

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

**NATHALIA BRUNET PROCÓPIO DA SILVA**

**“QUEM VAI ORGANIZAR?... AINDA NÃO ENTROU NA MINHA CABEÇA!”:  
ETNOGRAFANDO O CARNAVAL DE CONGO DE MÁSCARAS DE RODA  
D’ÁGUA/CARIACICA (ES)**

**VITÓRIA  
2018**

NATHALIA BRUNET PROCÓPIO DA SILVA

**“QUEM VAI ORGANIZAR?... AINDA NÃO ENTROU NA MINHA CABEÇA!”:  
ETNOGRAFANDO O CARNAVAL DE CONGO DE MÁSCARAS DE RODA  
D’ÁGUA/CARIACICA (ES)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração, da Universidade Federal do Espírito Santo, da linha de pesquisa Práticas Organizacionais e Culturais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Administração.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Letícia Dias Fantinel

**VITÓRIA  
2018**

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

---

S586q Silva, Nathália Brunet Procópio da, 1990-  
Quem vai organizar?... Ainda não entrou na minha cabeça! :  
etnografando o carnaval de congo de máscaras de Roda  
D'Água/Cariacica (ES) / Nathália Brunet Procópio da Silva. –  
2018.  
162 f. : il.

Orientador: Letícia Dias Fantinel.  
Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e  
Econômicas.

1. Certeau, Michel de, 1925-1986. 2. Festas populares. 3.  
Cultura afro-brasileira. 4. Estudos baseados em prática. 5. Congo  
capixaba. I. Fantinel, Letícia Dias. II. Universidade Federal do  
Espírito Santo. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. III.  
Título.

CDU: 65

---

Elaborado por Perla Rodrigues Lôbo – CRB-6 ES-527/O

**NATHALIA BRUNET PROCÓPIO DA SILVA**

**“QUEM VAI ORGANIZAR?... AINDA NÃO ENTROU NA MINHA  
CABEÇA!” ETNOGRAFANDO A ORGANIZAÇÃO DO CARNAVAL DE  
CONGO DE MÁSCARAS DE RODA D’ÁGUA/CARIACICA (ES)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Administração.

Aprovada em 26 de abril de 2018.

**COMISSÃO EXAMINADORA**



---

**Profª. Drª. Leticia Dias Fantinel**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**  
**Orientadora**



---

**Prof. Dr. Alfredo Rodrigues Leite da Silva**  
**Universidade Federal do Espírito Santo**



---

**Profª. Drª. Josiane Silva de Oliveira**  
**Universidade Federal de Goiás – membro  
remoto**

11

Marielle Franco, presente!

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais, por todo amor, por toda confiança em mim depositada. Por fazerem de mim quem sou. Obrigada! Aos muitos abraços que me acalentaram nesta caminhada, toda sinceridade do meu bem-querer como forma de gratidão. Ao meu companheiro, Lucas, obrigada pela presença, por me ensinar a paciência, por dividir comigo todas as aflições. A Shelley e Tadeu agradeço pela amizade, pela boa vontade sem-fim de cuidar. Meus pais também agradecem a vocês! Aos professores, colegas e amigos do mestrado, em especial a Silvanir, com seu dom do abraço e do carinho, obrigada por sempre acreditar! Meu muito obrigada, também, a Talita, Vinicius, Filipe e Bernardo por tornarem a trajetória mais leve e divertida! As amigas de Salvador, que me matam de saudade e me confortam com a compreensão da ausência, que orgulho tenho de nós, minhas pretas! Agradeço todos os dias pela inspiração! Ana, Mila, Tai, Sté, Bia! Avante! Agradeço imensamente a todos de Roda D'água, especialmente, ao Mestre Tagibe e Mestre Cemir, que me acolheram tão bem, abriram suas casas e corações e tornaram possível que tudo acontecesse. Muito obrigada! Agradeço, ainda, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo suporte financeiro. Por fim, buscando superar a rapidez das palavras para um tempo tão longo, agradeço a Letícia, minha orientadora, com um breve relato:

[...] Passei um bom tempo pensando como escreveria os “Agradecimentos” para você. O prazo de entrega findava e eu pensava: preciso terminar em tempo, preciso ter tempo para escrever um agradecimento à altura. Tenho que ter tempo de escolher as palavras, tem que ficar poético, tem que ter emoção. E pensava... E andando até em casa, pensava... Aí foi florescendo um agradecimento caminhante dentro de mim. Todo dia um pouquinho mais... Era bom o que sentia... e fui me dando por satisfeita com a forma. Era bonito, era poético, estava à altura, só não estava definido, era processo! O tinha feito, mas não tinha o texto, sabe? Ele só era. Só ia sendo um agradecer de modo contínuo, espalhado em pensamentos e gestos confusos. Até que um dia, agradecendo, – e acredite, antes do término – o sentimento se inscreveu no papel. E ali materializou-se em escritura, ficou para ser lido e sentido diferente a cada nova leitura. Fez-se dele uma poética. Um relato em memória de uma gratidão cotidiana. A você, Leti! Obrigada pelos ensinamentos, pelo cuidado e incentivo sem precedentes.

## RESUMO

A presente dissertação teve como objetivo compreender como se articulam as estratégias e táticas no organizar espacial do Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água. Festa secular, originária do contexto escravista brasileiro, apresenta-se hoje protagonizada pelas Bandas de Congo, constituindo-se como representativa de uma produção cultural afro-brasileira. Assim, partiu-se de um referencial teórico ancorado na Teoria das Práticas, em sua abordagem filosófica, proposta por Michel de Certeau (1985; 2003; 2008; 2012), articulada a reflexões sobre espaço nos estudos organizacionais e festas em diferentes campos do conhecimento, bem como nas problematizações tecidas por Hall (2003; 2011) e Sansone (2004) sobre a cultura negra no contexto contemporâneo. Como metodologia de pesquisa adotou-se a etnografia, valendo-se de observação participante para apreensão dos dados, fazendo o uso de diários de campo e registros audiovisuais e fotográficos. Durante o campo, houve maior aproximação com uma banda especificamente, sob a qual a perspectiva da participação se efetivou. A permanência em campo se deu de janeiro a setembro de 2017. A interpretação dos dados partiu de categorizações êmicas refletidas, principalmente, diante das noções de lugar, espaço, estratégias e táticas de Certeau (2008). Os resultados apreendidos indicam que o congo na região se estabelece em meio a redes de relações instáveis e constantes apropriações espaciais. Revela, por um lado, investidas na construção do congo como lugar próprio, em torno da produção de sentidos de pertencimento que delineiam identificações e geram estabilidades, por outro, táticas que operam sob uma lógica situacional, driblando opressões e desestabilizando os lugares de poder. Desta forma, espera-se contribuir para ampliação das discussões das produções culturais afro-brasileiras no campo administrativo, bem como, do ponto de vista teórico, ressaltar o uso político de estratégias e táticas no cotidiano.

**Palavras chaves:** Certeau. Prática. Espaço. Festas populares. Congo capixaba. Cultura afro-brasileira.

## **ABSTRACT**

The objective of this dissertation was that of understanding how strategies and tactics are articulated in congo's spatial organization at "Congo de Máscaras" Carnival. This Carnival is a secular party, originated from the Brazilian slavery context. Today it is carried out by the congo bands, and it is a reference to Afro-Brazilian cultural productions. Thus, the work was started from a theoretical framework anchored in the Practices Theory, in its philosophical approach as proposed by Michel de Certeau (1985; 2003; 2008; 2012), combined to reflections on space, in organizational studies, and parties in different fields of knowledge, as well as in the problematizations made by Hall (2003; 2011) and Sansone (2004) on black culture in a contemporary context. The research methodology adopted was the ethnography, using participant observation to capture the data and making use of field diaries and audiovisual and photographic records as well. During fieldwork, held from january/2017 to september/2017, there was a closer involvement with a specific band, allowing the perspective of a "participation". The interpretation of data was based on emic categorizations, that were thought mainly in view of Certeau's (2008) notions of place, space, strategies and tactics. The apprehended results indicate that congo is established in the region amid unstable relations networks and constant spatial appropriations. On the one hand, they also show attempts on making congo a proper place, around the production of sense of belonging that delineates identifications and generates stabilities. On the other, tactics that operate under a situational logic, dodging oppressions and destabilizing the places of power. In this way, this work expects to contribute to the broadening of discussions on Afro-Brazilian cultural productions in the administrative field, as well as to emphasize, from a theoretical approach, the political use of strategies and tactics.

**KEY WORDS:** Certeau. Practices. Spaces. Congo from Espírito Santo. Popular parties. Afro-Brazilian culture.



## LISTA DE FOTOGRAFIAS

<b>Fotografia 1:</b> Sede da Banda São Sebastião de Taquaruçu.....	56
<b>Fotografia 2:</b> João Bananeira (personagem da cultura popular de Cariacica) .....	67
<b>Fotografia 3:</b> Percurso da saída da Banda Mestre Tagibe e Mestre Tagibe Mirim ..	76
<b>Fotografia 4:</b> Aquecimento dos tambores .....	77
<b>Fotografia 5:</b> Concentração antes da procissão .....	78
<b>Fotografia 6:</b> Momento inicial da levada da Santa ao local da missa. Na foto, integrantes da Banda de Congo Santa Izabel.....	79
<b>Fotografia 7:</b> Organizando a barraca. ....	81
<b>Fotografia 8:</b> Crianças pintando as mini-máscaras.....	82
<b>Fotografia 9:</b> Sítio Mestre Tagibe.....	88
<b>Fotografia 10:</b> Vista da varanda da casa de Alcemir.....	92
<b>Fotografia 11:</b> Preparação inicial dos troncos para confecção de tambores.....	94
<b>Fotografia 12:</b> Tambores em processo de confecção. Fotografia produzida 4 meses após o registro da figura anterior.....	95
<b>Fotografia 13:</b> Brincadeira de criança .....	96
<b>Fotografia 14:</b> Pipoca (a culpada!), instrumentos e as crianças na noite anterior à festa.....	99
<b>Fotografia 15:</b> Igreja da Assembleia de Deus localizada há poucos metros da entrada do Sítio Tagibe. ....	105
<b>Fotografia 16:</b> Momento inicial da Missa, realizada na Sede da Banda Santa Izabel. ....	105
<b>Fotografia 17:</b> As Bandas Mestre Tagibe e Mestre Tagibe Mirim reunidas .....	108
<b>Fotografia 18:</b> Qualquer semelhança não é mera coincidência. À esquerda Sôsô e à direita, a autora. ....	129
<b>Fotografia 19:</b> Gente bonita. “Hoje só quero a pureza disso comigo, verdade de olhares sinceros, onde possa encontrar abrigo” .....	130

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
1.1 O CARNAVAL DE CONGO DE MÁSCARAS DE RODA D'AGUA.....	16
<b>2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</b> .....	<b>25</b>
2.1 SITUANDO FESTAS E PRÁTICAS NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS .....	25
2.2 PRÁTICAS NO E DO ESPAÇO: CAMINHANDO COM CERTEAU .....	29
<b>2.2.1 Caminhos teóricos sobre espaços nos Estudos Organizacionais</b> .....	<b>39</b>
2.3 ARTICULANDO RELAÇÕES ESPACIAIS EM FESTAS POPULARES .....	44
<b>2.3.1 Definindo um popular</b> .....	<b>44</b>
<b>2.3.2 A prática das festas populares</b> .....	<b>46</b>
<b>3 MÉTODO: A ARTE DE PESQUISAR</b> .....	<b>53</b>
3.1 A TRAJETÓRIA EM CAMPO.....	61
3.2 PRIMEIROS PASSOS EM CARIACICA.....	65
3.3 COMO ANDEI – CONSTRUINDO A ANÁLISE .....	68
<b>4 A FESTA NO TEMPO E OS TEMPOS DA FESTA</b> .....	<b>70</b>
4.1 OS TEMPOS E OS ESPAÇOS DA FESTA .....	75
<b>5 POR ONDE ANDAMOS: SÍTIO, CASA, SEDE E TERREIRO</b> .....	<b>84</b>
5.1 UM LUGAR NO MAPA: O SÍTIO.....	88
5.2 COM LICENÇA, POSSO ENTRAR? – A DEMARCAÇÃO DA CASA .....	90
5.3 UM PERCURSO ATÉ A SEDE .....	98
5.4 A CHEGADA NO TERREIRO: O LUGAR FESTEJAR.....	102
<b>6 FAMÍLIA DE CONGO: O PERTENCIMENTO COMO ESTRATÉGIA</b> .....	<b>107</b>
6.1 POR UM LUGAR NA CULTURA INSTITUCIONALIZADA .....	116
6.2 EXPANSÕES DA FAMÍLIA .....	123
<b>7 “CONGUEIRO, CONGUEIRO MESMO”: RELATOS QUE CONSTITUEM OS OUTROS</b> .....	<b>132</b>
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>138</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>143</b>
<b>APÊNDICES</b> .....	<b>152</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>155</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Não são raras as vezes em que escutamos que o Brasil é o país do Carnaval ou que no Brasil tudo vira festa. Embora muitas vezes essas afirmações sublinhem um imaginário negativo, de descrédito em relação à sociedade brasileira e suas configurações principalmente políticas, elas também reiteram a presença das festividades nas práticas culturais nacionais, espalhadas em um amplo calendário festivo de norte a sul do país, sob diferentes ritmos, influências e motivações (AMARAL, 1998).

Em todo caso, são modos de enxergar: se nas entrelinhas dessas narrativas revela-se, de um lado, uma aceção das festas ligada a alienação ou a uma falta de seriedade na lida com as problemáticas da vida social, por outro lado – no caminho que seguirá esta pesquisa – pode ser o ponto de partida para o entendimento de como as festas estão articuladas ao cotidiano das pessoas, de que implicações e significados assumem para os sujeitos envolvidos em sua realização e participação e de como demarcam espaço e temporalmente a cultura de determinados grupos sociais.

Desse modo, a presente pesquisa se insere no escopo de uma compreensão da festa como instância multiforme e mediadora, integrando o projeto de pesquisa “A Festa como Organização: Cultura, Criatividade e Empreendedorismo”, cujo objetivo central é “examinar a festa como organização, desvendando as singularidades de suas práticas organizacionais e empreendedoras, constituídas pela efervescência cultural, criativa e emocional que envolve seus protagonistas” (DAVEL, 2016, p. 1).

Na percepção de Amaral (2008), as festas brasileiras podem ser classificadas como: Sacro-profanas, Sagradas, Profanas, Festivais e Festividades. Cada uma reserva variações na predominância de determinados elementos, como o caráter mítico-religioso, profano, lúdico, comercial etc. Na festa a que se dedica esta pesquisa, considerar-se-á uma aproximação com as sacro-profanas, sem limitar-se, todavia, a tais tênues e nem sempre notáveis distinções.

Iniciada com uma procissão, seguida de uma missa campal, posteriormente se revelando em sua dimensão profana: com destaque a espontaneidade das ações e dos participantes, a musicalidade, dança, acompanhadas do consumo de bebidas

alcoólicas. À parte a especificidade dos modos festivos, acentua-se, também, o caráter popular, concebendo que as festas populares convocam interações, condensam influências e interesses dos diversos grupos, espaços e tempos que envolve. Produto de culturas em movimento, permanecem em constantemente mutação.

Para Marques e Brandão (2015), as festas populares podem ser entendidas como manifestações culturais integradas à uma estrutura social comunitária. Desse modo, as festas são vistas não como uma ruptura da normalidade, como cisão do cotidiano, mas como uma reiteração de modos culturais, econômicos, etc, dos sujeitos de sua produção. Nesse sentido, Canclini (2003, p. 54) acredita que “quer festejem um fato recente ou comemorem eventos longínquos e míticos, o que motiva a festa está vinculado à vida comum do povo”, sinalizando, então, a dimensão cotidiana presente nos festejos, incluindo desde aqueles que remontam às raízes tribais, das festas camponesas e coloniais, até as de origem mais recente. O autor ressalta, ainda, que, como movimentos de unificação comunitária, as festas são um modo de elaboração e às vezes de apropriação simbólica daquilo que a natureza hostil e sociedade injusta lhes nega (CANCLINI, 2003).

No caso das Congadas, ressaltadas as inúmeras especificidades que a manifestação assume em cada parte do Brasil, o atributo étnico-racial estabelece um elo social que distingue e identifica uma estrutura comunitária erguida em meio a memórias, experiências, narrativas e práticas culturais partilhadas por grupos historicamente oprimidos e marginalizados na sociedade brasileira.

Desse modo, a investigação destas práticas, que tem como pano de fundo o encontro das determinações e opressões coloniais com as lutas e reinvenções cotidianas das populações indígena e negra escravizadas, possibilita não somente reinterpretar estas articulações no presente, que ainda se erige em meio a hierarquias sociais e culturais e opressões estruturais, como também, ensejar discussões das relações étnico-raciais sob pontos de vistas não universalistas, desmitificando, então, as representações homogêneas que se fazem sobre o popular.

As festas de Congo, conhecidas também como Congada, Congado, Cacumbi, Ticumbi, Baile de Congo, dentre várias outras nomenclaturas, são festas consideradas tipicamente representativas da cultura afro-brasileira, que celebram e reinterpretam no território nacional a coroação de reis negros de antigos reinos da África Ocidental (BARROS, 1983; SANTOS, 2013). As congadas são protagonizadas por bandas, que variam em termos do número de participantes e tipos de instrumentos a depender da localidade, mas que são compostas, em maioria, por homens, contam com a presença de um mestre e, em algumas bandas, registra-se também, a presença de uma rainha, que conduz o estandarte com referência ao santo que a banda homenageia (BARROS, 1983).

São muitas as contradições sobre as origens do congo, revelando uma tradição que se mantém fortemente ligada à memória e história oral dos seus integrantes. Não se tem exatidão, por exemplo, se as congadas foram trazidas da África ou se são originadas no contexto de escravidão no Brasil; todavia, o que se sublinha é que suas configurações remetem a práticas sincréticas e revelam influências tanto africanas, quanto indígenas e europeias (LINS, 2009; SANTOS, 2013).

O congo no Espírito Santo, segundo Lyra (1980) e Lins (2009), com base em suas pesquisas e discussões dos trabalhos de Guilherme dos Santos Neves, reconhecido pesquisador do folclore do estado, tem na miscigenação das matrizes étnicas brasileiras uma característica que configura o congo capixaba de modo singular. Para os autores, os elementos negros estariam presentes nos tambores e nas danças; a herança indígena trazida com a casaca – instrumento musical que não é identificado nos congos das demais regiões do país – e, por fim, a herança europeia é refletida na prática religiosa do catolicismo, com a devoção aos santos negros.

Na região da Barra do Jucu, como registrou Barros (1983), a reivindicação da origem indígena é sobressaltada por alguns mestres congueiros, tal como também expôs o Mestre Naio dos Santos, na ocasião do 1º Colóquio de Congo da UFES, do qual participei em 2016. Mestre Naio acentua tanto a casaca, quanto o compasso rítmico<sup>1</sup> do congo como elementos que confirmariam a origem indígena da

---

<sup>1</sup> Entende-se por compasso rítmico, aqui, o padrão rítmico e temporal que a melodia segue, bem como, o movimento corporal que o acompanha. Na ocasião, o Mestre Naio demonstrou-o operando o instrumento, ao mesmo tempo em que movimentava principalmente os membros inferiores, marcando o ritmo com os pés.

manifestação. Já no trabalho de Lyra (1981) na região de São Mateus e Conceição da Barra – norte do ES, nos registros do congo no município de Serra – região metropolitana do estado (ABCS; CCMR, 20-?), e dos relatos dos congueiros de Roda D'água – região rural do município de Cariacica, e onde desenvolvi o trabalho de campo desta pesquisa, a narrativa imperativa é da afirmação de uma ancestralidade africana.

Com relação à forte presença da religiosidade no congo capixaba, Lins (2009) conta que este vínculo remete a uma lenda que narra a história de um navio negreiro, que traria escravos ao Brasil e naufragou na região de Nova Almeida, no Espírito Santo. Segundo o autor, em narrativa também ecoada em outros trabalhos (CAPAI, 2009), conta-se que muitos escravizados conseguiram se salvar ao agarrarem-se ao mastro do navio, orando a São Benedito. Originam-se, assim, as chamadas “fincadas de mastro” em homenagem ao santo.

Esses contos estão longe de traduzirem  *fatos*  históricos – afinal, arrancados de suas terras, mas ainda arraigados em suas práticas, já estariam estes sujeitos escravizados praticando uma fé cristã ou vemos o apagamento do passado religioso africano no imputar da lógica do credo colonizador? Acima do fato, o conto dá sentido ao agora e revela a força da narrativa na organização dos espaços, no “transformar lugares em espaços ou espaços em lugares [...] organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros” (CERTEAU, 2008 p.203), sinalizando um emaranhado de sentidos e forças que operam sob as religiões.

Santos (2013), ao refletir sobre as práticas religiosas no congo, chama atenção ao papel das irmandades que, por um lado, podem ser interpretadas como meio de reforço à colonização; por outro, pode ser compreendida como um espaço à constituição de uma prática católica com potencial de questionar a opressão do regime de escravidão. Nesse sentido, o autor ratifica que devemos atentar que a absorção dos ensinamentos católicos e o culto aos santos se efetuaram sob reinterpretções, mesclando-se a valores próprios, e, principalmente, a elementos e práticas de fé de origem africana. Para o autor, os negros iniciam um processo que denominou de “catolicismo popular negro” (SANTOS, 2013 p. 44).

As análises feitas por Lyra (1981), Lins (2005) e discussões também propostas por Santos (2013) demonstram que o congo é um território no qual se explicitam ambivalências e tensões étnicas e sociais. Dessa forma, Santos (2013, p. 52) define a congada como uma forma de “se construir uma cosmologia sociocultural onde o negro possa ser visto de forma positiva, criando a possibilidade de contestação social”. É o que Katrib (2006, p. 371) também reforça em sua análise do congado em cidades mineiras, onde, segundo o autor, o congado aparece como uma “manifestação que simboliza a persistência e a resistência da cultura negra numa sociedade em que a cor da pele baliza as múltiplas relações estabelecidas entre os sujeitos e seus grupos sociais”.

Dessa forma, Santos (2013) afirma que as tensões sociais, mesmo atualmente, estão presentes em todas as localidades onde se realizam congadas, na medida em que se trata de uma manifestação que reúne pessoas marcadas por e que se identificam com as histórias da escravidão. É por vias dessa relação que o autor acentua os embates relativos à prática do congo em diversas cidades, tendo em mente o modo que “a sociedade branca encara as atividades culturais de origem afro-brasileira” (SANTOS, 2013, p.51), questionando, também, os lugares desprivilegiados que geralmente as congadas ocupam no calendário festivo das cidades.

Segundo a Secretaria de Turismo do Espírito Santo, o estado reúne centenas de eventos anuais ligados principalmente às festividades religiosas, às culturas dos imigrantes, e às, então, apresentações folclóricas. No calendário oficial de eventos de 2016, entretanto, o Carnaval de Congo de Máscara não consta na relação, ainda que tenha acontecido. Não foi encontrada, também, qualquer outra festividade realizada no município de Cariacica. Vale ressaltar, ainda, que na publicação consta a observação de que estão inclusos no calendário apenas os municípios que atenderam aos prazos estipulados para inserção das informações. Porém, como não obtive acesso a confirmação de cumprimento ou não deste prazo, por parte do município de Cariacica, representado pela SEMCULT – Secretaria Municipal de Cultura de Cariacica, não há como precisar os motivos por não encontrarmos o Carnaval de Congo dentre as festividades listadas.

## 1.1 O CARNAVAL DE CONGO DE MÁSCARAS DE RODA D'AGUA

O Carnaval de Congo de Máscaras é uma festa que, segundo moradores da região relatam, ocorre há mais de um século. Considerada a mais tradicional do município de Cariacica, o Carnaval homenageia Nossa Senhora da Penha, padroeira do Espírito Santo ao som dos tambores, casacas e cantos de fé. A festa, que segue o calendário católico, acontece oito dias após a Páscoa e já chegou a reunir mais de 30 mil pessoas (SANTOS, 2013).

O período de seu início, assim como as motivações que originaram o festejo, como observou Santos (2013), têm diferentes versões. Alguns pesquisadores relatam a relação com a distância do Convento da Penha em Vila Velha<sup>2</sup> que, em razão da dificuldade de locomoção, teriam iniciado procissões locais para celebrar a Santa; há indicações, também, relacionadas às proibições da expressão cultural africana e da participação de escravos da celebração, de onde, então, surgiria o uso das máscaras – para que pudessem participar sem serem reconhecido pelos senhores (MAZÔCO,1993; SANTOS, 2013).

Embora não haja consensos nestes aspectos, nota-se que, ao longo dos anos, a festividade, obviamente, encarou diferentes cenários sociais, políticos e econômicos e assim assumiu, também, distintas estruturas, significados e dimensões. Algumas dessas mudanças são mais notórias: conta-se que a festa era realizada em três dias diferentes: no domingo de Ramos, no domingo de Páscoa e, o terceiro, de fato no dia da Nossa Senhora da Penha<sup>3</sup> (MAZÔCO,1993; SANTOS, 2013). Como já mencionado, atualmente a festa acontece apenas neste último.

A organização da festa já esteve sob os cuidados unicamente da Banda Santa Izabel, fundada em 1968, sendo uma das mais antigas da região e comandada pelo Mestre Queiroz, que indicava também o início da brincadeira. Por volta desse período, sem registros de procissão religiosa, os congueiros seguiam tocando e dançando, acompanhados pelos mascarados e outros brincantes até a casa de um

---

<sup>2</sup> A distância entre a Estrada Roda D'água e o Convento da Penha é de aproximadamente 30km.

<sup>3</sup> Nossa Senhora da Penha é a Santa Padroeira do Espírito Santo e, em sua homenagem, é realizada a maior e, considerada a mais importante, festa religiosa do estado: a Festa da Penha. A Festa da Penha acontece em Vila Velha há mais de 445 anos, sendo o terceiro maior evento religioso do país em número de fiéis reunidos. Com duração de aproximadamente nove dias, envolvendo missas, oitavários e romarias, com destaque para a Romaria dos Homens, que reúne em caminhada participantes de diversas regiões do estado em direção ao Convento da Penha.



dos moradores que se oferecia para recebê-los com comida e cachaça (MAZÔCO, 1993; SANTOS, 2013). Já em momentos mais recentes, mudanças nas próprias bandas de congo, com processos de institucionalização diversos, sinalizam aproximações entre a festa, congueiros, militantes e órgãos públicos do município (SANTOS, 2013). Tal processo resultou na criação da Associação de Bandas de Congo de Cariacica – ABCC, fundada em 2003, visando a articulação das bandas entre si e destas com o poder público, e sob a qual ficou durante alguns anos a responsabilidade de gestão da festa.

Nos últimos anos, no entanto, existe também um processo licitatório para contratação de outra entidade que participa da organização da festa, principalmente no que tange à gestão financeira, e que tem gerado um espaço de constante insatisfação por parte dos congueiros (SANTOS, 2013; DIARIO DE CAMPO, 20/01/2017). Com as relações estreitadas junto aos órgãos do município, o reconhecimento do congo como patrimônio imaterial do Espírito Santo, o interesse midiático e político, a festa passou a atingir dimensões muito maiores, com implicações diretas e indiretas no espaço de sua culminância.

Deste modo, o Carnaval de Congo de Máscaras se insere, também, no âmbito das manifestações culturais entendidas enquanto empreendimentos coletivos, aqui reforçados na perspectiva de uma produção cultural afro-brasileira, dadas as matrizes étnicas reclamadas por seus atores. Assim, operando nas esferas das produções tanto materiais, quanto imateriais, o Carnaval se constitui na atualidade integrando-se ao escopo das políticas e da economia da cultura.

Conta-se que a festa era realizada em caminhada percorrendo bairros de Cariacica, e atualmente o festejo se concentra em Roda D'água, região rural do município. Apesar de ainda contar com a procissão, o trajeto ficou restrito apenas a Roda D'água e o ápice da festa se dá em um campo de futebol do bairro (SANTOS, 2013). Mestre Tagibe, em relatos concedidos em 2013 ao projeto “Roda de Mestre e Grios do ES na Universidade”, o qual foi registrado em vídeo e disponibilizado na internet, comenta os anos em que a festa era realizada em um sítio<sup>4</sup> – sinalizando já uma outra configuração, de 1987 a 2006 – e que, em razão do gradativo aumento dos

---

<sup>4</sup> O sítio mencionado por Meste Tagibe é a Fazenda Membeca. Uma propriedade privada, com atrativos e estrutura hoteleira, localizada em Roda D'água.

custos de aluguel do espaço, a festa foi transferida para o referido campo – também privado, sendo alugado para a festa.

Sobre a questão dos recursos, Tagibe ressalta que, apesar de uma certa valorização do congo no estado e dos benefícios da festa para a região, citando, por exemplo, a chegada de energia elétrica em Roda D'água, parte significativa dos recursos disponibilizados pela Prefeitura ressoaram como meio de lucratividade para comerciantes e donos de terra da região, muitas vezes sem nenhum vínculo e/ou manifestação de apoio à prática do congo. Essa inquietação é também compartilhada por Dona Delizete, representante da Banda de Congo Santa Izabel, que relata a presença de pessoas “de fora” na montagem de equipamentos, das barracas e palco na ocasião da festa. E, por outro lado, existindo “tanta gente desempregada” em Roda D'água que não são chamadas para prestarem serviço (CARVALHO, 2013; Diário de campo, 20 de janeiro de 2017; Diário de campo, 04 de março de 2017).

Essa relação entre congo e espaço, do ponto de vista físico, e, ao mesmo tempo, de relações de poder e restrição, foi comentado, de outras maneiras, por Mazôco (1993) quando sinalizou que, mesmo em meados nos anos 1990, quando realizava sua pesquisa, havia que se pedir autorização para realização da celebração pelas ruas.

Lyra (1981), de modo mais político e simbólico na percepção do espaço, observa que a organização da festa de São Benedito e São Sebastião se relaciona com uma movimentação espacial de central importância ao sentido do festejo para os nativos: os ensaios, que precedem o auto da festa e duram quase três meses, são realizados na roça, em casas e outros terrenos afastados da zona urbana e geralmente desconhecido pelos brancos. Desse modo, a autora aponta que o espaço da mata se coloca como um demarcador territorial e identitário. Santos (2013) comenta essas análises de Lyra (1981), destacando a ambivalência entre mato e cidade, como um espaço de relações interétnicas.

Santos (2013), ao abordar o Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água, também sinalizou a espacialidade como importante aspecto na demarcação de identidades e reivindicação de lugares próprios da comunidade:

[...] percebe-se nitidamente a importância assumida pela posse do território enquanto aspecto determinante nas relações estabelecidas na construção das fronteiras e no estabelecimento dos sinais diacríticos constituintes da alteridade dos grupos étnicos da região estudada. Na etnografia realizada, destacaram-se vários elementos da territorialidade, como a memória coletiva dos mestres de congo, seja em atividades relacionadas à produção dos instrumentos de congo, seja na definição do itinerário dos cortejos do *Carnaval de Congo*, seja, ainda, na produção agrícola usada tanto no sustento das famílias quanto nos momentos festivos (SANTOS, 2013, p. 35).

Sobre essas articulações, Costa (2012) aborda as festas como importantes práticas socioespaciais, principalmente no campo e nas pequenas cidades do interior do Brasil. Na reflexão do autor, as festas constroem sociabilidades nesses cenários e compõem um espaço-tempo próprio marcado pela reunião de diferentes pessoas para o ato de festejar experienciado de diferentes maneiras.

Bezerra (2008), acentuando a relação festa-cidade, afirma que a festa, com seus elementos, pode ser considerada o primeiro germe da cidade, um espaço de encontro cerimonial. Para a autora, nessas manifestações podemos visualizar reflexos do modo como os grupos sociais pensam, percebem e concebem seu ambiente, como valorizam mais ou menos determinados lugares. Santos (2013), especificadamente sobre o congo, ressalta o potencial investigativo que oferecem à compreensão das relações sociais que se pautam por tensões.

Desse modo, ao relacionar tais percepções, é plausível pensar nas festas de congo como palco de diversas tensões: entre negros e brancos – ainda que atualmente a dualidade da expressão possa soar descabida. Contudo, expressas nas complexas configurações das relações raciais no Brasil e na problemática de um racismo velado e indissociado das classes sociais; as tensões envoltas no encontro das práticas religiosas e expressões culturais africanas com a expansão das igrejas evangélicas no território brasileiro; tensões entre tradição e modernidade; entre espaço público e espaço privado; entre forças de resistência e movimentos de assimilação.

Ao entender que elementos étnicos, religiosos, sociais e políticos se imbricam nessa complexa teia de significados produzidos e reproduzidos nesse contexto, é interessante aqui evidenciar o entendimento de Certeau (2008; 2012) de que a cultura articula conflitos de diferentes naturezas. O autor propõe, assim, a adoção de

uma análise polemológica, isto é, uma análise que traz à tona a politização das práticas cotidianas ao observar-se as ações ordinárias no campo de forças em que se edifica a sociedade. Desse modo, considerando que uma festa na cidade reflete as realidades sociais, econômicas e políticas deste espaço (MARQUES; BRANDÃO, 2015), o Carnaval de Congo de Máscaras, que abrange as relações anteriormente citadas, pode ser entendido como elemento chave na compreensão das práticas espaciais em Roda D'água, possibilitando a investigação de fenômenos espaciais cuja centralidade se pauta na relação entre prática e espaço.

A concepção de prática adotada neste estudo se situa no campo das Teorias Culturais, e são entendidas não como meras ações rotineiras ou como a reprodutibilidade de uma dada ação (RECKWITZ, 2002). Prática é aqui entendida com base nas proposições do historiador, filósofo e antropólogo Michel de Certeau (2008; 2012), postas, então, como modos de fazer que se utilizam de uma criatividade e saberes práticos para se estabelecerem em campos de forças desiguais. Em outras palavras, para o autor, as práticas que se desenvolvem no cotidiano dos sujeitos comuns, são modos operatórios que buscam – ainda que não explicitamente – driblar as adversidades de um sistema de dominação. Para o autor, ou sujeitos estão sempre usando *táticas* frente às *estratégias* dominantes (CERTEAU, 2008).

Ao situar as práticas como manifestação de força e poder, Certeau (2008) confere, também, centralidade à dimensão espacial. O autor estabelece uma distinção entre lugar e espaço que é balizada pelos modos operatórios. Por exemplo, ao pensarmos os espaços da cidade, o *lugar* compreenderia as delimitações dos planos urbanos, dos projetos arquitetônicos, as delimitações estratégicas que não esgotam as múltiplas maneiras que as pessoas praticam e constituem modos próprios de utilizar e significar esse lugar imposto. Dessa forma, o conceito que norteia esta pesquisa é de que o espaço é a prática do lugar.

Com base nas reflexões trazidas sobre o congado e nas concepções acima destacadas por Certeau para uma análise espacial, esta pesquisa busca responder ao seguinte **problema: como se articulam as estratégias e táticas na organização espacial do Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água?**

Dessa forma, o **objetivo geral** consiste em compreender as articulações estratégias e táticas no organizar espacial do congo em Roda D'água. Para atingi-lo, portanto, os **objetivos específicos** são:

- a) Identificar os atores envolvidos nos processos organizativos do Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água;
- b) Desvelar a dimensão cotidiana das festas de congo;
- c) Identificar e descrever as práticas que organizam o congo;
- d) Refletir e descrever a dimensão espacial dessas práticas.

A categoria espaço tem sido recobrada por alguns autores na literatura recente dos estudos organizacionais, com ênfase em diferentes aspectos e eixos paradigmáticos como, por exemplo, as relações entre espaço, estética e resistência no estudo elaborado por Wasserman e Frenkel (2011) no Ministério das Relações Exteriores de Israel; a produção do espaço organizacional (CHANLAT, 2006; DALE; BURRELL, 2008), as configurações espaço-temporais para intepretações de cultura, sociabilidade e memória nas organizações (FANTINEL; CAVEDON; FISCHER 2012; COSTA; SARAIVA, 2011), as apropriações e ressignificações do urbano (VIEIRA; CHIESA, 2016; BERNARDES; SILVA 2016; DOMINGUES; FANTINEL; FIGUEIREDO, 2016), as relações entre organização e cidade em estudos que se direcionam às políticas públicas, mas também às micropolíticas cotidianas dos sujeitos e reforçam, assim, novas possibilidades de pensar os espaços (BRULON; PECCI, 2016; IPIRANGA; LOPES, 2016;)

Nesse sentido, pela possibilidade de desnudar configurações, relações e elementos simbólicos, o espaço é pontuado como uma dimensão relevante à análise organizacional, revelando que categorias tradicionalmente exploradas como “estrutura, processos, tecnologia, modelos de gestão, tomadas de decisão e poder são moldadas por um tempo-espaço específico” (VERGARA; VIEIRA, 2005, p 104). Com a visão da dimensão da ocupação espacial a partir das práticas dos sujeitos, evidenciam-se componentes em disputa, explorando o espaço simultaneamente dividido, imposto e, por outro lado, (re)apropriado e ressignificado cotidianamente.

No que tange ao direcionamento teórico da pesquisa, os estudos baseados em práticas têm aberto caminho para abordagens alternativas, permitindo olhares sobre

organizações ditas não convencionais (DUARTE; ALCADIPANI, 2016). Como aponta Reckwitz (2002), as teorias das práticas se inserem no escopo das Teorias Culturais – juntamente com mentalismo, textualismo, intersubjetivismo – e, à parte as inúmeras diferenças entre as vertentes, é consenso a observância das dimensões subjetivas, a importância dada às estruturas simbólicas para compreensão tanto da ação, quanto da ordem social.

Nesse sentido, as teorias das práticas acompanham um movimento que vem se atentando a dimensões que há tempos estiveram obscurecidas nos Estudos Organizacionais, mas tem experimentado, a partir de um recente retorno, o que foi apontado por autores como uma “segunda onda cultural”: o estabelecimento de novas agendas de pesquisa em que a cultura é proposta como uma lente teórica e metodológica ampla, em contraponto às primeiras tendências de abordagem que tinham a cultura enquanto mero objeto de estudo (WEBER; DACIN, 2011).

