável (VS)**. Campinas: Autores Associados, 2016.

GOMES, C. L. Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**. Belo Horizonte, v.1, n.1, p.3-20, jan./abr. 2014.

GOMES, C. L. Lazer – Concepções. In: GOMES, C. L. (Org.). **Dicionário crítico do lazer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

GOMES, N. L. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, p. 75-85. Maio/Jun/Jul/Ago 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf>>. Acesso em: 19 set. 2010.

GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A.. **Negras raízes mineiras: os Arturos**. 2. ed. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2000.

GRANDO, B. S. O jogo da educação do corpo e a identidade Bororó em espaços de fronteiras étnicas e culturais. In: GRANDO, B.; PASSOS, L. (orgs.). **O eu e o outro na escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola**. Cuiabá: UFMT, 2010.

GRANDO, B. S. O jogo da identidade Boe: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 27, n. 02. Campinas: Autores Associados, 2006

INGOLD, T. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. C. (Org.). **Evolução: sociedade, ciência e universo**. Bauru: Edusc, 2003. p. 107-131.

INGOLD, T. Beyond art and technology: the anthropology of skill. In: SCHIFFER, B. **Anthropological perspectives on technology**. Albuquerque (NM): University of New Mexico Press, 2001.

INGOLD, T. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

INGOLD, T. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London and New York: Routledge, 2000.

LARA, L. M.; PIMENTEL, G. G. A. (Orgs.) **Políticas Públicas de esporte e lazer em Comunidades Quilombolas no Paraná**. Maringá: Eduem, 2013.

LATOUR, B. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LAVE, J.; WENGER, E. **Situated Learning**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2006.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: Por uma antropologia da territorialidade, 2002. Disponível em: <[http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle\\_\\_1.pdf](http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf)>. Acesso em: 15 jan. 2015.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 17, n. 49. Campinas: Autores Associados, 2002.

MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. L. ( Orgs.). Quando o campo é a cidade: fazendo Antropologia na metrópole. In: **Na metrópole** – Textos da Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.

MAIA, A. M. **A manifestação da Umbanda na região metropolitana de Belo Horizonte**: da tradição à contemporaneidade. 2011. 181 f. Dissertação (Mestrado. Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

MALANDRINO, B. C. **“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. 2010. 437 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

MALDONATO, M. **Raízes errantes**. São Paulo: SESC/Editora 34, 2004.

MAROUN, K. **Jongo e educação**: a construção de uma identidade quilombola a partir de saberes étnico-culturais do corpo. 2013. 201 f. Tese (Doutorado em Educação). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2013.

MARQUES, C.E. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 52 n. 1. p. 339-374, 2009.

MATURANA, H. *et al.* **A Ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENICUCCI, T. M. G. Gestão de Políticas Públicas: Estratégias para Construção de uma Agenda. In: CONGRESO NACIONAL DE RECREACIÓN COLDEPORTES/FUNLIBRES, 9., Bogotá. **Anais...** Bogotá, Colômbia, set./2006. Disponível em: <<http://www.redcreacion.org/documentos/congreso9/TMenicucci.html>>. Acesso em 23 out. 2013.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MESSIAS, N. C. **Religiosidade e devoção**: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO. 2010. 352 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2010. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/1219/1/Tese%20Noeci%20C%20Messias.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MUNANGA, K. A identidade negra no contexto da globalização. **Revista Ethnos Brasil**. São Paulo: Unesp, n.1, p.11-20, mar./2002.

NASCIMENTO JUNIOR, J. R. A.; FAUSTINO, R. C. Jogos Indígenas: O futebol como esporte tradicional Kaingáng. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 12, n. 3, nov. 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/fef/article/view/7021/5995>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

O'DWYER, E. C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/Quilombos.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2013.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos naturais. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). **A viagem da volta**: Etnicidade, políglota e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 1999.

