

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

MILAINY LUDMILA SANTOS GOULART

**PRÁTICAS CORPORAIS EM COMUNIDADES REMANESCENTES
QUILOMBOLAS: ANÁLISES SOBRE O TICUMBI E REIS DE BOI**

VITÓRIA

2022

MILAINY LUDMILA SANTOS GOULART

**PRÁTICAS CORPORAIS EM COMUNIDADES REMANESCENTES
QUILOMBOLAS: ANÁLISES SOBRE O TICUMBI E REIS DE BOI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação Física, do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação Física, na área de concentração de Estudos Históricos e Socioculturais da Educação Física, Esporte e Lazer.

Orientador: Prof. Dr. Otávio Guimarães Tavares da Silva

VITÓRIA

2022

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

S237p Santos Goulart, Milainy Ludmila, 1990-
Práticas corporais em comunidades remanescentes
quilombolas : análises sobre o Ticumbi e Reis de Boi / Milainy
Ludmila Santos Goulart. - 2022.
130 f. : il.

Orientador: Otávio Guimarães Tavares da Silva.
Tese (Doutorado em Educação Física) - Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Educação Física e Desportos.

1. Quilombolas. I. Guimarães Tavares da Silva, Otávio. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Educação Física
e Desportos. III. Título.

CDU: 796

MILAINY LUDMILA SANTOS GOULART

**PRÁTICAS CORPORAIS EM COMUNIDADES REMANESCENTES
QUILOMBOLAS: ANÁLISES SOBRE O TICUMBI E REIS DE BOI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação Física, do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação Física, na área de concentração de Estudos Históricos e Socioculturais da Educação Física, Esporte e Lazer.

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Otávio Guimarães Tavares da Silva (orientador)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr^a. Mariana Zuaneti Martins
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. José Luiz dos Anjos
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Antonio Carlos Moraes
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Luís Vitor Castro Junior
Universidade Estadual de Feira de Santana

Prof. Dr. Carlos Nazareno Ferreira Borges
Universidade Federal do Pará

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pelos dias de vida e pela oportunidade de acessar parte de um conhecimento tão extenso. Quero sempre ter um coração grato, reconhecer e agradecer...

Aos meus pais, Josenilson e Cleide, por tanto se dedicarem a mim ao longo da vida. Muitas foram as renúncias para que eu chegasse até aqui e nisso, reconheço muito amor. Me inspiro em vocês.

Ao meu marido, amigo e companheiro de vida, Diego Cassotto. Jamais conseguirei expressar o quanto você representou nessa etapa e ao longo dos treze anos de relacionamento que construímos. Amo você!

Às minhas lindas irmãs, cunhados, sogro e sogra e aos sorrisos dos meus três preciosos sobrinhos, Isabela, Murilo e Lara. Quero estar sempre juntinho a vocês.

À Universidade Federal do Espírito Santo e ao Centro de Educação Física e Desportos. Lá se vão quinze anos! Quantas experiências, quantas oportunidades e, ainda, quantas pessoas especiais tive o privilégio de conhecer e de me relacionar. Com certeza fui afetada e carreguei muito de cada um comigo.

Ao Andora e a cada dançante amigo por cada minuto, por cada hora, por cada dia...Obrigada por tanto!

Aos professores e colegas do curso de doutoramento, que privilégio foi conhecê-los e partilhar esse caminho.

Ao professor Antonio Carlos, meu professor, amigo e padrinho. Obrigada por tanto carinho e por toda acolhida.

Ao meu professor orientador, Otávio Tavares. Obrigada pela dedicação e compreensão ao longo desses anos.

À banca examinadora desse trabalho, que tanto contribuiu com as reflexões e diálogos a ele relacionados.

À Vila de Itaúnas, às comunidades quilombolas, a todos envolvidos que me presentearam com tantas riquezas.

Enfim, agradeço a todos e a todas que contribuíram direta ou indiretamente com a minha formação e para realização desse trabalho.

Muito obrigada!

RESUMO

Esse trabalho buscou discutir as contribuições teóricas sobre comunidades tradicionais a partir do referencial de Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002). Expandindo o debate, buscou-se ampliação sobre o patrimônio cultural imaterial de comunidades quilombolas, tendo como objeto central as práticas corporais (MELO, 2014; SILVA, LAZZAROTTI FILHO, ANTUNES, 2010; SILVA, DAMIANI, 2005), aqui também interpretadas como técnicas corporais (MAUSS, 2003). Para isso, a pesquisa de campo foi desenvolvida em comunidades quilombolas, localizadas no estado do Espírito Santo, na região de Sapê do Norte. Para identificar e selecionar as comunidades investigadas frequentou-se e observou-se a tradicional “Festa de São Benedito e São Sebastião”, que acontece na Vila de Itaúnas, município de Conceição da Barra. Assim, elencou-se a Comunidade Quilombola Angelim 1 e a Comunidade Quilombola de Linharinho como locais de investigação das práticas corporais Ticumbi e Reis de Bois. Ressalta-se a Vila de Itaúnas no tempo e espaço da festa, como território de ocupação interacional (LEITE, 1991) que permite com que os quilombolas se relacionem com diversas pessoas e ainda compartilhem entre si as suas práticas corporais, reafirmando o pertencimento as suas comunidades, ao mesmo tempo em que extrapolam os limites territoriais. Ocorre nessas ocasiões festivas a manifestação de traços da herança cultural de grupos de comunidades quilombolas por meio da experiência compartilhada do universo simbólico que envolvem as manifestações populares Ticumbi e o Reis de Boi. Tais práticas corporais se constituem como memórias sociais (BALANDIER, 1996) desses povos. Ao mesmo tempo em que estabelecem relações com o passado, se fazem e refazem no tempo presente vinculando-se aos aspectos religiosos, econômicos, políticos, educacionais e de lazer dos remanescentes quilombolas. Assim, compreende-se nos passos de Balandier (1997), os movimentos das tradições, percebendo a continuação por variância e não pela reprodução estrita do patrimônio cultural imaterial. Entende-se as práticas corporais como elementos fundamentais na constituição das comunidades quilombolas. O Ticumbi e o Rei de Bois são parte do patrimônio cultural imaterial produzido por essas comunidades e, portanto, elementos de resistência, reafirmação e construção identitária que permanecem em meio aos movimentos das comunidades quilombolas e das próprias práticas corporais.