Desse modo, ao utilizar a lente das práticas para a investigação de fenômenos organizacionais no contexto das festas populares, pretende-se explorar sua dimensão processual e organizativa, partindo de uma abordagem filosófica da prática, a partir das contribuições sobre cultura popular, práticas e espaços de Michel de Certeau (2008; 2012). Desse modo, sigo também a reflexão de Magnani (2003) de que, mais relevante que o saudosismo diante de uma dita perda de autenticidade na cultura popular, é a análise de suas práticas e subjetividades na forma em que se apresentam hoje, considerando que a cultura, seja ontem ou hoje, é mais que a soma de produtos: é um processo de recriação contínua.

A festa como uma atividade própria da vida social do ser humano, um fenômeno histórico, cultural, ritualístico, econômico e tantas outras dimensões que condensa (MIGUEZ, 2013) pode ser entendida, também, para além do fato de sua existência eminente na sociedade, mas como um acontecimento em um determinado tempo-espaço, ambigualmente resultado e processo de diversas práticas, perpetuando-se ano a ano sob novas formas.

Histórica e culturalmente significativa na sociedade brasileira, ao adotar uma interpretação da festa como processo e prática de organização, revisitam-se temas explorados pelos Estudos Organizacionais tais como emoção, criatividade, cultura,

espaço, informalidade, improviso etc., que encontrarão em seu contexto intensa expressão e novas possibilidades de leitura. Se a informalidade, a emoção, a sazonalidade, por exemplo, costumam ser encaradas como disfunções nas amplas discussões gerencialistas, no contexto festivo são imperativos à sua organização (DAVEL, 2016). Desse modo, em uma via mais instrumental, a perspectiva da festa abre espaço para uma investigação que amplia a produção de conhecimento voltado às organizações criativas, organizações temporárias, gestão cultural e tantos outros setores artísticos e culturais.

A escolha do festejo popular para análise de fenômenos espaciais reflete um processo de alargamento da compreensão do que se entende por organização e, adiante, busca contribuir à apreensão de fenômenos fora dos contextos organizacionais comuns, de dinâmicas e características organizacionais ainda desconhecidas ou pouco exploradas nos estudos tradicionais em Administração. Em levantamento que realizei na base brasileira de busca Spell<sup>5</sup>, referência na grande área “Administração, Turismo e Contabilidade”, pude perceber que as pesquisas sobre festas se concentram em periódicos de Turismo e que, em maioria, se debruçam na compreensão do universo festivo com as problemáticas ou potencialidades do desenvolvimento turístico das regiões.

Adentrando na ótica dos Estudos Organizacionais, no entanto, o contexto festivo como objeto empírico ainda é tímido. Algumas iniciativas recentes, porém, principalmente em torno do Carnaval, vêm ressaltado as peculiaridades organizativas desse meio (TURETA; ARAÚJO, 2013; CABRAL, KRANE, DANTAS, 2013; GAIAO; LEÃO; MELLO, 2014). Neste mesmo direcionamento, mas saindo do enfoque carnavalesco, o estudo das transições entre o sagrado e o profano nas organizações religiosas da Festa do Jubileu de Congonhas (SOUZA et al., 2014), das práticas organizativas do Congado Mineiro (BORGES et al., 2016) da organização da Festa da Polenta em Venda Nova do Imigrante no Espírito Santo (CALIMAN, 2012), das relações de poder na gestão da Festa de Itapuã, na Bahia (MAIA, 2015) são pesquisas que mostram que as festas populares vêm ganhando espaço na discussão acadêmica ao possibilitar inúmeros enfoques investigativos e

---

<sup>5</sup> Endereço eletrônico: <http://www.spell.org.br/>

perspectivas multidisciplinares, configurando-se um campo emergente e em busca de consolidação.

A particular escolha pelo Carnaval de Congo de Máscaras justifica-se pela pluralidade de elementos que o universo do congo agrega, como a religiosidade, os aspectos raciais, a ludicidade, suas dimensões histórica, política e cultural e ao mesmo tempo temporária, profana e econômica. Por outro lado, justifica-se, também, pela escassez de estudos que deem vozes aos sujeitos de tal manifestação. Dessa forma, busco, ainda, contribuir para difusão do congo e para valorização das suas práticas como forma e fonte e conhecimento no meio acadêmico.

Ademais, a aproximação com outros campos de saberes, como a História, a Sociologia e Antropologia, torna-se necessária à compreensão das festas populares tradicionais, notadamente por suas origens antepassadas e transformações ao longo dos anos. Desse modo, busca-se também a ampliação da interdisciplinaridade do estudo e a diversificação das bases metodológicas predominantes, a exemplo da abordagem etnográfica que foi adotada nesta pesquisa.

Por fim, sob a ótica das contribuições teóricas destaco a ampliação do conhecimento sobre formas organizativas não tradicionais, edificadas frente a relações assimétricas de poder e permeada pela dimensão étnico-racial. Adiante, também constituídas como manifestações culturais, apresentam dinâmicas específicas de articulação de estratégias e táticas que se dão no campo das produções culturais afro-brasileiras. Terreno ainda pouco explorado nos Estudos Organizacionais, abrem espaço à reflexão destas organizações em seus potenciais de produção de novos lugares e espaços em meio às hierarquias sócio espaciais.



## 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 2.1 SITUANDO FESTAS E PRÁTICAS NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

Apontar a festa como locus para um estudo organizacional nos remete, antes, a um campo de discussão que, de certa forma, tem sido base para diversas teorizações contemporâneas neste campo. Assumindo um deslocamento conceitual central e repercutindo na emergência de abordagens não-hegemônicas na Administração, está a ruptura com a visão clássica do que se compreende como organização.

De acordo com Duarte e Alcadipani (2016 p. 58), tradicionalmente a organização vem sendo interpretada como um “sistema social limitado, com estrutura e objetivos específicos”, isto é, sob uma visão racional e instrumental, a organização como sinônimo de empresa, indústria ou mesmo agrupamentos sociais – mas restringindo-se àqueles formalmente instituídos. Cooper e Burrell (2006), relacionam essa visão ao pensamento modernista, que tem na razão sua base fundamental; dessa forma, a organização é vista como extensão da racionalidade humana e um instrumento social. Em contraponto, os autores apontam que a visão pós-modernista desestabiliza essa compreensão racional-normativa e a noção de uma ciência progressista, cedendo espaço tanto para críticas às meta-narrativas e a produção do conhecimento positivista, como para novas proposições no modo de enxergar a organização e seus fenômenos.

Apesar de atualmente articulada ao pensamento pós-modernista, a reflexão sobre a desnaturalização do conceito de organização foi encabeçada ainda em 1969, por Karl Weick. Em sua discussão, Weick (1973) contestou o entendimento de organização como algo estabilizado, como uma entidade concreta, homogênea e com fronteiras estanques, enfatizando a organização não como resultado, mas como o próprio processo. Dessa forma, propõe o conceito de *organizing*, que, enquanto verbo, em detrimento da *organização* como substantivo, opera um jogo de palavras que busca apreender e evidenciar a sua natureza processual, explorar a organização como práticas de organizar, sendo complexa, polissêmica e em constante transformação (DUARTE; ALCADIPANI, 2016). Em outras palavras, a organização substantiva existe, nessa perspectiva, em função de um processo contínuo de *organizing*.

A ideia trazida com o *organizing* lançou luzes para abordagens alternativas ao chamado *mainstream* nos EO (DUARTE; ALCADIPANI, 2016). Na direção apontada por Cooper e Burrell (2006) para análise organizacional no pensamento pós-moderno, reitera-se a necessidade de deslocar a análise do que já está organizado para a sua constituição enquanto tal, pensar a “produção da organização” e não a “organização da produção” (COOPER; BURRELL, 2006 p. 97).

Essa reflexão enfatiza o que Chia (1995) e Cooper e Burrell (2006) discutiram sobre as distinções entre os compromissos ontológicos dos pensamentos sociológicos: o *ser* e o *tornar-se*. A ontologia do *ser*, relacionada ao pensamento moderno, entende a realidade como algo apreensível *a priori*; em contrapartida, a ontologia do *tornar-se* acentua o questionamento do status do real, em que a realidade é tida como um constructo. O que é real, para pesquisadores sob a ontologia do *tornar-se*, não são os estados organizacionais/sociais, mas as interações emergentes, os padrões recursivamente (re)estabelecidos que engendram e transformam nossas vidas (CHIA, 1995). Essa visão, segundo o autor, se afasta das análises clássicas de estruturas, culturas etc. nas organizações, direcionado a análise ao complexo de micropráticas heterogêneas do organizar que coletivamente gera efeitos individuais, sociais e organizacionais.

É, portanto, aproximando-se desta última concepção ontológica que se desenvolveu esta pesquisa, assumindo a construção do mundo social como consequente e constituinte das ações. Estas, por sua vez, atreladas a uma dinâmica que engloba distintos elementos mutuamente relacionados, como problematiza a perspectiva das práticas, que exponho nas próximas linhas.

Segundo Reckwitz (2002), os modos clássicos de compreensão da ação humana e da ordem social nas teorias sociais, evidenciadas nas noções do *homo economicus* e *homo sociales*, que, em síntese, respectivamente, entendem a ordem social como produto da articulação de interesses individuais; e da relação das coletividades com as normatividades, deixam uma lacuna na apreensão da organização simbólica da realidade. Desse modo, o autor aponta que as Teorias Culturais abrem espaço à investigação dos fenômenos organizacionais para além de uma perspectiva racional, recorrendo às estruturas cognitivas e simbólicas na compreensão da realidade.

Inseridas neste último contexto, as teorias das práticas circunscrevem um difuso campo de conhecimento que não é necessariamente novo, mas que experiencia nos Estudos Organizacionais uma abordagem emergente, a partir da inserção das ideias de filósofos e sociólogos como Bourdieu (2011), Foucault (2005) e Certeau (2008) em pesquisas no campo administrativo (BISPO, 2013; GHERARDI, 2009).

Nos Estudos Organizacionais, as abordagens das práticas buscam entendimentos que vão desde a compreensão do “plano vivido”, do modo que as ações são executadas no cotidiano organizacional frente a dimensão do “plano abstrato”, do planejamento, da ordenação à reconceitualização do próprio modo de enxergar a organização e seus componentes. Desse modo, têm-se pesquisas que se direcionam quer seja a um novo enfoque para processos tradicionalmente já explorados na Administração, considerando agora sua dinâmica prática, como estratégia (WHITTINGTON, 1996; SEIDL; WHITTINGTON, 2014), aprendizagem (BROWN; DUGUID, 1991) e paradoxos organizacionais (JARZABKOWSKI; LÊ, 2016) quer seja a repensar os fenômenos a partir de uma nova perspectiva ontológica (ORLIKOWSKI, 2000; CARLILE, 2002) e defender um potencial crítico na análise organizacional e político do cotidiano (ROBERTS; 2006 GHERARDI; 2009; OLIVEIRA; CAVEDON, 2013).

Vale ressaltar, porém, como destaca Gherardi (2009; 2016), que os estudos baseados em prática se encontram em um terreno polissêmico, em que as abordagens se distinguem tanto na apreensão do termo prática e dos seus elementos constituintes, quanto à forma como a prática é onto e epistemologicamente enfatizada pelos autores.

Quando a prática é assinalada como unidade central das análises, desloca a noção de um mero padrão de ação, para a compreensão em termos de um complexo de fazeres indissociáveis às relações entre praticantes, artefatos e espaço-temporalidades econômicas, sociais e culturais. Desse modo, reconfigurando as relações entre os níveis micro e macrossociais, a partir do entendimento de que os fenômenos são interdependentes (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011), a abordagem das práticas estabelece, assim, um modo particular de conceituar e articular elementos como corpo, mente, objetos, conhecimento, discurso, estrutura, agência, rejeitando principalmente interpretações dicotômicas (RECKWITZ, 2002).

No intento de sistematizar as produções que adotam a abordagem das práticas, Corradi, Gherardi e Verzelloni (2010) sugerem o delineamento do campo em duas perspectivas distintas: a *prática como objeto empírico*; e a *prática como maneira de ver*. Em esforço similar, Feldman e Orlikowski (2011) apontam visões da prática nos estudos organizacionais distinguindo-as em três dimensões: a *empírica*, a *teórica* e a *filosófica*.

A visão *empírica* sublinhada por Feldman e Orlikowski (2011) não é a mesma das autoras Corradi, Gherardi e Verzelloni (2010) quanto à abordagem como *objeto empírico*. Para as primeiras, essa dimensão de estudo se relaciona a um “o quê” da teoria, e correspondem às pesquisas preocupadas em investigar a ação: como corte metodológico para observação empírica de fenômenos, buscando a percepção do que efetivamente se realiza, e como meio de reconhecer o papel da ação das pessoas no contexto organizacional, confrontando teorias que, ao focarem em questões estruturais, negligenciaram o papel da ação e da agência humana. É por esse viés que Corradi, Gherardi e Verzelloni (2010) não adotam tal dimensão, já que a ênfase em demasia na agência humana reitera dualismos e o humanismo criticado pelas autoras que, conforme defendem, distanciam ainda mais a institucionalização dos estudos baseados em práticas pela volatilidade com que empreendem seus pressupostos.

É a abordagem *teórica* que mais se aproxima do que Corradi, Gherardi e Verzelloni (2010) definem enquanto *prática como objeto empírico*, ainda que não se limite somente a esta acepção. Correspondendo ao “como” da teoria, na abordagem teórica o foco é a explicação da dinâmica das atividades, é a compreensão de como as práticas são produzidas a partir do olhar às microrrelações cotidianas (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011).

Por fim, a dimensão *filosófica* ou a *prática como uma maneira de ver* explicita preocupações ontológicas, partindo de um modo próprio de enxergar a realidade: o mundo social é constituído por práticas e é também seu construtor. Nesse sentido, respondendo ao “porquê” da lente das práticas, as abordagens questionam os *status* estabelecidos de fenômenos organizacionais e adotam a prática como modo de acessar e compreender as dinâmicas sociais e organizacionais (CORRADI, GHERARDI; VERZELLONI, 2010; FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011).

Tendo dito, partindo da premissa de que a festa é prática e processo de organização (DAVEL, 2016), essa pesquisa se orienta pela perspectiva filosófica, por entender que, para investigar a festa no escopo dos estudos, há que se redimensionar convenções sobre práticas organizacionais, introduzindo e refletindo os elementos inerentes ao fazer festivo na centralidade da análise do seu organizar. A emoção, a criatividade, as crenças, o estado de efervescência, a ruptura da rotina, ao mesmo tempo, a operacionalização, sua dimensão laboral e econômica, instauram um (re)pensar sobre os processos organizacionais ancorado na conjunção singular de práticas. Contribui-se, assim, à ampliação do conhecimento sobre universos criativos e culturais constituído sob referenciais próprios. Ademais, com a dimensão filosófica alicerçada nas contribuições de Michel de Certeau, busca-se acessar as “artes de fazer” (CERTEAU, 2008) o Carnaval de Congo de Máscaras refletindo que essas são, ambigualmente, feitura não só eventuais, mas modos que fixam resistências e engendram espaços próprios.

## 2.2 PRÁTICAS NO E DO ESPAÇO: CAMINHANDO COM CERTEAU

A adoção das teorizações de Certeau (2008; 2012) neste estudo justifica-se, principalmente, por dois aspectos: primeiramente, pelos caminhos que abriram nas reflexões sobre a cultura popular, afastando-se das visões tradicionais de dicotomia entre erudito e popular ou de uma cultura a ser salvaguardada, sublinhando, então, a produtividade popular e seu caráter plural e contestatório. E, por outro lado, por reforçarem discussões das relações de forças sociais que constituem o organizar cotidiano e se exprimem no espaço. Diferindo de Foucault (2005), por exemplo, que analisa micropáticas na reiteração dos mecanismos disciplinatórios, Certeau (2008) trilha uma abordagem que enfatiza a interação dos sujeitos frente a estes mecanismos. Oliveira e Cavedon (2013) chamam atenção dessa ação como uma dimensão micropolítica das práticas, que, frente às esferas normativas, ainda que sob aparência de reprodução, instauram transgressões ou constituem outros processos de organização social imbricados nas condições existentes.

Para o autor, que é apontado como importante teórico das práticas (SILVA; CARRIERI; SOUZA, 2012; SANTOS; ALCADIPANI, 2015), ainda pouco explorado (BISPO, 2013), mas já incorporado aos estudos organizacionais (SILVA; CARRIERI; JUNQUILHO, 2011; SILVA; CARRIERI; SOUZA, 2012; OLIVEIRA; CAVEDON,

2013), a prática é uma maneira de fazer que está associada à posição do sujeito na ordem social (CERTEAU, 2008). O sujeito ordinário, a quem dedica suas análises, engendra modos cotidianos de agir que driblam o estatuto do lugar e estabelecem o espaço: o lugar praticado, infiltrado pelas “artes de fazer” (CERTEAU, 2008). Nessa reflexão, a análise se volta às práticas do homem comum que, ao revelarem formas sutis de subversão dos praticantes frente àqueles que dominam o território, nos explicitam tanto a natureza plural das massas marcada por inventividades, quanto as relações de forças que operam e constituem o cotidiano.

Sobre o primeiro aspecto destacado, em “A cultura no plural” (CERTEAU, 2012), ao criticar o lugar-comum de grande parte dos estudos sobre a ação cultural e social, é defendida uma noção de cultura que preconiza a heterogeneidade da sua constituição. Como comenta Luce Giard, na introdução da obra, toda cultura requer atividades, apropriações e transformações que se dão no seio do cotidiano (CERTEAU, 2012). Dessa forma, ao pensar sobre cultura no mundo contemporâneo, globalizado e abastado de fontes e formas comunicacionais, qualquer ideia que (des)qualifique as massas, os populares como unívocos, ignora a polivalência da sociedade que vivemos.

É sob essa visão que a cultura se faz plural. Ela nasce e se reinventa a todo tempo, tem estado de permanente construção alicerçado nas práticas diárias do povo. Esses pensamentos, então, me embasam para refletir sobre as festas populares e, mais especificamente, as festas de congo, considerando que, mesmo secular, mesmo tradicional, as festas não se mantêm estanques no tempo, nem se esvaíram de sentido para quem as constrói. As congadas, que comumente são retratadas como parte do folclore brasileiro, sob esta perspectiva, dialogam com passados, mas, sobretudo, comunicam novos arranjos e pleitos da sua manifestação no presente.

Dessa forma, a congada é proposta, primeiramente, como forma elementar da cultura popular afro-brasileira, entendendo a cultura popular como um conjunto de “maneiras de fazer com” a dominação (CERTEAU, 2008; 2012; CUCHE, 2002). Adiante, entendida, também, como produto cultural, revelando apropriações e “modos pelos quais os diferentes sujeitos e setores sociais olham uns para os outros, comentam, justificam, aceitam ou reproduzem as múltiplas diferenças e

desigualdades” (BARROS, 2012, p. 16). As festas de congo podem ser vistas, portanto, como maneiras de jogar com o sistema e com as opressões – das institucionalizadas do Brasil Colônia às opressões raciais e religiosas veladas do Brasil de atualmente.

O segundo aspecto que pontuei, e que se desdobra do anterior, diz sobre movimentos de resistência não necessariamente sistemáticos, mas que expõem uma inteligência prática, uma criatividade imanente da gente comum que busca espaços diante da sua condição marginal. Cuche (2002), em leitura das hierarquias socioculturais e relações de dominação, sinaliza que a marginalidade pode ser fonte de autonomia, ainda que relativa.

A alteridade cultural das massas, nessa visão, se fortalece na vida cotidiana, na qual a dominação aparenta distanciamento e a criatividade procede operações culturais próprias. Nesse sentido, a noção de bricolagem apontada por Certeau (2008) como característica ao modo de agir popular, ao utilizar-se de elementos, tanto de uma ordem dominante, quanto da ordem dominada na constituição de um novo, “introduz um espaço de autonomia em um universo de restrições” (CUCHE, 2002, p.91, tradução minha).

É sob relações ordenatórias que se edifica o pensamento de Certeau (2008), tendo a singularidade de evidenciar as atividades irruptivas dos supostamente dominados. Para o autor, o sistema econômico e a lógica de produção característicos da sociedade atual, em que imperam os *mass media* e os planos urbanísticos das cidades, ao imporem seus produtos e ideologias, não o fazem sem contestatórias (CERTEAU, 2008).

No entanto, Certeau (2008) não se refere aos moldes de uma resistência organizada, de movimentos contraculturais legitimados, mas sim recorrendo aos sujeitos comuns em suas relações triviais. Como sugere, no consumo, as diferentes maneiras de usar os produtos impostos revelam as fabricações dos sujeitos sobre os produtos de uma economia dominante (CERTEAU, 2008). Desestabilizando o juízo de indivíduos totalmente inertes e submissos em relação às estruturas de poder, a ponderação consumo/uso indicia os desvios que as pessoas fazem com o que lhes

é posto, assim como que significados que atribuem e vivenciam às representações que os circundam.

Nesse sentido, outra importante contribuição conceitual da obra de Certeau (2008) é a noção de apropriação, que adverte a esse movimento contrário que se erige no fazer diário e se impõe frente às lógicas da ordem. Apropriar-se, para o autor, é um ato contestatório à homogeneização e individualizador da cultura de massa que permite com que os sujeitos reinterpretem o mundo sob suas condições, em suas ações ordinárias.

São os desvios traçados pelo caminhar, diante de uma estrada projetada reta, pela possibilidade de modificar o percurso enquanto anda. É o modo que se lê, é o modo próprio de assistir, de consumir, de atribuir novos sentidos e usos aos elementos e aos lugares que penetra. A apropriação permite tomar para si, pela alteração dos sentidos, aquilo não lhe pertence, mas lhe atravessa. Assim, é a noção de apropriação que habilita os populares como produtores, que ascende à ideia da indissociabilidade consumo-criação.

Ressalvado o contexto sob o qual o autor elaborou sua discussão conceitual, faz-se pertinente a problematização reinterpretando determinados sentidos, considerando o atual contexto social, principalmente no que se refere às práticas e processos culturais da população negra no Brasil. Nesta perspectiva, soma-se à discussão, por exemplo, a possibilidade de ponderar o acento tático dado por Certeau (2008) à noção de apropriação, ao propor reflexões sobre os usos dos elementos da cultura negra como produtos de consumo (HALL, 2003; SANSONE, 2004), assinalando à concepção de apropriação conotações que apontam, também, estratégias (CERTEAU, 2008) econômicas e políticas operadas pelas instâncias e camadas sociais de poder sob os elementos culturais de determinados grupos. Diante das lógicas das indústrias da cultura e do entretenimento, as apropriações culturais podem implicar no ocultamento das representações, em esvaziamentos simbólicos e estereotipizações dos grupos marginalizados pelo sistema.

Todavia, como levantou Pinheiro (2015) decerto que a discussão sobre apropriação cultural não paira apenas na legitimidade de utilização de dada prática cultural. Passando, sobretudo, pela compreensão que os grupos negros também tenham a



percepção de que estão dentro deste sistema e, nesse sentido, ainda que haja busca pela sustentação das cargas simbólicas e representativas pelos praticantes, ainda assim, a cultura popular negra é um produto cultural, portanto, “dentro da lógica do capital, dificilmente não fugirá de ser categorizado ou demarcado dentro das lógicas de valia, de valor de mercado e de consumo” (PINHEIRO, 2015, s.n.).

Na noção de apropriação proposta por Certeau (2008), tal como explicita Neubaumer (1999) não há eliminação da disciplina social, ao contrário, é o confronto das apropriações pessoais com as pretensões dirigidas ou impostas pelas autoridades políticas, religiosas, culturais, etc. que interligam a agência pessoal e a disciplina social, “entre táticas individuais e estratégia coletiva” (NEUBAUMER, 1999, p. 96). O que nos cabe, sob a ótica Certeuniana, então, como adverte o autor, é o desafio de enxergar estes comportamentos sem o foco nas disciplinas e suas possíveis deficiências, direcionando-o aos sujeitos de suas vigilâncias, sobretudo, de nos predispor a promover uma análise ascendente da cultura.

A ênfase dada a força da ação dos sujeitos praticantes evidencia que o elemento humano é fundamental à teorização certeuniana. Tal como, em tom crítico, Gherardi (2016) atribuiu a Schatzki (2001; 2002) o “apelido” de humanista residual, por sua definição de práticas atrelada à ação humana, críticas também podem ser levantadas sobre a prática na visão de Certeau (2008). Todavia, o autor deixa claro que não reduz as análises ao nível do indivíduo, tampouco desconsidera a dimensão das materialidades nos esquemas de ação. Em Certeau (2008), o indivíduo é portador das práticas e os objetos dão à análise marcas de seus atos, considerando que, sob um fabricado, dá-se a leitura de uma *outra* produção, das manipulações dos usuários, dos modos de usar segundo ocasiões.

O foco da análise, sobretudo, se direciona às determinações relacionais que produzem realidades heterogêneas observadas nas micropráticas cotidianas. Para Certeau (2008), a compreensão da realidade, das forças sociais operantes, se dá pelas ações fixadas e reinventadas no nosso cotidiano. As práticas articulam nosso pensamento e nossa ação, estão corporificadas nos nossos fazeres, não se dissociam do que sentimos e do que julgamos racional (CERTEAU, 2008; FRANCO; OLIVEIRA, 2016).

Na compreensão dessas práticas, o autor defende que devemos nos debruçar sobre os praticantes, apreender seus pontos de vista, creditando o ordinário no discurso científico. Certeau (2008), na recusa da estatística como ferramenta para esta compreensão, considera que os cálculos e estratificações dão conta apenas de captar os dados das práticas, mas são incapazes de captar aquilo que extrapolaria suas predefinições: as bricolagens, os caminhos abertos pela combinação dos mais diversos elementos, (re)invenções astuciosas, elaborações de um *outro* texto pela apropriação dos léxicos de uma linguagem dominante.

Para essa visão substancial das práticas cotidianas, que ressalte também seus movimentos, Certeau (2008) oferece uma distinção na compreensão das “maneiras de fazer” que constituem o cotidiano: são modos estratégicos e táticos. Segundo o autor, os sujeitos agem constantemente por meio de desvios, engendrando microrrupturas, adotando táticas em resistência às estratégias dominantes (CERTEAU, 2008).

Por estratégias, Certeau (2008) entende o cálculo das relações de forças, possibilitadas quando um sujeito de saber e poder é isolado de um contexto. É a prática sob um lugar visto de cima, onde tudo se mede e se controla no momento em que nada escapa à visão. Concebidas em um lugar de quem detém o poder e o utiliza em seu agir para estabelecer direcionamentos que mantenham seu status (DURAN, 2012). A estratégia domina o tempo, capitaliza as vantagens conquistadas dos seus cálculos; é, portanto, independente à variação das circunstâncias (CERTEAU, 2008).

Ao contrário, as táticas dependem do tempo. Se dão fora da posição de poder, na ausência de um *próprio*, como descreve Certeau (2008). A tática, para o autor, é a arte do fraco: calcula-se sobre o lugar do *outro* e transformam-se em ocasiões as ordenações para que, golpe a golpe, se tire proveito das forças exteriores que lhes atinge. Supondo táticas as práticas cotidianas, ao passo que o cotidiano “nos pressiona dia após dia, nos oprime” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2003 p. 31), compreende-se que é nele que se opera o jogo manipulativo do sujeito e a transformação do lugar em espaço, em lugar praticado. Assim, as táticas em sua natureza de enfretamento diária, constitui o lugar da criação (NEUBAUER, 1997).

É preciso pontuar, porém, que, na dinamicidade do cotidiano, os sujeitos sociais encontram-se imbricados em diversas redes de relações e, no jogo social, ora podem perfazer estratégias, ora táticas; ora produzem determinações espaciais, ora subvertem. Desse modo, para autores como Roberts (2006), que busca resgatar o sentido filosófico e político das práticas cotidianas, a visão defendida por Certeau seria desprovida de um caráter ideológico e revolucionário, ao tratar de ações que não necessariamente instauram uma ruptura do *status quo*.

Por outro lado, autoras como Oliveira e Cavedon (2013), debruçando-se sobre a percepção certeuniana, ao analisarem práticas de gestão em uma organização circense, vão evidenciar justamente a contestação da ordem através das micropráticas, de gestos políticos que imputam resistências cotidianas às normatizações enfrentadas pelos sujeitos em suas práticas diárias.

O trabalho de Quaresma Junior, Peixoto e Carrieri (2013), por sua vez, ao analisar o cotidiano de cooperativas, traz a percepção de que táticas empreendidas no interior da cooperativa foram responsáveis por uma tomada de poder frente à diretoria, mesmo que praticadas sem esta pretensão. Da análise, os autores apreendem que houve uma movimentação do poder no contexto organizacional observado, conseqüente das ações táticas, que sem mantem em fluxo, sustentando novos contornos, instituindo uma pequena revolução cotidiana. Segundo Junior, Peixoto e Carrieri (2013), na leitura de Certeau (2008), as microações estabelecidas no seio social explicitam práticas anônimas que confrontam as opressões e desestabilizam os lugares de poder.

Nesse sentido, outros trabalhos apontam inclusive aproximações entre Michel de Certeau e teóricos críticos como Henri Lefebvre (WASSERMAN, FRENKEL, 2011; BARRE, 2015; DOMINGUES; FANTINEL; FIGUEIREDO, 2016) considerando que, mesmo carregando algumas distinções teóricas, os autores corroboram com a noção de que a cotidianidade abriga disputas e resistências e que ambos explicitam o espaço como um produto de práticas sociais, que expõe tanto as marcas do seu uso, quanto as que lhe são impostas pelo sistema, em uma relação que revela as contradições e conflitos sociais refletidos espacialmente.

No contexto brasileiro dos Estudos Organizacionais, como indica o estudo bibliométrico de Machado e Fernandes (2016), a adoção da teoria ceriteuniana, ainda que timidamente, vem crescendo nos últimos anos e galgando notoriedade acadêmica, dado que a maioria das publicações se concentram em periódicos com boas avaliações na classificação Qualis. Corroborando com a consolidação de novas propostas tanto teóricas, quanto metodológicas, as produções acadêmicas nacionais que adotam as proposições de Michel de Certeau tem empreendido novos olhares, por exemplo, ao campo das pesquisas em estratégia, gestão, cultura e espaço organizacional.

Nas reflexões sobre estratégia, Silva, Carrieri e Junquilha (2011), sob influência das perspectivas de gestão como prática social, defendem uma abordagem da estratégia que comporte tanto o nível microssocial das práticas, quanto o nível macrossocial, numa compreensão que articula o que as pessoas fazem com as influências contextuais incidentes sob suas práticas. Dessa forma, os autores adotam os conceitos de estratégia e tática de Certeau (2008), em complemento às ideias das representações sociais, como sendo fundamentais para apreender as relações de interesses que permeiam as diferentes instâncias organizacionais. Enfatizando, assim, não os sujeitos, mas as práticas cotidianas e as relações sociais entre eles; as operações ordenatórias e subversivas que compõem o fazer estratégia em função das diversas posições ocupadas, das condições e interesses em jogo.

Seguindo direcionamento similar na adoção das ideias de Certeau (2008) e em dimensão empírica, o estudo sobre a criação das estratégias de vendas dos comerciantes em um mercado popular (SILVA; CARRIERI; SOUZA, 2011) evidencia um fazer estratégia complexo e relacional, em que as teorizações de Certeau (2008) são trazidas para enfatizar a dinamicidade desse processo, apontando que as estratégias estão vinculadas às práticas cotidianas e imersas em inter-relações de continuidades/rupturas, tempo passado/tempo presente, contextos organizacional e sociais mais amplos. Proporciona-se, desse modo, a inclusão e articulação de elementos que escapam às análises de estratégias que se dão orientadas por concepções racionais e instrumentais.

Já no estudo das estratégias e táticas empreendidas nas organizações familiares do mercadão de Madureira (CARRIERI et al., 2012), no Rio de Janeiro, as implicações

espaciais são mais enfatizadas, revelando redes de negociação entre as pequenas organizações familiares que constituem, então, a organização Mercado de Madureira: um espaço repleto de representações simbólicas. No estudo, os pensamentos de Certeau (2008) são fundamentais, também, ao explicitarem as “artes de fazer” nessas empresas familiares, que sobrevivem há tempos em pleno funcionamento, contrariando o discurso tradicional que condena a conjugação da vida familiar com as práticas nos negócios e apontando, por outro lado, um saber-fazer conectado à vida cotidiana, que se altera ante as condições, as transformações físicas e simbólicas do espaço de trabalho e da família.

Essa reflexão sobre o saber-fazer tem sido crucial aos estudos recentes em gestão, cunhando uma abordagem teórica – a gestão ordinária (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014), que, contrapondo-se aos enfoques gerencialistas que se ancoram em um conhecimento restrito supostamente neutro, voltado às tecnologias de gestão, defende a consideração de fatores históricos, sociais, culturais e identitários, que, ao diferenciarem sujeitos e práticas, apontam a gestão como um fenômeno plural (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014). Nesse sentido, remontando aos escritos de Certeau (2008) para enxergar os feitos dos homens comuns, reitera-se, também, a necessidade da contestação das bases do conhecimento científico, incorporando as narrativas e as experiências cotidianas à produção acadêmica.

Nas ideias trazidas com a gestão ordinária, atenta-se a investigação da gestão em pequenos negócios, empresas familiares, artesãos, ambulantes, feirantes etc. empreendidas pelos seres humanos ordinários, explicitando seus criativos modos de fazer (CERTEAU, 2008) que tradicionalmente estiveram à margem na literatura dominante dos estudos sobre gestão. Por outro lado, se ampliam, também, as problematizações acerca da gestão como um modelo pré-estabelecido e universal, assumindo a gestão como prática cotidiana, que, ao articular estratégias e táticas, oportunizam a reflexão dos movimentos de enfretamento das estruturas sociais, expõem as formas de uso dos espaços, a reprodução e apropriação de territórios (CARRIERI; PERDIGÃO; AGUIAR, 2014).

Como vimos nos exemplos citados, a teoria social certeuniana vem sendo explorada encontrando caminhos diversos para articulações teóricas, mas se tornam notáveis, também, muitas similitudes, expressas nos elementos recorrentes nas análises.

Inerentes à dinâmica da vida social, poder, política, cultura, aspectos econômicos, históricos entre outros são incorporados na leitura do cotidiano e desdobram-se sob os fenômenos observados. Obviamente, a ênfase dada a estes varia, sendo reflexo dos objetivos de cada estudo. Isso porque, na adoção da perspectiva de Certeau (2008), tratar estratégias e táticas implica enfatizar práticas e vice-versa, assim como não se dissociam do lugar e do espaço, que expõem e materializam as dinâmicas desses elementos. Entende-se, assim, que toda prática se efetiva num lugar, transformando-o.

Nesse sentido, quando o fenômeno de análise é a própria dinâmica espacial, como é o caso desta pesquisa, falar de espaço remete imediatamente à relação das práticas na constituição de espaços, isto é, em prática espacial.

Aproximando-se dessa visão, Mendes e Cavedon (2012), ainda que tendo como centralidade trazer novas perspectivas de estudo sobre cultura organizacional, partem da noção de espaço certeuniano para conduzir a uma reflexão sobre cultura organizacional e territórios. Para as autoras, as manifestações culturais promovem e geram espaços como lugares praticados e o território se constitui com apropriação simbólica do espaço, como expressão da cultura de um grupo, sendo entremeado por relações de poder (FISCHER, 2010; MENDES; CAVEDON, 2012).

No que se refere à reflexão das práticas e espaços produzidos por determinados grupos sociais, as contribuições de Hall (2003; 2011) são importantes para ambientar as teorizações de Certeau (2003; 2008; 2012) no contexto étnico e social que esta pesquisa abarca. Por pautar suas discussões nas produções da cultura popular negra, nas esferas da cultura de massa e das indústrias culturais, onde se dialoga o massivo (popular) e o *mainstream* (cultura dominante), em relações não de contraposição, mas de aproximações e cisões dialéticas, se proporciona o olhar aos usos políticos das produções culturais negras, bem como, as pressões e deslocamentos exercidas nas configurações hegemônicas de poder.

Outra contribuição importante, está na noção de identidade apontada nas conceituações de Hall (2003, p. 15) como sendo “um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto” e ainda, de uma produção situacional (HALL, 2003). Estas noções agregam ao campo das construções cambiantes que se edificam no

nosso cotidiano, instaurando “modos de ser”, de se identificar, a partir de estruturas de sentidos e práticas relacionais.

Neste âmbito, também, de reflexão sob dimensões étnicas e raciais, os estudos de Sansone (2004) trazem importantes reforços para pensarmos a relação destes conceitos de um ponto de vista não homogêneo. O autor destaca em sua produção a complexidade em torno da temática de etnicidade e raça, sobressaltando a necessidade de avaliação dos contextos sob o qual se expressam, refletindo-as, então, enquanto construções relativas e interseccionadas com outras dimensões das experiências e condições sociais. Para o autor, a raça, se refere a um fenótipo africano - no contexto negro que estamos abordando e sob o qual, também, se dedicou o autor - já a perspectiva étnica, que segundo pontua é um pouco mais “maleável” que a anterior, ainda que passível de manipulações, se refere aos usos.

Dessa forma, na discussão da dinâmica entre estratégias e táticas (CERTEAU, 2008), no contexto da cultura popular negra contemporânea, parte-se da compreensão de que o espaço que produz é contraditório e complexo. Nesse sentido, a luta pela hegemonia cultural e a construção de lugares próprios não se dá numa posição de vitória ou dominação propriamente, mas se trata de articulações que desestabilizam as configurações do poder, sem que haja a retirada dele (HALL, 2003). Assim sendo, se articula o pensamento de que as práticas culturais também são práticas de espaço.