OLIVEIRA, M. A.; OLIVEIRA, L. A. P.; VAZ, A. F. Sobre corporalidade e escolarização: contribuições para a reorientação das práticas escolares da disciplina de Educação Física. **Pensar a Prática**, Goiânia, v.11, n.3, p.303-318, 2008.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda; integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RAMOS, N.; SERAFIM, J. F. Antropologia Fílmica e Diversidade Cultural: Contributos para a Pesquisa e Método. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 26., Porto Seguro, Bahia, Brasil. **Anais...** Porto Seguro, 2008. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2011/ABA\\_Antro..26\\_\\_nat%C3%A1lia%20ramos.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2011/ABA_Antro..26__nat%C3%A1lia%20ramos.pdf)>. Acesso em 15 jun. 2015.

RUA, M. G. **Análise de políticas públicas: conceitos Básicos**. Washington: Indes/BID, 1997, mimeo.

SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr./1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493131997000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131997000100002)>. Acesso em: 05 abr. 2017.

SAMAIN, E. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. In: SAMAIN, E. (Org.) **Como pensam as imagens**. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

SAMAIN, E. B. Character (re) visitado: uma introdução à obra visual de Gregory Bateson e Margaret Mead. In: ALVES, A. **Os argonautas do mangue**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

SAMAIN, E. Org. **O fotográfico**. 2. ed. São Paulo: Hucitec/SENAC, 2005.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista crítica de Ciências Sociais**, Coimbra (Portugal), v. 63, p. 237-280, out./ 2002. Disponível em: <[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RC\\_CS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RC_CS63.PDF)>. Acesso em: 23 jan. 2016.

SANTOS, M. P. **Encontros e esperas com os ardinhas de Cabo Verde: aprendizagem e participação numa prática social**. 2004. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Ciências – Universidade de Lisboa, 2004.

SANTOS, M. **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SARAIVA, A. L. Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá: ANPUH, n. 7, mai. 2010. p.147-163. Disponível em: <[www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/7Adriano.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/7Adriano.pdf)>. Acesso em 28 jan. 2016.

SAUTCHUK, C. E. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas** (Vila Sucuriju, Amapá). 2007. 402 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia – Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

SAUTCHUK, C. E.; SAUTCHUK, J. M. M. Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 575-602, Dec./2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493132014000300575&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132014000300575&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03 abr. 2017.

SERRANO, C.; WALDMAN, M. **Memória d'África: a temática africana em sala de aula**. São Paulo: Cortez, 2007.

SHWARCZ, L. M. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. **Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais**. São Paulo. n. 9. p.125-133. 2001. Disponível em: <[www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/5310](http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/5310)>. Acesso em: 2 nov. 2014.

SILVA, A. M. **Corpo, ciências e mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade**. Campinas: Autores, associados: Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

SILVA, A. M.; FALCÃO, J. L. C. (Orgs.) **Práticas corporais em Comunidades Quilombolas**. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2011.

SILVA, R. L.; FALCÃO, J. L. C.; (Orgs.) **Corpopular: Intersecções culturais**. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2013.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, W. L. **O sexo incorporado na web: cenas e práticas de mulheres *strippers***. 2014. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2014. Disponível em: <[http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais\\_SilvaWL\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_SilvaWL_1.pdf)>. Acesso em 10 fev. 2016.

SOARES, C. L. Prefácio. In: SILVA, A. M. **Corpo, ciências e mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade**. Campinas: Autores, associados: Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

SODRÉ, M. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, M. Corporalidade e liturgia negra. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional** – Negro-Brasileiro-Negro – n. 25 BR, IPHAN, 1997.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

STRATHERN, A. M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TOREN, C. Uma antropologia além da cultura e da sociedade: Entrevista com Christina Toren. **Revista Habitus**. Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2013.

VALE DE ALMEIDA, M. Corpo presente: antropologia do corpo e da incorporação. In: VALE DE ALMEIDA, M. **Corpo presente**: treze reflexões antropológicas sobre o corpo. Portugal: Celta, 1996.