Palavras-chaves: Comunidade quilombola. Práticas corporais. Ticumbi. Reis de Boi.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Relação vínculo institucional dos autores e domínio do conhecimento.....28

Quadro 2 - Relação comunidade quilombola e práticas corporais.....29

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Igreja de São Sebastião localizada na praça central da Vila de Itaúnas.....	48
Figura 2 – Parte dos brincantes do Ticumbi de Itaúnas atrás do mastro de São Sebastião.....	50
Figura 3 – Fincada do mastro de São Sebastião por devotos e simpatizantes no ano de 2018.....	51
Figura 4 – Imagens de São Sebastião e São Benedito carregadas durante o ato.....	52
Figura 5 – Capela de São Benedito do Ticumbi de Itaúnas.....	55
Figura 6 – Foto e homenagem do Juca na ocasião da festa de 2018.....	56
Figura 7 – Brincante do Ticumbi de Itaúnas participando da missa na capela de São Benedito.....	59
Figura 8 – Da esquerda para a direita, senhora que leva da imagem de São Benedito, violeiro, Rei de Congo e seu secretário do Ticumbi de Itaúnas.....	60
Figura 9 – Congos do Ticumbi de Itaúnas.....	62
Figura 10 – Placa sinalizadora da Comunidade Quilombola Angelim I.....	66
Figura 11 – Entrada da Comunidade Quilombola Angelim I com pimenta do reino secando sob o sol.....	67
Figura 12 – Sede da Igreja Católica de Santa Clara.....	68
Figura 13 – Algumas casas da Comunidade Angelim I.....	68
Figura 14 – Casa de Farinha da Comunidade Angelim I.....	71
Figura 15 – Morador coando goma para produção de beiju e farinha.....	72
Figura 16 – Jaqueiras da Comunidade Angelim I.....	73
Figura 17 – Plantações de pimenta-do-reino e banana.....	75
Figura 18 – Produções da propriedade do morador Cazuza.....	76
Figura 19 – Fotografia na parede da casa da Dona Zirinha.....	77
Figura 20 – Mulheres do Ticumbi de Santa Clara com estandarte e imagem de São Benedito.....	81

Figura 21 – Mulheres do Ticumbi do Bongado com estandarte e imagens de São Benedito.....	81
Figura 22 – <i>Banner</i> do Ticumbi de Santa Clara, na imagem identificado como Ticumbi do Angelim.....	88
Figura 23 – Cozimento de feijão a lenha na casa da festeira Maria Inês.....	92
Figura 24 – Igreja e escola da Comunidade Quilombola de Linharinho.....	96
Figura 25 – Placa sinalizadora do Parque Estadual de Itaúnas e da comunidade quilombola.....	97
Figura 26 – Estrada da entrada da comunidade quilombola de Linahrinho.....	97
Figura 27 – Plantação de mandioca e pimenta-do-reino colhida.....	100
Figura 28 – Casa de Farinha da Comunidade Quilombola de Linharinho.....	101
Figura 29 – Casas e quintais da Comunidade Quilombola de Linharinho.....	103
Figura 30 – Vaqueiro proferindo os versos em apresentação do Reis de Boi de Itaúnas.....	111
Figura 31 – Alegorias de bichos utilizados no Reis de Boi da Vila.....	112
Figura 32 – Catirina dançando com plateia em apresentação do Reis de Boi de Mestre Nilo.....	113
Figura 33 – Reis de Boi de Mestre Nilo em apresentação na Igreja de São Sebastião, em Itaúnas.....	116
Figura 34 – Estandarte do grupo Reis de Boi da Vila.....	118
Figura 35 – Reis de Boi da Vila em apresentação na Vila de Itaúnas.....	119
Figura 36 – Engenho utilizado em apresentações do Reis de Boi de Mateus de Ernesto.....	120
Figura 37 – Sanfona utilizada em apresentações do Reis de Boi de Mateus de Ernesto.....	120