### **2.2.1 Caminhos teóricos sobre espaços nos Estudos Organizacionais**

As questões de espaço e tempo nos estudos organizacionais, como os autores chamam atenção, estão constantemente sendo levantadas. Principalmente por seu caráter distintivo, isto é, cada organização, situada em um ambiente específico – ainda que virtual, se configura em um somatório de aspectos espaciais (MENDES; CAVEDON, 2012). Porém, historicamente, no campo administrativo, o espaço não foi discutido como uma questão central, sendo perceptível apenas nas entrelinhas das correntes teóricas, e comumente encarado como contexto ou em termos de configurações físicas (KORNBERGER; CLEGG, 2004; CHANLAT, 2006).

Chanlat (2006), em breve retrospecto das principais leituras do espaço no campo administrativo, destaca o espaço como sendo simultaneamente dividido, controlado,

imposto, hierárquico, produtivo, personalizado, simbólico e social. Os limites físicos que conduziam ao entendimento do espaço dividido, atualmente já não encontram muitas ressonâncias. A atividade virtual, as novas formas de trabalho e comunicação, pluralizaram as relações espaciais do universo organizativo. Todavia, na organização alicerçada no trabalho, o domínio sobre o tempo, impõe um ritmo que precisa ser vistoriado, checado. O espaço é, nesse sentido, controlado por quem detém os meios de produção. Sem controle sobre onde atuará, configura-se, igualmente, um espaço imposto ao trabalhador. Ainda sobre a descrição de Chanlat (2006), vemos que a distribuição dos setores, os andares, o espaço tem uma disposição que reforça a hierarquia organizacional. Como destacaram Kornberger e Clegg (2004), emergem, assim, as metáforas arquitetônicas na discussão do design do poder.

Com existência condicionada à realização de objetivos, a organização tem o espaço em consonância com seu sistema de produção, como espaço produtivo, sendo assim esperado que viabilize a eficiência. Todavia, este espaço organizacional é também permeado por sentimentos de afetividade, de identificação pessoal com o local de trabalho; nesse sentido, o espaço é apropriado e personalizado por seus usuários. Ao passo que, como um emblema organizacional, o espaço é investido simbolicamente, para expressar os valores organizacionais. Por fim, o espaço apresenta as relações sociais dos diversos atores que compõem a organização. São diferentes pessoas, culturas, visões e funções que interagem entre si e constituem suas redes de relações.

Essas visões podem ser percebidas, em sua maioria implicitamente, nas diferentes teorias organizacionais, tal como Chanlat (2006) demonstrou. Nas teorias científicas de Taylor e na administração clássica de modo geral, o espaço – em uma dimensão física – aparece como produtivo, dividido, controlado e hierarquizado. Reflexo do pensamento da divisão do trabalho e especialização das tarefas. Com efeito, as teorias burocráticas também absorvem esse pensamento e veem no espaço organizacional o oportuno marcador entre a pessoalidade e a impessoalidade do serviço público, determinante para a consolidação de identidades profissionais. Já na Escola das Relações Humanas o espaço aparece como meio de integração,



atentando-se ao comportamento humano no trabalho, implicando a criação de sentimentos de pertencimento (CHANLAT, 2006; MENDES; CAVEDON, 2012).

Nas teorias desenvolvidas sob o pensamento gerencial de Mary Follet, que foi considerada por muitos pesquisadores como uma estudiosa à frente de seu tempo ao enfatizar questões contingenciais antes do desenvolvimento da Teoria Contingencial, o espaço organizacional é pensado sob uma perspectiva construtivista, como um “produto das ações dos diferentes intervenientes, não apenas na perspectiva das decisões dos gestores” (CHANLAT, 2006, p. 27, tradução minha). No pensamento da gestão sistêmica, que irrompe o pensamento da organização como entidade mecânica e fechada, e conseqüentemente, muda-se também a percepção clássica sobre o espaço organizacional, frisando a relação da organização com seu ambiente e entre seus elementos internos.

Desenvolvidas em período semelhante à teoria anterior, o pensamento gerencial cognitivista trata o espaço organizacional como uma projeção mental, que, sendo compartilhado pelos membros, permitem uma compreensão comum de si e facilitam a ação coletiva. Nas vertentes críticas, a problematização gira em torno da organização como espaço de dominação, alienação e exploração, inserindo a questão dos conflitos e relações de poder na discussão espacial (CHANLAT, 2006).

Já nos anos 1980, com o surgimento das perspectivas de cultura e simbolismo, o espaço organizacional passa a ser explicitamente pautado como produtor de estruturas e relações sociais, como fixador de imaginários sociais. O espaço é pluralizado pela diversidade de significados atribuídos, constituído de história, memórias e experiências sociais, indo além da objetividade e da performatividade, sendo permeado por aspectos subjetivos. Como um espaço simbólico, o espaço organizacional é dotado de significados implícitos e representações heterogêneas (CHANLAT, 2006; MORGAN; FROSTY; PONDY, 1983).

Influenciando correntes atuais, as abordagens culturais e simbólicas do espaço têm fortalecido a reinserção da temática do espaço na agenda contemporânea dos estudos organizacionais. Fantinel, Cavedon e Fischer (2012), por exemplo, analisando uma cafeteria artesanal, numa perspectiva interpretativista, debruçaram-se sobre os aspectos simbólicos do espaço, refletindo-o em relação aos novos

modos de sociabilidade, que conformam novos hábitos, identidades e significações no/do espaço. Domingues (2016), por sua vez, reflete sobre a produção simbólica do espaço em uma feira de artesanato. Já Wasserman e Frenkel (2011) articula os estudos da estética e da cultura aos espaços instituídos por Henri Lefebvre, e defende que o espaço assume o papel de regulador de identidades e de controle cultural.

Nas abordagens contemporâneas, edificadas sob a influência da chamada “virada prática”, o espaço, quando problematizado em termos de sua produção cotidiana, da dimensão vivida, tem inspirado caminhos, por exemplo, de articulação entre cidade e análise organizacional, como propuseram Honorato e Saraiva (2016), defendendo a cidade como um lócus dos estudos organizacionais, confrontando as ideias de uma cidade-modelo que obedece à lógica dos interesses econômicos e problematizando-a do ponto de vista das práticas da população sob o espaço, dos diversos modos de apropriação popular do urbano ante os planejamentos e regulamentações das instâncias governamentais e privadas.

Nesse estudo, que pondera a situação de rua nas cidades valendo-se dos conhecimentos dos estudos organizacionais, as ideias de Certeau (2008) embasam o confronto dos processos de gestão urbana e mercantilização do espaço público com as populações de rua, entendendo que o morar na rua é uma forma de praticar a cidade e que abriga conhecimentos sobre ela (HONORATO; SARAIVA, 2016).

Ipiranga (2016), também embasada no alargamento do conceito de organização, trazendo a cidade organizacionalmente e adotando a concepção de espaço como lugar praticado (CERTEAU, 2008), introduz em seu trabalho a dimensão estética para discutir o organizar das práticas em espaços urbanos. Já Marins e Ipiranga (2015), dessa articulação cidade – prática de espaço – organização, instauram questionamentos acerca das imbricações do cotidiano de organizações nos espaços circunvizinhos.

A partir de uma pesquisa etnográfica, realizada em uma organização cultural situada no limiar de dois bairros de Fortaleza/CE, as autoras evidenciam relações de influência mútua entre o espaço organizacional e o espaço dos bairros vizinhos a

partir de práticas culturais. No transitar entre as fronteiras, Marins e Ipiranga (2015) observaram que a organização analisada se apropria de espaços públicos do entorno e opera taticamente, transformando sua urbe.

Dessa forma, o termo “organização ampliada”, utilizado pelas autoras, reforça uma abordagem do espaço organizacional não circunscrito, cindindo com interpretações do espaço organizacional dividido entre os de dentro e os de fora e reiterando o organizar em interface com a cidade.

Essas visões trazem a percepção do espaço para além da sua constituição físico-funcional, sendo interpretado em função do seu caráter dinâmico e heterogêneo, na qualidade de vetor de interações e intervenções, resultante de atividades sociais nas esferas econômica, cultural, política etc. (MAGNANI, 2003). Para Chanlat (2010), que reflete também nesta direção menos física e mais subjetiva, o espaço é um lugar social em que se dão apropriações, é fonte de carga afetiva e social, fixando as identidades pessoais e coletivas. Essas formações identitárias, para Fischer (2010), são fundamentadas pelo aspecto da territorialidade, que se constitui como um aglutinamento das diversas relações mantidas por um sujeito com o seu meio (SARAIVA; CARRIERI; SOARES, 2014). Os autores reiteram que, no entanto, o que define como essas relações se concretizarão “é a dinâmica dos grupos que ocupam aquele meio, politizando o lugar e a ele associando uma identidade à qual se vincular” (SARAIVA; CARRIERI; SOARES, 2014, p. 104).

Por sua vez, a concepção de espaço para Certeau (2008), como já mencionado em momento anterior, remete a uma distinção entre *lugar* e *espaço*. Para o autor, a ideia de lugar está relacionada às configurações segundo um planejamento, atrelado ao estático. A organização de um espaço assume, portanto, para o autor, a relação com o movimento, com configurações permeadas tanto por funções pré-concebidas, quanto por funções que lhe são atribuídas pelos diversos sujeitos que o atravessam.

Esse movimento que implica o espaço pode ser refletido, também, no âmbito tempo e da linguagem. O espaço é palco das interações vivenciadas presente, e remete, concomitantemente, a outras temporalidades, a memórias e à fugacidade dos discursos. Como “relatos de espaço” (CERTEAU, 2008), as nossas narrativas dão

vida aos lugares, atuam como organizadores do que concebemos e representamos como real.

E no âmbito da festa? Como pensar essa constituição? Para Amaral (1998a, p.19), a festa e seus elementos só adquirem significação na condição de participação de um sistema que remete ao que Magnani (2002) estabelece como circuito. Como linguagem, a festa é reveladora de mundos sociais, sendo sempre um fundamento de comunicação. Assim, se todo relato é uma prática de espaço, a festa também sugere sua produção (AMARAL, 1998; CERTEAU, 2008). Na visão da autora: “ao mesmo tempo lúdica, transgressora, utópica e uma linguagem para a qual se traduziram e se traduzem, desde sempre, as expectativas populares, vindo a constituir inclusive um “modelo de” e “para” a ação popular e de organização coletiva” (AMARAL, 1998, p. 56).

### 2.3 ARTICULANDO RELAÇÕES ESPACIAIS EM FESTAS POPULARES

Essa sessão tem por objetivo articular pensamentos e produções acadêmicas sobre festas às noções de cultura popular e espaço definidas por Certeau (2008; 2012). Não se pretende esgotar a literatura sobre o tema, mas sim contextualizar e sobressaltar discussões para delinear um esquema conceitual que me auxilie na compreensão das práticas de espaço em festas populares, acobertando os elementos chaves destacados por esses estudos.

#### 2.3.1 Definindo um popular

Os discursos mais recorrentes sobre o popular traçam a distinção entre o erudito e o popular, relegando ao segundo um papel subalterno de produção e intelectualidade: um popular como sinônimo de massa dominada e inerte. Essa concepção, que inferioriza e minimiza o que é produzido pelo povo, é apontada por Coelho (1997) como reflexo de uma sociologia dedutivista. Ou seja, reflete uma ideologia de pesquisa que pressupõe um padrão, explicações que conferem uniformidade às massas e julgam a parte pelo todo.

Por outro lado, o autor aponta que essa visão é contrastada pelas abordagens indutivistas. E que, mesmo neste outro polo científico, não se equilibra a relação erudito/popular. Segundo Coelho (1997), as abordagens indutivistas, contrariamente,

veem a cultura popular – ou melhor, seu plural – culturas populares, como tendo características próprias, com criatividade específicas e pleno poder de impugnação dos modos culturais dominantes. Para o autor, paira nessa visão um risco de exacerbado otimismo.

Intermediando essas acepções, Coelho (1997) aponta as abordagens que entendem a cultura popular como misto de práticas que operam dentro de um sistema cultural maior e expressam, sob distintas maneiras, um modo de viver a cultura dominante, como ela é interiorizada, reproduzida, transformada ou mesmo negada pelas pessoas em suas vidas comuns.

É essa última concepção que embasará as próximas discussões. O popular não é entendido à parte da esfera dominante, mas existente em seu interior, é dialeticamente relacionado. Canclini (2003), ao discorrer sobre o popular, com olhar crítico aos discursos da cultura material definidora de um popular, a exemplo do artesanato, da relação popular-folclore e todo espectro de estabilidade que remete, afirma que o popular é muito mais que objetos, que é composto, sobretudo, de práticas sociais e processos comunicativos.

Já Certeau (2012) problematiza a ideia de um popular passivo e homogêneo, assumindo o popular como o ordinário, sendo o ordinário o lócus do cotidiano. Dessa forma, nas práticas diárias, o popular produz e faz frente a ideia de uma cultura oficial. Para o autor, o popular instaura a produção dos que supostamente não seriam produtores de cultura.

Corroborando nessa direção de pensamento, Hall (2011, p. 245) descreve um popular relacionado a “classe”, remetendo ao terreno dos oprimidos, das classes excluídas, ao mesmo tempo que revela, também, “as forças sociais que constituem o que não é ‘o povo’ ou as ‘classes populares’: a cultura do bloco do poder”. Sobretudo, Hall (2011, p. 254), afirma a inexistência de uma cultura popular “íntegra, autêntica e autônoma” que se situe “fora do campo de força das relações de poder e dominação cultural”.

### 2.3.2 A prática das festas populares

As pesquisas sobre festas populares têm nas Ciências Sociais um vasto e antigo campo investigativo. Diversos estudos folclóricos, antropológicos, históricos e sociológicos, em maioria direcionados para uma concepção ritualística ou, mais especificamente, nas teorias sobre religião, se debruçaram em sua investigação (AMARAL, 1998). Entretanto, como alguns autores problematizam (e.g., AMARAL, 1988; PEREZ; AMARAL; MESQUITA, 2012; MARQUES; BRANDÃO, 2015), grande parte dessa produção, apesar de adotá-la como objeto e contribuírem na ampliação de registros das manifestações, ainda deixaram lacunas sobre as nuances do festejar. Estes autores ressaltam que a maior parte dos estudos, mesmo os mais atuais, trazem visões marcadamente folclóricas, lamentando as condições presentes diante de uma suposta perda das “culturas originais”; ou, ainda, apresentam uma demasiada descrição do evento com pouca preocupação analítica e reflexões contextuais.

Historicamente, como nos conta Amaral (1998), a sociedade brasileira foi se constituindo ao estabelecer trocas materiais e simbólicas, sob conflitos, cessões e resistências. Segundo a antropóloga, desde o tempo de sua formação social vem o interesse brasileiro pela festa: tempo de liberdade e extravasamento de limites, de participação de grupos não privilegiados, que, em seu gozo, iam descobrindo e forçando espaços para inclusão de suas crenças e seus valores na cultura em formação. Adiante, pouco a pouco, as apropriações do povo pelas festas que marcadamente tinham o controle do Estado e da Igreja, vão determinando novas formas, novos sentidos de identidade, que particularmente marcam a história da festa popular no contexto brasileiro.

Sobre aspecto similar, ao observar as práticas religiosas em contextos socialmente marcados por distinções entre “poderosos e pobres”, Certeau (2008, p. 76) enfatiza uma maneira de fazer a religiosidade “dos pobres” que subverte a ordem dogmática estabelecida. Certeau (2008) observou nas narrativas e práticas dos devotos de Padre Cícero, no Ceará, que o modelo ibérico de prática religiosa era apropriado e modificado pela fé construída no cotidiano do homem popular.

O Padre Cícero, para os devotos, passou a ser “Padrinho”, em um movimento que rompia o tradicional distanciamento clérigo europeu, atribuindo a Cícero uma relação de intimidade familiar. Para Certeau (2008), esse cenário ilustra como as práticas populares operam, ele expõe as *táticas* encontradas pelo povo para darem sentido às configurações de sua existência. As táticas, desse modo, reivindicaram subjetividades, instituíram, em um espaço proibido, modos próprios de praticar a fé.

Essas observações são salutares para interpretarmos muitas das festas populares brasileiras, que se caracterizam por intensos sincretismos religiosos. Lyra (1981) constatou essas operações na Festa de São Benedito e São Sebastião com a figura de “Bino”, como sendo uma segunda face de São Benedito, representando o modo negro de um cultuar sem hierarquias. Santos (2013) observa que as celebrações sincréticas reivindicam um cotidiano social constituído por um sistema de dominação que fracassou, pelo menos, na tentativa de oprimir e negar os modos de vida vinculados ao passado africano da população negra escrava ou descendente.

Aludindo à associação entre religiosidade e cotidiano, no âmbito dos Estudos Organizacionais brasileiros, o trabalho Souza et al. (2014) expõe as práticas empreendidas durante a Festa do Jubileu de Congonhas tangencia a questão, todavia, concentra-se nas práticas de uma instituição religiosa e seu papel na produção de representações e simbologias em torno da dimensão do sagrado que permitem a manutenção dos anseios da Instituição, detentora do poder no contexto analisado. Já o estudo de Giorgi e Palmisano (2017) realizado em quatro comunidades religiosas na Itália, evidencia o campo religioso como fonte para reflexões sobre as contradições institucionais e suas implicações na vida cotidiana. Deste modo, toma-se como referência tanto a reflexão da religião em sua perspectiva institucional, quanto a religiosidade em suas práticas mais subjetivas.

No que se refere a festa na contemporaneidade, Cavalcanti (2013) comenta que as festas populares esboçam relações paradoxais entre grupos e classes sociais, locais e globais, sociedade civil e poder público, sublinhados, sobretudo, pela conjunção festa e mercado. Ponderando os novos lugares das festas na atualidade, o autor aponta os múltiplos caminhos acadêmicos que as festividades têm suscitado, especialmente por sua permanência social e constante resignificação, seu crescimento mercadológico e midiático. Na visão de Cavalcanti (2013), a festa hoje

convoca desde problematizações das receitas municipais a aspectos patrimoniais e de segurança pública; ela instaura novos cenários na paisagem urbana, com construções e transformações nas estruturas físicas, visando a ampliação e acomodação dos seus formatos, por vezes, espetaculares.

Cavalcanti (2013, p. 15) acredita que “as festas [...] espelham condições oferecidas por seu entorno social mais imediato”, e, diante das constatações anteriores, vemos que, ao mesmo tempo, as festas também carregam as inscrições históricas que a edificaram. Onde quer que aconteça, a festa é indissociável dos fatores estruturantes externos, como a expansão capitalista e explosão demográfica das cidades brasileiras, ainda que objetive, muitas vezes, justamente a contestação dessa realidade. que objetive, muitas vezes, justamente a contestação dessa realidade. Mas reflete, sobretudo, a apropriação dessas determinações pelos sujeitos, manifesta em novos arranjos e sentidos atribuídos ao festejar

Apesar de Amaral (1998), assim como para Sant’Anna (2013), abordarem a festa como um fato social total, isto é, tomado como um fenômeno social composto de relações de múltiplas naturezas, como política, religiosas, cultural, lúdica, econômica, histórica etc., “capaz de condensar em si todas as contradições e tensões de poder da organização social humana” (SANT’ANNA, 2013, p. 22), na discussão proposta por esta pesquisa, embasada na cotidianidade (CERTEAU, 2008), convém ponderar a dimensão totalizante e coercitiva que a compreensão das autoras pode gerar, e somar à reflexão a criticidade presente nos fazeres dos sujeitos, nas múltiplas apropriações que estabelecem o caráter político das práticas (CERTEAU, 2008) entendendo a festa, não como fato, mas como processo, como movimentação dos sujeitos no tempo e no espaço, que reflete, mas também refuta as estruturas sociais.

Ainda buscando definições das festas, Amaral (1998) reitera que a festa é sempre um ato coletivo; mesmo que, segundo a autora, se admita que o capitalismo venha cooptando as festas populares, elas também são cooptadas pelo povo, que “vem reinventando suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais” (AMARAL, 1998, p. 34). Nesse sentido, se coloca a condição do participar como regra central para pensar o festivo e reforça a percepção da festa em movimento: em que pesem os *lugares* da participação, se



abrem à leitura os *espaços* produzidos, as dinâmicas sociais balizadas pelas práticas (AMARAL, 1998; CERTEAU, 2008).

Outro aspecto apontado pela autora é que a festa popular é essencialmente marcada por ambiguidades. Saliendo que, no contexto brasileiro, as festas populares em maioria se vinculam às práticas religiosas e devocionais, Amaral (1998), acentua a função tanto ritualística, quanto recreativa das cerimônias religiosas. Desse modo, o sagrado e profano encontram nas festas um terreno para coexistência. Além disso, a autora ressalta, também, a ambiguidade temporal da festa, que vai além do tempo cotidiano, mas a partir dele se compõe: “[...] toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana” (AMARAL, 1998, p. 39).

Por fim, a autora define a festa como uma mediação: nos encontros culturais, a festa transforma em pontes as dicotomias. Construindo um sentido da festa que estabelece a mediação entre os julgamentos mais usuais dos significados do festejar, Amaral chama atenção na perspectiva das mediações para compreensão das ambiguidades coexistentes (AMARAL, 1998a). Encontrando auxílio, também, na noção de microrresistências de Certeau, entendo que a festa não se traduz em fenômeno alienado e nem alienante, não assume a negação ou a reiteração da ordem social: ela estabelece a mediação desses sentidos, reconciliando inconciliáveis.

Neste íterim, Amaral (1998a) defende que as festas populares brasileiras traçam mediações culturais dessas posições: em seu organizar, mediam as relações entre utopias e ações transformadoras. Em uma perspectiva mais objetiva, a autora assinala, ainda, a festa como mediação entre indivíduo e coletividade, equalizando acumulação e desperdício, passado e presente, história e mito, sagrado e profano.

A percepção das “mediações” (AMARAL, 1998a), que instaura interpretações não dicotômicas, assim como a investigação da festa como processo que organiza espaços, abrem lugares pra analogias, como a ponderação entre os níveis micro e macrossociais na análise organizacional e com a compreensão de interdependências dos fenômenos, defendidas pela abordagem das práticas (FELDMAN; ORLIKOWSKI, 2011). Sob a lente da cultura, a teoria das práticas

direciona a análise para os níveis da coletividade e evidencia a importância de compreender o conteúdo das crenças, das interações em contraste com as estruturas genericamente apreendidas (WEBER; DANCIN, 2011).

A partir dos conceitos levantamentos, a abordagem das práticas certeuniana se alia, preocupada com as determinações relacionais na produção de heterogeneidades, marcadamente, dedicando-se aos arranjos coletivos, à apreensão não dicotômica dos fenômenos e ao olhar sob a produção popular.

Nesse sentido, a interpretação da manifestação cultural se afastou das acepções polarizadas, na consciência de que o terreno festivo não necessariamente se apresentasse quer seja como “conservador”, “reprodutor”, ou, do outro lado, explicitamente “resistente” às estruturas de poder vigentes, por exemplo. Mas que, comportando uma análise menos restrita do fazer político, concentra o olhar às microrrupturas e desvios práticos cotidianos, que gesto a gesto modelam a ordem ao nível do simbólico (MAGNANI, 1984; CERTEAU, 2008).

Com base nessas aproximações, busco a seguir sintetizar a base teórica adotada na pesquisa, evidenciando as relações entre o organizar das festas populares e as práticas de ocupação do espaço nelas articuladas. Assim, proponho que a festa seja explorada tendo como ponto de partida as suas **configurações contextuais** nas diversas esferas sociais, tais como a econômica, política, etc. Todavia, entendo-a como processo e prática instaura-se uma leitura relativa desses contextos sob a consideração dos seus **modos de expressão e apropriação cotidiana**.

Esses modos são **práticas** que exprimem, nas noções de **estratégia e tática**, as posições sociais e as dinâmicas das relações entre sujeitos e contextos, situadas em um tempo-espaço específico. Dessa forma, as práticas dos sujeitos na organização da festa são práticas espaciais, pois mediam hierarquias sociais e sinalizam relações das determinações com usos do espaço no contexto da festa. As práticas de espaço dispõem, então, as maneiras pelas quais os sujeitos desestabilizam ordenamentos e constituem espaços de transgressão.

As mediações destacadas por Amaral (1998a), citadas na sessão anterior, podem ser pensadas a partir das operações estratégias e táticas (CERTEAU, 2008). As festas e celebrações populares, como expressões culturais, se relacionam com o

Estado a partir dos mecanismos e políticas destinadas ao cumprimento do direito constitucional à cultura, tais como as políticas culturais, as leis de proteção, etc.; com o direito ao espaço público; com a necessidade de manutenção da ordem e segurança; e, inseridas no escopo dos segmentos criativos (ONU; UNCTAD, 2010) se relacionam, também, com as estratégias para o desenvolvimento local ou, por assim, dizer, como instrumento para a Indústria da Cultura e do Turismo.

Cooptadas ou não pelo sistema capitalista, há, sem dúvida, na estrutura de grande parte das festas populares brasileiras, uma intensa relação entre Estado-Sociedade-Iniciativa privada, edificada em posições desiguais de poder. Todavia, na condição de praticantes da festa, são os grupos sociais que definem seu uso. É possível conceber operações táticas, quando os grupos se apropriam dos potenciais da festa.

Outra observação importante é a visão das festas como elementos culturais presentes nos meios sociais (MARQUES; BRANDÃO, 2015) em que as festas populares se distinguem do puro espetáculo, como um show, por exemplo, pela participação dos grupos em seu processo constitutivo. Dessa forma, Amaral (1998), quando defende que a festa é sempre um ato coletivo, indica que requer mais que a presença; requer participantes e não espectadores, e é nesse encontro de diferentes grupos, instâncias, gêneros etc. que as negociações se estabelecem a fim de gerar maior adesão em defesa de interesses.

Como um elemento cultural, as festas possuem dinamicidade, entendendo, sobretudo, que a cultura, como defende Certeau (2012), é aquilo que, ao mesmo tempo, de um lado permanece e do outro se reinventa. Essa ambivalência traduz a produção do espaço: a suposição da ausência do *outro*, a “imposição de uma cultura” é a premissa do *lugar*, mas, são as práticas, que resultam do movimento intrínseco da cultura, que transformam lugares e criam os espaços, pluralizando a vivência cultural. Dessa forma, mesmo as festas tradicionais, ou as que se convencionou chamar de folclóricas, estão continuamente construindo novos sentidos e abrindo novos espaços para sua existência no presente. São essas relações que modificam gradativamente as características, a dimensão, os sentidos e a estética das manifestações culturais (MARQUES; BRANDÃO, 2015).

Compartilhando deste pensamento, Sant'Anna (2013) nos atenta que as festas não são acontecimentos soltos no tempo e no espaço; ao contrário, têm densos vínculos espaciais e temporais. Essas relações espaciais podem ser pensadas em função das implicações da festa na dinâmica das cidades: no imediato da realização e no imaginário da população. Nos percursos alterados, nas ruas ocupadas, nas regras desestabilizadas pelo estado de exceção, a festa popular ensina a força simbólica das experiências coletivas no uso da cidade. Dessa forma, pensar esse vínculo espacial da festa pode nos levar a compreensões dos modos pelos quais festejar é também reivindicar lugares e construir novos espaços.

Como vimos, as festas delineiam um cenário de complexidades, abertas a uma gama de abordagens e investigações. Um desafio se coloca em apreender a multiplicidade de elementos que se entrecruzam e dão vida à festa, sem deixar escapar, de um lado, os contornos da pesquisa, de outro, as narrativas e experiências que a constituirá enquanto tal. Dessa forma, como um fator determinante, os procedimentos metodológicos devem engajar a ponderação, a troca e a reflexão constantes, sendo a etnografia apontada como método essencial. Assim, apresento a seguir o direcionamento metodológico empreendido, indicando como foram feitos os primeiros contatos, como se desenvolveu a participação e quais mecanismos foram adotados na produção e interpretação dos dados.

### 3 MÉTODO: A ARTE DE PESQUISAR

A abordagem metodológica adotada nesta pesquisa foi de natureza qualitativa, considerando, conforme salientam Bauer e Gaskell (2002), que a pesquisa qualitativa está atrelada às interpretações das realidades sociais. Dessa forma, busquei a construção de um conhecimento fora de um domínio unicamente objetivista, dando vazão às experiências subjetivas, em busca não da explicação da realidade, mas da compreensão de um campo empírico e das possibilidades que se abririam com estes desvelamentos (DENZIN; LINCOLN, 2006).

Diante dos objetivos já expostos, considere que somente a partir do contato com as ações e as narrativas dos sujeitos durante os preparativos do festejo seria possível atingi-los com êxito. Desse modo, adotei um delineamento etnográfico, que, como relata Cavedon (2014, p. 65) significa “vivenciar a cultura a ser pesquisada no seu dia a dia”, e corrobora o posicionamento crítico de Certeau (2008) à visão panóptica, isto é, a observação distanciada e ampla, como forma de compreensão dos aspectos cotidianos da sociedade. Nesse sentido, a etnografia foi adotada por promover o deslocamento do eixo das microanálises, para as complexas redes de relações cotidianas, e, ainda, não se limitando às microrrelações, comportando também aspectos históricos particulares e suas interseções nos contextos sociais, políticos e culturais que estão envoltos (SATO; SOUZA, 2001).

Diante de um universo festivo que salta aos olhos e que se apresentou a mim ao mesmo tempo como novo e ancestral, busquei uma primeira visão do congo baseando-me em experiências e manifestações já conhecidas e que, ao meu ver, guardavam algumas aproximações. Nunca tinha ouvido falar de congo. Nem de longe escutei relatos de um Carnaval de Congo. Morando há menos de dois anos em Vitória, foi logo depois que cheguei, que vi uma apresentação de uma banda de congo por acaso, quando pesquisava um projeto cultural. A partir desse contato, o interesse e a curiosidade aumentaram até que se consolidassem como tema para dissertação.

Baiana, da capital, vivo uma cultura de festa popular que pulula da fé do Bonfim, das flores de lemanjá ao paganíssimo Carnaval – e vice-versa. Assim, cortejo, tradição, musicalidade, alegria, devoção, negritude etc. foram os primeiros elementos que, já

presentes no meu imaginário, trouxeram as aproximações iniciais, ainda que em uma perspectiva muito sensitiva.

Fui, então, explorando leituras sobre o congo e participando, como expectadora, de algumas apresentações e celebrações<sup>6</sup> em Vitória, das quais fiz registros fotográficos (APÊNDICES A; B) e audiovisuais e pude, também, conversar com membros das bandas, fieis e outros expectadores. Com esse acercamento inicial das práticas, todavia, revelaram-se mais questionamentos do que compreensões. Estranhamentos. Me vi em contato com instrumentos que desconhecia, tal como a casaca; me chamava atenção a estruturação de banda, e presença dos apitos, das crianças, de uniforme. Houve, também, a percepção de uma certa rivalidade entre as bandas de congo e, ainda, uma inquietação quanto a religião praticada pelos congueiros.

Isso, porque, ao passo que se declaravam praticantes do catolicismo, os próprios católicos indicavam rejeição a este modo de crer. Essa percepção tomou como base expressões de alguns expectadores ao verem “o congo entrando na Igreja” durante a Festa de São Pedro, realizada na Praia do Suá, em Vitória, bairro de minha residência atual. Como sinalizado por Magnani (2009), o estranhamento é inerente ao fazer etnográfico e é, a partir da junção de fragmentos, de uma continuidade participativa, que pode se pensar em novas construções de conhecimento baseado na conjunção de experiência e valores.

Dando continuidade a essa aproximação com o campo e tendo em vista uma limitação temporal que enfrentei, já que o Carnaval de Congo de Máscaras acontece apenas uma vez ao ano e não tive a oportunidade de participar antes que essa pesquisa fosse definida, busquei bibliografias, registros audiovisuais oficiais e não oficiais do festejo disponíveis em bibliotecas e em sítios on-line, no intuito de melhor compreender seu formato, dimensão, o histórico e as linguagens do contexto, antes da entrada em campo e do contato com sujeitos envolvidos.

Conforme orientam Rocha e Eckert (2008) sobre as formas de inserção no campo para realização de um trabalho etnográfico, a figura de um “interlocutor principal” foi

---

<sup>6</sup> Apresentação da Banda de Congo Amores da Lua no bairro Engenharia, no dia 18/06/2016; Festa de São Pedro na Praia do Suá em 29/06/2016; Fincada de Mastro de São Benedito em 19/11/2016 em cortejo do Centro de Vitória até a Igreja de N. Sra. do Rosário;

adotada nessa pesquisa. Desse modo, um primeiro contato foi feito com uma moradora de Roda D'água, que chamarei aqui de Amanda. Amanda me foi apresentada on-line em outubro de 2017, por uma amiga próxima, que expôs o meu interesse de pesquisa no Carnaval da região e pediu para que Amanda me apoiasse. Entretanto, após algumas tentativas frustradas de encontro, não por desinteresse de Amanda, mas por sua rotina de trabalho e cuidados com o filho, bem como a péssima qualidade do sinal telefônico na região, resolvi ir sozinha e cessar a ansiedade de visualizar, caminhar e conhecer um pouco mais a realidade do local.

No dia 01/12/2017, esperei por mais de 2 horas no terminal Itacibá o coletivo – a única linha, por sinal – que me levaria até Roda D'água. No ponto, poucas pessoas. Um senhor um pouco bêbado puxou conversa e, ao saber que eu iria para Roda D'água, me perguntou se eu possuía terra lá. Entre outras coisas, me indagou, também, de qual congregação eu era. Achei curioso e sigo juntando esses fragmentos. De repente, um ônibus. Não era o meu. O ponto agora ficara vazio.

Quando a linha Roda D'água enfim chegou, apenas eu e mais dois senhores adentramos: Dona Maria (fictício), voltava para casa depois de uma consulta médica, e Seu José (fictício), também morador. Depois de um longo trajeto, uma paisagem bucólica foi se apresentando; os morros e vales só não me fizeram pensar que voltei no tempo pelo funk carioca que tocava no celular e era acompanhado pelas vozes de alguns meninos de dentro do ônibus.

Tinha chegado em Roda D'água, me avisou Seu José, com o qual conversei no percurso. Ele conhecia Amanda, afinal, praticamente todos se conhecem em Roda D'água. Mais do que conhecer, eles sabem da rotina um do outro; assim, ele me alertou que provavelmente Amanda não estaria em casa ou talvez já estivesse de saída para trabalhar. Seu José desceu antes. Eu desci no final de linha, no topo da alta ladeira que corta o bairro. Por um momento não sabia o que fazer, nem para onde ir. Havia um caminho estreito pela mata, que subiria ainda mais para um desconhecido e o outro era a estrada pelo qual o ônibus veio. Era tudo muito ermo e eu, com meu ranço de cidade, me senti um tanto desconfortável.

Depois de algumas tentativas, consegui falar com Amanda que, para minha sorte, ainda estava em casa. Fui andando, no caminho passei pela sede da Banda São Sebastião de Taquaruçu, uma das sete bandas integrantes da ABCC.



**Fotografia 1:** Sede da Banda São Sebastião de Taquaruçu.  
Fonte: Fotografado pela autora (2016)

Conversamos um pouco e Amanda foi tecendo comentários sobre a atual situação do Carnaval e me indicando algumas pessoas que, na opinião dela, seriam importantes na organização do festejo. No início de 2017, Amanda assumiu cargo na SEMCULT e me auxiliou com informações das ações do órgão relacionadas ao festejo.

Nessa mesma semana de dezembro, porém, participei de um evento na UFES que contou apenas com doze participantes, o 1º Colóquio sobre o Congo do Espírito Santo, promovido pelo PPGA. Na ocasião, pude conhecer alguns mestres e pesquisadores do congo capixaba, dentre eles o Prof. Santos, que muito solícitamente se colocou à disposição para me auxiliar na inserção. Santos também fez sua dissertação sobre o Carnaval de Congo de Máscaras em 2013, no campo de História, e ainda possui vínculos com alguns mestres e outros membros das bandas.

Já em janeiro, por meio de Santos, fui formalmente apresentada a Alcemi Ferreira, atual presidente da ABCC e ao mestre Tagibe, seu pai, responsável pelas bandas



Mestre Tagibe e Mestre Tagibe Mirim. Conheci Cemir – como é chamado por todos e como me referirei nas próximas vezes – no seu local de trabalho, uma escola municipal na qual atua como vigia. Em uma conversa um tanto rápida e por várias vezes interrompidas por demandas da sua função, Cemir nos pediu para que marcássemos um outro dia, um sábado, de preferência. Relatando sobre uma recente mudança na sua escala de trabalho e que segundo ele “tem tornado difícil resolver as coisas do congo”, Cemir se despediu mas insistiu que fôssemos para casa de seu pai, “papai tá lá, vão lá que ele vai gostar de receber vocês” (Diário de Campo, 20 de janeiro de 2017).

Seguimos, então, até a casa de Tagibe e dessa forma, assumi uma posição que me favoreceu nos desdobramentos da inserção, já que “sendo amiga de Elias, então é boa gente”, como disse Tagibe no nosso primeiro encontro (Diário de campo, 20 janeiro de 2017) de modo que me senti tranquilizada quanto a abertura e confiança do grupo em relação ao meu envolvimento e participação em suas atividades (ROCHA; ECKERT, 2008).

Logo de início, apesar da boa receptividade de ambos, fui percebendo que o nosso contato estava pouco articulado. Combinamos que Cemir me manteria informada através de contato telefônico e via aplicativo de mensagem instantânea da ocorrência de reuniões, ensaios, apresentações e outras ações relacionadas ao congo e ao carnaval para que eu pudesse acompanhá-los e, assim, pai e filho foram se consolidando como minhas fontes principais.

Com a aproximação, acabei acompanhando de forma mais próxima a Banda de Congo Mestre Tagibe, sobre a qual discorrerei mais adiante. Tentei tangenciar ao máximo, as ações de organização da festa, que por vezes me escaparam, tal como também escaparam à banda acompanhada. Aos poucos isso foi explicitando o caráter pouco homogêneo e permeável da organização da festa e a partir daí muitos conflitos e diálogos truncados foram revelando-se.