VAZ, A. F. Memória e progresso: sobre a presença do corpo na arqueologia da modernidade em Walter Benjamin. In: SOARES, C. L. (Org.). **Corpo e história**. Campinas: Autores Associados, 2001.

VELHO, O. "Corram Riscos!": depoimento. [dezembro, 2010]. **Revista Antropológicas**, Paraíba, v. 21, n. 20, p. 329-341, 2010. (Entrevista concedida a Flávia F. Pires e Sílvia G. Nogueira). Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/199/150>>. Acesso em: 8 jan. 2013.

VELHO, O. **Trabalhos de campo**: antinomias e estradas de ferro. Rio de Janeiro: UERJ, mar./2006. (Aula inaugural no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: CosacNaify, 2010.

XAVIER, R. C. L. **Religiosidade e escravidão, século XIX**: Mestre Tito. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

ZERBO, J. K. (org.). **História Geral da África**. São Paulo: Ática-Unesco, 1982.

## **APÊNDICE A – Termo de Assentimento**

### **TERMO DE ASSENTIMENTO**

(deverá ser assinado pela criança/adolescente e acompanhado do TCLE assinado pelos pais ou responsáveis legais)

Olá,

Estamos convidando você para participar da pesquisa chamada “VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas Festas da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga em Bom Despacho/MG.” Desejamos com esta pesquisa compreender como é a sua participação no planejamento, organização e execução das festas da comunidade. Para isso, nós pesquisadores, precisaremos participar das atividades que acontecem na comunidade durante alguns meses observando, fotografando e entrevistando alguns de vocês.

Antes, durante e depois que esta pesquisa for feita, você poderá tirar dúvidas com relação à sua participação na pesquisa e tudo que for observado e anotado ficará guardado com os pesquisadores para garantir sua privacidade. Se não estiver gostando, poderá pedir para sair da pesquisa a qualquer momento.

#### **RISCOS POTENCIAIS**

Para que esta pesquisa aconteça você conviverá durante alguns meses conosco na comunidade e isso poderá causar certo “desconforto” a você porque iremos observá-lo e fazer algumas perguntas.

#### **BENEFÍCIOS POTENCIAIS**

Por outro lado, acreditamos que esta pesquisa poderá contribuir com a visibilidade das Comunidades Quilombolas do estado de Minas Gerais e seu processo de identidade e valorização.

### **ASSENTIMENTO**

Li e entendi o que será feito pelos pesquisadores. Perguntei e obtive as respostas para todas as minhas perguntas. Sei que posso não participar desta pesquisa ou que posso pedir para sair dela a qualquer momento. Entendo também que os pesquisadores podem decidir excluir-me da pesquisa por motivos científicos e que ficarei sabendo caso isso aconteça. Fui informado que não terei nenhum gasto material ou financeiro com este estudo e que nenhuma recompensa financeira será oferecida. E autorizo que as entrevistas sejam

gravadas e utilizadas na pesquisa. Autorizo a utilização da minha imagem, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos decorrentes da minha participação na pesquisa. As imagens poderão ser exibidas: nos relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação fotográfica da mesma, em publicações e divulgações acadêmicas, em festivais e premiações nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos. Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem ou qualquer outro. Minha família terá uma cópia deste formulário que foi assinado em duas vias iguais.

Dessa forma, aceito participar da pesquisa intitulada: “VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas Festas da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga em Bom Despacho/MG.”

Assinatura da Criança: \_\_\_\_\_

Assinatura dos responsáveis pela pesquisa:

\_\_\_\_\_  
José Alfredo Debortoli  
Pesquisador responsável

\_\_\_\_\_  
Karla Tereza Ocelli Costa  
Pesquisadora Assistente

Este termo e os dados coletados da pesquisa ficarão armazenados, por cinco anos, na EEFFTO/UFMG sob a responsabilidade do pesquisador. Maiores informações:

- Pesquisadores responsáveis: José Alfredo Debortoli e Karla Tereza Ocelli Costa ou no endereço: Av. Antônio Carlos, 6627. EEFFTO – Pampulha – Belo Horizonte, MG.
- COEP/UFMG. Telefone 3409-4592 ou no endereço: Av. Antônio Carlos, 6627 Unidade Administrativa II – 2º andar – Sala 2005. Campus Pampulha Belo Horizonte.