SUMÁRIO

Capítulo 1 - De onde parti: aspectos introdutórios.....	12
1.1 Aonde cheguei: caminhos metodológicos.....	19
Capítulo 2 - Práticas corporais e comunidades quilombolas: uma revisão narrativa.....	25
2.1 Metodologia.....	27
2.2 Caracterização da literatura.....	28
2.3 Apontamentos e reflexões sobre a literatura.....	32
Capítulo 3 - Festa de São Benedito e São Sebastião: o Ticumbi de Itaúnas em cena.....	43
3.1 A vila, a festa e o Ticumbi de Itaúnas.....	44
3.2 O Ticumbi de Itaúnas: cena I.....	48
3.3 O Ticumbi de Itaúnas: cena II.....	54
3.4 A cena II continua: algumas descrições.....	59
Capítulo 4 - A comunidade quilombola Angelim I.....	65
4.1 Práticas corporais na comunidade quilombola Angelim I.....	77
4.2 O Ticumbi de Santa Clara.....	87
Capítulo 5 - A comunidade quilombola de Linharinho.....	94
5.1 Práticas corporais na comunidade quilombola de Linharinho: a brincadeira de Reis de Boi.....	104
5.2 A brincadeira de Reis de Boi: o movimento continua.....	114
Considerações finais.....	122

Referências.....125

Apêndice.....130

1. DE ONDE PARTI: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Ao recordar minhas lembranças, lembro-me que com algumas (in)certezas optei pelo curso de licenciatura em Educação Física. Prestei vestibular ainda muito jovem, logo que concluí a minha formação na Educação Básica. Ao ingressar na universidade federal, no primeiro semestre do ano de 2008, pude ampliar o meu olhar diante do que outrora era desconhecido por mim. Sair do meu restrito imaginário e conhecer de forma mais ampliada o que é a Educação Física me fez criar olhares sobre as possibilidades da área.

Foi ainda em 2008 que me aproximei de um laboratório de pesquisa chamado Práxis. Na época, a minha aproximação e vinculação ao grupo se deu por um projeto de ensino, pesquisa e extensão do Centro de Educação Física e Desportos, denominado Goiamum. Em uma de suas vertentes, o projeto dialogava com pesquisas voltadas para o estudo da cultura de comunidades tradicionais. Essa cultura também passava pelo universo das danças populares, e assim, com uma modesta vontade de dançar adentrei neste novo mundo, sem saber ao certo onde isto me levaria.

Pensando em encontrar danças na época por mim conhecidas, como o balé, *jazz* ou dança de rua, me deparei com outro universo; universo este que mais tarde me intrigaria. Não sabia ao certo que danças eram aquelas e, a princípio, me causaram até um certo estranhamento. Mas, mesmo assim, minha curiosidade pelo novo e por aquela estética me levaram para uma nova dança.

Pastoril, Congo, Lundu e São Gonçalo foram as primeiras danças que me atrevi a vivenciar. Além do repertório corporal de cada uma delas, aprendi que mais do que danças brasileiras, elas se caracterizavam também com manifestações da cultura de comunidades tradicionais. Assim, não bastava aprender a dançar, girar ou saltar. Foi preciso passar por um processo de formação para além do repertório gestual, a fim de compreender aquelas danças como produção histórica e social, ou seja, como parte integrante de uma cultura.

Foi a partir desse movimento que hoje conhecemos o que denominamos de Cia. de Dança Andora – UFES. Há pouco mais de 10 anos nesse grupo me envolvi profundamente com as possibilidades de estudos que tinham relação com ele. Nessa trilha, em meu curso de mestrado em Educação Física busquei me inserir

em comunidades tradicionais para realização da minha pesquisa. A princípio, escolhi duas comunidades, a primeira caracterizada como remanescente quilombola, e a segunda, como comunidade de pomeranos. Por motivos diversos, na ocasião da qualificação fui orientada a optar apenas por uma. Na época, pela viabilidade da pesquisa, optei pela comunidade pomerana. Assim, investiguei as práticas corporais da comunidade pomerana Alto Santa Maria, localizada em Santa Maria de Jetibá/Espírito Santo (GOULART, 2014). A partir dos jogos, danças e brincadeiras tive como objetivo analisar o processo de apreensão dessas práticas pelos sujeitos nas dinâmicas das relações sociais estabelecidas na comunidade, analisando os momentos de continuidade, descontinuidade e/ou ruptura das tradições e as relações que ocorrem nos espaços de “entrega” e “recepção” dessas tradições relacionadas às práticas corporais, tendo como principal referencial o autor Georges Balandier (1997).

Ao realizar tal pesquisa elegendo as comunidades tradicionais como campo de estudo, me preocupei em identificar na literatura conceitos e categorias que explicam o que elas vêm a ser.

Diegues e Arruda (2001) definem comunidade tradicional como grupos historicamente estabelecidos, como, por exemplo, povoados, aldeias ou tribos. Consideram que as comunidades são resultado de processos históricos diferenciados que as levam a possuírem expressões identitárias que se caracterizam de maneiras peculiares. Geralmente, essas populações ocupam uma área territorial onde constroem suas condições de vida, com espaço local próprio, não somente no que se refere a subsistência, mas também a desenvolvimento de relações sociais locais, o que as leva a produzir forte laço de solidariedade. Nesses grupos também é possível perceber que as relações entre os sujeitos se traduzem em objetivos comuns, que exprimem mútua correspondência de interesses, como, por exemplo, modos de convivência e de comportamento.