A festa aconteceu no dia 24 de abril mas, já em fevereiro, ações efetivas ainda não estavam em curso. Só em março um novo momento coletivo me permitiu o acompanhamento. Nessa primeira reunião, realizada em 04/03/2017, na sede da SEMCULT, entre outras pautas, conversamos sobre a possibilidade de obtenção de

recursos, via editais de fomento, para manutenção das atividades das bandas de congo mirim da região. O próprio Secretário de Cultura, diante dos demais membros, me indagou se eu não poderia auxiliá-los na inscrição de projetos.

Por minha vez, me coloquei à disposição, o que, em certa medida, me proporcionou maior aproximação e constituiu um dos papéis assumidos na condução etnográfica no contato com os sujeitos: comecei a *participar*, auxiliando-os com a elaboração e inscrição de projetos. Nesse âmbito, alguns encontros em Roda D'água, envolvendo Mestre Tagibe, Alcemi, Joel de Araújo, mestre da Banda São Benedito de Piranema e Carlos Eduardo Rodrigues Loures, sobrinho de Dona Darinha, mestre da Banda Santa Izabel, para conversarmos sobre os projetos que tinham em mente.

Dando seguimento, estava previsto o acompanhamento dos ensaios da banda Mestre Tagibe, que, entretanto, não ocorreriam com frequência. Tendo acompanhado no período em campo, dois momentos. Acompanhei outras duas reuniões entre a SEMCULT e membros da ABCC e duas reuniões internas da ABCC, em geral realizadas aos sábados. Além dessas reuniões, participei de uma reunião junto a Secretaria Estadual de Cultura, que não contou com a presença dos congueiros, sob a qual tomei algumas notas. Acompanhei também, os eventos festivos do Pré-Carnaval promovido pela Santa Izabel, o próprio Carnaval de Congo de Máscaras, estando presente da casa de Tagibe nos dois anteriores e a festa de Aniversário da banda Tagibe, ocorrida em setembro. Além destas atividades, estive em contato através de visitas triviais à casa de Tagibe, bem como, os encontros relativos à elaboração dos projetos. Houve, ainda uma série de contatos telefônicos e via redes sociais, principalmente com Cemir.

A permanência em campo se estendeu de janeiro a setembro de 2017, tendo sido produzidos 23 diários de campo. Os primeiros contatos, todavia, foram feitos ainda em dezembro de 2016. Só em março deu-se a primeira reunião entre membros da ABCC, outros protagonistas do congo e agentes da SEMCULT, na qual foi elaborado o termo de referência para abertura do edital de chamamento que contrataria a organização gestora dos recursos. Considerando que após a culminância da festa ainda existiram ações em curso e outras festas a serem exploradas, o período em campo se estendeu até setembro, tendo a festa de aniversário da Banda Tagibe como marco de finalização. Entretanto, cabe a

ressalva, de que os vínculos estabelecidos com os sujeitos durante o campo não foram totalmente cessados após este marco de finalização. Apesar de tentativas sutis afastamentos, necessários às análises, mantemos contato até o momento.

A metodologia etnográfica (CAVEDON, 2014; MALINOWSKI, 1997), que conforme nos lembra Magnani (2002) permite uma visão “de perto e de dentro”, segue modo particular de coletar e selecionar dados. Nesse sentido, a definição prévia de “fontes de dados” torna-se restritiva à apreensão da complexidade dos fenômenos, sendo a própria dinâmica do campo com seus inúmeros atores, ações e relações, institucionalidades, narrativas, materialidades etc. uma polissêmica fonte de conteúdo. Uriarte (2012) defende, por exemplo, que o campo não nos provê dados e sim informações, que a princípio podem parecer aleatórias, mas que a partir de um processo reflexivo sob este conteúdo, estabelecem os dados.

Importante ressaltar, todavia, como Reckwitz (2002) nos esclarece, que, ao consideramos as práticas como objeto de pesquisa, o nível de análise se concentra na própria prática, deslocando-se de outras abordagens que se ancoram em interpretações que se dão por meio das mentes dos sujeitos, das intersubjetividades ou das construções textuais. Desse modo, ainda que como intento de delimitação, pôde-se compreender as fontes de dados dessa pesquisa sendo compostas pelas “maneiras de fazer” (CERTEAU, 2008, p. 41) dos sujeitos do congo no organizar dos festejos.

A saber, estes sujeitos compreenderam membros das bandas da região de Roda D'agua, com observações e diálogos tecidos durante as reuniões e a festa. Especialmente Mestre Tagibe e Mestre Cemir, com os quais tive mais proximidade e oportunidades de construir e registrar diálogos extensos. O contato com outros sujeitos que atravessaram o campo também contribuíram as percepções como: familiares de Tagibe, agentes da Secretaria de Cultura Municipal de Cariacica e participantes da festa.

Como técnica de produção de dados foi utilizada a observação participante, que consiste no estabelecimento de uma relação de proximidade entre pesquisador e pesquisados em que a coleta de dados se dá processualmente durante a permanência em campo. A observação vai além do observar, engloba participar da

dinâmica do fenômeno, conversar, interagir e agir tal como um membro do grupo pesquisado, ainda que se tenha autoconsciência da sua posição diferenciada (VALADARES, 2007; FOOTE-WHYTE, 1980), possibilitando uma compreensão em profundidade dos significados das práticas, e enxergar o mundo a partir do olhar dos sujeitos pesquisados (DENZIN; LINCOLN, 2011). Ainda segundo Denzin e Lincoln (2011), a observação envolve três processos: I) uma descrição detalhada; II) uma observação focalizada e, por fim, III) uma observação seletiva, concentrada já nos dados coletados. Assim, ao longo da permanência em campo, as experiências, relatos, visualizações etc. foram registradas em notas e transpostas em diários de campo, buscando explorar os relatos, as percepções, as situações do cotidiano social observado e vivenciado (ROCHA; ECKERT, 2008).

Por fim, buscando o enriquecimento da descrição etnográfica das práticas, dos espaços, artefatos e outros elementos observados, fiz registros fotográficos e audiovisuais, que complementaram, também, o processo de coleta e análise de dados, embasados, nas recentes discussões sobre as contribuições e o papel da fotografia na etnografia, que enquanto um recurso narrativo autônomo, converge significados e informações dos casos pesquisados (CAVEDON, 2005). Vale acrescentar, como salientam Rocha e Eckert (2008), que o caráter figurativo da fotografia posto nas pesquisas atuais traz pistas das motivações do pesquisador e evidencia que há um modo de *olhar o outro*, se distanciando, assim, do uso fotográfico com a ideia da imagem como mera cópia estática do real.

No que tange à interpretação dos dados, portanto, parti, principalmente, dos diários de campo, contendo descrições das observações, das conversações informais entabuladas durante a observação participante e dos registros fotográficos e audiovisuais efetuados. O processo foi realizado a partir de estruturas significativas e relações de aproximação emersas do campo pesquisado (GEERTZ, 1989).

Efetuada uma análise descritiva, busquei identificar regularidades e temáticas nos dados coletados, seguido de análise teórica, que teve como objetivo explicar e discutir os aspectos levantados pela análise descritiva, procedimentos próprios da etnografia (ANGROSINO, 2009). De modo geral, considerando-se os pressupostos da etnografia, adotei, no processo de interpretação, uma visão êmica, que corresponde a um modo de entender os grupos estudados com foco em como essas

pessoas significam suas ações (ANGROSINO, 2009), isso é, dando ênfase aos aspectos que o próprio campo explicitou, de forma articulada às visões teóricas adotadas.

### 3.1 A TRAJETÓRIA EM CAMPO

Após os primeiros meses de inserção em campo, tive receio de não conseguir estreitamento suficiente para concretizar a técnica de coleta pretendida. Isso é, ainda que não enfrentasse o recorrente desafio que são as barreiras de acesso nas pesquisas etnográficas organizacionais, muitas vezes impostas pela oposição das organizações em expor suas problemáticas (ALCADIPANI, 2014), me via diante de uma autorização de pesquisa formalmente estabelecida, que na prática, porém, não constituía proximidade nas relações com os atores e com os lugares por estes atravessados. Dessa forma, questionava não o acesso em si, mas a qualidade da inserção e interação e como estas poderiam afetar as informações a mim disponíveis (FELDMAN et al., 2002).

As práticas dos processos organizacionais estudados são dotadas de pluralidade em suas regularidades (CERTEAU, 2008) que complexificam as apreensões e, por via, desacentuam interpretações rotineirizadas das ações, que tem predominado nos estudos organizacionais (OLIVEIRA, CAVEDON, 2013) e oportunizam, por outro lado, a discussão das implicações espaciais, políticas, irruptivas das práticas cotidianas. Se então plurais, o estudo se direciona não a lógica das estruturas, que tendem à homogeneização, mas aos interstícios das redes operativas de atores reais em suas “mil maneiras” de construir o cotidiano (CERTEAU, 2008).

Dessa forma, ao buscar identificar situações, momentos oportunos, fazeres e dizeres que somassem à percepção da dinâmica das estratégias e táticas em seu movimento característico, experimentei estes incômodos de natureza metodológica durante a prática etnográfica, tendo sido essencial reconhecer as particularidades do contexto estudado e, adiante, estabelecer modos de participação possíveis dentro da realidade encontrada. Na qual, para além do acesso formal e do meu desempenho enquanto pesquisadora, fora necessário balizar questões relacionadas as construções identitárias na permanência do campo e reflexões contextuais em que a organização estava inserida (ALCADIPANI, 2014).

Na condução da observação participante, considerando o contexto da pesquisa etnográfica na contemporaneidade, ainda que alguns princípios de execução estejam ganhando novos contornos, o contato efetivo com os pesquisados continua sendo fundamental (CAVEDON, 2014). Nesse sentido, sentia a necessidade de passar de uma relação meramente eventual para um contato mais próximo, mais *de perto* (MAGNANI, 2002).

Contabilizadas cerca de quatro ou cinco idas à Roda D'água, com uma permanência sempre maior casa de Tagibe. Era como se eu visitasse um amigo. E esse foi o papel por mim assimilado e assumido na maior parte do campo. Como relataram Alcadipani e Cepellos (2017), ao contarem sobre seus desafios em campo, na inserção, fui assumindo papéis que migraram da estranheza à amizade. Dessa forma, o caminho de inserção passou por diferentes etapas, com mudanças de papéis e intensidades de participação: de início, ainda estranha e sem confiança de parte dos congueiros que, enquanto pesquisadora, me viam, como uma (a) parte interessada *neles*, seguida de uma aproximação possibilitada pelo auxílio com relação aos projetos, que levaram à um contato seu pauta específica, permeado por afetividade.

Até o segundo momento, entretanto, o contato se fazia de modo muito esparso: como a ideia inicial fora acompanhar as reuniões internas da ABCC, reuniões da ABCC junto à SEMCULT e com outras possíveis instituições e estas reuniões foram muito pontuais, com a pouca movimentação, fui percebendo que a ABCC já não mantinha uma regularidade de reuniões, ocorrendo apenas uma vez entre dezembro e março. Comecei a ponderar se essa dinâmica permitiria um campo para frequente acompanhamento e observação, quiçá, participante. Nesta mesma direção, declarações de desconhecimento e incerteza da realização da festa se espalhavam.

Dessa forma, eu e minha orientadora chegamos a cogitar a possibilidade de mudança no campo da pesquisa diante da percepção de um estágio aparentemente em pausa em relação ao Carnaval. Neste processo, em reunião com representantes do poder público de cultura do estado, na busca por alternativas de investigação em que pudssemos seguir na discussão dos espaços nas festas de cultura popular

afro-brasileira no Espírito Santo, lançaram-se várias opções, que, contudo, esbarravam nas minhas limitações temporais.

E o Carnaval de Congo de Máscaras ia sendo posto à margem, mesmo por quem se propôs destacá-lo. Um pouco desmotivada e confusa com as incertezas do campo, só com o prolongar da observação e o iniciar das análises é que pude perceber que as incertezas e angústias não cessaram, e mais do que isso, não eram incômodos exclusivamente meus. Foi só quando comecei a externar minhas percepções e aflições a respeito do campo, que a partir do olhar da minha orientadora, enxergando o cenário a partir das minhas exposições, mas buscando compreender os sentimentos que eu carregava, que me atentei o quanto havia impregnado em mim, das tantas tensões que proliferaram no campo.

Nesse sentido, reiterando a necessidade de enxergarmos os ocultados da história, penetrando na dureza de seus cotidianos, no enfretamento de um cenário com práticas em trânsito e conflitos, decidimos manter o foco no congo de Cariacica, que tem nos congueiros da região de Roda D'água seu protagonismo. Como verão mais à frente, ponderamos se manteríamos a pesquisa, nossos sujeitos, por sua vez, ponderaram a própria participação no festejo. Há que se ponderar para termos firmeza de onde estamos!

Na ausência de atividades da ABCC, seguimos interpretando o fato como um dado relevante, assim como os diferentes modos de participação como sintomáticas dos novos arranjos em que se tem estabelecido o Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água. Dessa forma, fui metodologicamente caminhando no campo, indo e vindo afrouxando as prescrições, com papéis e (re)definições à medida em que se avançava, no entendimento de que as mudanças e oscilações são inerentes às operações dos usuários (CERTEAU, 2008).

Desse modo, a alternativa encontrada foi, então, me aproximar ainda mais da banda Tagibe, concentrando nela a perspectiva da participação. Neste processo, me perguntei por inúmeras vezes: como vou participar da banda? Será que vou aprender algum instrumento? Não se tratava de não ter aceitação por parte do grupo pesquisado ou de superar minhas limitações pessoais de desenvoltura musical,

tratava-se sobretudo, de conseguir, em curto espaço de tempo, acompanhá-los de perto sem lhes parecer estranha.

Precisaria morar em Roda D'água e estar a postos aos ensaios repentinos? Morar seria suficiente para pertencer? Precisaria de mais tempo em convívio? A resposta estaria nessas percepções espaço-temporais estritas? Definitivamente não. Notei, essencialmente, que a participação operaria sob uma dimensão talvez intangível a mim e tantos *outros*: a banda, que “é a realização do sonho de meu pai” (Tagibe, diários de campo) se edificava na narrativa da Família.

A partir dessa percepção me vali dos meus conhecimentos técnicos a respeito dos editais e, de modo tático, fui galgando a inserção na rede de relações das práticas da banda. Vale ressaltar, que eu não era a primeira pessoa que os auxiliava nesse processo, tendo recebido, inclusive, o escopo de projetos anteriormente elaborados. Meu papel, nesse momento, então, não representava algo novo, aproximando-se do papel de uma amiga disposta a ajudá-los diante das minhas possibilidades. Vale ressaltar, que nestas investidas, aprovamos dois projetos: um de manutenção da banda mirim, através da Lei Municipal de Cultura de Cariacica e outra de Circulação da banda adulta, através do Fundo de Cultura Secretaria de Cultura do Estado do Espírito Santo. No presente momento, o primeiro já se encontra em fase de execução e o segundo aguarda a liberação dos recursos.

No avançar do tempo em campo, a participação em momentos mais pessoais, como um “chá de fralda” para o qual fui convidada, um churrasco de domingo, uma visita a Dona Maria – esposa de Tagibe –, que estava acamada em razão de um acidente que sofrera, entre outras visitas triviais, também o auxílio com a regularização de pendências fiscais de Cemir, foram me aproximando e me tornando um pouco mais íntima da família. Me comunicava com Cemir sobre questões pessoais e profissionais (quando o assunto do congo remetia aos projetos) e mantínhamos contato por meio de ligações e aplicativo de mensagem instantânea. Este último foi bastante importante por me possibilitar o envio de fotografias de momentos descontraídos com seus familiares, ativando uma sensibilidade e um senso de proximidade, mesmo quando estive longe geograficamente. Nesse sentido, fui assumindo o papel de “amiga” e por ele assim chamada inúmeras vezes.



Por fim, no contar das etapas e dos papéis desempenhados, em junho, durante a segunda reunião interna da ABCC, para a qual Cemir se atrasara – sendo ele representante da banda mirim – Tagibe, em oportunidade, me apresentou àqueles que, por ora, ainda não me conheciam, indicando meu pertencimento à banda mirim: “Essa aqui é Nathalia, tá aqui na banda mirim junto com a gente, então, ela também tá aí pra ajudar” (Tagibe, 03 junho de 2017). Esse papel eu não esperava. De repente, virei membro da banda mirim.

Como argumenta Foote-White (1980), não há expectativa de que os membros do grupo realmente interpretem a minha presença, enquanto pesquisadora, como o mesmo nível de igualdade com que se reconhecem, se espera, todavia que eles aceitam a presença como alguém diferente em que depositam confiança. Dessa forma, avalia-se justamente a confiança e, nesse sentido, diante dos cenários instaurados, os usos que eles fariam desta relação de confiança.

Neste sentido, as problematizações de Cavedon (2014) foram salutares no que diz respeito às atribuições e exigências tecidas pelo próprio campo, fazendo-me refletir que não me cabia prescrever genericamente as inserções, mas observar cautelosa as dinâmicas e ir percorrendo suas indicações.

### 3.2 PRIMEIROS PASSOS EM CARIACICA

Antes de conhecer propriamente Cariacica, enquanto lugar físico ou, por exemplo, compreender sua posição e suas relações com a capital Vitória, onde resido há pouco mais de 2 anos, tomei conhecimento por meio de reportagens televisivas locais e em conversas triviais com colegas, de seus dois importantes símbolos: o *Moxuara* e o João Bananeira. Organizo, a partir destes ícones, meu breve relato sobre essa cidade para que possam situar as práticas/narrativas que conduzem essa pesquisa, considerando as dinâmicas de espaços-tempo.

O Monte Mochuara é considerado o principal ponto turístico natural de Cariacica. Uma elevação rochosa de mais de 700m de altura, que pode ser vista em diversos pontos da região metropolitana, sendo a segunda montanha mais alta do estado (CARIACICA, 2012). Eleito pela população local, através de um concurso promovido pela Prefeitura, como a primeira das sete maravilhas de Cariacica, Mochuara é um dos principais atrativos turísticos e elemento simbólico da região, sendo explorado,

também, no reforço à essência das riquezas naturais do município frente aos estigmas existentes de violência e precariedade do município. Cabe ressaltar que, durante o período de idas a campo, não foram poucas as vezes em que amigos me orientaram a “tomar cuidado”. A saber, em pesquisas nacionais e regionais, que mensuram a taxa de violência a partir das taxas de homicídios por arma de fogo, Cariacica, ao lado de Serra, também na região metropolitana de Vitória, é apontada como tendo preocupantes índices de violência (IPEA, 2014; 2016).

Segundo dados do IBGE (2010), Cariacica possui uma área de 279,85 Km<sup>2</sup>, da qual 54% é de área rural; desta, a maior parcela é composta por áreas de proteção ambiental (CARIACICA, 2012). Entretanto, não paira sobre a região, necessariamente, um clima bucólico. Nesse sentido, do ponto de vista da distribuição e ocupação populacional, há ampla concentração na zona urbana, de forma que, de um total de 348.738 habitantes, pouco mais de 11.000 residem na zona rural (IBGE, 2010), representando apenas cerca de 3% do contingente populacional total. É nesse pedaço, majoritário em tamanho e minoritário em habitação e infraestrutura, que se localiza a região de Roda D’água, juntamente com outras localidades consideradas rurais, onde se inserem as bandas de congo e seus atores e onde surgiu o João Bananeira, caracterizando o Carnaval de Congo de Máscaras.

Provavelmente por minha aproximação com o campo da produção cultural, tomei conhecimento da personagem, primeiro por ela dar nome à Lei Municipal de Cultura de Cariacica – a então Lei João Bananeira, criada em 2007. Pouco tempo após vir para o Espírito Santo, lembro-me de procurar sobre o cenário das políticas culturais do estado, das leis existentes e lá estava ela com esse nome intrigante. Fazendo o caminho inverso, então, e me acercando da cultura de Cariacica, por demanda já desta pesquisa é que fui descobrir a história do João Bananeira, ícone do folclore do município.

A figura do João Bananeira insurge da relação cultura popular-contexto rural de um Brasil ainda escravocrata, singularizando a expressão do congo de Cariacica. A personagem tem o corpo encoberto por folhas de bananeiras e o rosto, também escondido, por uma máscara colorida feita de barro e papel. Tagibe conta, remetendo às memórias de seu pai, que a origem do João Bananeira remonta ao

tempo de escravidão. Segundo ele, sujeitos escravizados, muitos fugitivos, se fantasiavam para desfrutar da celebração, sem que fossem reconhecidos (Diários de campo, 17 junho 2017). Há versões, também, que contam que os próprios fazendeiros é que se escondiam, já que desejavam participar do Carnaval de Congo, mas temiam ser reconhecidos (SANTOS, 2013).



**Fotografia 2:** João Bananeira (personagem da cultura popular de Cariacica).  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Há, nos contos sobre o João Bananeira, condições de restrições e negações rompidas sorrateiramente pelo uso da fantasia. As máscaras, no passado, escamoteavam identidades e abriam espaços para *liberdades momentâneas*. Rompendo com as determinações dos lugares impostos, a lógica do lúdico foi estabelecendo novas possibilidades. Na reflexão de Souza (2005), os trabalhadores escravizados aproveitavam-se da devoção e da saída dos seus senhores para a celebração da Nossa Senhora da Penha e se colocavam em circulação, tomando para si os lugares negados pela divisão social do espaço aos negros.

Ainda hoje, tanto a questão das máscaras e mascarados, quanto a ocupação dos espaços na/da festa revelam um território de disputas, que decorrem especialmente das relações de pertencimento e de apropriação e dos limiares entre público e privado, acirrados pela forte presença do Estado nos processos de institucionalização do Carnaval de Congo nos últimos anos. Dessa forma,

repercutindo os lugares impostos e os espaços abertos pelos congueiros, estratégias e táticas encontram na festa uma mediação.

### 3.3 COMO ANDEI – CONSTRUINDO A ANÁLISE

Antes de dar seguimento às análises, é pertinente orientar o leitor em relação às lógicas adotadas no processo de construção destas.

No próximo capítulo, apresento as temporalidades da festa, que auxiliam a compreender as circunstâncias, sob olhares particulares, as quais se estabeleceram e se estabelecem as dinâmicas das práticas que organizam o congo no passado e no presente. Complementando a visão, descrevo brevemente, também, os momentos no dia da festa, bem como os locais em que se concentram as ações.

No capítulo seguinte, descrevo e reflito as espacialidades construídas e ressignificadas, tomando como base as vivências de uma família em Roda D'água, através de observações dos aspectos materiais e das práticas relacionadas ao congo enquanto experiência cotidiana que envolve o estar em casa, o trabalhar, o credo, o gozo entre outras dimensões, explorando as práticas que os tornam habitantes das paisagens. Dessa forma, os lugares são extrapolados pela criatividade que transforma e remodela o espaço em consonância com a necessidade do momento. Apresenta-se, assim, uma leitura teórica do terreno empírico sob o qual caminharemos: espaços contingenciais produzidos e negociados cotidianamente.

Adiante, as análises que se seguem apresentam relações dialéticas e também dialógicas entre si. Concentram-se não nos produtos, mas nos processos de produção, onde se explicitam as “artes de fazer” e as redes operativas (CERTEAU, 2008) que atravessam o Carnaval e as vivências dos congueiros em seus vários momentos-espacos.

Assim, disserto sobre as práticas que, diante da ausência, requerem lugares próprios. Sobressaltando práticas do tipo estratégicas, que se debruçam na organização de um “nós”, na busca por fixar posições e estabelecer domínios sob as produções, valendo-se de práticas, dentre elas também as narrativas, ancoradas por sentidos de pertencimentos. Destarte, em contraponto, no capítulo seguinte

apresento as táticas empreendidas ante ameaças de “outros” e que desviantes, driblam inclusive as próprias estratégias. Na problematização, desenvolve-se a discussão de quem são e como são definidos “os de fora” (MAGNANI, 2002).

Dessa forma, tem-se uma disposição dos resultados que busca uma coerência com as interpretações e não necessariamente com a cronologia dos fatos. Percorro o espaço e nele penetro observando e refletindo as práticas que entre solidariedades e lutas, o politizam, organizando congo (CERTEAU, 2008). Assim, temos, por um lado, a análise que aborda práticas e praticantes em movimento de autolegitimação, por outro, a análise que explicita as redes de relações e operações em que se inserem, sob as quais (re)estabelecem negociações.

#### 4 A FESTA NO TEMPO E OS TEMPOS DA FESTA

Precisar, precisar ninguém sabe exatamente. Mas o Carnaval [de congo] é uma coisa que já vem desde muito tempo... desde o tempo dos antigos.

(Itagiba, 20 de janeiro de 2017)

Como extraído nos relatos de campo, o Carnaval de Congo de Máscaras registra, no impreciso da pluralidade das memórias, mais de cento e cinquenta anos de existência. Tem, todavia, ao longo dos anos, passado por momentos de interrupção e posterior retomada, com novos arranjos e atores, penetrando e saindo no processo de sua execução.

Avivado constantemente pelos relatos dos congueiros da região de Roda D'água e, nessa pesquisa especificamente, guiado pelos relatos do Mestre Tagibe, somados aos dos demais membros da sua banda adulta e mirim, a história do festejo pode ser contada baseada em três períodos cruciais: a) o tempo dos antigos, que se estende até agregar, também, o tempo do *seu* pai b) o *seu* tempo, que corresponde ao período que esteve na presidência da ABCC e como mestre da Banda Santa Izabel e c) o hoje em dia, que condensa os tempos anteriores e se projeta à frente, tempo de “manter a tradição do congo” e no qual o sonho de seu pai foi realizado com a criação da banda da família, de “saudade das brincadeiras” (Itagiba, 24 de abril de 2017) mas um tempo que parece não ceder espaço à nostalgia; sobretudo, um tempo que inaugura uma nova possibilidade de espaço para o congo.

O tempo dos antigos, à maneira escutada, marca o pano de fundo do nascedouro da festa e remonta ao Espírito Santo ainda província e eminentemente agrícola, às relações tensionadas, entre renúncias e resistências, no seio do sistema colonial, personificado pelos grandes proprietários de terra, pelas Irmandades e Confrarias e pela população negra escravizada, que teria chegado à região de Roda D'água a partir de uma fuga durante a revolta de Queimados, ocorrida na Serra em 1849 (Itagiba, 06 de maio de 2017; MACIEL, 2016). Neste tempo, são estes atores, que nas memórias e na literatura disponível apontam os primeiros movimentos que introduziram as práticas do congo em Roda D'água e conduziram ao surgimento, posteriormente, do que se institucionalizou como Carnaval de Congo de Máscaras.

Santos (2013) recorda que, ainda no período da escravidão, o congo já se configurava como modo de organização social. Como embasamento a tal compreensão, o autor ressalta pesquisadores que identificaram a ocorrência, no século XIX, de apresentações de bandas de congo em regiões marcadas por levantes organizados por sujeitos escravizados contra o cativo, como foi o caso de uma apresentação registrada em 1854, numa festa na Vila de Queimados (SANTOS, 2013; MACIEL, 2016).

Vale ressaltar, como complementa Maciel (2016, p.150), que no mesmo ano fora promulgada uma lei que proibia “batuques, danças e ajuntamentos de escravos”, expondo um cenário de tensões instaurado ante os receios dos escravocratas de que estas manifestações possibilitassem articulações que ameaçassem o poder colonial (SANTOS, 2013). Dessa forma, nascido no contexto de repressão e proibições, o congo representa uma forma de luta pela liberdade, por dignidade e expressão social que, travada por uma população marginalizada e cerceada de direitos, escancara as táticas de festejar instauradas frente às relações de forças desiguais (CERTEAU, 2008), podendo, em que pese a necessidade de contextualização, ser interpretada até os dias atuais sob essas insígnias.

Voltando ao curso histórico, o congo na região teria iniciado, então, com a ocupação das matas por escravizados fugitivos, que retomando as práticas do tempo de cativo, entre lazer e devoção, preparavam e batiam seus tambores de oco de pau. Tagibe relata, resgatando as histórias e os caminhos que percorreu junto ao seu pai, Mestre Gabiroba, que, pelos morros e matas da região de Roda D’água, é possível encontrar ruínas de construções, que segundo seu pai, eram onde viviam sujeitos escravizados rebelados de Queimados. Tagibe acredita que ainda hoje seja possível encontrar tais vestígios, e lembra que “deve uma subida” à mata a Elias, que quando da produção de seu estudo, também, ouviu esses relatos. Eu, por minha vez, já me incluí em tal dívida e espero também poder conhecer tais espaços.

Sobre esse tempo e sua incursão histórica, do ponto de vista da presença negra no município, vale mencionar a observação feita por Santos (2013) de uma invisibilidade atribuída à participação afrodescendente na história e na cultura de Cariacica:

Em Cariacica, a invisibilidade de negros garante a ideia da não necessidade de implementação de políticas públicas voltadas para essa parte da população. Ao mesmo tempo, ainda em decorrência desse *vazio*, vê-se uma quase total ausência de pesquisas sobre a presença de índios e negros na história e na cultura do município (SANTOS, 2013, p. 81).

Nesse sentido, o externar da memória dos congueiros, torna-se salutar à compreensão da história da festa, e mais, das condições atuais de sua produção, ascendendo o protagonismo negro dentre as matrizes que edificaram o congo em Cariacica e reiterando a ancestralidade africana presente na manifestação – que, diga-se de passagem, representa atualmente umas das maiores do estado, ao passo que contrasta com a atenção que recebe das autoridades governamentais.

Os relatos carregam, ainda, a possibilidade de ampliação do espaço negro<sup>7</sup> na história da própria cidade de Cariacica, que sustentou, no discurso da imigração europeia, seu eco maior de constituição populacional e cultural. Dessa forma, esses relatos podem ser entendidos como a prática da memória, uma tática manifesta. É o que Certeau (2008, p. 200) pontua ao dizer que “todo relato é um relato de viagem – uma prática do espaço”, ou seja, são esses relatos que transformam o lugar imposto à população negra escravizada, que foi arrancada do próprio território de origem, em um espaço próprio, que hoje é revestido de pertença, que dá sentido à vida daqueles que nele permanecem após gerações.

O Carnaval de Congo se estabelece, assim, ainda no tempo dos antigos, guardando relações com o contexto da escravidão, suas proibições e negociações de culto e celebração aos chamados “santos negros”, mediados pela atuação das Irmandades. Ao passo que avança no tempo, resguarda e altera configurações, sobretudo, entre negociações sociais.

O tempo do seu pai também corresponde ao tempo dos antigos. Entretanto, ele se refere a uma leitura particularizada da história da festa, carrega os pormenores cotidianos, através das memórias construídas pelos contos de seu pai, que a todo momento se faz presente em suas narrativas. Dessa forma, o congo é, para Tagibe, seu presente e seu passado, e um futuro para seus descendentes. É sobre esse tempo

---

<sup>7</sup> Para além, constam outros estudos que identificam a presença de Quilombos, em números elevados, em Cariacica por volta de 1846. Segundo relatórios documentais da época, analisados pelo autor, no então Distrito de Cariacica, havia mais pessoas nos quilombos do que nas fazendas (MACIEL, 2016).



que se movimenta com o congo que ele constrói sua ótica-narrativa (seus *modos* de ver e falar) sobre a própria vida.

Na condição de detentor de um conhecimento vivido e de experiências mais próximas ao tempo dos antigos – em que próximo, corresponde aqui tanto a uma questão temporal, de uma idade já avançada que testemunhou e, também, protagonizou o Carnaval à frente da Banda Santa Izabel, quanto pelo distintivo dos saberes dos antigos, que permitiram a convivência em um tempo já inacessível. Essa conjunção lhe conferiu uma legitimação dentre os congueiros, florescendo aí laços com a comunidade, sentidos de pertencimento que dão sentido à vida.

Entre o tempo dos antigos e o tempo de Tagibe, é possível situar em seus relatos a sua infância como ponte, como um tempo-espaço cumulativo de memórias do congo, adquiridas pelas trocas e vivências junto à seu pai. Memórias estas que são somadas às experiências do presente, coletivizadas pela oralidade e que através de seus usos dão historicidade ao sujeito comum. São, então, os relatos de memória do tempo dos antigos e do tempo dos pais que constituem, se é possível assim dizer, o movimento de partida na lógica das práticas no congo. O relato, como uma prática cotidiana, encontra na construção de narrativas sobre o passado, táticas que operam nas condições atuais de existência.

Chegando ao tempo de Tagibe, temos uma temporalidade extensa, que agrupa períodos de maior estabilidade nas configurações do congo e da Festa, começando com suas vivências como mestre da Banda Santa Izabel, em que o Carnaval em cortejo e de pequenas dimensões prevalecia. Sobretudo, destacando-se pelo tempo das diferenças substanciais como o tempo do seu pai, a partir das mudanças ocorridas com a criação primeiro do Conselho de Bandas que, posteriormente, transformou-se na Associação de Bandas de Congo de Cariacica. Como vemos no levantamento feito por Santos (2013):

A partir dos anos noventa do último século, as bandas de congo apresentaram uma transformação rumo à institucionalização, começando com a construção do Conselho de Bandas de Congo, chegando ao interior destas bandas que procuraram registro civil, confecção de uniformes e cadastramento de participantes entre outras ações. A criação da ABCC, na visão dos meus entrevistados, foi um passo importante para que as bandas ganhassem poder de negociação junto aos órgãos públicos, gerando um crescimento substancial. Sobretudo, quando é levado em consideração a

organização do Carnaval de Congo, que obteve ganhos em publicidade, recursos financeiros e impacto político e social na comunidade (SANTOS, 2013, p. 107).

Hoje em dia, o Carnaval vem passando por intensa instabilidade nos modos de gestão e organização com variações principalmente no nível de participação dos congueiros nos processos decisórios. O fato se deve, principalmente, porque, em 2015, a ABCC se viu envolta em dívidas, com irregularidades nas prestações de contas apresentadas relativas ao Carnaval do ano anterior. E, de lá pra cá, então, a ABCC diminuiu consideravelmente seu papel no processo organizativo do Carnaval. Ficando inadimplente junto à Receita Municipal, torna-se, assim, impossibilitada de firmar convênios com a Prefeitura, outras organizações, ao que outros indivíduos passaram a mediar e intervir nas articulações das bandas com os órgãos municipais.

Assim sendo, ao acompanhar o Carnaval deste ano, constatei um cenário em que o Estado tem assumido a centralidade no direcionamento e nas iniciativas de realização do festejo, diante do enfraquecimento político da ABCC e consequentemente da desarticulação entre as bandas. O último presidente em exercício da ABCC foi Alcemir Ferreira, entretanto, após o término do seu mandato, não foram realizadas novas eleições, reiterando, assim, o declínio na esfera macropolítica da organização.

Do ponto de vista dos recursos empregados na festa, destacam-se as duas fontes principais:

a) a Prefeitura Municipal de Cariacica, por meio da Secretaria de Cultural Municipal, que, embora inicialmente tenha indicado que haveria a abertura de Chamamento Público, em 31 de março de 2017, publicou um aviso de dispensa deste, no Diário Oficial do Município, indicando, em retificação posterior publicada em 03 de abril de 2017, que as Associações interessadas em tecer a parceria, deveriam protocolar suas propostas, após averiguação do Termo de Referência à disposição no órgão. A organização selecionada foi a Associação das Bandas de Congo da Serra<sup>8</sup>, que através de assinatura de Termo de Colaboração, recebeu o recurso de R\$ 70.000,00 (setenta mil reais) para, segundo descreve o Termo, executar o Carnaval,

---

<sup>8</sup> Esta Associação representa as bandas de congo do município vizinho.

compreendendo as ações de organização, intermediação, promoção e gerenciamento do evento.

b) a outra fonte de recursos complementar, compreende a um patrocínio de um banco estadual, que já vem sendo efetivado há algumas edições seguidas. Concedido sob negociações pouco explícitas<sup>9</sup>, os recursos desta parceria são alocados principalmente na estruturação física do Carnaval, como toldos, banheiros químicos, palco e sinalizações. No dia do Carnaval é possível ver tanto nas ruas, quanto no campo em que se concentram as apresentações a logomarca da entidade patrocinadora.

Conforme se evidencia, este ano de execução foi marcado por uma trama de atores e interesses, estabelecido sob uma rede de ações provisórias e instáveis, que ampliaram os descontentamentos já existentes nos anos anteriores, conforme notei durante as reuniões de elaboração do Termo. Por outro lado, tem ensejado, também, o delineamento de novas práticas e discursos que, em escapatória às disjunções, buscam empreender formas de autonomia.

Portanto, com uma lógica organizativa instaurada que parece não ceder lugar ao protagonismo das Bandas, é na conjunção de micropráticas empreendidas no cotidiano, que os sujeitos articulam táticas vislumbrando a “hora h” de perfazê-las em estratégia. O golpe a golpe, desferido nos modos de fazer com a expropriação do Carnaval pelo poder público e entidades privadas, exprime a arte dos congueiros, que organizam, com as ferramentas que lhe são disponíveis e as articulações possíveis, bricolagens que abrem novas possibilidades e reorganizam os espaços do congo no contexto atual.

#### 4.1 OS TEMPOS E OS ESPAÇOS DA FESTA

A dinâmica do Carnaval de Congo de Máscaras, no dia de sua execução, compreende diferentes atos, que podem ser apresentados, a título de compreensão, em momentos ritualísticos e sacros, de descanso e de diversão.

---

<sup>9</sup> Em conversas com Alcemir que, diga-se de passagem, foi o último presidente da Associação, ele declarou não saber os valores exatos repassados para o fim de realização do Carnaval. Segundo ele, a articulação está vinculada à determinadas pessoas, não sendo executada diretamente com a ABCC. (Diários de Campo, 03 de junho de 2017)

O primeiro, compreendendo as saídas das Bandas de suas sedes ou “terreiros”, culminando com o encontro destas no local onde a imagem da Santa os aguarda. Estes primeiros atos, acontecem no início da manhã. Após concentração no quintal, às 8:27 a Banda Mestre Tagibe, intercalada com a Banda Mestre Tagibe Mirim saiu do seu “terreiro” em direção ao local.