## **APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Pais ou representantes legais**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Pais ou representantes legais (deverá ser assinado pelos pais ou responsáveis da criança/adolescente pesquisada e acompanhado do Termo de Assentimento)

Prezado(a) Senhor(a),

Estamos convidando seu(sua) filho(a) para participar da pesquisa chamada “VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas Festas da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga em Bom Despacho/MG.” Desejamos com esta pesquisa compreender como acontece o envolvimento dos integrantes das comunidades quilombolas no planejamento, organização e execução das festas da comunidade e como este envolvimento influencia na constituição de sua identidade étnica. Para isso, nós pesquisadores, precisaremos participar das atividades que acontecem nas comunidades durante alguns meses observando, fotografando e entrevistando alguns de seus integrantes.

Antes, durante e depois que esta pesquisa for feita o(a) senhor(a) poderá tirar quaisquer dúvidas com relação à participação de seu filho(a) na pesquisa e tudo que for observado e anotado ficará guardado com os pesquisadores para garantir sua privacidade. O(A) senhor(a) poderá não permitir a participação de seu filho(a) na pesquisa ou pedir para que ele saia dela em qualquer momento.

#### **RISCOS POTENCIAIS**

Para que esta pesquisa aconteça seu(sua) filho(a) conviverá durante alguns meses conosco na comunidade e isso poderá causar um certo “desconforto” ao senhor e a sua família, porque iremos observá-los e fazer perguntas a vocês.

#### **BENEFÍCIOS POTENCIAIS**

Por outro lado, acreditamos que esta pesquisa poderá contribuir com a visibilidade das Comunidades Quilombolas do estado de Minas Gerais e seu processo de identidade e valorização.

#### **CONSENTIMENTO**

Li e entendi o que será feito pelos pesquisadores. Perguntei e obtive as respostas para todas as minhas perguntas. Sei que posso não autorizar a participação de meu filho(a) nesta

pesquisa ou que posso pedir para que ele(a) saia dela a qualquer momento. Entendo também que os pesquisadores podem decidir retirá-lo da pesquisa por motivos científicos e que ficarei sabendo caso isso aconteça. Os sujeitos da pesquisa não terão nenhum gasto material ou financeiro com este estudo, e nenhum tipo de bonificação será oferecida. Todos os participantes e responsáveis precisarão voluntariamente se disponibilizar ao estudo. E autorizo que as entrevistas sejam gravadas e utilizadas na pesquisa. Autorizo a utilização da minha imagem, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos decorrentes da minha participação na pesquisa. As imagens poderão ser exibidas: nos relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação fotográfica da mesma, em publicações e divulgações acadêmicas, em festivais e premiações nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos. Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem ou qualquer outro. Tenho uma cópia deste formulário que foi assinado em duas vias iguais, como também do Termo de Assentimento assinado por meu(minha) filho(a).

Dessa forma, autorizo meu(minha) filho(a) a participar da pesquisa intitulada: “VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas Festas da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga em Bom Despacho, MG.”

Assinatura dos Pais ou responsável legal: \_\_\_\_\_

Assinatura dos responsáveis pela pesquisa:

\_\_\_\_\_  
 José Alfredo Debortoli  
 Pesquisador responsável

\_\_\_\_\_  
 Karla Tereza Ocelli Costa  
 Pesquisadora Assistente

Este termo e os dados coletados da pesquisa ficarão armazenados, por cinco anos, na EEFFTO/UFMG sob a responsabilidade do pesquisador. Maiores informações:

- Pesquisadores responsáveis: José Alfredo Debortoli e Karla Tereza Ocelli Costa ou no endereço: Av. Antônio Carlos, 6627. EEFFTO – Pampulha – Belo Horizonte, MG.
- COEP/UFMG. Telefone 3409-4592 ou no endereço: Av. Antônio Carlos, 6627 Unidade Administrativa II – 2º andar – Sala 2005. Campus Pampulha Belo Horizonte.