Segundo Diegues e Arruda (2001), tais comunidades caracterizam-se pela forte dependência em relação aos recursos naturais com os quais constroem seu modo de vida; pelo conhecimento sobre a natureza advindo da experiência, transmitido oralmente; pela noção de território e espaço em que o grupo se reproduz social e economicamente; pela ocupação do mesmo território por várias

gerações; pela importância das atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja mais ou menos desenvolvida em relação com o mercado; pela importância que a unidade familiar ou comunal dá aos exercícios das atividades econômicas, sociais e culturais; pela importância dos símbolos, mitos e rituais associados às suas atividades; pela utilização de tecnologias simples¹, com impacto limitado sobre o meio ambiente e pela autoidentificação ou pela identificação por outros de pertencer a uma cultura diferenciada.

Derani (2002) aponta que as comunidades tradicionais são as que se encontram em terra de propriedade comunal, e é pela terra que o sentimento de localidade e de pertencer àquela cultura é gerado nos membros, geralmente vinculados por laços parentais. A produção se caracteriza pelo modo de subsistência e trabalho não assalariado, já que, muitas vezes, as relações socioeconômicas são baseadas na reciprocidade entre familiares e vizinhos. O uso de tecnologias simples ou artesanais no meio em que se estabelecem também é característica desses grupos, sendo transmitidas pela tradição às gerações seguintes.

Considero importante a contribuição de Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002) na construção do meu arcabouço teórico para a discussão de comunidades tradicionais. Contudo, passados alguns anos, ao retornar à dissertação, me parece necessário retomar essa discussão.

Refletir sobre o que consideramos como comunidades tradicionais é também pensar o contexto atual em que a nossa sociedade está inserida. Outras compreensões superam as colocações dos autores e atualmente podemos repensar as comunidades tradicionais a partir da crítica ao caráter até certo ponto romântico das definições acima apresentadas.

Tomando a obra de Campbell (2001) como referência, podemos dizer que o romantismo é um estado em que a sensibilidade e imaginação predominam sobre a razão e a empiria, tendendo assim a fantasia e ao devaneio. Como afirma o autor, para os românticos “toda boa poesia é um espontâneo transbordar de poderosos sentimentos” (CAMPBELL, 2001, p. 266). Não se trata do “romance” no sentido estrito, mas sim de imaginarmos as comunidades tradicionais

¹Aqui entendidas como técnicas artesanais ou antigas.

“distantes das experiências diárias”, “imaginosas”, ou capazes de inspirar “grandeza” ou “paixão”.

Nesses aspectos, a perspectiva romântica induz o trato das comunidades tradicionais considerando a vida como um espetáculo, ou seja, como uma arte que é apreciada em uma tendência de um modo de ser contemplativo. “A visão de mundo romântica proporcionou os motivos mais altos possíveis com que se justificassem o devaneio, o anelo e a rejeição da realidade, juntamente com a busca da originalidade na vida e na arte [...]” (CAMPBELL, 2001, p. 281). Nesse sentido, uma atitude equilibrada frente às comunidades tradicionais é necessária para que não as interpretemos como um “espetáculo inédito” ou como uma “arte exótica” idealizada. Nesse contexto, Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002) apontam diversos aspectos relacionados às comunidades tradicionais, contudo, o ideal romântico das relações estabelecidas com a terra e recursos naturais, com os outros sujeitos do grupo e com os modos de convivência e de comportamento podem ser discutidos.

Seria ingênuo supormos que atualmente as comunidades tradicionais não se relacionam com pessoas diferentes dos pares e se bastam dentro de limites geográficos estabelecidos, vivendo de modo isolado, fechado ou homogêneo. Como afirma Chagas (2001, p. 216) “contrapondo o estereótipo do isolacionismo geográfico, os estudos mostram as diferentes formas com que as comunidades sempre estabeleceram uma intensa rede de interação com a sociedade local”. Algumas comunidades, inclusive, relacionam-se de forma diferente com o território, como as comunidades ciganas, que podem também ser percebidas em seus aspectos de nomadismo. O contrário também é destacado quando o vínculo de pertencimento a determinado território e a consideração a ele como espaço vital, por vezes é construído em populações diversas, e não exclusivamente tradicionais.

É possível perceber um distanciamento de características que relacionam as comunidades tradicionais exclusivamente com um único modo de ser e estar no mundo. Com o passar do tempo, os mais variados grupos, como os pomeranos, caiçaras, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, entre outros, foram adotando novos contornos para si e organizando-se de diferentes maneiras.

Nesse viés, entendo que as comunidades tradicionais não se estagnaram no tempo passado. Elas se fazem e refazem no tempo presente a partir de novos desenhos. A ideia vinculada a uma linearidade e enquadramento fixo dão espaço a novas possibilidades de traços e elementos mais maleáveis. Assim, novas discussões podem nos levar a compreender o que denominamos e caracterizamos como comunidades tradicionais de maneira diferente da mera consonância com características imóveis e peculiares.

Parafraseando Balandier (1997), nos parece que temos elementos para pensar que essas comunidades se definem dentro de movimentos de continuidades e descontinuidades que as permitem hoje adotarem predicados que não se encontram em oposição, entre ser ou não ser, e sim em multiplicidade e variabilidade.

Nesse sentido, as comunidades tradicionais manifestam sua cultura para além do seu território delimitado geograficamente. Seus sujeitos circulam por novos espaços sociais, como localidades vizinhas, centros urbanos, instituições, comércios. As práticas laborais também se tornam assalariadas e deixam de ser unicamente voltadas para subsistência e relacionadas a agricultura ou pesca. As tecnologias também passam a ser incorporadas nas práticas comunitárias. Os laços parentais se ampliam para outros tipos de relações e vínculos sociais que caracterizam o cotidiano comunitário.