**Fotografia 3:** Percurso da saída da Banda Mestre Tagibe e Mestre Tagibe Mirim<sup>10</sup>.

Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Neste mesmo espaço, estão estacionados os ônibus que transportaram para Roda D'água as bandas de outras regiões mais distantes. No evento, além das bandas de Cariacica se fazem presentes bandas de Vitória, Vila Velha e Serra. No mesmo espaço, ainda, as bandas se concentram para aquecer seus tambores: acendem pequenas fogueiras, que servem para aquecer e esticar o couro do instrumento, garantindo-lhes a sonoridade requerida. Essa prática, todavia, só foi visualizada durante Carnaval, não tendo sido vista antecedendo outras apresentações da banda.

---

<sup>10</sup> Explorando o registro, à frente da Banda um percussionista (utilizando a linguagem da aceção do fazer sobressaltada pelos próprios atores do campo) tocando em um tambor tradicional, que se difere dos demais. Nas camisas de alguns vê-se a foto do Mestre Gabiroba, uma homenagem ao pai de Tagibe. Nota-se, também, que as meninas e mulheres não aparecem na imagem, estando ao final da Banda. Estas interpretações agregam às reflexões que se darão nos próximos capítulos.



**Fotografia 4:** Aquecimento dos tambores.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Em seguida, se organizam para o cortejo que acompanhará a levada da Santa, ao som do congo, até o local da missa. Ainda na descrição deste momento, ressalta-se o agrupamento das bandas em torno de si, e a pouca presença em número de outros participantes, para além dos membros das bandas. Com exceção de alguns fotógrafos e uma equipe de jovens de uma produtora audiovisual do Estado. Sobre este aspecto em particular, atentam-se os olhares à festa que vem sendo produzida, bem como às relações estabelecidas com pesquisadores e outros profissionais.





**Fotografia 5:** Concentração antes da procissão.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Posteriormente, um breve cortejo das bandas se inicia com a levada da Santa até a sede da Banda Santa Izabel, onde uma missa é executada. O trajeto entre um espaço e outro não ultrapassa 1km, mas, neste momento, já se notam mais pessoas fora dos núcleos da banda acompanhando o cortejo.



**Fotografia 6:** Momento inicial da levada da Santa ao local da missa. Na foto, integrantes da Banda de Congo Santa Izabel.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Após a chegada à sede, percebe-se uma maior exaltação entre os presentes. A caminhada, acompanhada do ritmo do congo, instaurou um clima mais enérgico, já indiciando o caráter festivo com que a missa se desenvolveria. Durante os preparativos à mesa do Pároco, as bandas se mantiveram reunidas entre si, e de modo espontâneo e aleatório, isto é, sem haver qualquer ordenamento entre elas no que se refere ao momento de tocar, continuavam, agora parados, a tocar, cantar e dançar o ritmo do congo sem, contudo, se sobreporem umas às outras durante a prática.

Iniciada a missa, houve uma relativa dispersão entre os membros das bandas. Todavia, individualmente, com seus instrumentos, acompanhavam tocando, em diferentes momentos, os cânticos e as orações. Dentre congueiros e demais presentes, diferentes atenções eram dirigidas ao “altar” onde o padre rezava a missa. Além dos que acompanhavam ritmando, algumas pessoas acompanhavam sentadas, outras em pé, algumas em silêncio, outras conversavam entre rodas de amigos, outras se cumprimentavam, etc., não se observando um comportamento padronizado.

Após o momento da missa, as Bandas se dirigiram ao campo de futebol onde se concentra o maior período da festa, bem como o maior número de pessoas. Neste momento, as figuras do João-Bananeira podem ser vistas pela primeira vez. Trata-se de um local de recreação privado, locado no dia especificamente para o evento. Na entrada, posta-se uma equipe de segurança que averigua e controla a entrada de objetos perigosos e ilícitos como garrafas de vidro e entorpecentes.

No local há toldos centrais e laterais onde as bandas se acomodam, sem divisões ou sinalizações de espaços específicos para cada uma delas. Há também, estruturas menores, com barracas<sup>11</sup> que comercializam comidas e bebidas durante a festa. Algumas bandas, como a do Mestre Tagibe, também dispõem de uma barraca e tem no momento da festa uma oportunidade de arrecadar recursos para sua manutenção ou mesmo "bancar" a própria curtição no que se refere ao consumo durante a festa.

Sob esta questão, antes da saída da Banda Tagibe, no período da manhã, eu, Cemir e uma sobrinha dele estivemos empenhados em decorar a barraca, bem como acomodar e precificar as bebidas no local. Vale acrescentar que, para este fim – decorativo – foram produzidas na semana anterior as máscaras que dão nome e caracterizam o Carnaval da região. Durante a festa, estive vendendo na barraca e pude observar, também, que a maioria dos consumidores eram os próprios membros da banda. Faziam seus pedidos e eu os anotava, para que depois, quando do recebimento dos cachês, fossem abatidos no valor que receberiam do mestre.

---

<sup>11</sup> A distribuição e organização destas barracas no ano pesquisado ficou à cargo de um indivíduo que é congueiros e, também, servidor público municipal e estando envolvido mais diretamente em torno das ações operacionais na organização do Carnaval.





**Fotografia 7:** Organizando a barraca.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Dando continuidade à descrição, há, também, um espaço, demarcado por um toldo e cartazes informativos, onde se realizava uma atividade decorrente de um projeto cultural aprovado pela Lei Municipal João Bananeira, onde os participantes da festa poderiam pintar mini máscaras produzidas em barro.



**Fotografia 8:** Crianças pintando as mini máscaras.  
 Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Antes de passar ao período da tarde, no qual se intensifica o Carnaval, em seu momento profano, os congueiros fazem uma pausa para almoçarem em um espaço próximo ao campo, a Bica do Luiz<sup>12</sup>, um dos pontos de lazer mais conhecidos da região. As bandas recebem fichas que podem ser trocadas por refeições, em porções já embaladas e acompanhadas de uma bebida.

De volta ao campo, a festa tem seu seguimento e, aos poucos, mais pessoas vão chegando, em maioria jovens. No campo, há, ainda, um espaço dedicado à recepção e acomodação da imagem da Santa e, por fim, ao lado, um palco móvel sob um caminhão, onde outros grupos musicais e cantores se apresentam, somando à programação das bandas de congo. Neste palco, já no final do dia, houve, também uma apresentação do congo, em que os mestres das bandas de Roda D'água estiveram reunidos. Entretanto, no decorrer da festa, mesmo diante das apresentações no palco, a dinâmica de apresentação das bandas segue como nos

---

<sup>12</sup> A Bica do Luiz, também conhecida como a Bica de Roda D'água, é um empreendimento turístico simples, porém, famoso na região, que conta com um bar, área de churrasco e uma piscina de água natural.

momentos prévios à missa, de modo aleatório, distribuídas ao longo do campo.  
Cabe aos participantes da festa desbravarem sons e espaços!



onde percorria diariamente a distância de aproximadamente 19 km entre minha residência e meu local de trabalho, ambos ainda dentro dos limites da capital. Assim, os apenas 16 km entre Vitória e Roda D'água me surpreendiam pela abrupta mudança de *atmosfera* e paisagem.

A começar pelo transporte público coletivo, chegar em Roda D'água é um deslocamento árduo. Isso porque o percurso dispõe de apenas uma linha de ônibus, com saída do terminal Itacibá, na região 3, em intervalos de pelo menos 50 minutos, sendo mais crítico em finais de semana e feriados. Seguindo pela rodovia BR-262, o trajeto até o bairro dura pelo menos 1h30min, com trânsito livre. De transporte privado, todavia, o mesmo trajeto pode ser percorrido em menos de 30 minutos, sob condições similares de tráfego. Dessa forma, a distância em si não configura uma problemática, mas sim a infraestrutura de mobilidade de que se dispõe. Assim, como também registrado no relatório da Agenda Cariacica – planejamento sustentável da cidade, 2010-2030, há impasses quanto à mobilidade rural, onde, apesar da existência de traçados, se padece de malha viária e sistemas de transporte coletivo adequados. Conforme constatam:

Se as conexões existem, o mesmo não se pode dizer da qualidade operacional da malha rural do município, seja em termos da estrutura – pavimentação, sinalização, manutenção – seja quanto ao transporte coletivo disponível. É comum na população rural de Cariacica o relato da dificuldade de acesso às centralidades, sejam elas urbanas ou da própria região, como as escolas rurais, devido à precariedade das estradas e à inadequação dos horários e trajetos do transporte coletivo (CARIACICA, 2012, p. 54).

Na maioria das idas utilizei o transporte público e a maior implicação foi a necessidade de adequação ao tempo – de ida, de permanência e de retorno. Com a escassez de horários, o ir e vir a Roda D'água esteve quase sempre limitado a um quadro de horários, sob o risco, principalmente, de não dispor de meio de transporte para retorno. Essa é uma questão que faz parte do cotidiano dos moradores da região que não possuem veículo próprio, estando sempre atentos aos horários, quase sempre já memorizados. As saídas do bairro “para a cidade”, isto é, de Roda

D'água para a zona urbana de Cariacica, especialmente para os já mais idosos, estão em geral relacionadas a lugares como bancos e postos de saúde<sup>13</sup>.

No trajeto, pontualmente, optei pelo uso de transporte privado via aplicativo de mobilidade; entretanto, houve dificuldade na aceitação do destino - com uma corrida cancelada pelo motorista, na rota seguida, bem como a ausência de sinal de internet impediu a finalização de uma das corridas, gerando desconforto para ambas as partes. Em conversa com um dos motoristas, a expressão de surpresa com o destino, rendeu uma breve conversa sobre sua adolescência, quando, segundo contou, frequentava a “Bica de Roda D'água”.

Curioso observar, também, os comentários e reações expressos acerca do bairro. Uma vez, chegando no ponto, uma fila esparsa me deixou na dúvida, se seria, de fato, a fila da linha 753-Roda D'água ou a da linha ao lado. Ao perguntar a um rapaz que aguardava, se ali se tratava da fila “para Roda D'água” obtive uma resposta rápida e contundente: “Deus é pai” completando em seguida que iria para outro bairro (Desconhecido, 11 de março de 2017).

Em outra ocasião, com o ônibus já quase de saída do terminal, um rapaz entrou e ao confirmar com o cobrador que não se tratava da linha que ele desejava, com o ônibus já tendo dado partida, pedia para descer. Nesse meio tempo, um outro rapaz riu e fez piada da situação “Carrega pra Roda D'água, vai parar lá em Roda D'água, motor” (Desconhecido, 09 de setembro de 2017). Assim, entre comentários e brincadeiras, uma Roda D'água longínqua no tempo e no mapa e, por vezes, indesejada, é construída externamente.

Cada chegada em Roda D'água, porém, desestigmatizava estas apreensões e uma paisagem verde, montanhosa e calma se impunha ao cenário caótico que da área urbana de Cariacica. Edificada a partir de autoconstruções não assistidas por planejamento, a cidade foi formada por grandes loteamentos irregulares (CARIACICA, 2012), praticamente erigida nos usos.

---

<sup>13</sup> Percepções acolhidas em conversas triviais nos pontos de espera do ônibus e durante os trajetos. Em uma dessas conversações, por exemplo, uma senhora lamentava ter agendado uma consulta de uma especialidade clínica há alguns meses e, infelizmente, chegando ao local, não conseguiu ser atendida. No relato, a insatisfação com a não-consulta se fazia evidente tal qual o “tempo perdido” com um deslocamento desnecessário.

O que se vê da janela do ônibus ao adentrar por Roda D'água é uma estrada central asfaltada sob a qual transitam poucos veículos e pedestres. Veem-se, também, alguns caminhos de barro – cuja sinalização por placa indica o acesso para bairros vizinhos e propriedades. Nos limites laterais da estrada, as cercas demarcam terrenos com pequenas plantações, áreas de mata não habitada, outros terrenos aparentemente inabitados e algumas casas simples.

Pela mesma estrada, íngreme, à medida que se sobe visualizam-se fachadas de fazendas e sítios; mais à frente, duas pequenas mercearias, casas relativamente bem estruturadas e outras em construção, entradinhas e sinalizações de acesso à terrenos particulares – como a do Sítio Mestre Tagibe – e igrejas (evangélicas), sedes de duas bandas de congo, dois ou três bares e restaurantes, além de dois campos de futebol, ambos privados, onde, em um deles, se concentra o festejo do Carnaval.

Os espaços públicos e coletivos são praticamente inexistentes, com exceção da própria rua. Nesse sentido, foi recorrente a observação de grupos, geralmente homens, nas proximidades do ponto de ônibus, à beira estrada. Ali, entre cachaças, tragos, músicas e conversas, despendiam suas tardes de sábado. Com recorrência, eu chegava e saía de Roda D'água e eles estavam – literalmente – no mesmo ponto. Defronte deste ponto de ônibus/ponto de encontro citado, fica a rua de acesso à casa de Tagibe. Uma placa, pintada à mão, sinaliza o caminho. No portão de entrada, que é mantido sempre aberto, uma outra placa anuncia a chegada ao “Sítio Mestre Tagibe”.



## 5.1 UM LUGAR NO MAPA: O SÍTIO



**Fotografia 9:** Sítio Mestre Tagibe.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

Estabelecido diante de “proximidades contratuais” (CERTEAU, 2008 p. 202) que o introduzem na lei do lugar, o “Sítio Mestre Tagibe” soma-se à paisagem junto aos demais sítios e fazendas da região como a Fazenda Membeca – espaço, que segundo relatam, já fora locado para realização do Carnaval em anos anteriores, o sítio Giriquitua, o Sítio Canto Verde, entre outros da região.

Todavia, apesar do escrito, em nenhum momento escutei *nestes termos* referências ao local. Ninguém nunca me direcionou ao “Sítio Tagibe” e é importante questionar este não-dito, ponderando, assim, a forma que optavam por dizer. Para chegar ao local, por exemplo, os percursos indicados, me encaminhavam à casa de Tagibe, ao lado da Merceria do Fábio (Renata, 01 de dezembro de 2015), à casa de papai (Alcemir, 20 de janeiro de 2017), à casa de Cemir (Evandro, 11 de março de 2017), cujas nomeações postulam espaços de acordo com um quadro de referências e envolvimentos pessoais.

Neste sentido, noutros enunciados, que experienciaram a “retórica da caminhada” (CERTEAU, 2008, p. 178) nas visitas que compuseram a pesquisa de campo, estive



não no Sítio, como grafado, mas na casa, na sede e no terreiro como expressões do caminhar, das composições e práticas alí engendradas. Conectando objetos e operações, as práticas fundaram distintas composições narrativas e construíram diferentes espaços sob a mesma geografia.

Assim, o Sítio Mestre Tagibe, interpretando-o em sua textualidade, é entendido como simulacro de um lugar produzido na busca de equiparar-se com seu entorno, tecendo uma imagem de lugar junto aos demais empreendimentos de Roda D'água. Nesse sentido, observo um movimento atento às lógicas de ordenamento dos espaços, que enxerga os discursos da "cidade"-panorama e deles se apropria forjando consumos e usando-os na construção de espaços próprios (CERTEAU, 2008).

Em uma das visitas, em que estava com a máquina-fotográfica em mãos e enquanto caminhava do portão até à chegada à casa, Cemir, ao me ver em prática do registro, brincou comigo "vou cobrar heim?" (Alcemir, 18 de março de 2017). No breve e nem tão desprezioso comentário, um sujeito de poder (CERTEAU, 2008) se afirmara no lugar que lhe é próprio: a casa, determinando, logo, sua posição diante a minha: ele dono, eu visitante e, por definição do contexto, sempre intrusa, ainda que bem-vinda (CERTEAU, GIARD, L.; MAYOL, 2003).

Ao mesmo tempo, me pergunto: para onde me leva a placa que indica o sítio? A quem/o que se quer orientar? No praticar o caminho, identifico a volatilidade da resposta à dependência da experiência de cada passante. O sítio, dessa forma, designa apenas a "maneira de passar" no mapa da cidade.

Na realidade que opera com o projetado e o praticado, as operações dos congueiros jogam com a ambivalência de se inserir e romper o ordenamento espacial de Roda D'água. Acorados nas possibilidades de coexistência, os praticantes impelem tanto a busca, quanto a recusa dos lugares impostos – abrindo às transformações das formas espaciais. Nesse enfrentamento, um fazer estratégico é esboçado valendo-se da experiência cotidiana de ter a casa como único lugar, remetendo a esta, então, como um espaço de valor não só afetivo, como também, econômico e político.

Neste ponto, se converge às reflexões de estratégia não como entidade essencialmente racional e instrumental, mas como prática social, que se constitui na

dinâmica das operações cotidianas frente às posições, as condições e interesses dos sujeitos envolvidos (SILVA; CARRIERI; SOUZA, 2011; SILVA; CARRIERI; JUNQUILHO, 2011; CARRIERI et al., 2012). Assim, o sítio introduz um fazer-estratégia no desejo de inscrição de um lugar próprio na paisagem da região. Foi preciso, então, apurar a escuta e saber ouvir para discernir no dito a diferença que marca o ato de dizê-lo (CERTEAU, 2008) e, assim, perceber nas práticas a composição de outros espaços no projeto do lugar.

Essas observações ilustram a dialética e os dialogismos das táticas e estratégias com os espaços e lugares, reforçando-as enquanto entidades móveis e dirimindo a fixação das relações diretas que, por vezes, podem ensejar os conceitos destacados por Certeau (2008). Assim, a ideia de atos e espaços objetivos cede à discussão de que os espaços somente se constroem na interação social, e esta, no abrigo do cotidiano, se manifesta em jogos e forças fugazes que alteram, ainda que momentaneamente, as configurações impostas (CERTEAU, 2008; VERGARA; VIEIRA, 2005). É neste sentido que o sítio praticado designa outros espaços, conforme exponho a seguir.

## 5.2 COM LICENÇA, POSSO ENTRAR? – A DEMARCAÇÃO DA CASA

Os espaços se diferenciam tanto quanto se dão as relações sociais. O binômio prática-espço funda experiências espaciais que se pluralizam ante as possibilidades de esquiva das determinações que intentam homogeneizar nossas vivências nos lugares (CERTEAU, 2008). No espaço da casa, da moradia, é onde impera a mais alta taxa de controle pessoal possível (CERTEAU; GIARD, MAYOL, 2003). E o drible à unicidade se manifesta desde a forma de organizar o espaço disponível à maneira como investimos nele como um lugar existencial, personalização primária da nossa experiência com o mundo.

Como descreveram Certeau, Giard e Mayol (2003), a casa é um território privado, que materializa as relações e revela os modos de ser e viver dos seus moradores. Ela compõe um “relato da vida” (idem, p. 204) do dono, mesmo sem que este pronuncie sequer uma palavra. A casa diz por suas formas, pela disposição e tipos dos objetos, pela decoração, pelo que se mostra e pelo que se esconde. Indo além, os autores acrescentam que a casa indica convivialidades eletivas e uma

sociabilidade obrigatória, nesse sentido, se estabelece entre harmonias e conflitos, como território pessoal, lugar primário da invenção “dos modos de fazer” (CERTEAU; GIARD, MAYOL, 2003, p. 206).

Para Tagibe, residir em Roda D’água hoje é defrontar-se todos os dias com as lembranças da sua infância e juventude, com as memórias de seu pai, sob um olhar que ressignifica sua trajetória de vida ao enxergar as melhorias – ainda que mínimas – das suas duras e opressivas condições de existência materiais e simbólicas. Ele atribui ao congo, que considera como uma valiosa herança paterna, a abertura de caminhos, a conquista de espaços antes inimaginados. Conforme registrado no relato abaixo:

Hoje o congo já tem mais uma autonomia que ele sai, ele é representado, então, na época do meu pai a gente saía em cima de caminhão, tomando pedrada, sendo discriminado, hoje não, hoje acabou isso um pouco... ainda existe ainda um pouco, mas é bem mais pouco. Hoje não, eu já saio, já vou nas faculdades dar palestra, trago as crianças das escolas aqui em casa, no meu terreirão aqui. Então, pra isso, isso tudo foi uma coisa que eu herdei do meu pai, fazer as pessoas felizes (Relato de Itagiba registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Tagibe encontra no congo, nas suas práticas culturais, a força política que mobiliza não só o seu, mas, o cotidiano de quem historicamente foi condicionado ao sofrimento: da diáspora africana, à vulnerabilidade social da negritude brasileira, dentre mil maneiras, é resistente, também, no esforço coletivo de se alegrar. Assim, diante das lutas e políticas instituídas que tem ampliado a valorização das manifestações populares no contexto das políticas culturais brasileiras, em que pese, ainda, o longo caminho de consolidar a cultura como fator de desenvolvimento, Tagibe como ator social deste campo, inserido em uma rede relações de poder – os mestres – constitui em Roda D’água seu lugar próprio (CERTEAU, 2008).

Representando o espaço de domicílio familiar, a casa é apresentada aqui como a vivência cotidiana do um sítio metafórico, é um “lugar semântico” (CERTEAU, 2008, p. 188) compilando o privado, mas não excluindo o público. Isso porque, como um espaço praticado entre familiares e amigos, sob os quais desenvolvem e fortalecem suas relações afetivas e inauguram as sociais, se apresenta, também, como um espaço que é tornado público, no momento em que a própria ideia da família

abandona o íntimo e é narrada como elemento que edifica o congo em Cariacica. Essa última questão é embasada na discussão do capítulo seis.

Atentando, neste momento, ao primeiro ponto, convido-os a entrar. No terreno, de barro batido, encontram-se cinco construções, quatro de alvenaria e uma de madeira. Cada uma delas abriga um núcleo familiar formado pelos filhos de Tagibe. Minha presença esteve concentrada na casa de Tagibe e de sua esposa, Dona Maria, localizada ao centro, e na casa de Cemir, logo ao lado, anunciada pelos tambores pendurados na varanda.



**Fotografia 10:** Vista da varanda da casa de Alcemir.  
Fonte: Fotografado pela autora (2016)

Internamente, na sala da casa de Tagibe, a simplicidade das paredes de rosas e os poucos móveis – dois sofás, um rack e uma televisão – se soma a uma decoração com fotografias do Carnaval e de outras apresentações e um extenso banner contendo “a foto oficial da banda” (Tagibe, 20 de janeiro de 2017) ganha destaque, como um quadro, acima do sofá. Sem disfarce, o habitar confessa os níveis de renda e as ambições sociais dos seus ocupantes (CERTEAU; GIARD, MAYOL, 2003) e assim, estamos entrando, em uma casa de gente humilde, assalariados, de poucas posses materiais e muita riqueza histórica, estamos na casa de um “*homem ordinário*” (CERTEAU, 2008)

O modo de decorar também revela sobre os moradores. Seus juízos de gosto, o que valorizam, o que escondem (CERTEAU; GIARD, MAYOL, 2003) Próximos dessa

relação, Wasserman e Frenkel (2011) quando discutiram as operações no espaço de uma repartição pública em Israel, conseguiram expor as regulações identitárias a partir da problematização de aspectos estéticos e culturais. Tem-se na sala, ambiente domiciliar que recepciona as visitas, uma estética e uma memória baseada nas vivências do congo. São eles próprios, pai, mãe, filhos, sobrinhos, em evidência, ao mesmo tempo a memória da banda e da família. E os que não estão presentes nas fotos, ainda assim, lembrados, como registrei em uma passagem do diário de campo:

Ele [Tagibe] exibia orgulhoso o folder, que ele mesmo pediu pra fazer com uma foto que recebeu de presente de amigo fotógrafo. Identificando por relação de parentesco e não por “função” na banda, um a um, foi nominando os membros, todos familiares próximos. Comentou, também, que por se tratar de uma foto antiga, que atualmente a banda possui mais membros, como a sua nora, que faltava ali, também, a banda mirim com seu “monte de congueirinha” (Diário de campo, 20 de janeiro de 2017).

Na área de serviço, na varanda, no quintal e na sala os tambores se misturam aos objetos de uso comum dos cômodos e, por vezes, servem como assento e apoio para outros objetos ou, ainda, como degrau para o alcance de locais mais elevados. Já no quarto, todavia, Tagibe guarda com cuidado as casacas que ele mesmo esculpiu. Percebi o zelo com o instrumento quando um enteado, em rápida visita, o pediu emprestado para que a filha pudesse levá-lo a um evento na escola. Tagibe não recusou; todavia, fez questão de expressar, conforme registrado em diário de campo:

Óh, não vai sumir com ela não viu? Esses meninos pede... não devolve, só tem essa e mais duas! (Itagiba, 06 de maio de 2017).

Em oportunidade, após entregar-lhe, Tagibe buscou as outras duas no quarto e mostrou-me, contando-me sobre sua feitura. Neste dia, eu estava em companhia de um namorado, que é artesão e nós três conversávamos à sala, onde também brincava uma de suas netas. Encontrando reciprocidade no ofício do meu companheiro, Tagibe esmiuçava os detalhes do processo artesanal, comentando, também, sobre a dificuldade de obter “madeiras e couro bom” para produzir as casacas e os tambores de ocos de pau, como faziam seus antepassados. Mesmo no tempo do seu pai, comentava ele, para obter madeira tinha que se “enfiar por esses morros aí” – apontando para as montanhas visíveis pela janela, mas pelo menos “a

pele era fácil” – referindo-se ao material para encourçar os tambores, conseguidos com mais facilidade em razão da presença do gado nas fazendas da região.



**Fotografia 11:** Preparação inicial dos troncos para confecção de tambores.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

A expressão tambores de “oco de pau” é o modo pelo qual Tagibe se refere aos tambores produzidos artesanalmente a partir do tronco das árvores. É um modo de fazer aprendido com seu pai, que se difere dos tambores comumente utilizados na atualidade, confeccionados de barris. Diferentemente do tronco, que era abundante nas matas da região, os barris não guardam relação com a geografia do local. Todavia, em que se pese a tradição, como a lida com o ambiente natural já não corresponde às atividades comuns ao cotidiano dos congueiros dessa zona rural, os tambores de barris, adquiridos em lojas ou com artesãos de outras regiões, remetem à prática do congo no contexto atual, permeada por relações de mercado e consumo mais intensa, ficando a produção artesanal na esfera do hobby, do lazer, do resgate da memória e não da necessidade.



**Fotografia 12:** Tambores em processo de confecção. Fotografia produzida 4 meses após o registro da figura anterior.

Fonte: Fotografado pela autora (2017)

A diferença entre os tambores de oco de pau e os tambores de barril, para além do peso – que faz, segundo Tagibe, com que alguns tocadores prefiram o segundo, “todo mundo só quer bater nos barrilzinho. Na brincadeira aqui em casa eu até deixo, mas pra fora tem que ter os ocados” (Itagiba, 06 de maio de 2017) – está nos contextos de sua produção e na significação produzida pela memória de um “modo de fazer” peculiar de outra época. O seu processo de feitura em tempos atuais reaviva a experiência de um passado e anuncia um saber-fazer que se observa não apenas no domínio sob o fazer artesanal, mas do uso que faz deste saber prático na enunciação da sua banda/família.

Com a alteração nos modos de fazer dos instrumentos na atualidade, para ele, hoje aposentado, reproduzir o tambor de “oco de pau” é mais que um hobby, é uma prática herdada, um modo de preservar e transmitir o legado histórico e cultural deixado por seus antepassados para os seus filhos e netos:

É uma questão minha, porque é uma coisa de tradição. De meu avô, que deve ter passado pra meu pai, que passou pra mim. E eu tenho que passar, também. Eu gosto de fazer e pra não deixar morrer, também, né? Só a gente aqui que tem! (Itagiba, 06 de maio de 2017).



Esse saber-fazer, então, que não remete a uma individualidade da prática, se estabelece num processo ritualizado. Mais que interpretação do rito, a problematização que nos interessa se debruça sob seu uso (CERTEAU, 1985; 2008) e desta forma, na trama do valor tradicional se constrói sob a família uma estratégia de diferenciação, que enquanto fundadoras de um lugar próprio, revestem os habitantes da casa (o espaço de sua produção) com vínculos de aproximação. Sobre este processo, Hall (2003) reforça o constante “jogo da diferença”, que caracteriza as construções identitárias diaspóricas nos espaços reduzidos de suas expressões. A demarcação da diferença é responsável, assim, pela operacionalização da alteridade que se estabelece como elemento chave na definição das posições dos que “são” e os que são “os outros”.

Um outro aspecto observado, diante da dispersão dos tambores pelos cômodos da casa, é o modo com que estes penetram o cotidiano, principalmente das crianças que transitam pelo espaço, revelando certos usos para além da banda no ato de tocar. Essas crianças são, em maioria, netas e netos de Tagibe, por vezes, acompanhadas de outras da vizinhança que, em momentos de lazer e descobertas, brincam com os mais diversos objetos, nem sempre aqueles tipicamente considerados “brinquedos”.



**Fotografia 13:** Brincadeira de criança.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)



Dentre eles, os tambores facilmente se integram à brincadeira, por estarem visíveis e disponíveis, praticamente, em todos os cantos. Numa espécie de pedagogia do tambor, encontrando ecos nos trabalhos de Souza (2005) e Rezende e Pacheco (2016), essa interação, condicionada pela materialidade disponível, proporciona uma transmissão cultural que se dá por meio de experimentações sonoras e gestos espontâneos.

Valendo-se dessa dimensão do sensível é que também se observam as mediações nas relações familiares entre os congueiros e aqueles convertidos às religiões evangélicas, adesão cada vez mais comum em Cariacica. Segundo dados do IBGE (2010), no que se refere às práticas religiosas no município, as principais auto identificações são Católica Apostólica Romana e Evangélicas, ambas correspondendo a aproximadamente 41% da população, cada uma. Na família de Tagibe, a realidade não é muito diferente: dos seus 6 filhos, dois se converteram ao evangelho e não participam das atividades relacionadas ao congo. Apesar do afastamento dos pais, suas filhas, netas de Tagibe, todavia, acabam entremeando-se nos dois universos.

Isso porque observei que, sem demonstrar qualquer desconforto, Tagibe canta louvores evangélicos junto com sua neta, acompanhando, também, com o batuque do tambor. Tive a oportunidade, ainda, de ouvi-lo tocar violão junto com um cunhado, também evangélico, em um reportório que incluía de composições suas à moda de viola gospel.

Dessa forma, o caráter estético (CERTEAU, 1985) na prática religiosa do congo, no domínio familiar, é evidenciado e caracterizado por um “estilo” de fazer que se vale da conveniência, no evitar do confronto com os evangélicos. Todavia, quando a religiosidade congueira, nominado aqui como um catolicismo popular negro, se coloca fora do âmbito familiar, as maiores articulações – e embates – se dão não com os evangélicos, com os quais não divide o espaço, mas catolicismo apostólico romano, que detém um “modo de crer” que se quer oficial e relega a um não-lugar o modo de crer do povo negro. É sob este campo, então, que o caráter ético e polêmico das práticas (CERTEAU, 2008) religiosas sobressaltam com maior intensidade.

Neste contexto, compete ressaltar o papel do poder público local que ao mediar as instâncias, ainda que sob processos que configuram o congo como produto de consumo cultural do estado, assume a salvaguarda de formas elementares culturais marginalizadas e indicia modos pelos quais o Estado pode contribuir para fortalecer mecanismos de resistência.

No que se refere a estas relações do plano privado, então, tecidas na prática do morar, as negociações que permeiam o cotidiano da família se apresentam como locus privilegiado à percepção da produção da casa, como espaço das relações intrafamiliares, onde o congo se estabelece como um elo geracional, mantendo, de um lado a coesão e, de outro, a perpetuação das tradições e dos espaços produzidos/conquistados por meio do domínio destas. No contexto da família, então, a casa constitui-se como espaço de transmissão cultural, a partir das interações materiais – com os instrumentos e das referências estéticas – com as fotografias e sonoridades do congo, das memórias compartilhadas – com as lembranças e histórias da vida privada, que atuam na formação dos gostos, nas micronegociações necessárias a convivência *obrigatória* pela conveniência de se relacionar.

Todavia, este espaço privado que é a casa também se abre ao fluxo de pessoas (CERTEAU; GIARD, MAYOL, 2003) e as institucionalidades, traçando interações que, em práticas que escapam ao conviver, constroem outros espaços para o congo.

### 5.3 UM PERCURSO ATÉ A SEDE

Com a criação do Conselho das Bandas, na década de 1990, e conseqüentemente o avanço no processo de institucionalização das práticas no congo, a maioria das bandas de congo da região passou a ter uma sede própria (SANTOS, 2013).

A Banda de Congo Mestre Tagibe tem uma formação mais recente, tendo sido criada em 2007 e, até o momento, não conta com uma sede pra chamar de sua. Ainda que as sedes sejam algo relativamente novo no contexto das bandas, esta configuração tem sido assimilada no organizar do congo, representando, na visão do pesquisado, uma necessidade à manutenção da própria tradição da sua função. Tagibe relata que “o mestre tem que guardar as coisas da banda, deixar tudo pronto” para não enfrentar problemas durante a apresentação. Ele se referia ao fato,

relativamente engraçado, que aconteceu pouco antes da saída da banda para o Carnaval de 2017 e que narro a seguir.

No dia anterior à festa, Tagibe conferia os instrumentos e fazia pequenos ajustes onde fosse necessário. A cuíca estava com uma folga no couro e ele refez a estrutura do tampo, umedecendo o material. Entretanto, ao deixar o instrumento para secagem no quintal, Pipoca, uma das muitas cachorrinhas que circulam pelo terreno, devorou por completo as amarrações, danificando o conserto feito.



**Fotografia 14:** Pipoca (a culpada!), instrumentos e as crianças na noite anterior à festa.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

O dano só foi percebido poucos minutos antes da banda sair em cortejo já no dia da festa. Sobre o fato, Tagibe se mostrou bastante chateado, atribuindo a confusão gerada à falta de um lugar para guardar as coisas da banda. “Não pode ficar assim tudo jogado, não!” (Itagiba, 24 de abril de 2017). E comentava, também, descontente com a não padronização dos uniformes vestidos pelas crianças – vale lembrar que o uso do uniforme nas bandas também é produto das novas práticas de organização interna da destas e, em geral, são custeados pelos cachês recebidos por suas apresentações no Carnaval, em outras ocasiões e/ou por meio de recursos provenientes de editais culturais.

Como os uniformes ficam guardados junto às demais roupas de uso cotidiano das crianças, nas casas de seus respectivos pais, por vezes, também fora emprestada para algum primo ou amigo, algumas não sabiam exatamente onde estavam guardadas. Outras, na hora de vestir, se davam conta que o tamanho já não lhes servia mais. Neste processo, uma ou outra criança ficou sem o uniforme “completo”. Neste vai e vem de crianças atrás das vestimentas, Tagibe mais uma vez falava da importância de ter uma sede para que pudesse “cuidar” desses detalhes e “manter a banda organizada” (Itagiba, 24 de abril de 2017).

Como citados os uniformes são uma incorporação recente às práticas da banda. Todavia, percebe-se que já se configura como uma tradição. Todas as bandas durante a festa, apresentaram-se uniformizadas. Dessa forma, Hall (2003), ao falar das tradições, entende que estas são vitais à cultura; entretanto, salienta que a questão não tem a ver com o persistir das velhas formas, se relacionando muito mais com as formas de reorganizar os elementos para se articularem com diferentes práticas e posições, adquirindo novos significados e relevâncias.

A idealização de uma sede, onde se possa armazenar e dispor “cada coisa em seu lugar”, todavia, também, reflete uma bricolagem (CERTEAU, 2008) com modos de organizar das instâncias públicas com as quais tem guardado proximidades em vista das operações com o Carnaval ao longo dos últimos anos, cuja lógica organizativa é mais burocratizada. Neste contato, percebe-se que a lógica do funcionamento público tem refletido no modo de organização interna das bandas, que passam a adotar novos formatos, estabelecer novas funções, como, por exemplo, para além da figura do mestre ou segundo mestre (LINS, 2009), um presidente<sup>14</sup> com outras atribuições. Nesse sentido, se visualizam transformações nos modos de organizar as atividades do congo, (re)organizando também os espaços em que elas se dão.

Mesmo na ausência da sede, em sua constituição física, elementos de uma construção simbólica deste espaço sobressaem nas narrativas e nas novas práticas empreendidas no organizar do congo. Isso se dá porque espaço organizacional ultrapassa a perspectiva material, sendo produto da heterogeneidade das

---

<sup>14</sup> A existência do cargo da presidência da Banda, que difere do papel do mestre ou segundo mestre, aos moldes da tradicional de organização interna destas, não aparece na Banda Mestre Tagibe, todavia, pôde ser constatada na Banda Santa Izabel.

representações, dos significados e das práticas dos sujeitos que o ocupam (CHANLAT, 2006; MORGAN; FROSTY; PONDY, 1983).

Quando nos reuníamos para estruturar os projetos, com vistas aos editais, no espaço da varanda, pequenos atos remodelavam seu sentido, do lugar do ócio, da recreação e da bagunça, também, para um espaço mais polido, abrigando comportamentos mais formais:

Como combinado, cheguei à casa de Cemir para ajustarmos as ações que incluiremos no projeto [...] Cemir estava no quintal limpando as gaiolas de seus passarinhos. Como de costume, me direcionei à casa de Tagibe e Dona Maria para cumprimentá-los. [...] Passados uns 40min da minha chegada, eu ainda estava papeando com Tagibe quando Cemir reapareceu me chamando para iniciarmos e, indicando, para irmos à sua casa, ao lado. [...] Ele havia tomado banho e colocado uma camisa. [...] Ficamos na varanda/área de serviço, que estava um pouco diferente da última visita, tinha menos objetos e ele improvisou uma mesinha, também (Trechos de diário de campo 25 de março de 2017).

Havia um certo “rito de passagem” da casa à sede, em uma relação que poderia associar com do lazer ao trabalho, sem, contudo, qualquer movimento de locomoção, mas um percurso definido pelos sentidos do fazer se estabelecia. Ao mesmo tempo, operando com a não dicotomia, a ideia da formalidade atrelada ao trabalho, não se sobrepunha ao prazer de fazer: “a gente vem fazendo só multiplicando esse trabalho. É um trabalho difícil, mas a gente faz porque tem muito amor” (Itagiba, 25 de março de 2017).