## **APÊNDICE C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Adultos**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – Adultos**

Prezado(a) Senhor(a),

Este é um convite para que o(a) senhor(a) participe da pesquisa chamada “VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas Festas da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga em Bom Despacho/MG.” Desejamos com esta pesquisa compreender como acontece o envolvimento dos integrantes das comunidades quilombolas no planejamento, organização e execução das festas da comunidade e como este envolvimento influencia na constituição de sua identidade étnica. Para isso, nós pesquisadores, precisaremos participar das atividades que acontecem na Comunidade durante alguns meses observando, entrevistando e fotografando alguns de seus integrantes.

Antes, durante e depois que esta pesquisa for feita o(a) senhor(a) poderá tirar quaisquer dúvidas com relação à sua participação na pesquisa e tudo que for observado e anotado ficará guardado com os pesquisadores para garantir sua privacidade. O(A) senhor(a) pode se recusar a participar da pesquisa ou pedir para sair dela em qualquer momento.

#### **RISCOS POTENCIAIS**

Para que esta pesquisa aconteça o(a) senhor(a) conviverá durante alguns meses conosco por aqui e isso poderá causar um certo “desconforto” ao senhor e a sua família, porque iremos observá-los e fazer perguntas a vocês.

#### **BENEFÍCIOS POTENCIAIS**

Por outro lado, acreditamos que esta pesquisa poderá contribuir com a visibilidade das Comunidades Quilombolas do estado de Minas Gerais e seu processo de identidade e valorização.

#### **CONSENTIMENTO**

Li e entendi o que será feito pelos pesquisadores. Perguntei e obtive as respostas para todas as minhas perguntas. Sei que posso não participar desta pesquisa ou que posso pedir para sair dela a qualquer momento. Entendo também que os pesquisadores podem decidir me tirar da pesquisa por motivos científicos e que ficarei sabendo caso isso aconteça. Os sujeitos da pesquisa não terão nenhum gasto material ou financeiro com este estudo, e nenhum tipo de bonificação será oferecida. Todos os participantes e responsáveis

precisarão voluntariamente se disponibilizar ao estudo. E autorizo que as entrevistas sejam gravadas e utilizadas na pesquisa. Autorizo a utilização da minha imagem, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos decorrentes da minha participação na pesquisa. As imagens poderão ser exibidas: nos relatórios parcial e final da referida pesquisa, na apresentação fotográfica da mesma, em publicações e divulgações acadêmicas, em festivais e premiações nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos. Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem ou qualquer outro. Tenho uma cópia deste formulário que foi assinado em duas vias iguais.

Dessa forma, desejo participar da pesquisa intitulada: “VEM QUE HOJE É DIA DE FESTA: Corpo, território e ancestralidade nas Festas da Comunidade dos Carrapatos da Tabatinga em Bom Despacho, MG.”

Assinatura: \_\_\_\_\_

Assinatura dos responsáveis pela pesquisa:

\_\_\_\_\_  
 José Alfredo Debortoli  
 Pesquisador responsável

\_\_\_\_\_  
 Karla Tereza Ocelli Costa  
 Pesquisadora Assistente

Este termo e os dados coletados da pesquisa ficarão armazenados, por cinco anos, na EEFFTO/UFMG, sob a responsabilidade do pesquisador. Maiores informações:

- Pesquisadores responsáveis: José Alfredo Debortoli e Karla Tereza Ocelli Costa ou no endereço: Av. Antônio Carlos, 6627. EEFFTO – Pampulha – Belo Horizonte, MG.

Para responder as questões éticas:

- COEP/UFMG. Telefone 3409-4592 ou no endereço: Av. Antônio Carlos, 6627 Unidade Administrativa II – 2º andar – Sala 2005. Campus Pampulha Belo Horizonte.