Como exemplo, a partir da revisão narrativa realizada para esse trabalho, cito algumas comunidades em destaque abaixo, a começar pela comunidade quilombola Caiana dos Crioulos, localizada no estado da Paraíba.

Santos (2014) realizou “uma etnografia da brincadeira dos cocos” discutindo sobre o papel da memória social na construção e manutenção de atividades culturais. Segundo a autora, a brincadeira dos cocos passou por importantes ressignificações. A prática que a princípio era voltada para o lazer comunitário também passou a permear eventos culturais, políticos e acadêmicos. O terreiro comunitário quilombola, onde se dança regularmente, passou também a agregar um estúdio de gravação. Por volta da década de 2000, o grupo de Coco de Roda e Ciranda passou a gravar CDs com as cantigas cantadas na comunidade, incluindo inovações musicais dentro das performances.

Em Paiol de Telha, comunidade no estado do Paraná, Felipe e Pelegrini (2018) apontam que o trabalho agrícola é a principal atividade produtiva do quilombo. Contudo, o “saber fazer” relacionado ao cultivo de alimentos, caça e pesca apresenta uma tendência de diminuição, devido a diminuição das roças, redução da diversidade de plantas cultivadas e pouco interesse dos mais jovens pelas práticas antigas. Ao mesmo tempo os produtos produzidos na comunidade têm sido vendidos em cidades da região, extrapolando a prática de subsistência.

Prass (2006) também corrobora com a discussão ao investigar a comunidade quilombola Rincão dos Negros, localizada no estado do Rio Grande do Sul. A autora relata a sua surpresa ao encontrar uma diversidade de instrumentos musicais na ocasião da cerimônia que culminaria no Quicumbi, dança em comemoração ao dia 13 de maio. Discorre que por seu “essencialismo equivocado” esperava encontrar apenas tambores na comunidade, o que de fato não ocorreu, quando se deparou com os sons de vozes aos toques de violão, bateria, acordeon, entre outros instrumentos musicais.

Ainda sobre a compreensão das comunidades tradicionais, outra discussão que me parece necessária é ampliação do debate sobre o patrimônio cultural imaterial desses grupos. Em minha análise, para Derani (2002) e Diegues e Arruda (2001) esse aspecto assume um caráter secundário. Para os autores, as referências às peculiaridades culturais que fazem uma comunidade ser considerada tradicional concentram-se nas dimensões territoriais, econômicas e nos modos de produção. Todavia, é preciso entendermos e caracterizá-las pelas suas formas de expressão que são dotadas de aspectos simbólicos e tomam assim relevância para a constituição das comunidades tradicionais.

A cultura imaterial está relacionada aos bens de caráter intangível. Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (2006), podemos relacionar esses bens às práticas e domínios que se manifestam pelos saberes e conhecimentos de um povo, pelas celebrações, como festas e rituais, pelas formas de expressão, como a literária, musical, plástica, cênica ou lúdica, e pelos lugares ou espaços que adquirem importância pela concentração de práticas culturais coletivas.

Nesse viés, a cultura imaterial no campo da Educação Física, abrange o que entendemos como *práticas corporais*, termo amplamente utilizado em nossa área acadêmica. Melo (2014) discorre que as práticas corporais ganham notoriedade no Brasil decorrer dos séculos XVIII e XIX, momento histórico em que começam a ser institucionalizadas, como a dança, a luta, as ginásticas e os esportes. Mesmo com suas peculiaridades, pode-se dizer que as práticas corporais estiveram articuladas a noções relacionadas a ideia de “[...] identidade nacional, defesa das fronteiras, desenvolvimento de hábitos saudáveis e higiênicos, organização da sociedade civil” (MELO, 2014, p. 4). Para além disso, o autor defende que as práticas corporais “[...] foram e são presença constante no cotidiano de milhões de brasileiros, sendo importantes mecanismos de identificação e alteridade” (MELO, 2014, p. 4).

Por outro lado, Silva, Lazzarotii Filho e Antunes (2010) apontam que as práticas corporais são manifestações culturais que enfocam a dimensão corporal, frequentemente de caráter lúdico que incluem e superam uma perspectiva mais pragmática. São, portanto, formas de linguagem com profundo enraizamento corporal que, por vezes, escapam a possibilidade de racionalização.

As práticas corporais são assim compreendidas como significativas e dotadas de sentidos para aqueles que a praticam. São resultados de diferentes construções coletivas e, ao mesmo tempo, exprimem potencialidades individuais que permitem vivências e experiências densas e significativas (SILVA; DAMIANI, 2005). Tal termo, estabelece relação com as ciências humanas e sociais e permite a interlocução com Marcel Mauss (2003).

Segundo Mauss (2003) podemos compreender as práticas corporais como um conjunto de *técnicas corporais* peculiares em seus modos de vida. Para Mauss (2003, p. 401) as técnicas do corpo “[...] são as maneiras pelas quais os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo”. Pelo corpo os homens expressam técnicas que são tradicionais e eficazes dentro de suas sociedades, que estão também relacionadas aos atos mágicos, religiosos e simbólicos. Dentre os exemplos apontados por Mauss (2003) estão as técnicas corporais de nado, corrida, dança, marcha e outras que são caracterizadas de acordo com as sociedades onde se desenvolvem.