Outro aspecto observado se relaciona aos “modos de dizer” sobre suas experiências no congo, sobre a banda e sobre o congo de modo geral no contexto em que “escrevíamos” o projeto e também em alguns momentos das reuniões entre as bandas, estas realizadas na sede da Banda Santa Izabel.

Escutando-os em suas discussões, evidenciam a composição do congo como espaço de trabalho. Advertiam sobre os valores dos cachês recebidos, reiteravam a necessidade do transporte para algumas bandas, exigiam um almoço em melhores condições no dia da Festa, pautavam suas demandas principalmente no que tangem às condições e aos pagamentos recebidos.

Quando o congo se organiza a partir de práticas que o constituem como esfera de trabalho, ensejando remuneração, reconhecimento e cobranças, mudanças de

cômodo, de postura, de roupa e de objetos disponíveis, (re)produz as institucionalidades apreendidas nas interações com os espaços acadêmicos, políticos, culturais (re)construindo-os, a seu modo, nos espaço da sede.

Além do acento às reconfigurações das tradição, bricolagens e inversões, com suas virtudes e consequências, abre-se, também, a percepção de um modo de projeção de um lugar que quer ser visibilizado, reconhecido, por meio da produção cultural inserida numa lógica de trabalho, de mercado e de desenvolvimento social, nesse sentido, Cemir se orgulha do que faz: “Hoje eu vivo feliz porque colaboro com a cultura de Cariacica” (Alcemir, 09 setembro de 2017). Ao mesmo tempo, busca o reconhecimento de suas atividades:

Não é fulano toca tambor, não é fulano... fulano é percussionista da banda fulano de tal. Eu sou mestre de congo, sou buzineiro, sou cuiqueira, casaqueiro e sou também percussionista da banda mestre Tagibe. Então, de tudo eu toco um pouquinho! (Relato de Alcemir, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Assim, a sede se estabelece, no contexto do congo na banda Tagibe, como, além de um espaço de performático, um espaço produzido por representações da esfera do trabalho entre formalidades, anseios materiais e de reconhecimento profissional, assim como a garantia de direitos e, também, por modos de sociabilidades e condições materiais que habilitam novos hábitos e linguagens (FANTINEL, CAVEDON E FISCHER, 2012).

#### 5.4 A CHEGADA NO TERREIRO: O LUGAR FESTEJAR

“Reza quem é de rezar  
Brinca aquele que é de brincadeira  
Quem é de paz pode se aproximar  
Hoje é festa pr'uma noite inteira”<sup>15</sup>

Como demonstrado nos dados das práticas religiosas de Cariacica, o catolicismo apostólico romano, que desde o colonialismo apresenta-se como a religião majoritária no Brasil, pouco a pouco, perde lugar na dinâmica do campo, cedendo às religiões evangélicas. Entretanto, o catolicismo popular negro, bricolagem de um catolicismo oficial imposto pelos colonizadores, com elementos e práticas herdados dos antepassados de origem africana, nunca o teve.

---

<sup>15</sup> Trecho da música “Girando na renda”, composição de Flavia Guimaraes, Pedro Luis e Sergio Paes.

O crescimento dos espaços dessas novas religiões é notável no caminho até Roda D'água. Em trajeto de cerca de 6km, que se inicia no final do Bairro Operário até o início de Roda D'água, em uma paisagem em que se intercalam casas simples, comércio de materiais de construção e ferro-velho, contabilizei 45 igrejas, entre Assembleias de Deus, Batistas, Testemunhas de Jeová, Pentecostais, Maranatas, etc. que puderam ser vistas na pista principal por onde percorria o ônibus da Linha 753. Destas, cerca de quatro ainda em término da construção, mas, ao que aparentava já em funcionamento. No trajeto, nenhum espaço voltado à práticas religiosas de matriz africana foi visualizado. Eles existem? Aposto no sim. Numa existência condicionada ao não-lugar.

Lado a lado em termos de proporção numérica dos adeptos no município, entre católicos e evangélicos, os congueiros de Roda D'água com os quais conversei<sup>16</sup> se identificam como praticantes do primeiro. Entretanto, é um reconhecimento de via única, já que, para muitos católicos tradicionais, causa incômodo a associação de batuques e casacas no momento da missa, por exemplo. Por outro lado, aproximações com as religiões de matrizes africanas são afastadas pelos congueiros, que, inclusive dizem não gostar desta associação.

Esta ausência de lugar pode ser exemplificada no desejo de Tagibe de participar da Festa de Penha – “a oficial” – e se enxergar distanciado dessa possibilidade, por não saber como fazer para tocar lá. Segundo ele, trata-se de algo muito “fechado”. Fechado, por sua prática ser considerada marginal. Ver o “congo entrando na Igreja” para muitos católicos é algo que não condiz com a prática religiosa oficial.

Por outro lado, sem operar na zona de ambiguidade, a relação com as religiões evangélicas, no micro contexto analisado, não constituiu um embate direto com as práticas religiosas dos congueiros. Dessa forma, não se constatou efetivas disputas espaciais cotidianas. Durante o Carnaval, por exemplo, a parte evangélica da família de Tagibe, permaneceu em casa (com exceção das crianças). Por outro lado, as representações da Igreja Católica estavam presentes durante a festa, seja com a

---

<sup>16</sup> A saber: Maria da Penha Teixeira, mestre Darinha, da Banda de Congo Unidos de Boa Vista; Maria Cardoso da Banda Santa Izabel, Juvaldo, da Banda de Congo São Benedito de Boa Vista, Delizete, Cordeiro da Banda Santa Izabel, Joel de Araújo da Banda São Benedito de Piranema e Carlos Eduardo Loures, Banda de Congo Unidos de Boa Vista.

missa, com a imagem da Santa refletida em muitas camisas, crucifixos em muitos pescoços disputavam espaço físico, simbólico e político sob o credo.

A adoção do termo “terreiro” é comum entre os congueiros para nomear os espaços em que tocam espontaneamente, fora dos momentos de “apresentação”, como nas escolas, distinguindo-o, também, do seu uso cotidiano de casa/quintal. Dá-se pela manipulação jubilatória de que falava Certeau (2008 p. 190), que permite um “*estar aí [...] sem o outro, mas numa relação necessária com o objeto [o lugar] desaparecido, é uma estrutura espacial original*”. São eles os momentos de festa, como o aniversário da Banda, o Chá de Bebê e o Carnaval. Esse foi o termo usado – por Cemir – também para designar o local onde aconteceriam as ações previstas nos projetos que inscrevemos para os editais.

À margem, há reinvenções dos modos de crer e praticar a fé, misturando o que se impõe ao que se tem. Sem lugar próprio, a religiosidade dos congueiros segue, então, difusa e sorrateira. Assim, “*nesse lugar palimpsesto, a subjetividade se articula sobre a ausência que a estrutura como existência e a faz ‘ser aí’*” (CERTEAU, 2008, p.190). Autoproclamados católicos, erguem terreiros em dias de festa e se apaziguam como sítio, lado a lado com a Assembleia de Deus.





**Fotografia 15:** Igreja da Assembleia de Deus localizada há poucos metros da entrada do Sítio Tagibe.

Fonte: Fotografado pela autora (2017)



**Fotografia 16:** Momento inicial da Missa, realizada na Sede da Banda Santa Izabel.

Fonte: Fotografado pela autora (2017)

No momento, da missa, a sede é transformada em Paróquia. Mas essa transformação passa pela construção cotidiana da sede como lugar de trabalho, um ambiente institucional. Um espaço de negociação, de reuniões, de atas, do conselho. Se a sede “fosse” terreiro, aceitaria o padre a missa rezar? Desta forma, a linguagem é tática em neutralizar a marginalidade e o peso histórico de ter-ser uma religião construída no popular. Assim, bricolando crenças e linguagens, na “sede” se pratica uma Paróquia particularizada: missa com padre preto, silêncio interrompido por tambores e casacas. Uns em pé, outros sentados, uns dançam, outros cantam, rezam, conversam, todos constroem ali um espaço microliberto para celebrar à sua maneira.

## 6 FAMÍLIA DE CONGO: O PERTENCIMENTO COMO ESTRATÉGIA

O incentivo que a gente tem que ficou dos nossos pais, nossos avós né? Que era tudo congueiro e a gente herdou isso deles e a gente não quer perder... então pra.. pra nossa família isso é muito importante é coisa que vem do coração mesmo pro congo (Relato de Itagiba, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

A trajetória de vida de Tagibe, desde a sua infância entrelaçada com o congo, traz em suas narrativas a inscrição das suas práticas no tempo, apresentando a manifestação por via das suas vivências. Conduzindo a banda Tagibe e Tagibe Mirim, a família Ferreira configura, assim, uma via de leitura da historicidade dos negros em Cariacica.

O surgimento da banda Tagibe se funde à história da sua família e do congo em Roda D'água. A banda foi criada em 2007, segundo Tagibe, atendendo a um antigo pedido e em memória de seu pai, figura conhecida na região, Manoel Ferreira, o Mestre Gabiroba, que falecera ainda quando Tagibe tinha por volta dos 25 anos.

Alguns pesquisadores folcloristas e estudiosos musicais, como Lins (2009), assim como CAPAI (2009), descrevem as bandas de congo como um grupo que reúne um número variável de homens e mulheres que tocam, cantam e dançam em homenagem a diferentes santos. Segundo eles, caracteriza o congo do estado os instrumentos utilizados nas celebrações: tambores, casacas, cúicas, apitos e chocalhos tocados por homens uniformizados com camisa e calça e mulheres com saias rodadas que dançam e carregam um estandarte que identifica o grupo e o santo de sua devoção. Na maioria, o santo orago da igreja da localidade da banda é elegido como o padroeiro, conferindo além da crença, reforços aos laços sociais e às identidades territoriais (MAZOCO, 1993; CAPAI, 2009; LINS, 2009).



**Fotografia 17:** As Bandas Mestre Tagibe e Mestre Tagibe Mirim reunidas.  
Fonte: Acervo pessoal da Banda (2017)

A Banda Tagibe, todavia, destoa nestes últimos aspectos da caracterização. Daquelas “surpresas táticas” (CERTEAU, 2008 p. 104), a banda vem construindo uma representação de si mesma reafirmando o seu lugar histórico mesmo sendo “novata” dentre as demais, alicerçada em narrativas que à despeito de seu pouco tempo de fundação, acentuam seu pertencimento ao agrupamento social circunscrito pelos “congueiros” reafirmando os vínculos estabelecidos por seus antepassados.

Assim, fazem diferentes usos (CERTEAU, 2008) das suas memórias, dos seus saberes e dos crivos das tradições em busca por estabelecerem-se em novas posições e condições materiais e simbólicas de existência, trabalhando a si mesmos como em telas de representação (HALL, 2003). A banda, que leva o nome do mestre, no registro e na bandeira, distinguindo-se das demais bandas locais – que, como citado, adotam nomes em homenagem aos santos padroeiros e/ou ao bairro de origem – edifica-se nas sínteses que traçam sob as ordens e as lógicas que atravessam o congo.

Desse modo, Hall (2003), com seus questionamentos sob as posições e significações do negro na cultura popular, levanta reflexões sob as formas que as tradições diaspóricas tem encontrado, principalmente, na música e no corpo negro o seu capital cultural. No contexto do congo pesquisado, esse pensamento encontra similitudes, pelo fato de que, atentos aos olhares lançados e interesses manifestados em torno de suas práticas culturais, vislumbram nelas possibilidades presentes e futuras de reorganizar os espaços de suas expressões e vivências.

Segundo relatava Cemir, a banda inicialmente era composta apenas pelos membros mais próximos da família. Irmãos de Tagibe, seus filhos e noras. Buscando validar a sua informação, ele fez referências às fotografias antigas, onde, na interpretação do seu gesto, eu poderia constatar à época em que toda família tinha participação. Em nenhum momento eu havia questionado a composição familiar ou não da banda, entretanto, no seu relato, ele investia em acentuar que, mesmo em meio a algumas mudanças, a banda mantinha sua base familiar.

Dando continuidade, ao contar da formação atual, ele revelava que hoje a banda “está mais misturada um pouquinho” (Alcemir, 04 de abril). Isso porque, contava, dos seus irmãos, dois não estavam mais participando, por terem se convertido à Igreja Evangélica. Sem postergar muito a questão, ele comentava que seu pai “não questionou isso” e, ainda nas palavras dele, “cada um pegou sua trilha”. Já dando seguimento, indicava que havia um outro irmão que não morava com eles mas participava esporadicamente, ele “vai quando quer” (Alcemir, 04 de abril). Restando, então, enquanto membros ativos da banda, com maior vínculo com o Mestre Tagibe, ele e mais dois irmãos.

Na descrição dos demais membros da formação atual, ele assumia, sem assumir a mudança, dissimulando-as nas palavras, confundindo-me nos termos, ora optando por “família” ora por “parente”, tendo no segundo depositado a oportunidade de amenizar as alterações sofridas na formação da banda. Ao citá-los ele não se concentrava em relacioná-los às suas funções, indicando, primeiro, a referência ao grau de parentesco. Ao final, citando, assim, dois membros atuais que moram na região e que ao que lhe escapava, não seriam, efetivamente da família. Mas, aproximando-os do núcleo, conferia-lhes, por consideração, o título de “parente”: [...] mas a gente considera como parente.... Porque é... tem um grauzinho de parentesco.. lá no finalzinho (Alcemir, 04 de abril).

Como avisa Certeau (2008, p. 103):

Não é de se ficar espantado com essas homologias entre as astúcias práticas e os movimentos retóricos. Com relação às legalidades da sintaxe e do sentido “próprio”, isto é, com relação à definição geral de um “próprio” distinto daquilo que não é. [...] são manipulações da língua relativas a ocasiões e destinadas a seduzir, captar ou inverter a posição linguística do destinatário (CERTEAU, 2008, p. 103).

De tal modo, seu “ato de fala” que ordenava um convencimento partia de um processo no qual estão em jogo as relações de força em um determinado espaço social (CERTEAU, 1985; 2008). Dessa forma, me pergunto, o que leva a, o que ganha ou que se perde com essa defesa do familiar? Indiciando o funcionamento do crível (CERTEAU, 2008) na construção de uma verdade sob o congo, sob a banda, um há que se ser de família, abrindo aí, ao mesmo tempo, possibilidades e limitações, assim, “pode-se medir a importância dessas práticas significantes (contar lendas) como práticas inventoras de espaços (CERTEAU, 2008, p.188).

Notei referências à Gabiroba, nas camisas, nas falas, que não só homenageiam “o pai/avô” como o Mestre, o Mestre Gabiroba, mais que um ente da família, um ente “do congo” na família, uma lenda. Guardando proximidade, também, a feitura e uso dos tambores de oco de pau pela banda são como “gatilhos” à memória tanto para eles mesmos, quanto para que os assiste, reafirmando os vínculos com os saberes de seus antepassados.

Essa referência às pessoas e práticas de tempos antigos, acentuando as relações existentes com elas, também sobressaiu, por exemplo, quando Joel, que atua há pouco tempo no congo, tendo assumido o papel de mestre da banda São Benedito de Piranema, que em 2017 completou 80 anos, se posicionou durante uma das reuniões. Contrário à discussão que estava em curso, ele, antes de argumentar, fez questão de se situar como novato, todavia, depositou sob o fato de ser filho de mestre e ter “herdado” (Joel, 03 de junho de 2017) a banda, uma autorização para validar a sua argumentação junto aos demais.

Mesmo Tagibe, que já goza de reconhecimento junto aos congueiros, ao falar sobre suas lembranças pessoais e sobre a história do congo, recorre às memórias com seu pai, traçando associações dos aprendizados que obteve com ele, com os ensinamentos que hoje passa para seus filhos e netos. O congo, dessa forma, aparece em suas narrativas sempre em movimento de transmissão e transição entre tempos, onde termos como “passagem”, “herança”, “antecedentes”, tem presenças recorrentes.

Um dos relatos de suas lembranças pessoais, por exemplo, traz o trágico e repentino falecimento de sua mãe quando ela retornava do morro com uma colheita



de bananas, sob um cesto na cabeça. Segundo relatava, acometida pelo intenso calor que fazia, sofreu um mal súbito e veio a óbito de modo muito inesperado. Enquanto narrava a história, uma das poucas em que pude ouvir falar de sua mãe, ele a relacionava com as subidas nas matas, junto a seu pai, em busca de troncos para confecção dos tambores (Itagiba, 06 de maio 2017).

Outra lembrança ressaltava as dificuldades do passado, como as idas de mula e, por vezes, a pé, até a cidade [Vitória] para vender banana nas proximidades da Vila Rubim, bem como os apertos do caminho, contrastados com as facilidades que “seus meninos” (Itagiba, 17 junho 2017) – referindo-se aos netos – hoje possuem e que, para ele, resultam, também, nas melhorias da região alcançadas com a “fama” do congo. Desse modo, o olhar para o presente retém os hábitos, as dificuldades cotidianas de outras épocas, que são reinterpretadas tendo como pano de fundo a vivência congueira. Essas memórias subvertem os esquecimentos das mazelas dos seus antepassados, dando a eles historicidade, atuam, também, na contramão do que Sansone (2004), citando outros autores, denomina de memória global.

Ou seja, com a homogeneização das representações, a negritude, sem a etnicidade, segundo o autor, é reflexo, dentre outras questões, da disseminação, em escala mundial, das simbologias e características locais e individuais na era da globalização. Desta forma, através da particularização das experiências, reforça-se, sob o congo uma perspectiva local, acentuada e transmitida pela oralidade. O que se afere, nesse sentido, é uma operação que une, a partir de uma dimensão relativamente estável e pouco questionável, e estabelece algo como uma “genealogia do congo”.

Essa lógica de operação pode ser pensada a partir do que Sansone (2004) questiona em relação à acentuação da etnicidade por parte de alguns grupos. Considerando, também, a desconstrução da relação natural e direta entre demografia e a intensidade da identidade étnica. Para o autor:

Talvez o indivíduo tenha que se sentir pertencente a uma minoria étnica ou racial, para considerar que vale a pena investir numa organização política ou cultural fundamentada na etnicidade. Os afro-brasileiros sentem-se pertencentes ao povo, e não a uma minoria étnica (SANSONE, 2004, p. 270).

Diante, então, da invisibilidade afro-brasileira em Cariacica e no Espírito Santo de modo geral, contrastadas com o mito da democracia racial, o congo possibilita um lugar estratégico. São, assim, os relatos de memória do tempo dos antigos e do tempo dos pais que constituem, se é possível assim dizer, o movimento de partida na lógica das práticas no congo. Ressaltando as solidariedades, circulam suas memórias individuais pela oralidade das lembranças, contam suas histórias traçando pontes entre passado, presente e futuro, cuja perspectiva “de pai pra filho” é pontuada como central no processo de transmissão cultural do congo e na afirmação de um lugar comum, estruturando identificações.

Entretanto, podemos problematizar a narratividade que endossa o pertencimento à família, também como um “estilo de uso” da própria discursividade que se tem em torno da cultura popular. Assim, no entendimento de que as práticas também partem dos significados e dos discursos como produtos originados pelas interações dos sujeitos com o mundo que os circunda, com a ordem que o regula, a retórica do pertencimento à família também revela um modo de incorporação das lógicas que operam no amplo campo da cultura popular.

Estas lógicas, que envolvem pautas em defesa da tradição, da autenticidade, do tempo de existência, entre outras<sup>17</sup>, estiveram presentes nos relatos dos sujeitos durante uma gravação audiovisual que fizemos, a pedido deles com o objetivo de contarem a própria história a da banda, como parte do material a ser enviado junto à inscrição de um projeto no edital de culturas populares da Secretaria de Cultura do Estado do Espírito Santo. Conforme se verifica nos trechos a seguir:

É que o nosso **avô, Mestre** Gabiroba, antes de falecer, que era não deixar... que o sonho dele era **contribuir** com uma banda da **família**, o sonho dele era ter uma banda só com a **família**. Porque a família é grande, essa banda ela é grande, tem vários **antecedentes** (Relato de Alcemir, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

A gente acompanha o círculo do congo, né? O círculo do congo é a **Família Ferreira**... a gente criou a banda Mestre Tagibe em versão da **família**... (Relato de Alcemir, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

---

<sup>17</sup> Estes termos constam, por exemplo, dentre os critérios de avaliação estabelecidos nos editais culturais de 2017, tanto de Culturas Populares, quanto de Mestres da Cultura Popular da Secretaria de Cultura do Estado do Espírito Santo.



Existe a banda Santa Izabel, claro! **Pessoas lenda!** [...] Mas em determinado, meu pai chegou e falou e hoje nós temos a banda da **família**. (Relato de Alcemir, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Eu só to feliz, né pq, vendo aqui a banda mirim fazendo esse projeto e eu espero que ela ganhe pra fazer essa criançada feliz e eles **não desanimar do congo**. Que seja uma **herança** nossa aqui pras crianças. (Relato de Itagiba, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Eu sou **filho** de mestre Tagibe... Eu **acompanho a cultura** há mais de 30 anos (Relato de Itagiba, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

E por meio da cultura então eu resolvi **investir** na banda mirim, pra poder **não deixar acabar a tradição**, a cultura, aí to aí investindo no futuro da cultura (Relato de Alcemir, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Pouco tempo.... a pessoa olha, não... poxa... pouco tempo, mas aí a gente volta lá atrás, porque **lá atrás nós também fazia parte dessa cultura** (Relato de Alcemir, registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Percebemos, como em seus atos de dizer, investem na reiteração de uma historicidade familiar. Todavia, mesmo sem a “intencionalidade” da gravação, vimos, também, a incorporação desta narratividade ao cotidiano dos congueiros, por exemplo, em seus modos de decorar e relatar lembranças pessoais.

Entretanto, há uma percepção, também, de que ao passo que se asseguram na premissa da transmissão de “pai pra filho, de filho pra neto” (Alcemir, 09 de setembro de 2017), para reiterarem suas posições e papéis no congo, acentuam, também, – talvez, mais uma vez, pela bricolagem com os códigos ordenatórios – questões quanto à “morte” da tradição. Quando Tagibe, conta, por exemplo, do pedido feito por seu pai para que tivesse a sua própria banda, a banda da família, acentua que tinha como função “não deixar morrer o congo”, perpetuando a tradição e construindo a sua própria história como mestre. Cemir, por sua vez, ao se referir à sua atuação no congo, se coloca também, neste papel de salvaguarda da cultura, como vimos nos trechos acima. Dessa forma, nota-se uma apreensão que paira, por um lado, na permanência da manifestação, por outro, nos atores que protagonizam e protagonizarão a sua existência futura.

A banda de Tagibe nasce, assim, num contexto do congo diverso do tempo de seu pai, tanto de um ponto de vista micro, com a maioria das bandas já formalmente

estabelecidas, por meio de registros civis (SANTOS, 2013), com membros vinculados somente a uma mesma banda, muitas com sedes fixas e apresentações calendarizadas junto a eventos municipais, quanto de um ponto de vista macroestrutural.

Assim, por ter sido criada em meio a essas distinções contextuais, é que haja, talvez, interpretações de que a banda esteja “muito comercial” (diários de campo, 04 de março de 2017), como ouvi por parte do poder público, sob o alerta, inclusive, de que provavelmente não representaria “o melhor lugar para pesquisar o congo daqui [de Cariacica]” (Diários de campo, 04 de março de 2017). O comentário indicia, que, no mínimo, os modos de fazer dos sujeitos da banda, tem causado incômodo. Afere-se, também, nesse sentido, que as narrativas não se dão ou visam sustentar uma individualidade, sobretudo, repercute de modo coletivo, através das representações que se erguem sob a banda como um todo.

Estes julgamentos resvalaram, também, já em outra instância pública, no questionamento da própria escolha do Carnaval de Congo como objeto para estudo do congo no Espírito Santo, já que existiriam outras manifestações *menos* afetadas por interesses – ao ver – explicitamente políticos e financeiros. Sob estas aferições, constatam-se tentativas de ponderar a autenticidade da manifestação, distante da consideração de que, porque viva – a cultura do congo – não se cristaliza e tem se reproduzido sob novos arranjos, reinventada nas novas condições de vida consequentes de novos contextos econômicos e sociais de seus atores (AMARAL, 1998; CERTEAU, 2012). Decerto, que é justamente no olhar às novas tramas, que podemos encontrar subsídios para discutir e ponderar estes jogos de interesses.

Nesse sentido, o questionamento de Hall (2011, p. 247), expondo a complexidade do tema parece bastante pertinente: as mudanças, as grandes rupturas “surgem em geral de dentro da própria cultura popular ou de fatores externos que a invadem?” E como ele mesmo indicia, a cultura popular não se traduz na consolidação da resistência, nem tampouco do que lhe atravessa, sendo o próprio “terreno sobre o qual as transformações são operadas” (HALL, 2011, p. 249).

Ainda, indaga-se sobre a ausência desse tipo de questionamento no que se refere à própria Festa da Penha, com suas vendas de artigos religiosos<sup>18</sup> e absorções tecnológicas, como a disponibilização de redes de *wi-fi* para os fiéis e transmissões ao vivo da programação nas redes sociais. Nada disso é questionável em termos de sua autenticidade. Outro exemplo nesse sentido é a Festa da Polenta, outra grandiosa festividade do estado, realizada no município de Venda Nova do Imigrante, que une aos elementos das tradições italianas uma ampla programação de shows que conta com atrações do universo musical pop e sertanejo universitário, acatando as tendências e interesses de consumo atuais.

Tendo dito, oportuniza-se um debate tanto da tendência à cristalização daquilo que é produto da cultura afro-brasileira, em contraste com a ausência destes discursos no que concerne às manifestações de matrizes europeias. Bem como, no contexto do Espírito Santo, os diferentes lugares que estas ocupam nas estratégias turísticas do Estado. Temos, no exemplo dessas duas grandes festas, o interesse público no que concerne à primeira, em creditá-la como atrativo do turismo religioso no Espírito Santo e, à segunda, como representativa da diversidade cultural do estado. Dessa forma, quanto ao Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água não se tem investidas, em nenhuma das duas perspectivas, ainda que demonstre – basta ir à festa – potencial para ocupar ambos lugares.

Dessa forma, a discussão aponta aos não-lugares ocupados pelas festas de congo hoje nas políticas de turismo no Espírito Santo. Sua inserção provavelmente ampliaria a paisagem afro-brasileira no estado e pelo que se afere<sup>19</sup> há uma tendência à manutenção do “romance [branco] da cidade” (CERTEAU, 2003, p. 192) como seu cartão postal. Minimamente atravessado por poéticas de um povo miscigenado, contribuindo ainda mais à manutenção da invisibilidade da cultura negra existente no estado.

---

<sup>18</sup> [http://www.gazetaonline.com.br/cbn\\_vitoria/reportagens/2017/04/comerciantes-esperam-festa-da-penha-para-aumentar-vendas-de-artigos-religiosos-1014042979.html](http://www.gazetaonline.com.br/cbn_vitoria/reportagens/2017/04/comerciantes-esperam-festa-da-penha-para-aumentar-vendas-de-artigos-religiosos-1014042979.html);  
<http://www.vilavelha.es.gov.br/noticias/2015/03/festa-da-penha-feira-de-artisanato-religioso-e-uma-das-atracoes-da-festa-6476>

<sup>19</sup> Essa reflexão foi feita baseada em duas diferentes publicações da Secretaria de Turismo do Estado do Espírito Santo, à saber, o Calendário Oficial de Eventos de 2016 (última publicação disponível) e a Apresentação das Regiões Turísticas do Estado (disponível em seu sítio eletrônico). Ambas se encontram disponíveis para leitura em anexo a esta dissertação.

Por outro lado, ainda que ausente nas pautas turísticas municipais e/ou estaduais<sup>20</sup>, abrindo brechas também para pensarmos a que tipo de público interessa as congadas, no campo das políticas públicas culturais, o congo tem encontrando espaço para articulações.

#### 6.1 POR UM LUGAR NA CULTURA INSTITUCIONALIZADA

Na visão de Itagibe, hoje em dia “já se considera muito mais o congo” do que no tempo dos antigos e até mesmo no tempo do seu pai: “[...] claro que ainda tem gente que não gosta, mas já se considera muita mais o congo, hoje é outra história” (Itagiba, 25 março de 2017).

Nessa outra história que vem se inscrevendo hoje, situam-se, as já citadas transformações ocorridas, concentradas principalmente nos últimos 35 anos, com a criação da ABCC e a redefinição das relações das bandas entre si e destas com o poder público, representado pela SEMCULT. Estes novos arranjos, que viabilizaram a realização de convênios com o município e, por conseguinte, a inserção de recursos para organização do Carnaval, deram novas dimensões, configurações e sentidos à festa e ao congo para os atores envolvidos.

Entretanto, na reflexão sobre o que significa “considerar o congo”, na visão do pesquisado, ponderando o contexto em que foi falada, ele expunha o reconhecimento das pessoas e da classe política, de modo geral, como ter em Roda D’água, em função do congo, o Prefeito da cidade e, ainda, os recursos hoje recebidos através dessa “consideração” do poder público.

Todavia, na ambiguidade das visões sobre o hoje, apesar de apontar melhorias também aponta desvalorização, quando, por exemplo, criticou os baixos – em sua visão – cachês recebidos pelos congueiros no Carnaval (Diários de campo, 20 de janeiro de 2017; Diário de campo, 04 de março de 2017) e, ainda, diante das insatisfações com os rumos da gestão do Carnaval, ponderou a não participação na celebração do ano pesquisado como forma de manifestar sua indignação (Diário de campo, 20 de janeiro de 2017). Esses desajustes levam a questionar que consideração é essa.

---

<sup>20</sup> Durante o campo observou-se que não há envolvimento da Gerência de Fomento ao Turismo de Cariacica, órgão responsável pelo setor turístico municipal. Assim como, também, no que concerne à atuação estadual.

Essa ambiguidade expõe a relação do contexto com o entorno social imediato, em que a conjuntura que lhes parece favorável, contrasta com as vivências no seu cotidiano, que segue, sob experiências de desigualdades e privações. Dessa forma, será que ter mais recursos necessariamente implica em mais visibilidade? Ou, ainda, nas palavras de Certeau (2008), mais recurso implica na produção de um lugar próprio? Decerto que não.

A própria situação a qual se encontra a ABCC atualmente, negatizada junto à União e impossibilitada de assumir a assinatura dos convênios e concentrar sob si a gestão da festa, abrindo a outras organizações este lugar, explicita a contradição. Outras problemáticas relativas à entrada de recursos também se somam à reflexão, como o recebimento de cachês – vinculado ao número de participantes das bandas, bem como o pagamento de outras ações como a confecção das máscaras – em que poucos congueiros se envolvem, por exemplo, foram acirrando um tensionamento já pré-existente entre os grupos, atrelado, segundo contam, à própria forma com que as bandas foram surgindo no passado: em meio a traumas e dissidências (SANTOS, 2013), o que contribui para a desarticulação entre estas.

Santos (2013), em sua pesquisa da base histórica sobre o congo de Cariacica, destaca que, apesar da escassa literatura sobre as bandas, é possível citar a Banda de Congo São Benedito de Piranema, como tendo sido a primeira da região, fundada em 1937, denominada à época apenas de “congo”. Enriquecendo a descrição, o autor traz informações de que “os congos” eram sempre de posse individual, da figura do mestre. Indo além, aponta o surgimento, diante de conflitos e cisões entre integrantes, de bandas como a São Sebastião do Taquaruçu, Unidos da Boa Vista e a própria banda do Mestre Tagibe, que para sua criação, abdicou do cargo de mestre na Santa Izabel.<sup>21</sup>

Todavia, vale ressaltar, também, em âmbito das políticas estaduais, o processo de visibilidade e reconhecimento do Congo como parte da identidade local, ocorrida a

---

<sup>21</sup> Em 2017, um evento, tido como pré-carnaval, foi organizado tendo a Banda Santa Izabel como anfitriã, contando com recursos de edital da Secretaria de Estado da Cultura (Secult) e do Fundo de Cultura do Estado do Espírito Santo (Funcultura). Contando com a apresentação de bandas do estado, todavia, a banda Tagibe não participou. Na época, tentei questionar o “porquê” de eles não terem ido, mas o assunto foi desconversado. No mesmo ano, quando a banda Tagibe fez uma pequena festa em comemoração aos seus 10 anos, a banda Santa Izabel também não esteve presente. Ao longo do tempo, o pouco contato observado entre os membros das bandas sugere que esta questão da fundação talvez ainda não tenha sido completamente esquecida.

partir da década de 1980 (MACEDO, 2013). Sobre esse cenário nacional cabe pontuar, ainda, o percurso das políticas públicas culturais direcionadas às chamadas culturas populares, ou culturas tradicionais no Brasil, que oscilaram, considerando em amplitude as políticas culturais brasileiras, da ausência, ao autoritarismo e a instabilidade (RUBIM, 2007) e, mais recentemente, marcado pela gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura, pela compreensão das diversidades e da concepção de cultura como fator de transformação social, partindo das novas diretrizes da construção de práticas e programas que culminem na valorização, produção, difusão e democratização do acesso à cultura. Ainda que as atuais crises políticas acometidas no país tenham acentuado novamente as instabilidades, de modo geral, não destituíram o direcionamento anterior.

Nesse cenário, Tagibe, em 2016, foi publicamente reconhecido como mestre de cultura popular, premiado no Edital Estadual de Cultura “Mestre Armojo do Folclore Capixaba – edição 2016”. E Cemir, no ano seguinte, também pleiteou o título – inclusive tendo sido eu<sup>22</sup> a responsável por sua inscrição –, ficando, todavia, em suplência.

No entanto, diante da conjuntura das ações políticas – não só culturais, mas sociais e econômicas também –, é importante perceber suas incidências para além do surgimento de novos programas, mas no modo como os sujeitos de direitos dessas políticas reorganizam suas práticas – dentre elas, as narrativas –, concebendo, desse modo, que as próprias autorrepresentações produzidas sejam afetadas por elas (BEZERRA, BARBALHO, 2014). Essa percepção enseja o observar do outro lado da política, uma política no cotidiano, onde o popular se reinventa em um sem número de negociações com os elementos da esfera dominante (CERTEAU, 2008), por vezes, operando dentro dela.

No contexto da banda e entre os congueiros, de modo geral, há reconhecimento e respeito pleno à assunção de mestre tanto de Tagibe, quanto de Cemir, independentemente de qualquer titulação externa que possa lhes ser concedida ou

---

<sup>22</sup> O auxílio na inscrição de projetos entre outras ações por mim executadas, durante a permanência em campo, como comentado no percurso metodológico, foi um papel assumido que me conferiu participação junto ao grupo. Interpretações deste processo serão apresentadas no próximo capítulo, de forma que eu, enquanto “outro” que não congueira, me vi atravessar por táticas dos sujeitos em suas operações no organizar do congo.

negada. Da mesma forma, a recíproca deles quanto aos demais mestres congueiros também existe, perceptível nas relações que puderam ser constatadas nos modos de tratamento durante as reuniões e em outras situações. Estas posições, então, de ser mestre dentro da comunidade, não passa por uma titulação dada por um edital, e sim a partir de outras formas de legitimidade, como a própria origem, o conhecimento do tempo dos antigos e as histórias de vida junto ao congo que se inscrevem nas memórias coletivas. São estes procedimentos, então, que constituem o congo como lugar próprio no contexto da comunidade e os reconhecimentos externos, por outro lado, expandem as fronteiras para além do local.

Dessa forma, a participação em editais<sup>23</sup> integralizando novas práticas à dinâmica do congo, se estabelece sob processos de bricolagem (CERTEAU, 2008), com a produção de um novo (espaço, status, uma nova configuração), a partir e com a economia cultural que domina. É, esse, o duplo caráter da cultura popular: o movimento de conter e resistir situado em seu interior (HALL, 2003). Que, ainda segundo o autor, é a própria

[...] a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta cultural ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas (HALL, 2003, p. 255).

Neste cenário, dá-se a atuação de órgãos como Secretarias de Cultura e outras agências de fomento, introduzindo a discursividade da cultura popular como lócus de “agentes culturais como empreendedores criativos, com alto potencial de desenvolvimento” (ESPÍRITO SANTO, 2009, s.n.) e, ainda, há pouco tempo, em 2014, a oficialização do congo como Patrimônio Imaterial do Estado. Nestes processos, atento à atuação, ainda que sob contradições, do Estado na produção dos espaços do congo. Por um lado, posto enquanto engrenagem nas cadeias produtivas da cultura, abrindo às lógicas de mercado e de consumo, por outro, em meio a titulações e reconhecimentos, que abrem espaços no campo institucional.

---

<sup>23</sup> Durante a permanência em campo foram constatadas pelo menos seis iniciativas relacionadas à inscrição de projetos em editais de municipais a federais, com proponentes de diferentes bandas e atores individuais.

Neste ínterim, todavia, gerou-se, na opinião de alguns autores, situações de “espetacularização do congo no Espírito Santo” (MACEDO, 2013, p. 98). Na visão da autora, que teve como campo de pesquisa o congo na Barra do Jucu, região turística de Vila Velha, os últimos anos têm sido marcados pelo deslocamento das bandas de congo de seus espaços acústicos de apresentação para espaços privados com fins lucrativos, com consequências nas simbologias e na espontaneidade de suas práticas. Por outro lado, vimos na dinâmica dos tempos e espaços no dia da realização do Carnaval de Congo de Máscaras relações complexas entre estes usos e abusos de espaços públicos e privados.

Sob estes aspectos, os trabalhos de Silva (2010) e Gomes (2011) são particularmente interessantes, ainda que se referindo ao contexto de outras festas, na problematização das mudanças nas práticas e nos espaços de sua realização, assim como do papel do poder público neste processo de espetacularização das festas.

Silva (2010), em sua pesquisa sobre a festa do boi-bumbá de Parintins/AM, centrou-se nas alterações nos processos de produção artística dos bastidores da festa, diante dos novos sentidos atribuídos à ela. A autora acentua adaptações às práxis estéticas e recreativas do turismo, com destaque para a assimilação da ideia da competição entre os grupos, como grande mote da festa.

Dentre outras questões, Silva (2010) consegue demonstrar como a mudança nos locais de produção dos ornamentos – antes centrados nas residências dos artistas e posteriormente transferidas para galpões dos grupos, suas “sedes” – fora oriunda desse cenário competitivo e afoito por inovações, ao mesmo tempo, constatando também suas implicações nos modos de produção artística dados neste novo espaço, que caminharam de um processo individual de cada artista para uma fragmentação das etapas de criação, estabelecendo um trabalho final coletivizado em vias de uma “linha de produção” (SILVA, 2010 p. 30).

Diante destas considerações, na festa aqui problematizada nota-se a ausência da ocupação do espaço turístico. Contudo, ainda assim não se isenta aos princípios da massificação e, principalmente, dos processos da globalização, com sua



“disseminação mundial de símbolos que estão associados a diversas identidades locais” (SANSONE, 2004, p. 14).

Assim, um elemento que pôde ser verificado sob esta escala e que, por outra via, resgata também a reiteração da ideia de pertencimento reclamada pelos congueiros, refere-se às máscaras que dão nome ao Carnaval. Por mais que hoje as máscaras do festejo já não assumam mais os sentidos e usos dos seus primórdios, tendo hoje funcionalidades decorativa, recreativas e representativa da tradição local, elas motivam discussões entre os atores do campo.

Tagibe conta que antes as máscaras eram “feias” e que as crianças realmente se assustavam com ela (Diários de campo, 13 de maio de 2017). Hoje, as máscaras utilizadas na festa são mais coloridas e têm um papel lúdico mais ameno com as crianças e, ainda, para além do Carnaval, tomam outras formas, tanto pelas mãos de artesãos e artistas da cidade, quanto de comerciantes na produção de *souvenires*. Dessa forma, Cariacica tem no João Bananeira – o portador das máscaras – uma representatividade para a identidade coletiva do município.

Entretanto, nas entrelinhas da organização da festa, as apropriações públicas e populares do João Bananeira instigam discussões, ilustrando os embates inerentes ao processo. Em reunião, a feitura das máscaras foi questionada, bem como quem seriam os sujeitos que as usariam no momento festivo, encenando a figura folclórica. Os questionamentos pairaram sob dois aspectos: de um lado, quem detinha a legitimidade necessária à sua produção e, de outro, que pessoas seriam mais indicadas para realizar o “trabalho” (04 de março de 2017).

Quanto à primeira questão, a opinião era unânime entre os congueiros: a inadmissibilidade de que as máscaras do Carnaval não fossem produzidas pelos que detinham o saber tradicional, aprendido com mestres antigos. Vale ressaltar que há um valor destinado para confecção/compra dessas máscaras para uso no Carnaval e, ao que relataram, houve situações em que esse valor foi pago para quem não era “congueiro de verdade”.

Já quanto à segunda, o imbróglio era em relação a quem caberia a encenação do João Bananeira, função também remunerada. A crítica surgiu quando alguns disseram que os encenadores não eram da região e que era importante envolver a

comunidade na festa, principalmente pela oportunidade de receberem algum valor. Todavia, outros congueiros manifestaram contrariedade nesse quesito, já que, na constatação deles, “os mascarados de lá [Roda D’água] não ficam o tempo todo!” Isto é, justificaram tal colocação apontando “falta de profissionalismo” (04 de março de 2017) dos mascarados, que, ao invés de ficarem por todo período da festa a caráter, bebiam e curtiam a festa, esquecendo-se da responsabilidade. Vale lembrar que em nenhum momento discutiu-se quanto à não “espontaneidade” das encenações do João Bananeira, já que, antes, os brincantes se fantasiavam de modo voluntário para animar o festejo e manter a tradição dos antigos, e hoje existe esta remuneração.

Nesse sentido, para além da discussão de quem pode ou não pode, deve ou não deve, vê-se o congo em pauta em uma dimensão de trabalho, enquanto possibilidade de ganhos materiais sob papéis desempenhados. São táticas que garantem recursos à sobrevivência com mais dignidade em um contexto de escassez de oportunidades. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se projetam nesta instância (quando Cemir se apresenta enquanto “percussionista” (Alcemir, 09 de setembro de 2017), por exemplo, que o insere na lógica de um mercado, de um campo profissional musical), eles também têm a percepção de que o contrário também é possível, e pode representar a perda de ganhos e espaços. Dessa forma, operam tentando dificultar essa transição e deixar o movimento em via única.

Situação próxima foi também relatada por Tagibe, ao contar sobre um evento, em 2015, quando um grupo de congueiros fora selecionado para representar o congo de Cariacica, em nome da ABCC, durante um encontro de dimensão nacional, de culturas tradicionais. Segundo o mestre, porém, nem todos que foram eram do congo como ele e os seus: “um era mestre de capoeira, tudo bem que tem a ver, todo mundo conhece ele, é mestre mesmo, mas não é de congo como a gente [...] Essas coisas eu acho que não pode” (Tagibe, 04 março de 2017).

As contradições, as várias verdades individuais e coletivas reservam um espectro de complexidade que perpassa processos estratégicos e táticos (CERTEAU, 2008) na própria construção de si e do outro (HALL, 2003). Como desdobramento, é possível visualizar uma estratégia de construção de uma identidade étnica, ancorada em sentidos de pertencimento, que demandam táticas de visibilidade que, por vezes,

atravessam a própria estratégia traçada. São as oportunidades que se colocam que delineiam os atos estratégicos e táticos expostos na “arte de falar” e “na arte de fazer” do congo um espaço próprio, um lugar de pertença.

## 6.2 EXPANSÕES DA FAMÍLIA

Na construção e sustentação desse lugar, o trabalho<sup>24</sup> com as bandas mirins tem também desempenhado importante papel. Entendidas pelos congueiros como meios de perpetuação da prática do congo na atualidade, as bandas mirins e a participação destas junto às adultas, apesar de serem novas formas de agrupamento no congo, convergem expectativas de manutenção da tradição e transmissão dos saberes para as crianças da comunidade.

A participação de crianças que não são necessariamente da família nas bandas mirins, por exemplo, não encontra resistência por parte dos congueiros. Pelo contrário, a diminuição do tamanho das famílias ou a própria estrutura<sup>25</sup> delas, bem como a perda de membros dada à evangelização, pode inviabilizar sua execução. Assim, as bandas mirins se inserem na lógica da família de congo, expandindo-a para além das consanguinidades, sob a premissa de que é preciso defender um futuro para o congo e que ele pertence às crianças da comunidade.

As pessoas vão ficando mais velha, vão se afastando, morre, falece, então, as crianças novas, vem crescendo, vem chegando, sai um do congo e entra uma criança nova. [...] Então é uma herança que não vai morrer fácil, é uma coisa que vai ficar pra sempre (Relato de Itagibe registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Diante destas discussões, a demarcação de uma espacialidade, por meio da reiteração de um pertencimento na própria cultura – em tantos palcos oprimida e apagada – opera como um movimento furtivo que responde às recentes atenções que as práticas culturais afro-brasileiras têm recebido tanto do poder público, quanto do mercado, que, todavia, não tem representado, necessariamente, mobilidades. Busca-se, então, nesse momento oportuno, delimitar um lugar próprio. Nesse sentido, definir-se como “de família de congo” confere a si mesmo a legitimação para requerer um protagonismo nesse contexto recente em que as políticas culturais

---

<sup>24</sup> Cemir utiliza este termo quando se refere às suas ações junto à banda mirim.

<sup>25</sup> A Banda Tagibe Mirim, por exemplo, tem uma maioria feminina, já que é essa a composição das crianças da família. Assim, buscam nos meninos da comunidade uma forma de manter a formação da banda completa.

abrem possibilidades de ganho que surgem com tais práticas inseridas em lógicas do campo institucionalizado da cultura.

Vale ressaltar que tanto o ser negro, quanto a vivência rural-periférica conjugam o cotidiano dos congueiros, que ocupam ontem e hoje as escalas inferiores na pirâmide social. Em seu estudo, Santos (2013) aponta, inclusive, uma listagem das profissões ocupadas pelos mestres de congo de Cariacica, com os quais obteve contato. O pesquisador constatou, no histórico e no presente dos congueiros, condições profissionais dignas, porém, de baixo prestígio social e rendimento financeiro.

Dessa forma, em sua condição social marginal, o ser ordinário dispõe de táticas na reconciliação da própria existência (CERTAU, 2008). As possibilidades de ganhos, o golpe a golpe, compõem a operação sob a premissa de que “sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular, mas nenhuma luta consegue capturar a própria cultura popular para o nosso lado ou o deles (HALL, 2003, p.341).

Dessa forma, para Tagibe, que nasceu e cresceu ao som dos tambores e casacas, o congo, como manifestação de uma cultura ancestral que remete a tempos remotos, com seus desdobramentos em festas, projetos e outras práticas, é apropriado por meio de narrativas que o constroem como um lugar de pertencimento. É importante aqui evidenciar a compreensão de que os relatos são modos de espacializar lugares (CERTEAU, 2008), de atribuir-lhes a própria presença quando os discursos totalizantes a ausentam.

Assim, vendo na família a conjugação de passado, presente e futuro, os relatos projetam na família um lugar de construção e afirmação de um identidade étnico-cultural coletiva, postulando-se como elementos que (re)configuram espaços, na busca do estabelecimento de um lugar próprio. Afinal, como problematiza Ribeiro (2017, p. 44), “definir-se é um status importante de fortalecimento e de demarcar possibilidades de transcendência da norma colonizadora”.

No contexto social brasileiro, cujas marcas do passado escravista ainda são latentes e evidenciam opressões e violências estruturais sob o negro, delineando ainda condições materiais e universos simbólicos que reforçam desigualdades sociais e segregações étnico-raciais, as práticas culturais afro-brasileiras margeiam tanto a

esfera das políticas públicas, quanto a mídia e a indústria cultural, no que se refere – não aos produtos – mas aos seus produtores.

Assim, ser ou não de família de congo, apontado aqui enquanto categoria étnica que sustenta a dimensão do pertencimento, compõe condições que podem vir a respaldar ou rechaçar as práticas dos sujeitos que atuam no congo em Roda D'água. Desse modo, Sansone (2004, p. 291) nos ajuda a pensar essa configuração a partir do entendimento de que:

[...] a identidade, a cultura e a comunidade são entidades diferentes, que podem combinar-se de maneiras variadas. Assim, a identidade étnica pode ser relativamente independente da cultura étnica, e existem versões da cultura negra que podem ser chamadas de “culturas da identidade”, pelo fato de seu capital cultural mais destacado ser o exercício da identidade étnica (SANSONE, 2004, p. 291).

Entretanto, outras percepções relativas aos sentidos de pertencimento foram constatadas durante a pesquisa, principalmente no que se refere aos momentos e ao público da festa. Durante o Carnaval de Congo de Máscaras, circulei entre as bandas e o público e, pela oportunidade da descontração, conversei, de modo informal, com algumas pessoas presentes.

Dentre o público, vale ressaltar a presença em maioria de jovens não-brancos e, também, de muitos grupos de capoeira, que, tal como as bandas, circulavam pelo campo e fechavam-se em rodas. Logo no início do Carnaval, enquanto aguardava o início da missa, um jovem, não-branco, que também aguardava no local juntos aos demais, iniciou uma conversa comigo. Já o tinha visto outra vez; na verdade, já tínhamos nos encontrado rapidamente na própria casa de Tagibe, sem que fôssemos apresentados.

Diante disso, ele me perguntou de onde eu era, se eu era dali de Roda D'água. Respondi que não. Que era de Salvador, porém, estava cursando mestrado na UFES e o expliquei da pesquisa em curso. De imediato, ele esboçou surpresa empolgação e me perguntou o porquê da escolha por Roda D'água. Sem que houvesse tempo de responder – e devo dizer que não saberia exatamente a resposta – ele mesmo, em tom bastante místico, foi dando uma explicação.

Para ele, que também não era de Roda D'água, a região tinha algo de inexplicável, algo que “chama” as pessoas, que encanta e, se utilizando como exemplo, disse também ter sido arrebatado pelo congo e pela “energia” do lugar, onde, segundo ele, se reconectava com suas ancestralidades. Segundo contava, já há muitos anos frequenta o Carnaval e a região, mesmo fora do contexto da festa. No decorrer da conversa, que se expandiu para outros assuntos, ele me parabenizou pela iniciativa, comentando da importância de valorizarmos *nossas* raízes africanas.

Não me cabe questionar a legitimidade das práticas dos novos e nem tão novos sujeitos do congo e suas auto identificações. Observei, contudo, que alguns são aceitos aparentemente sem questionamentos; já outros instigam falas mais contundentes embasados na narrativa do pertencimento. Observei, também, junto aos participantes da festa que, em um percurso inverso, das muitas possibilidades sobre a própria origem, se ancoram na ideia de uma evidente, porém imprecisa, ancestralidade africana.

Há, sem dúvidas, dimensões muito subjetivas que permeiam as práticas de novos sujeitos no campo e os sentimentos de pertença que elas suscitam e resgatam no íntimo daqueles que possuem histórias, memórias cotidianas, origens difusas e apagadas no contexto de um Brasil opressor e escravizador. Aponta-se à perspectiva de uma genealogia burlada, a partir dessa origem difusa, da existência de uma “África imaginária ou sentimental” (SANSONE, 2004, p. 130) que os une. Coube, nesse sentido, perceber que as fronteiras se abrem e fecham ao novo e que há, sobretudo, um estágio contínuo de apropriações múltiplas, que se dá, senão dentro, mediante conflitos sociais.

Ainda, diante dos meus sentimentos aflorados com a participação, em especial, com os momentos finais da festa, o sentimento despertado foi de acolhimento. Os atos, para mim simbólicos, de trocas de instrumentos, o tambor – primeiro –, depois a casaca, e à parte a falta de domínio musical que eu tinha sobre eles, me senti “de dentro”, me apropriei, ora pois, da dança – sem conseguir reproduzir exatamente o movimento reto e pendular que observava em volta –, do canto – ainda que omitindo parte das letras – e me senti momentaneamente pertencendo. Era, sem dúvida, um espaço também meu.

Percebendo as emoções e as expressões na empolgação dos congueiros, nos corpos dançantes e suados, o cenário de conflitos e incertezas da festa cedia ao momento que apaziguava tensões, inaugurando novos espaços de articulação, de práticas – incluindo-se aí as discursivas – que reelaboram os sentidos do ser e pertencer desses atores. Como explicita Sansone (2004, p. 291), “a etnicidade pode ter um toque de seriedade em certas ocasiões e enfatizar a diversão e alegria em outras. Na verdade, a dimensão lúdica da etnicidade precisa ser muito mais explorada”.

Segundo Hall (2011), esse é um processo inerente à constituição da identidade cultural na pós-modernidade, que se constrói não internamente no indivíduo, mas que perpassa uma modulação discursiva que une – e separa – os indivíduos – aos outros – e à nação. Dessa forma, as culturas nacionais, como discurso, balizam as nossas ações tanto quanto a concepção que fazemos de nós mesmos (HALL, 2011).

Decerto, as consequências das novas práticas e dos novos atores nos processos culturais tradicionalizados podem transformá-los, estética e simbolicamente, espacial e politicamente, mas é esse justamente o caráter transitório e polemológico da cultura (CERTEAU, 2008). Requerendo um lugar de fala, os congueiros narram demarcações que os identificam e os aproximam enquanto coletividade, legitimando suas práticas diante de um contexto de constantes apropriações e expropriações das suas práticas culturais.

Nesse sentido, as reflexões sobre lugar de fala, traçadas por Ribeiro (2007), denotam ser bastante caras a este processo de legitimação e conquista de lugares. A autora ressalta que os espaços que ocupamos na sociedade nos fazem ter experiências e perspectivas distintas. De mesmo modo, essas posições ocupadas resultam também em diferentes experiências de opressões. A necessidade do lugar de fala, nesse sentido, se coloca na ruptura das narrativas totalizantes que mantêm estáveis as estruturas de dominação.

Assim, nos dizeres do sujeito ordinário, encontramos perspectivas da realidade e a sua posição na história social (CERTEAU, 2008). Seus relatos, tecidos sob seus lugares de fala, nos conduzem a compreensões dos atos, sobretudo, das posições ocupadas por seus atores. Relato a relato, gesto a gesto, constituem espaços, na

ausência dos lugares próprios. Narradores, protagonistas da própria vida, o homem comum dribla as regulações na construção do cotidiano. Entrelaçando a sua experiência vivida com o tempo presente do que vive agora, a inscrição das suas práticas, pluraliza o transcurso da história.

Nesse sentido, uma outra experiência em campo ensejou percepções acerca dos pertencimentos, convocando à reflexão da “etnicidade congueira” deslocada de demarcadores estéticos e de cor que, por exemplo, balizam a minha auto identificação enquanto negra. Isso porque, para mim, pesquisadora, afrodescendente, baiana, de vivências urbanas e cosmopolitas e com pouco conhecimento do meu próprio histórico familiar, a minha imagem, o meu corpo, que já foi um espaço de opressão é hoje um lugar de resistência onde afirmo meu pertencimento. Todavia, as formas elementares da cultura afro-brasileira são experienciadas e significadas de modos distintos. Conforme narro a seguir.

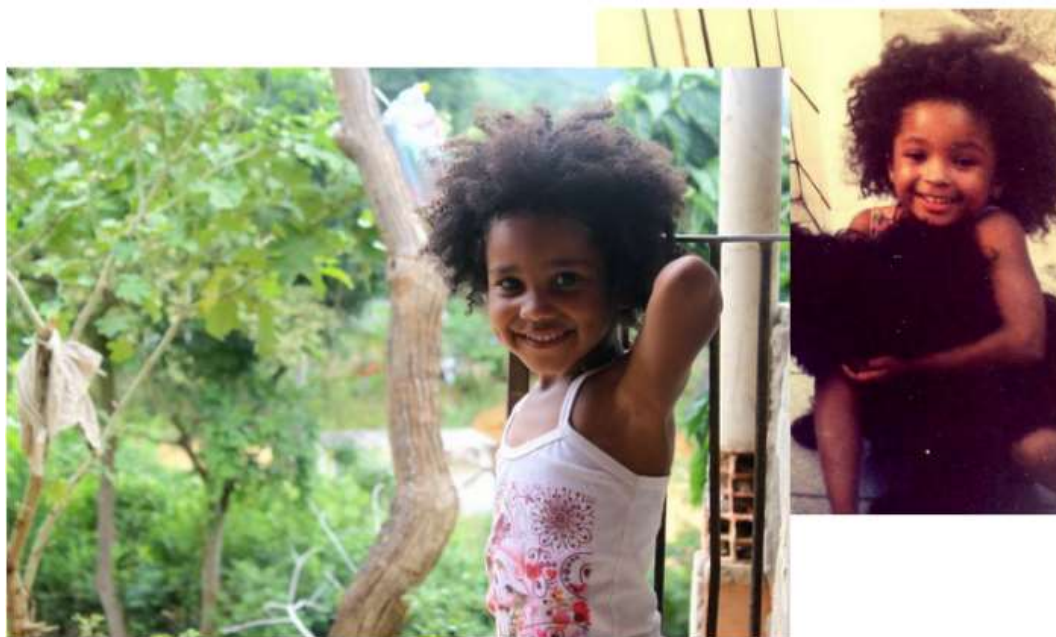
Durante o “chá de fralda” de Heitor, o mais novo filho de Cemir e Angela, que juntos têm outras 2 filhas, uma das convidadas, uma adolescente sobrinha do casal, quando da minha chegada acompanhada do meu namorado, homem *cis*, branco, de cabelo liso, reparou em mim, mulher *cis*, negra, de cabelo crespo e *black power*, e comentou que meu cabelo era igual ao de Sôsô, como é chamada carinhosamente a filha do meio de Cemir.

Sem que houvesse qualquer contexto de conversa que a levasse ao comentário, fui pega de surpresa ao ouvi-lo. Um pouco tímida e tendendo sempre a ser discreta na minha vida pessoal, constantemente me vejo refletindo sobre como o – meu – cabelo negro, em sua naturalidade, crespo, solto, é algo que chama atenção por onde passa. Independentemente da qualidade dos olhares e comentários e, por vezes, até dos toques não autorizados – como se os elementos culturais afro, que inclui, no caso, o próprio corpo, fossem de domínio público. Isto é, espaços que não possuem delimitação de um próprio, sem constituição de lugar (CERTEAU, 2008).

É fatídico, dos que elogiam aos que reprovam ou apenas reparam, a excentricidade com que ele é apreendido. É o diferente, mesmo representando a característica da



maioria populacional brasileira<sup>26</sup>. O cabelo crespo natural, nesse sentido, ocupa a margem do padrão e, mesmo onde eu supunha um 'território negro', despertou observação. Quem compara o cabelo liso de fulana ao da prima ou da amiga da escola? Mas, retomando o relato, de fato, o meu cabelo parece com o de Sôsô. E não só o cabelo. De certo que há muito mais aspectos que nos relacionam enquanto sujeitas na sociedade brasileira.



**Fotografia 18:** Qualquer semelhança não é mera coincidência. À esquerda Sôsô e à direita, a autora.

Fontes: Fotografado pela autora (2017) e Acervo pessoal da autora

---

<sup>26</sup> De acordo com o censo de 2010 a população preta e parda é maioria no Brasil (50,7%) (IBGE, 2010).



**Fotografia 19:** Gente bonita. “Hoje só quero a pureza disso comigo, verdade de olhares sinceros, onde possa encontrar abrigo”<sup>27</sup>.  
Fonte: Fotografado pela autora (2017)

E, quanto ao cabelo: realmente parece, assim como com o de sua prima Yasmim, que já maiorzinha prefere mantê-lo preso, assim como também manteve o meu na maior parte da minha vida. E com o de Raquely também, sua outra prima, que, todavia, tem os fios alourados e a pele mais clara.

Enfim, em um país de relações raciais complexas, que já foi palco de explícitas políticas de branqueamento da sua população e onde os padrões de beleza estética eurocêntricos ainda prevalecem, com consequências no uso e nas representações que fazemos – nós negros – dos nossos próprios corpos, acrescido do caráter miscigenado da nossa formação populacional, ser negro, ser preto, ser descendente de escravizados, ser de família de congo, ser de congo, etc. tem amplas relações, porém, refutando uma visão essencialista e universalizada destas, uma a uma, resultam de diferentes composições e construções que se dão dentro e fora do cotidiano.

Nesta perspectiva, qualquer semelhança não é mera coincidência; todavia, o relato também nos coloca a refletir à luz das ponderações de Sansone (2004) de que é comum que a separação entre a etnicidade e raça se dê por uma linha muito tênue;

---

<sup>27</sup> Trecho da música “Gente Bonita”, composição de Evandro Fioti e Emicida.

porém, isso não requer necessariamente o entendimento da etnicidade em termos apenas raciais. Dessa forma, continuando sob sua reflexão, “a etnicidade pode existir sem a raça, e a raça, sem a etnicidade” (SANSONE, 2004, p. 255).

O “ser do congo”, com contornos que apontam uma etnicidade sem raça, apresentando de forma veladas identificações com determinados elementos afro-brasileiros – como foi notado, também, no que se refere à religiosidade, onde as práticas de matrizes africanas são recusadas enquanto auto identificação religiosa – se acentua nas relações que se dão em torno de sentidos de pertencimento que envolvem parentescos, memórias e saberes práticos de tempos dos antigos, mas que também não se esgotam aí.

Sobre as ausências de manifestações de identificação racial, podemos pensar, com o auxílio das reflexões de Sansone (2004) que com a globalização e o aumento dos fluxos turísticos, a identidade tem se construído na arena das mercadorias, “criada pelo uso de objetos comercializados sob a forma de mercadorias de produção étnica” (SANSONE, 2004 p. 15). Neste entendimento, o congo, enquanto produto de consumo da cultura popular capixaba, é tomado pelos congueiros enquanto identidade étnica, uma vez que a “hiperabundância relativamente nova de coisas ‘étnicas’ cria novas fronteiras e condições para o desenvolvimento da identidade étnica e das estratégias de sobrevivência baseadas na etnicidade” (SANSONE, 2004, p.15). Dessa forma, as práticas dos congueiros articulam-se em estratégias e táticas em torno de determinados sentidos de pertencimento que operam na construção de espaços e na demarcação de lugares que buscam não só delimitar um próprio como cercear as possibilidades de entrada de *outros*.

## **7 “CONGUEIRO, CONGUEIRO MESMO”: RELATOS QUE CONSTITUEM OS OUTROS**

Inúmeras articulações são operadas pelos e entre os congueiros e vão constituindo os diversos modos organizativos que ora conservam-se, ora se transformam no transcorrer do tempo em que se tem feito o Carnaval. Em organizações transitórias e práticas *permanentes* – mas não estáticas –, as famílias, os mestres, as bandas, o Conselho Representativo, a Associação das Bandas, as mulheres do congo, submetidos, mas não submissos à variação das circunstâncias (CERTEAU, 2008), encontram na conjunção dos pares um jogo que nivela anseios e media as relações com “os outros”.

Ou seja, quando a narrativa da família opera, estabelecendo o pertencimento como uma dimensão modeladora no congo, ela não só determina a si mesmo, como circunscreve um outro, estabelecendo mutuamente percepções que relacionam “os de dentro” com “os de fora” (MAGNANI, 2002). Já tendo explorado os de dentro, que se afirmam no espaço da casa, apresento, agora, então, estes outros, de fora.

O primeiro “outro” em uma esfera mais individualizada constitui-se no contrário do que se considera “ser de congo” a partir das narrativas de Tagibe e de Cemir. Com a dimensão do pertencimento já exposta, a oposição do “congueiro, congueiro mesmo” (Alcemir, 04 de março de 2017) é aquele que não tem uma ligação familiar direta com o congo e/ou aquele cujas memórias não se particularizam ou ainda aquele cujas práticas artesanais não se deram por passagens dos saberes antigos.

Uma segunda esfera de “outro” pode ser analisada a partir de uma das poucas reuniões de representantes das bandas com a SEMCULT em que se pretendia dirimir as insatisfações com as situações ocorridas no Carnaval do ano anterior. Uma das discussões mais contundentes foi em torno das atribuições da Igreja Católica, representada pela Paróquia do bairro, no que se refere ao momento sacro da festa – que corresponde a seus primeiros atos, onde há um cortejo, que leva a Santa Padroeira homenageada da capela improvisada ao local de realização da Missa.

Dona Delizete, membro da Banda Santa Izabel e devota fiel de Nossa Senhora da Penha, relatava, revoltada, como vinha sendo a levada da Santa nos últimos anos. Segundo contava, a prática tradicional, em que as mulheres da Banda Santa Izabel carregavam a Santa, estava sendo rompida, com as mulheres sendo substituídas por membros da Paróquia, em suas palavras: “Tradição é as mulher [levarem a santa], não os homi” (Delizete, 04 março de 2017).

Dessa forma, Dona Delizete, ao questionar a ruptura da tradição, aponta um “outro” que é, porém, o detentor do discurso sobre a sua própria crença. Este “outro” para o congo, tem um próprio na esfera das religiões e no “carregar a Santa” representa o ordenamento do lugar. Calculando, então, sob o lugar que não lhe é próprio, a narrativa da tradição, afasta o “outro”, sendo a tática que lhe confere o espaço. É neste ponto que se acentua o caráter político da ação (CERTEAU, 1985; CERTEAU, 2008)

Assim, ao mesmo tempo em que se reconhecem como católicos, sabem que não são por eles reconhecidos como portadores de uma mesma prática religiosa legitimada. Nesse sentido, diante de estratégias que determinam lugares (CERTEAU, 2008) de invisibilidade religiosa, constituir o catolicismo no contexto da festa como um “outro”, é um jogo que momentaneamente desestabiliza as relações de força do cotidiano e abre espaço para a liberdade religiosa que finda no próprio tempo da festa.

Assim como sinalizaram Certeau (2008) e Lyra (1981) sobre os modos de crer popular, em suas apropriações e aproximações com os santos, os devotos desestruturavam as hierarquias do clero católico, delimitando, então, um microrresistência fundada no cotidiano. Na situação analisada, na zona de ambiguidade destaca por Amaral (1998a) entre um caráter recreativo e ritualístico, as cerimônias religiosas possuem, também, um caráter político, desestabilizando os lugares de poder entre as congueiras e a Paróquia, valendo-se, taticamente, da tradição. Cabe pontuar, ainda, a reivindicação sobre o lugar feminino na manifestação, que tem, no levar da Santa, o momento de maior atenção.

Dessa forma, podemos interpretar este modo de crer do catolicismo popular, como sugere Hall (2003), percebendo nos efeitos da sua bricolagem, como também

defende Certeau (2008), que nessa junção de fragmentos de discursos dominantes e em associação a repertórios próprios, constrói senão a transformação social, a construção de repertórios de resistência (HALL, 2003). Dessa forma, as congueiras levarem a Santa, a despeito dos clássicos binarismos postulados sobre a transformação social que não percebem o cotidiano e o popular como esferas de fazeres políticos, podemos caminhar para uma análise dos equilíbrios e desequilíbrios nas relações de força, refutando a rigidez binária da luta de classes (HALL, 2003).

Vale ressaltar que o relato de Dona Delizete é ressoante em outras narrativas dos congueiros que, cabe lembrar também, se consideram todos católicos: Cemir, também se relacionando à dinâmica da festa, expõe sua arte de dizer (CERTEAU, 2008) em “Deus é mais questionar a igreja, mas... é o mestre que tem que encerrar, não o padre” (Alcemir, 04 de março de 2017). Essa fala se referia ao desfecho do Carnaval, tradicionalmente encerrado com os congueiros cantando. E Joel, por exemplo, em momento que reiterava a necessidade de retomar as ações do Conselho das Bandas<sup>28</sup>, declarou: “o Conselho vai passar a questionar nem que seja o Papa Francisco!” (Joel, 04 março de 2017). E, assim, nestas narrativas que, ao mesmo tempo, se aproximam e se afastam, criam-se mobilidades táticas.

Há, ainda, o “*outro*” que se constitui nos relatos das representações e das experiências com as instituições públicas, em termos de relações da esfera pública com a sociedade civil, campo das explícitas desigualdades nas relações de forças (CERTEAU, 2008).

Nos relatos de Cemir, assim como nos de Tagibe, contextualizados pelas práticas dos projetos que elaboramos juntos e em breves comentários expressos em seguida às reuniões com a SEMCULT, geralmente em tom de crítica, descrevem uma esfera micro, em menções diretas sobre a atuação de servidores e macro, especificamente, com as Secretarias de Cultura Municipal, Estadual e a Prefeitura de Cariacica enquanto representações do Estado.

---

<sup>28</sup> Com a desarticulação da ABCC e poucas perspectivas de resolução da problemática da inadimplência, retomou-se a ideia de compor um Conselho da Bandas, tal qual existia antes da própria consolidação da ABCC. Neste dia, ficou definido que os membros ali presentes comporiam o Conselho. Entretanto, não se observou ao logo da pesquisa novas menções relativas ao grupo enquanto Conselho.

Quando o assunto girava em torno da organização do Carnaval, a relação de embate era mais evidente: “Você deveria é tá lá na Secretaria, defendendo a gente lá, porque senão nada anda, o pessoal é muito devagar” (Tagibe, 8 de abril 2017). Nesta passagem, o “você” a quem Tagibe se refere sou eu, a pesquisadora, que também compõe uma categoria de “outro”, porém, um outro mais próximo.

Nesse sentido, vale a reflexão, da dupla posição por mim ocupada durante o campo: ora eu compus esse “*outro*”, mas ora, também, compus um “*de dentro*”, quando Tagibe me apresentou às demais bandas como sendo pertencente à sua, me estabelecendo, assim, em um espaço de fronteira. Desse modo, ambas posições foram traçadas por táticas que, no momento, julgavam se mais valia eu ser “*de dentro*” ou ser “*de fora*”. Sendo esse “*de fora*”, todavia, compunha um “outro” menos oposto, por exemplo, do que o “outro Estado”.

O *outro*, o Estado, é constituído, então, como uma força contrária, porém, necessária e de direito. Nesse sentido, a dimensão do pertencimento como definidora de um lugar, nesta esfera de *outro*, se realiza só no campo discursivo. Por outro lado, então, há uma tática que burla o pertencimento, fazendo o uso de um outro “*outro*” – *no caso, eu* – que possa defender o seu lugar.

Sob perspectiva similar, a pesquisa de Oliveira e Cavedon (2013), analisando as micropolíticas nas práticas empreendidas em uma organização circense, evidencia, entre outras questões, como a organização diante das dificuldades na lida com o campo da cultura, tendo este sido apropriado pelo sistema econômico, busca articulações, que, de modo tático, golpeiam o sistema:

Como, no espaço das políticas públicas, as operações táticas do grupo para a sobrevivência no campo estratégico econômico encontraram entraves, eles buscaram nos laços com empresários da cidade de Pelotas formas de golpear esse sistema, operando de maneira endógena (OLIVEIRA; CAVEDON, 2013 p. 165).

Dessa forma, as articulações tecidas entre nós, cindindo com a necessidade de pertencimento por eles mesmo reclamada, atuou em seu modo tático. A reciprocidade entre nós dispensou o pertencimento, ao passo que eles viam em mim uma oportunidade momentânea de golpear o sistema.

Essa pode ser apontada, então, como a mediação do congo (AMARAL, 1998a), as articulações relativas entre o nós e os *outros*, a partir dos ganhos e das posições que daí se pode obter. Refletindo a partir de Amaral (1998a), que defende que as festas, que as manifestações culturais, transformam suas dicotomias em pontes, é operando entre o pertencimento que afasta o *outro* (estratégia) e a reciprocidade que o resgata (tática) que caminham (re)organizando seus espaços.

Dessa forma, a aproximação que tive com o núcleo familiar evidencia um território menos rígido quanto à determinação em ser ou não ser da família para a legitimação da “entrada” no congo. Achando brechas na própria “estratégia” do pertencimento, ser “congueiro, congueiro mesmo” opera na zona da ambiguidade, conciliando opostos (AMARAL, 1998), ao passo que, ao reivindicar a legitimidade, reitera um *modo* de para além da narrativa da família em que outras dimensões se sobrepõe, como a reciprocidade estabelecida entre nós.

Diante, então, do contexto atual do congo na região, atravessado por lógicas religiosas, institucionais, políticas e acadêmicas, há movimentos constantes de apropriação e expropriação (CERTEAU, 2008; HALL, 2003). Assim, a incorporação de “novos membros à família” representa, certa feita, a possibilidade de preenchimento de lacunas no domínio das técnicas que permeiam estes universos, abrindo espaços de autonomia perante as novas configurações do congo.

Nesse sentido, registros, editais, inventários, formalizações etc. passam a ser incorporados às práticas e, deste modo, evidencia-se a necessidade de compreendê-los e usá-los em próprio favor. Uma vez que o saber-fazer que constituía outrora o domínio sobre o congo já não é o mesmo de agora, novos conhecimentos vão sendo requeridos e incorporados, e aí, então, a oportunidade para a entrada de novos membros, que “*como se fosse da família*” estabelecem-se como pontes (MAGNANI, 2002), fortalecendo articulações na perspectiva da criação de redes de solidariedades (CERTEAU, 2008).

Os relatos, então, identificam as coletividades que partilham de meios, práticas, espaços e memórias expressas por meio dos “nós” (nós congueiros, nós da banda, nós do congo) em contraponto a uma pluralidade de outros, exemplificadas em “o pessoal”, “os homi”. Esse “o pessoal”, por sua vez, não representa uma



homogeneidade de atores externos aos congueiros, mas sim, diferentes grupos que compõem a rede – instável – de relações estabelecidas no organizar do Carnaval.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A frase que intitula esta pesquisa foi expressa por Tagibe durante a primeira reunião entre os congueiros e a SEMCULT e foi direcionada a todos os presentes, como um certo desabafo quanto às incertezas que pairavam sobre a realização do Carnaval de Congo de Máscaras do ano de 2017. Em oportunidade, gostaria de respondê-lo: nesta pesquisa, Tagibe, quem organiza são vocês, somos nós, nossas práticas em movimentos de assimilação e conflito!

As bandas, os congueiros, mestres nos usos das oportunidades cotidianas, mulheres e homens comuns representativos da força política do popular, porquanto usuários praticantes do sistema social, organizam espaços. A academia, para além, também, o Estado e tantos outros que compõem as redes de relações formais e informais em torno dos congueiros direcionam a refletir a produção e organização de espaços como processos coletivos, plurais. Diante desta teia, incumbe, então, pensar que é produzindo e ocupando espaços para além de Roda D'água que se percorrem caminhos em busca de reconhecimento e efetivação de direitos.

Assim, tendo tomado como ponto de partida o apelo de Certeau (2008) de nos atentarmos aos anônimos das artes de fazer, que fazem, sem saber que fazem, dotados de um “saber não sabido” (CERTEAU, 2008, p. 143) que nos atribui o desafio de rompermos nossos valores de cientificidade para compreensão de suas lógicas de operação, esta pesquisa teve como objetivo geral compreender como se articulam estratégias e táticas na organização espacial do Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água.

A festa homenageia nossa Senhora da Penha e é protagonizada pelas bandas de congo da região, resguardando, desde sua origem, relações conflituosas entre as esferas envolvidas em sua realização. Dessa forma, do ponto de vista teórico, adotei um referencial capaz de assinalar a festa como objeto de pesquisa no campo Administrativo, entendendo-a partir de suas configurações processuais, bem como de repercutir o espaço como produto das práticas sociais e das relações de força sob as quais se edificam.

Assim sendo, adotei a Teoria das Práticas, em sua abordagem filosófica, proposta por Certeau (2008), bem como as considerações do autor sobre a cultura popular

(CERTEAU, 2012), ressaltando, então, ao lado de outros estudiosos, o entendimento da cultura como um campo em constante transformação, dado essencialmente pela pluralidade das criações que o popular instaura no cotidiano, em escape a ordem dominante.

Como forma de apreensão dessas relações, adotou-se a metodologia etnográfica, valendo-se da observação participante para apreensão dos dados, do uso de diários de campo e registros audiovisuais e fotográficos. O método mostrou-se importante aliado na reflexão das práticas, a partir das interações travadas junto aos sujeitos, dando espaço às minhas emoções e subjetividades, contribuindo à construção do estudo de modo intersticial.