A partir dessa discussão, as práticas corporais são aqui entendidas como manifestações do patrimônio cultural imaterial, dotadas de sentidos e significados, que enfatizam a dimensão corporal e podem ser exemplificadas em formas de expressão que dialogam com aspectos literários, musicais, plásticos, religiosos, cênicos ou lúdicos, abrangendo um ou mais desses aspectos.

Essas formas de expressão são percebidas como possíveis práticas corporais presentes cotidiano das comunidades tradicionais que podem conferir aspectos fundamentais para a compreensão da constituição das mesmas.

Todavia, como a revisão de literatura realizada demonstrou (GOULART; TAVARES, 2021) existe ainda um número realmente pequeno de trabalhos publicados sobre o tema. Nesse sentido, apesar do pressuposto do papel das práticas corporais para a constituição das comunidades tradicionais acima apresentado, ainda se sabe bem pouco sobre o tema. Assim, delineamos a seguinte questão de pesquisa: como as práticas corporais permeiam o processo de constituição das comunidades remanescentes quilombolas?

Para responder tal questão elencamos os seguintes objetivos de pesquisa:

- Identificar, descrever e analisar as práticas corporais de comunidades remanescentes quilombolas de modo a compreender como tais práticas se constituem como elementos desses locais;
- Destacar os movimentos de continuidades e discontinuidades das práticas corporais e como estes interferem na compreensão sobre as próprias comunidades remanescentes quilombolas.

1.1 AONDE CHEGUEI: CAMINHOS METODOLÓGICOS

Os objetivos anteriormente elencados foram alcançados a partir da minha pesquisa de campo em comunidades tradicionais relacionadas a cultura afro-brasileira, conhecidas e denominadas como comunidades remanescentes quilombolas. No estado do Espírito Santo, uma significativa área dos remanescentes quilombolas está localizada na região de Sapê do Norte, que compreende os municípios de Conceição da Barra e São Mateus. Segundo Maciel (2016), por consequência do período de escravidão no Brasil, essa é uma das regiões que continua sendo área de concentração de população e

manifestações de cultura negra no estado. É nessa região que iniciei a minha pesquisa².

Para identificar e selecionar as comunidades que foram investigadas a primeira fase do meu trabalho de campo consistiu em frequentar e observar a tradicional “Festa de São Benedito e São Sebastião”, que acontece na Vila de Itaúnas, município de Conceição da Barra. A festa ocorre em todo ciclo natalino e é marcada pelo encontro de grupos de Ticumbis, Alardos, Jongos, Reis de Boi, Pastorinhas e outros grupos advindos das comunidades quilombolas que devotam a seus santos padroeiros por meio manifestações populares que envolvem muitas cantorias e encenações aos sons de instrumentos musicais.

Nessas idas a campo, que aconteceram nos anos de 2018, 2019 e 2020, estabeleci os primeiros contatos por meio de conversas informais com os sujeitos que protagonizam os momentos de festa, e, identifiquei e observei algumas comunidades quilombolas da região. Assim, as observações e entrevistas aconteceram na Vila de Itaúnas nas ocasiões das festas e nas comunidades quilombolas, percebendo que, os próprios sujeitos das comunidades remanescentes também estavam nas festividades.

Importante relatar que em março de 2020 a nossa sociedade viveu o início da pandemia do COVID-19. Sendo assim, minha última ida à campo aconteceu em janeiro do mesmo ano. Na época, dei continuidade a pesquisa e, por mais que houvesse intenção de retornar à campo em outras oportunidades, entendi que a partir das coletas já realizadas, já tinha dados o suficiente para me empenhar nesse trabalho.

A partir das observações, também produzi um diário de campo como instrumento de coleta de dados, narrando “os fenômenos, os acontecimentos, as atitudes, as relações, os diálogos, em sua banalidade e recorrência” (CHAUVIN; JOUNIN, 2015, p. 135).

A seleção dos locais de observação teve como critério a busca por contextos que apresentassem fenômenos significativos relacionados aos meus objetivos e ao objeto de pesquisa. Nas ocasiões das festas observei principalmente as

²Projeto de pesquisa aprovado pelo CEP/UFES no CAAE 33058920.1.0000.5542.

exibições das manifestações populares e o contexto que se desenvolviam. Já nas comunidades quilombolas, as observações estiveram relacionadas aos contextos comunitários de maneira geral, nos quais busquei elementos que fossem relevantes para a realização desse trabalho. Conforme Jaccoud e Mayer (2008), na pesquisa a observação como método de coleta de dados implica na ação do pesquisador em observar pessoalmente e de maneira prolongada situações do campo as quais são de interesse para a investigação.

Foi a partir das ocasiões das festas e da identificação e observação das comunidades da região, que decidi pela Comunidade Quilombola Angelim 1 e pela Comunidade Quilombola de Linharinho para a realização dessa pesquisa. Ambas as comunidades foram selecionadas por apresentarem viabilidade para o desenvolvimento da pesquisa e serão descritas e analisadas a partir dos dados coletados separadamente em capítulos posteriores.

A partir das comunidades selecionadas, elenquei para análise duas práticas corporais que são denominadas e conhecidas como Ticumbi e Reis de Boi. Tais práticas foram escolhidas pelo meu interesse em estudá-las e pelo fato de serem notadamente presentes nos cotidianos das comunidades.