Para o alcance do objetivo geral, busquei, primeiramente, identificar os atores envolvidos nos processos organizativos do Carnaval. Os achados do campo desvelaram um cenário de intensa instabilidade tanto no que se refere aos atores envolvidos quanto às formas de articulação estabelecida entre eles. Fundando, então, já nesta instância, o mote para as articulações estratégicas e táticas, diante da paulatina perda do poder decisório e executivo da Associação das Bandas de Congo de Cariacica no organizar do Carnaval, abrindo à entrada de outros atores.

Dessa forma os processos organizativos do festejo envolvem atores em relações desiguais de poder. Identifiquei, então, a ausência da ABCC enquanto entidade representativa das bandas, ficando, no período, inclusive, sem presidência definida, dado o término do mandato do último presidente em exercício e a não realização de nova eleição. Dessa forma, as bandas, no ano pesquisado, estiveram representadas individualmente, através de seus mestres ou presidentes. Para além destes, aponta-se para o poder público através da Secretaria de Cultura Municipal de Cariacica, como entidade aglutinadora das ações pré-Carnaval, definidora da programação e mediadora entre os congueiros e os demais atores.

Dentre eles, destacam-se duas entidades, uma com a qual se efetivou o convênio para gestão dos recursos destinados ao Carnaval, que, deve-se ressaltar, representa as bandas de congo de outro município, indiciando perdas simbólicas e políticas de espaço para o congo de Cariacica no contexto estadual. Insere-se nesse contexto uma segunda entidade, responsável pela operacionalização das ações do

Carnaval e pelo recebimento de recursos de patrocinadores. Sob estas últimas, observa-se a centralização de atividades e a pouca integralidade junto aos congueiros. Por fim, foi possível identificar, ainda, sob relações também mediadas pela SEMCULT, a Igreja Católica, representada pela Paróquia do bairro e responsável pela realização da missa campal. Vale ressaltar, ainda, a observância da não articulação com órgãos estaduais no processo, bem como de instâncias relacionadas ao setor turístico de qualquer esfera, abrindo-se à consideração de um não-lugar do congo cariociquense nas estratégias de turismo locais.

Dessa forma, sem ocupar centralidade no planejamento, gestão e execução da festa, bem como ao considerarem-se as invisibilidades estratégicas produzidas pelos discursos que, de um lado, ocultam a presença das manifestações afro-brasileiras no estado frente às europeias e, de outro, produzem questionamentos em torno de uma suposta autenticidade da festa frente aos jogos de interesses que ela produz, o Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água tem se organizado tal qual se reproduz o cotidiano de seus protagonistas na sociedade brasileira: entre marginalidades estruturadas por narrativas totalizantes que determinam e estabilizam lugares de poder e astúcias que engendram modos criativos de proceder com estes ordenamentos, produzindo espaços próprios.

Assim, problematizam-se os lugares e os não-lugares a que estão submetidas as festas de congo no estado, entendendo o segundo como resultado de estratégias que visam, senão o apagamento, a invisibilidade dos seus atores. Outrossim, atenta-se, também, às micropolíticas presentes no cotidiano congueiro em embate a estas construções e, ainda, a percepção da festa como forma organizativa que agrega vários processos de organização.

Desse modo, observou-se que o organizar do congo tem como ponto de partida as experiências cotidianas nos espaços primários das relações sociais, estabelecendo-se a partir da perspectiva da herança cultural a partir dos espaços privados da intimidade do lar. A casa, nesse sentido, assume importante papel no reforço aos elos geracionais e aos sentidos de pertencimento que organizam as práticas no congo. Verificou-se, também, diante das novas lógicas estabelecidas pelo campo institucionalizado da cultura, a inserção do congo em esferas de práticas de trabalho, o que funda novos espaços e possibilidades articulativas. No que concerne

às práticas religiosas, estas se mostraram cotidianamente difusas e taticamente ancoradas nos discursos sobre tradição. Dessa forma, as práticas têm atuado irrompendo a unicidade dos lugares, pluralizando as ocupações espaciais.

Nesta perspectiva, então, desvendou-se um investimento em narrativas elaboradas sob sentidos de pertencimento, aqui entendidas, também, como construtivas de uma identidade étnica em torno da atividade congueira, como forma de construção de um lugar próprio e constituição do espaço do outro. Assim, considera-se uma estratégia que, ao mesmo tempo que elabora um discurso sobre o congo, opera no intento de ser “capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta” (CERTEAU, 2008, p. 46).

É por meio, então, do imbricamento de ações táticas e estratégicas (CERTEAU, 2008), constituídas em torno de sentidos de pertencimento, que os sujeitos do congo operam no espaço, oscilando entre a ausência e as possibilidades de um lugar vislumbrado. Negociando espaços (HALL, 2003; CERTEAU, 2008), as práticas instauram (re)existências e possibilidades de resistência às condições dos lugares que lhes foram imputados. Assim, na busca por um lugar de prática – me permitindo aqui uma correlação com a expressão *lugar de fala* discutida por Ribeiro (2017), os congueiros narram demarcações que os identificam e os aproximam enquanto coletividade, legitimando suas práticas diante de um contexto instável e de fluidez de atores com relações assimétricas e, neste âmbito, na luta pelo lugar de fala, de prática, têm investido na inversão da posição de “quem é” o *Outro* (RIBEIRO, 2017).

Devo sinalizar, também, as limitações enfrentadas no desenvolver deste estudo. Desse modo, como o organizar do congo foi se revelando com grande dispersão, envolvendo diferentes atores e formas organizativas nucleares com pouca interação entre si, foi necessário optar pela aproximação com um destes, no caso, a Banda Mestre Tagibe. Nesse sentido, as apreensões foram obtidas com base nessa relação estabelecida que resulta em limitações no explorar dos demais atores do campo, essencialmente, no que se refere à compreensão das práticas instauradas pelos “outros”. Acrescento, também, a dificuldade de afastamento do campo, conseqüente das formas como os vínculos foram estabelecidos.

De modo mais abrangente, a abordagem das práticas, em suas implicações espaciais, ancorada, também, em conceitos e metodologias advindas do campo da antropologia, da sociologia e da história ao se debruçarem sob o estudo das festas, no escopo das manifestações culturais populares, expandem os horizontes investigativos e possibilitam a ampliação do conhecimento das especificidades de organizações temporárias e alternativas, sobressaltando suas dinâmicas na legitimação de suas práticas frente às formas tradicionais.

Assim, por meio das reflexões tecidas, apresento como contribuições da pesquisa a exposição de problemáticas enfrentadas por uma manifestação afro-brasileira que reforçam as tensões, ainda latentes, quando a dimensão étnico-racial assume centralidade na produção das organizações e, por conseguinte, nas disputas espaciais. Reforça-se, assim, a não superação das hierarquias étnicas e raciais, sob as quais se estrutura a sociedade brasileira, acentuando, então, a necessidade de promoção dessa discussão a partir de olhares descentralizados.

Apontam-se ainda as produções no campo político possibilitadas pelas práticas culturais populares. Isto é, vimos no Carnaval de Congo de Máscaras a mobilização de iniciativas e de formas articulativas em meio a tensões de natureza objetivas, como a destinação dos recursos e subjetivas, como o modo de crer. Celebrar, então, é, também, disputar espaço, percorrer à alteridade. Nesse sentido, do ponto de vista teórico, a pesquisa contribui à percepção do uso político das estratégias e táticas empreendidas no cotidiano.

Destarte, diante das percepções fomentadas pelas experiências em campo, aponto, também, arrogando perspectivas para estudos futuros, as relações entre práticas religiosas e conflitos sócioespaciais, já que a quebra de expectativa inicial de haver conflitos entre congueiros e evangélicos, acentuando as complexas problemáticas entre católicos e congueiros, apontam a um complexo de relações que merecem receber atenção.

## REFERÊNCIAS

ABCS; CCMR. **Congo: o canto da alma**. Serra, 20-?.

ALCADIPANI, R.; CEPellos, V. Pesquisas Sensíveis em Administração e Organizações: Práticas e Desafios. **Administração: ensino e pesquisa Rio de Janeiro**, v. 18, n 2 p. 421–441, 2017.

ALCADIPANI, R. Confissões etnográficas: fracassos no acesso a organizações no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 1. n. 1, p. 64-87, jun. 2014.

AMARAL, R. Festas, festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil. In: II Colóquio Festas e Sociabilidades – CIRS/CASO/CEFET. **Anais...** Natal: 2008.

\_\_\_\_\_. **Festa à brasileira – significados do festejar no país que “não é sério”**. Tese de doutorado – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. **As mediações culturais da festa**. Revista Mediações, Londrina, v. 3, n. 1, p. 13-22, 1998a.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. (Coleção Pesquisa. Qualitativa). Porto Alegre: Artmed, 2009.

BARRE, J. A inversão dialética do cotidiano: Situando capturados pela cidade na temática urbana contemporânea. **Revista Antropolítica**, n. 38, p.69-86, 2015.

BARROS, P. **Banda de congo da Barra do Jucu**: Estado do Espírito Santo. s.l., 1983.

BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BERNARDES, N.; SILVA, C. A significação dos espaços das catadoras de materiais recicláveis: uma leitura por meio do binômio damattiano casa e rua. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2016.

BEZERRA, A. Festa e cidade: entrelaçamentos e proximidades. **Revista Espaço e Cultura**, n 23, p. 7-18, 2008.

BEZERRA, J.; BARBALHO, A. O popular e a política cultural: uma análise crítica do discurso da cultura popular. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, agosto, 2014.

BISPO, M. Estudos Baseados em Prática: Conceitos, História e Perspectivas. **Revista interdisciplinar de gestão social**, v. 2, n.1, p. 13-33, 2013.

BORGES; A., ENOQUE, A.; KATRIB, C.; GONÇALVES, L. Práticas Organizativas: Um Estudo sobre o Congado na Região do Triângulo Mineiro. **Revista Interdisciplinar em gestão social**, v.5, n.1 p. 129-151, 2016.

BOURDIEU, P. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papirus, 2011.

BROWN, J.; DUGUID, P. Organizational Learning and Communities of Practice: Toward a Unified View of Working, Learning and Bureaucratization. **Organization Science**, v. 2, n. 1, p. 40–57, 1991.

BRULON, V.; PECCI, A. O campo burocrático do Estado em ação nas favelas: uma maquiagem do espaço. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2016.

CABRAL, S.; KRANE, D.; DANTAS, F. A Dança dos blocos, Empresários, Políticos e Técnicos: condicionantes da dinâmica de colaboração interorganizacional do carnaval de Salvador. **O&S**, v. 20, n. 64, p. 145-163, 2013.

CALIMAN, N. Tradição Italiana e Modernidade: a Organização da Festa da Polenta em Venda Nova do Imigrante. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v.1, n.2, p. 115-137, 2012.

CANCLINI, N. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

CARIACICA. Meio Urbano e Rural: Uso e ocupação do solo e habitação. In: **Agenda Cariacica. Planejamento Sustentável da cidade 2010-2030**, 2012.

CARIACICA. Mapa dos Circuitos Turísticos. Disponível em: <[http://www.cariacica.es.gov.br/wp-content/uploads/2014/03/Mapa-Circuitos-Cariacica\\_rqb.jpg](http://www.cariacica.es.gov.br/wp-content/uploads/2014/03/Mapa-Circuitos-Cariacica_rqb.jpg)> Acesso em: 10/03/2018.

CARIACICA. Região Rural de Cariacica. Disponível em: <<http://www.cariacica.es.gov.br/wp-content/uploads//2017/11/Regi%C3%A3o-13-Zona-Rural-entrega.pdf>> Acesso em: 10/03/2018.

CARRIERI, A. et al. Estratégias e táticas empreendidas nas organizações familiares do mercado de Madureira (rio de janeiro). **RAM, Rev. Adm. Mackenzie**, v. 13, n. 2, p. 196-226, 2012.

CARRIERI, A.; PERDIGÃO, D.; AGUIAR, A. A gestão ordinária dos pequenos negócios: outro olhar sobre a gestão em estudos organizacionais. **Revista de Administração**, v. 49, n. 4, p. 698-713, 2014.

CARLILE, P. A pragmatic view of knowledge and boundaries: boundary objects in new product development. **Organization Science**, v. 13, n. 4, p. 442–455, 2002.

CARVALHO, F. Banda de Congo Mestre Tagibe - Roda D'água – Cariacica, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GK8C28m6MIQ&t=513s>> Acesso em: 16/01/2017.



CAVALCANTI, B. Novos lugares da festa – tradições e mercados. **Revista Observatório Itaú Cultural**, n. 14, p 10-20, 2013.

CAVEDON, N. Método etnográfico: da etnografia clássica às pesquisas contemporâneas. In: SOUZA, E. M. (Org.) **Metodologias e análises qualitativas em pesquisa organizacional**: uma abordagem teórico-conceitual. Vitória: EDUFES, 2014. p. 65-90.

CUCHE, D. **La noción de cultura em las ciencias sociales**. 1 ed. 2 imp. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, 160p.

CERTEAU, M. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papyrus Editora: 2012.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: 1 – Artes de Fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano: 2 - Morar, cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CERTEAU, Michel. Teoria e método no estudo das práticas cotidianas. In: SZMRECSANYI, Maria Irene (org.) **Cotidiano, cultura popular e planejamento urbano** (Anais do Encontro). São Paulo: FAU/USP, 1985: 3-19.

CHANLAT, J. Space, organization and management thinking: a sócio-historical perspective. In: CLEGG, S.R; KORNBERGER, M (Eds.) **Space, organization and management theory**. Liber & Copenhagen Business School Press, 2006.

CHIA, R. From Modern to Postmodern Organizational Analysis. **Organization Studies**, v.16, n4, p. 579-604, 1995.

COELHO, T. **Dicionário crítico de política cultural**: Cultura e Imaginário. São Paulo: FAPESP; Iluminuras, 1997.

COOPER, R.; BURRELL, G. Modernismo, pós-modernismo e análise organizacional: uma introdução. **Revista de Administração de Empresas**, v.46, n.1, p.87-101, 2006.

CORRADI, G.; GHERARDI, S.; VERZELLONI, L. Through the practice lens: where is the bandwagon of practice-based studies heading? **Management Learning**, v.41, n. 3, p. 265–283, 2010.

COSTA, C. Festa e Cidade: Contribuições para o entendimento das espacialidades contemporâneas. **Espaço em Revista**, vol. 14 nº 2, 2012.

COSTA, M.; SARAIVA, L. Memória e formalização social do passado nas organizações. **Revista de Administração Pública**, v. 45, n. 6, p. 1761-1780, 2011.

DALE, K.; BURRELL, G. The spaces of organization and organization of space. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2008.

DAVEL, E. A Festa como Organização: Cultura, Criatividade e Empreendedorismo. Projeto de pesquisa encaminhado ao CPNQ. [S.l.: s.n., 2016] [mimeo].

DENZIN, K.; LINCOLN, S. (Orgs.) **The SAGE Handbook of Qualitative Research**. Thousand Oaks: Sage, 2011.

\_\_\_\_\_. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teoria e abordagens**. Artmed: Porto Alegre, 2006.

DOMINGUES, F.; FANTINEL, L.; FIGUEIREDO, M. A Feira como Entrecruzamento de Espaços: entre o Concebido e o Vivido, o Praticado In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2016.

DOMIINGUES, F. **ENTRE COMIDA, ARTESANATO E... FULERAGEM? UMA ETNOGRAFIA NA FEIRA DE ARTESANATO E ARTES DA PRAÇA DOS NAMORADOS**. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

DUARTE, F.; ALCADIPANI, R. Contribuições do organizar (organizing) para os estudos organizacionais. **O&S**, v. 23, n. 76, p. 057-072, 2016.

DURAN, G. Uma leitura do cotidiano escolar com Michel de Certeau. **International Studies on Law and Education**, v. 12, p. 43-48, 2012.

ESPÍRITO SANTO. Atlas do Folclore Capixaba. Usina de Imagem: SEBRAE, 2009.

FANTINEL, L.; CAVEDON, N.; FISCHER, T. Produção de significações do espaço e a sociabilidade em um café Artesanal de Salvador. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v.1, p. 51-74, 2012.

FELDMAN, S.; ORLIKOWSKI, J. Theorizing Practice and Practicing Theory. **Organization Science**, v. 22, n. 5, p. 1240-1253, 2011.

FELDMAN, M.; BELL, J.; BERGER, M. **Gaining access: a practical and theoretical guide for qualitative research**. Walnut Creek: Altamira Press, 2002

FISCHER, N. Espaço, Identidade e Organização. In: CHANLAT, J. F. **O indivíduo na organização: dimensões esquecidas**. V. 2. São Paulo: Atlas, 2010.

FOOTE-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro, Forense, 1980.

FRANCO, B.; OLIVEIRA, J. As Práticas de Constituição dos Espaços Organizacionais e dos Espaços das Cidades: Contribuições de Michel de Certeau aos Estudos Organizacionais In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2016.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. (21ª ed.) São Paulo: Graal/Paz e Terra, 2005.

GAIÃO, S.; LEÃO, S.; MELLO, B. A teoria do discurso do carnaval multicultural do Recife: uma análise da festa carnavalesca de Recife à luz da Teoria de Laclau E Mouffe. **Revista de Administração Mackenzie**, v. 15, n. 6, p. 149-171, 2014.

GASKELL, G. Entrevistas Individuais e Grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.) **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 1989.

GHERARDI, S. To start practice theorizing a new: The contribution of the concepts of agencement and formativeness. **Organization**, v. 23(5), p. 680–698, 2016.

\_\_\_\_\_. Introduction: the critical power of the “practice lens”. **Management Learning**, v. 40, n. 2, p. 115-128, 2009.

GIORGI, S; PALMISANO, S. Sober intoxication: Institutional contradictions and identity work in the everyday life of four religious communities in Italy. **Organization Studies**, v. 38, 795–819, 2017.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A; 2011.

HONORATO, B; SARAIVA, L. Cidade, População em Situação de Rua e Estudos Organizacionais. **Desenvolvimento em questão**, v. 14, n. 36, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Cidades. Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br>>.

IPIRANGA, A.; LOPES, L. A epistemologia do campo aberto e o organizar das práticas de espaço. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2016.

JARZABKOWSKI, P; LÊ, J. We have to do this and that? You must be joking: Constructing and responding to paradox through humor. **Organization Studies**, [Published online before print, June 15, 2016].

KATRIB, C. No (des)compasso da festa: o reencontro de muitas histórias. **Revista História e Perspectivas**, v. 34, p. 367-392, 2006.

KORNBERGER, M.; CLEGG, S. Bringing Space Back In: Organizing the Generative Building. **Organizations Studies**, v. 25, n. 7, 1095-1114, 2004.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000.

LINS, J. **O Congo no Espírito Santo: uma panorâmica das bandas de congo**. Vitória: EDUFES, 2009.

LYRA, M. **O jogo cultural do Ticumbi**. Dissertação - Mestrado em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1981.

MACEDO, I. A espetacularização do congo no Espírito Santo . In: **Revista do Colóquio de Arte e Pesquisa do PPGA-UFES**, ano 3, v.3,n. 7, 2013.

MACIEL, C. **Negros no Espírito Santo**. 2ª ed. Vitória/ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MACHADO, F.; FERNANDES, T. Michel de Certeau e estudos organizacionais: uma leitura do cenário brasileiro. In: SEMINÁRIO DE GESTÃO ORGANIZACIONAL CONTEMPORÂNEA, IX., 2016, Vitória. **Anais...** Vitória: SEGOC, 2016.

MAGNANI, J. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

\_\_\_\_\_. "Vai ter música?": para uma antropologia das festas juninas de surdos na cidade de São Paulo. **Ponto Urbe**, v. 1, 2007.

\_\_\_\_\_. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, Jun. 2002.

\_\_\_\_\_. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Hucitec, 2003.

MAIA, D. Formação e Relações de Poder na Gestão da Festa de Itapuã. **Revista interdisciplinar de gestão social**, v.4n.2 p. 147 -166, 2015.

MALINOWSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Introdução: objeto, método e alcance desta investigação. In: **Ethnologia**, n. 6-8, p. 17-37, 1997.

MARINS, S.; IPIRANGA, A. organização ampliada Segundo Michel de Certeau. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 3., 2015, Vitória. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2015.

MARQUES, L.; BRANDÃO, C. As festas populares como objeto de estudo: contribuições geográficas a partir de uma análise escalar. **Revista Ateliê Geográfico**, v. 9, n. 3, p. 7-26, 2015.

MAZÔCO, E. **O Congo de Máscaras**. Vitória: UFES – Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1993.

MENDES, L.; CAVEDON; N. As culturas organizacionais territorializadas. **Revista de Ciências da Administração**, v. 15, n.35, p. 109-123, 2013.

MIGUEZ, P. Aos Leitores. **Revista Observatório Itaú Cultural**, n. 14, p 06-09-30, 2013.

MORGAN, G., FROST, P.; PONDY, L. Organizational symbolism. In: PONDY, L. et al. (eds.). **Organizational symbolism**. Connecticut: Jay Press, 1983. p. 3-35.

NEUBAUER, J. **Cultural history after Foucault**. New York: Aldine de Gruyter, 1999.

OLIVEIRA, J.; CAVEDON, N. Micropolíticas das Práticas Cotidianas: Etnografando uma Organização Circence. **Revista de Administração de Empresas**, v. 53, n. 2, p. 156-168, 2013.

ONU; UNCTAD. **Creative Economy Report 2010 – Creative Economy: A Feasible Development Option**. UN, 2010.

ORLIKOWSKI, W. J. Using Technology and Constituting Structures: A Practice Lens for Studying Technology in Organizations. **Organization Science**, v. 11, n. 4, p. 404–428, 2000.

PEREZ, L. F.; AMARAL, L.; MESQUITA, W. (Org.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PINHEIRO, L. B. M. Negritude, apropriação cultural e a “crise conceitual” das Identidades na modernidade. In: Simpósio Nacional de História, XXVIII, 2015, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis, SNH, ANPUH, 2015.

QUARESMA JUNIOR, E.; PEIXOTO, D.; CARRIERI, A. A cristalização de uma microrrevolução francesa: o caso das cooperativas de Salinas-MG. **RAM, Rev. Adm. Mackenzie**, v. 14, n. 6, 2013.

RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. **European Journal of Social Theory**, v. 5, n. 2, p. 243–263, 2002.

REZENDE, A.;PACHECO, E.. Pedagogia do tambor. In: 25º Seminário de Arte e Educação...**Anais...** 2016

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017

ROBERTS, J. Prologue: Dangerous Memories. In: ROBERTS, J. **Philosophizing the everyday revolutionary praxis and the fate of cultural theory**. London: Pluto Press, 2006. p. 1-15.

ROCHA, A; ECKERT, C. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, C.; GUAZZELLI, C. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RUBIM, Albino. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios. In: RUBIM, Albino; BARBALHO, Alexandre (Orgs.). **Políticas Culturais no Brasil**. Bahia: UFBA, 2007.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004.

SANT’ANNA, M. A festa como patrimônio cultural: problemas e dilemas da salvaguarda. **Revista Observatório Itaú Cultural**, n. 14, p 21-30, 2013.

SANTOS, J. **Processos organizativos e identidade afro-brasileira**: a transmissão cultural do congo em Cariacica/ES. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas e Naturas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

SANTOS, L.; ALCADIPANI, R. Por uma Epistemologia das Práticas Organizacionais: A contribuição de Theodore Schatzki. **O&S -Organização e Sociedade**, v. 22, n. 72, p. 79-98, 2015.

SARAIVA, L; CARRIERI, A; SOARES, A. territorialidade e identidade nas organizações: o caso do mercado central de belo horizonte. **Revista de Administração Mackenzie**, v. 15. n. 2, p. 97-126, 2014.

SATO, L.; SOUZA, R. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da Pesquisa etnográfica em psicologia. **Revista de Psicologia da USP**. São Paulo, v. 12, n. 2, p. 29-47, 2001.

SCHATZKI, T. Introduction: Practice Theory. In: SCHATZKI, T.; KNORR- CETINA, K.; VON SAVIGNY, E. (eds) **The Practice Turn in Contemporary Theory**. London and New York: Routledge, p. 10-23, 2001.

\_\_\_\_\_.What Is a Social Practice? In: SCHATZKI, T. **The site of the social: a philosophical account of the constitution of social life and change**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, p. 70-88, 2002.

SEIDL, D.; WHITTINGTON, R. Enlarging the Strategy-as-Practice Research Agenda: Towards Taller and Flatter Ontologies. **Organization Studies**, v. 35, n. 10, p. 1407-1421, 2014.

SILVA, A.; CARRIERI, A.; SOUZA, E. A Constructionist Approach for the Study of Strategy as Social Practice. **Brazilian Administration Review**, v. 9, n. spe, p. 1–18, 2012.

\_\_\_\_\_. Social Practices and Strategizing: a Study of Produce Merchants in the Vila Rubim Market. **BAR**, v. 8, n. 1, p. 86-106, 2011.

\_\_\_\_\_.; CARRIERI, A.; JUNQUILHO, G. A estratégia como prática social nas organizações: articulações entre representações sociais, estratégias e táticas cotidianas. **Revista de Administração**, v.46, n.2, p.122-134, 2011.

SOUZA, M.; MURTA, I.; CARRIERI, A.; PINHEIRO, A. Do “beija e deixa” ao “membro virtual”: os vários usos do sagrado na Feira do Jubileu de Congonhas. **Revista de Administração**, v. 49, n. 2, p. 429-440, 2014.

TURETA, C; ARAUJO, B. Escolas de Samba: trajetória, contradições e contribuições para os estudos organizacionais. **Organizações & Sociedade**, v. 20, n. 64, p. 111-129, 2013.

URIARTE, U. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Revista Ponto Urbe** [Online], n. 11, 2012.

VALLADARES, L. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 63, fev. 2007.

VERGARA, C.; VIEIRA, F. Sobre a dimensão tempo-espaço na análise organizacional. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 9, n. 2, p. 103-119, 2005.

VIEIRA, C.; CHIESA, C. Entre ciclistas e veganos: a construção de um circuito ativista em Porto Alegre no Vulp bici-café. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: CBEO, 2016.

WASSERMAN, V.; FRENKEL, M., Organizational Aesthetics: Caught Between Identity Regulation and Culture Jamming. **Organization Science**, v. 22, n. 2, p. 503-521, 2011.

WEBER, K.; DACIN, T. The Cultural Construction of Organizational Life: Introduction to the Special Issue. **Organization Science**, v. 22, n. 2, p. 287-298, 2011.

WEICK, E. **A Psicologia Social da Organização**. São Paulo: Edgar Blucher: EDUSP, 1973.

WHITTINGTON, R. Strategy as Practice. **Long Range Planning**, v. 29, n. 5, p. 731-735, 1996.



## APÊNDICE A

Registros da Festa de São Pedro, na Praia do Suá – Vitória/ES.



Fonte: Fotografado pela autora (2016)



**APÊNDICE B**

Registros da Fincada de Mastro de São Benedito em 19/11/2016 na Igreja de N. Sra. do Rosário, no centro de Vitória/ES.



Fonte: Fotografado pela autora (2016)

## APENDICE C

Registro da Reunião com os representantes das Bandas de Congo de Roda D'água e a SEMCULT.



Fonte: Autor desconhecido (2017).

## ANEXO A



CALENDÁRIO DE EVENTOS 2016

GOVERNO DO ESTADO  
DO ESPÍRITO SANTO  
Secretaria de Turismo

## ESPÍRITO SANTO

Espírito Santo, lugar ideal para quem procura grandes oportunidades empresariais, mas não abre mão do lazer e do contato com a natureza.

O contraste entre os cenários e a proximidade entre o mar e a montanha é o principal atrativo turístico do Estado. Em menos de uma hora, é possível sair de uma praia de águas claras, após comer uma moqueca feita numa panela de barro, e chegar à montanha, onde o clima ameno sugere um jantar tipicamente europeu, com ingredientes produzidos na região.

O aquecimento da economia local abre novas oportunidades.



Atualmente, o Espírito Santo tem chamado a atenção por seu potencial de desenvolvimento sustentável, que agrega valor às atividades econômicas de seus municípios.

Suas belezas, aliadas às tradições de índios, negros, portugueses, italianos, alemães e outros povos que participaram da construção da história capixaba, compõem um rico mosaico. Nesse cenário, o Estado do Espírito Santo se destaca por ser extremamente rico em opções turísticas, sejam de lazer, sejam de negócios.





CALENDÁRIO DE EVENTOS 2016

GOVERNO DO ESTADO  
DO ESPÍRITO SANTO  
Secretaria de Turismo

## APRESENTAÇÃO

A Secretaria de Estado do Turismo (Setur) apresenta o Calendário de Eventos 2016 que reúne informações sobre as principais datas comemorativas e eventos que ocorrem nos municípios capixabas. O Calendário é uma ótima oportunidade para guias de turismo, agentes de viagem, empresas organizadoras de eventos, capixabas e turistas se programarem com antecedência para participar e conhecer os eventos do turismo e da cultura do Espírito Santo.

O potencial de atrair turistas e divulgar as cidades que integram as nove rotas turísticas do nosso Estado são características marcantes dos festivais, shows populares e apresentações folclóricas.

O turismo religioso movimentado pelos eventos em homenagem aos padroeiros e padroeiras municipais, as apresentações folclóricas que auxiliam a manter viva a cultura dos imigrantes italianos, alemães e pomeranos, os saborosos festivais gastronômicos - onde temos a oportunidade de degustar as famosas moqueca e torta capixabas - e conhecer o trabalho das Desfiadeiras de Siri e das Panelleiras de Goiabeiras. Essas variedades são marcas da cultura do Espírito Santo e estão reunidas aqui no nosso Calendário de Eventos 2016.

Com muito cuidado e dedicação preparamos este documento que listará desde os mais conhecidos eventos capixabas até as festas mais peculiares de cada região ou município.

Temos a certeza de que, seja qual for o seu estilo, o nosso calendário está repleto de opções.

**Venha conferir e descubra que em 2016 o Espírito Santo é o seu melhor roteiro!**

## ANEXO B

24/03/2018

SETUR-ES - Regiões Turísticas  
 Governo do Estado do Espírito Santo

# SETUR-ES

Secretaria de Estado de  
Turismo  
 (0)

## Regiões Turísticas

### Regiões Turísticas do Espírito Santo

O Espírito Santo está dividido em dez Regiões Turísticas que, ricas em sua diversidade, unem lazer, negócios, eventos, gastronomia, cultura, história e belezas naturais. A combinação distinta do mar com as montanhas, o contraste entre tradição e modernidade, agitação e tranquilidade, esportes e eventos culturais, entrelaçam um roteiro imperdível e cheio de aventura, descobertas e muita diversão.

As peculiaridades de cada município são reveladas através das belas praias, cachoeiras incríveis, culinária diversificada, entretenimento e, principalmente, dos diferentes tipos de clima. Em 40 minutos é possível sair do clima quente das praias e da autêntica moqueca capixaba, para apreciar o aconchego das montanhas com direito a pratos alemães e italianos e um bom vinho.

A tudo isso pode-se acrescentar atrações das mais variadas, como esportes radicais – rafting, rapel e voo livre; o ecoturismo; agroturismo; o turismo náutico; festas religiosas, culturais, e musicais; e o patrimônio histórico-cultural capixaba. Todas essas riquezas culturais e naturais fazem parte dos #amor♥es capixabas.

### Região Metropolitana

Composta por seis municípios, a Região Metropolitana possui variedade de atrativos turísticos que atraem os mais diversos gostos, desde o agito da cidade, aos refúgios do campo. Praias, gastronomia, turismo religioso, folclore, patrimônio histórico, teatros, museus, turismo de aventura, ecoturismo, parques, eventos, pesca marítima esportiva, agroturismo, badalação e a riqueza musical capixaba, fazem parte das opções de turismo, negócios e lazer na Região. Além disso, este roteiro possui o maior aeroporto do Estado, ampla rede hoteleira e centros de convenções para eventos de negócios.

Municípios: Cariacica, Fundão, Guarapari, Serra, Viana, Vila Velha e Vitória.

### Região das Montanhas Capixabas

A Região das Montanhas Capixabas é composta por oito municípios que tem forte influência europeia. Os descendentes mantêm as tradições alemãs, italianas, austríacas, pomeranas e polonesas herdadas dos imigrantes. Suas belezas naturais e clima ameno dão um charme especial a Região. Com sua cultura, história, música, danças, gastronomia, festas típicas, agroturismo e sua hospitalidade, as cidades e os moradores encantam os visitantes. Durante o inverno é a região mais procurada do Estado.

Municípios: Afonso Cláudio, Brejetuba, Castelo, Conceição do Castelo, Domingos Martins, Laranja da Terra, Marechal Floriano, Vargem Alta e Venda Nova do Imigrante.

### Região dos Imigrantes



Montanhas, rios, cachoeiras, história e cultura, são alguns dos atrativos turísticos das oito cidades da Região dos Imigrantes. Os municípios dessa Região foram colonizados por imigrantes europeus e seus descendentes, que aqui vivem e preservam suas tradições. Destaca-se também o cultivo de uvas, maçãs e morangos com a agricultura familiar que possuem sítios abertos a visitação, pode até serem colhidas pelos próprios visitantes. Destacam-se o agroturismo, ecoturismo, esportes de aventura, a gastronomia, entretenimento e as festas típicas de origem europeia que celebram as tradições imigrantes.

Municípios: Ibirapu, Itaguaçu, Itarana, João Neiva, Santa Leopoldina, Santa Maria de Jetibá, Santa Teresa e São Roque do Canaã.

#### **Região do Caparaó**

Ideal para a prática do turismo de aventura, do ecoturismo e do agroturismo, a Região do Caparaó é formada por onze municípios que ficam no entorno do Parque Nacional do Caparaó. A Região tem parte da Serra do Mar e da Mantiqueira, o Pico da Bandeira, terceiro mais alto do Brasil, e o Parque Estadual da Cachoeira da Fumaça. O Parque Nacional e seu entorno encantam por conta de suas belezas naturais, bucolismo, misticismo, gastronomia, cultura e história.

Municípios: Alegre, Divino de São Lourenço, Dolores do Rio Preto, Guaçu, Ibatiba, Ibitirama, Iúna, Irupui, Jerônimo Monteiro Muniz Freire e São José do Calçado.

#### **Região do Verde e das Águas**

Composta por seis municípios, a Região do Verde e das Águas fica no litoral norte capixaba. Possui riquezas naturais e culturais que convidam o turista a descobrir a história e vivenciar o bucolismo das inúmeras e belas praias, rios e lagos, em alguns pontos o encontro dos dois. A Região contém o maior complexo lacustre do Sudeste brasileiro, dunas em frente ao mar, e também abriga reservas das tribos Tupiniquins e Guarani, além de reservas biológicas.

Municípios: Aracruz, Conceição da Barra, Linhares, Rio Bananal e São Mateus.

#### **Região Doce Pontões Capixaba**

A Região composta por sete municípios oferece diversas opções de turismo, como aventura, ecoturismo, turismo rural, religioso, cultural, gastronômico e de negócios e eventos. O turismo de negócios é o mais forte da Região, devido às potencialidades econômicas concentradas nos mercados de mármore e granito, confecções e vestuário e produção rural diversificada. As belezas naturais e os atrativos, principalmente religiosos, se destacam na região.

Municípios: Baixo Guandú, Colatina, Governador Lindenberg, Mantenedópolis, Marilândia, Pancas e São Domingos do Norte.

#### **Região Doce Terra Morena**

Formada por quatro municípios fica no extremo norte do Estado. A Região é rica em belezas naturais e culturais e recebeu esse nome devido sua forte produção de frutas (Doce), sua característica de terras planas e férteis (Terra), por sua brasilidade e principalmente por sua deliciosa carne de sol (Morena), considerada a melhor do Estado. Possui rios e cachoeiras que proporcionam prática da pesca e do turismo de aventura com o rafting. O agroturismo, o artesanato e agricultura familiar são as principais atividades da região.

Municípios: Montanha e Mucurici.

#### **Região dos Vales e do Café**

Esta é uma Região Turística privilegiada, composta por quatro cidades, que reúnem lazer, belezas naturais, cultura e bons negócios. Lá fica o principal polo do Brasil no setor de mármore e granito. Além disso, um patrimônio histórico com palácios espalhados pelas cidades, alguns deles tombados. Também destacam-se os casarões que retratam a cultura da época colonial e resgatam os costumes e

24/03/2018

SETUR-ES - Regiões Turísticas

tradições dos povos libaneses, italianos e portugueses, e uma rica história que teve começo na produção e exportação de café no período colonial. Tudo isso cercado por montanhas e vales e paisagens de tirar o fôlego.

Municípios: Cachoeiro de Itapemirim, Mimoso do Sul e Muqui.

#### **Região da Costa e da Imigração**

De um lado, lindas praias, algumas delas semidesertas e com falésias, ideal para prática da tirolesa. De outro lado, belas cachoeiras que são um convite para esportes radicais como rapel e rafting, além de rampas para voo livre e também lugares para trilhas. A Região, que fica no litoral sul capixaba, é formada por seis municípios que, além de riquezas naturais, tem a influência dos imigrantes europeus, e seus pontos fortes são o artesanato, cultura, dança, história, música nas festas típicas e os animados blocos de carnaval.

Municípios: Alfredo Chaves, Anchieta, Iconha, Marataizes e Piúma.

#### **Região das Pedras Pão e Mel**

Formada por quatro cidades ao extremo noroeste do estado, a Região tem força no ramo de mármore e granito. Possui atrativos diversos como artesanato, patrimônio histórico e cultural, cachoeiras, agroturismo e ecoturismo e festas típicas. Na gastronomia a carne de sol é o destaque da Região.

Municípios: Boa Esperança Nova Venécia, São Gabriel da Palha, Vila Pavão e Vila Valério.

Tópicos: [descubraoes \(/Tags/descubraoes\)](#), [regiões turísticas \(/Tags/regi%C3%B5es%20tur%C3%ADsticas\)](#)