É necessário ressaltar também que no decorrer desse trabalho ao me referir a essas manifestações populares, as caracterizo como “brincadeiras” e como “brincantes” são caracterizados os sujeitos que delas participam. Na região do Sapê do Norte, assim como em outras comunidades quilombolas (SANTOS, 2014; SCHIFFLER, 2015; SCHIFFLER, 2017; OLIVEIRA, 2016; CAROSO, TAVARES, BASSI; 2018), as manifestações populares são denominadas “brincadeiras” e aqueles que produzem essas práticas são chamados de “brincantes”. Essas denominações também são elucidadas nas entrevistas, quando falas como “a brincadeira”, “eu brinco” ou “ele/ela brinca” são recorrentes.

Com abordagem qualitativa, a observação me possibilitou o contato direto com os sujeitos da pesquisa, assim, utilizei como instrumentos de coleta de dados as entrevistas e anotações sobre o meio de investigação realizadas no diário de campo. A partir de conversas informais realizadas quando frequentei a “Festa de São Benedito e São Sebastião” tive conhecimento de pessoas que eu poderia

entrevistar e, assim, construí uma rede de sujeitos para as entrevistas, nos termos de Jaccoud e Mayer (2008).

Na constituição de rede, os sujeitos são aqueles que estabelecermos as primeiras relações sociais. Em seguida, esses sujeitos por meio dos dados das entrevistas ou conversas informais possibilitam o contato com outra rede de sujeitos, e assim sucessivamente, até que se forme um arcabouço suficiente de dados (JACCOUD; MAYER, 2008).

Nesse sentido, busquei sujeitos das comunidades quilombolas com representatividade social e que possuíam informações especiais por suas vivências comunitárias. Segundo Feres e Klein (s/d) esse tipo de entrevista é denominado “entrevista de elite” e os entrevistados são aqueles que possuem uma visão singular sob determinado aspecto pela vivência, especialidade ou informações especiais destinadas aos que estão em determinada posição de um grupo.

A partir da revisão narrativa realizada para esse trabalho, a literatura aponta que outros pesquisadores, como Lima (2016) e Felipe e Pelegrini (2018), ao desenvolverem pesquisas em comunidades quilombolas nos estados da Paraíba e do Paraná, também realizaram entrevistas com lideranças formais/informais e sujeitos de representatividade geracional dentro das comunidades.

De maneira protocolar, um roteiro de entrevista previamente estabelecido orientou as minhas primeiras perguntas e conversas com esses sujeitos que sempre eram antecedidas da minha apresentação como pesquisadora. Utilizei também um gravador de voz para que eu pudesse transcrever os áudios e analisar os dados a posteriori. Todos os entrevistados consentiram com os termos de participação nessa pesquisa e as falas transcritas no trabalho se apresentam em *italico*, visando dar visibilidade e destaque aos dados. Na transcrição das falas optei em realizar algumas adaptações da fala oral para a fala escrita, entendendo que tal adaptação aponta para uma questão ética de respeito aos entrevistados e possibilita um melhor entendimento na leitura do texto.

Compreendo que ao utilizar as entrevistas como um dos instrumentos de coleta de dados, as memórias dos sujeitos são acionadas e materializadas em

discursos, falas e conversas. Entendo, conforme Balandier (1999), que a *memória* nos momentos regulares da vida, seja individual ou coletiva, contribui para construir a realidade presente. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, assim, “cada um faz dela seu uso próprio, seletivo e estratégico, efetua uma reconstrução não totalmente estranha às lembranças comuns, mas resultante de sua história pessoal, dos efeitos de situações e desafios” (BALANDIER, 1999, p.48). Nesse sentido, entendo que as análises aqui empreendidas são a partir de memórias compartilhadas vinculadas a sujeitos, grupos ou a meios sociais diferentes e com empenhos próprios.

A memória coletiva também está ligada a lugares, pois dele recebem suporte e seus meios de conservação. Por meio de imagens, palavras, ruídos e músicas, a memória conserva e dá vida as lembranças (BALANDIER, 1999). Desse modo, por meio das observações dessa pesquisa busquei não somente lugares significativos, como também elementos do cotidiano comunitário que pudessem trazer clareza às memórias conservadas pelos sujeitos entrevistados.

Nos passos de Henri Bergson, Balandier (1999) também enfatiza a função libertadora e criadora da memória. A consciência retém o passado para organizá-lo como presente de modo mais rico, novo e intenso. Assim, “tal memória não mais representa o passado, ela joga com ele, ‘prolonga seu efeito útil até o momento presente’ (BALANDIER, 1999, p. 46).

O principal referencial teórico dessa tese foi o autor francês Georges Balandier (1997) a partir da obra intitulada “A desordem – elogio do movimento”. Balandier nasceu em 1920 e se destacou como sociólogo, antropólogo, escritor e professor emérito da Universidade de Sorbonne. Seus estudos iniciaram-se em sociedades primitivas da África e na obra em destaque o autor traça a sucessão entre o par ordem/desordem refletindo sobre o movimento dentro do contexto da sociedade moderna. É a partir de suas contribuições e de outros aportes teóricos que analisei os dados coletados em campo visando discutir como e se as práticas corporais permeiam o processo de constituição das comunidades quilombolas Angelim 1 e Linharinho.

Apresentada essa introdução como primeiro capítulo dessa tese, o capítulo em sequência apresenta uma revisão narrativa sobre o tema de pesquisa. O terceiro

capítulo narra e analisa a Festa de São Benedito e São Sebastião, enquanto o quarto e o quinto capítulos apresentam as análises das comunidades quilombolas investigadas. Por fim, no sexto capítulo discorro as considerações finais dessa pesquisa.

2. PRÁTICAS CORPORAIS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS: UMA REVISÃO NARRATIVA

Entendo que quando retomamos e discutimos o conceito de comunidades tradicionais estamos falando sobre os aspectos identitários desses grupos. A interface entre identidade e práticas corporais em comunidades tradicionais tem sido explorada em um número bastante elevado de estudos que articulam a questão identitária com diversos temas tais como: gênero (LICEN; BILLINGS, 2013), raça, etnia e cultura (GRANDO, 2006; STEINFELDT; REED; STEINFELDT, 2010; MONTEIRO; ANJOS, 2020; GÁLVEZ et al., 2020), nacionalidade e regionalidade (MATOS, 2007; SANJURJO, 2014; SANTOS; ANJOS; TAVARES, 2016; WHIGHAM, 2014), prática esportiva (MOURA; SOUZA-LEÃO, 2020; VISSOCI et al., 2020) e práticas corporais (QUITZAU, 2019; REIS, 2013), o que demonstra a validade dos estudos sobre a constituição das comunidades quilombolas a partir de suas práticas corporais.

Visando compreender a discussão acadêmica sobre as práticas corporais no processo de constituição das comunidades quilombolas no Brasil me debrucei na realização dessa revisão narrativa. Nesse sentido, para a realização dessa revisão, busquei a interface entre identidade e práticas corporais em comunidades quilombolas no Brasil, entendendo *identidade* como o processo de representação pessoal e coletivo que permite ao sujeito e ao grupo se definirem com relação ao um 'eu' ou a um 'nós' que produz uma diferenciação do outro ou dos outros (OLIVEIRA, 2006).

Para compreender também a constituição das comunidades quilombolas no Brasil, retomo a etimologia da palavra "quilombo". No idioma bantu, a palavra quilombo significa "acampamento guerreiro na floresta". No Brasil tornou-se ao longo do tempo uma referência aos acampamentos de refúgio e moradia dos negros que conseguiam fugir à sua condição de escravizados (LEITE, 2008). Nessa perspectiva, ainda no contexto colonial e imperial, afirmar a existência dos quilombos era identificá-los apenas como objeto de repressão, sem a necessidade de um conhecimento mais aprofundado sobre tal objeto. A existência e o entendimento sobre os quilombos eram caracterizados por agrupamentos de cinco ou três escravizados fugitivos, que ocupassem, ou não obrigatoriamente, ranchos permanentes (ARRUTI, 2008).

Contudo, ao longo de décadas, a expressão quilombo vem se modificando. Segundo a Associação Brasileira de Antropologia (ABA),

o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo 'ressemantizado' para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil [...]. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão [...]. (ABA, 1994, pp.81-82).

Arruti (2008) aponta algumas ressemantizações do termo quilombo que nos possibilita avançar sobre o entendimento do mesmo. A primeira delas consiste na compreensão do quilombo como “resistência cultural”, sobre o qual, em um primeiro momento, buscava-se um tipo de persistência da África no Brasil. A segunda ressemantização do termo quilombo relaciona-se a “resistência política”, servindo de modelo para se pensar a relação entre as classes populares e a ordem dominante. O quilombo figuraria então uma forma de luta contra a escravidão por meio de atitudes revolucionárias de resistência popular contra o sistema instaurado na época (ARRUTI, 2008). Por fim, o autor discorre sobre a terceira ressemantização que consiste na soma da perspectiva cultural e política, e elenca o quilombo como símbolo de “resistência negra”. Nesse sentido, busca-se uma visibilidade a história do negro, não como escravizados fugitivos ou grupos escondidos em matas, mas como uma população produtora de uma cultura ampla entendida também pelos aspectos religiosos e recreativos a partir de uma convivência livre, fraterna e solidária.

Nessa perspectiva, os quilombos não podem ser compreendidos como objetos definidos, mas objetos que estão em curso devido ao seu caráter polissêmico, aberto e de variações ao longo da história. Para Schmitt, Turatti e Carvalho (2002), a grande diversidade de processos de constituição de comunidades quilombolas determina uma definição dilatada das comunidades remanescentes quilombolas. Segundo estas autoras, o termo em questão indica “a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 04).

Em termos potenciais, os estudos anteriormente mencionados fazem o duplo movimento de estudar de maneira mais detalhada as práticas corporais ao mesmo tempo em que ampliam o conhecimento e a compreensão sobre as comunidades tradicionais propriamente ditas. Isto abre um amplo campo de investigações sobre a história, as formas, as características, a periodicidade, as funções sociais e a variabilidade das práticas corporais como elementos constituintes das comunidades tradicionais.

Todavia, especificamente quando investigamos sobre as práticas corporais e comunidades quilombolas, esta é uma temática cuja produção do conhecimento ainda se encontra em desenvolvimento. Como apresentei adiante, o levantamento de literatura foi realizado nas bases de dados *Scielo* e *Web of Science* e encontrou-se 77 artigos indexados relacionados ao tema, mas que após a operação dos critérios de inclusão e exclusão reduziu-se a apenas 11.

Em nosso caso, não pretendemos iniciar um programa de pesquisas tão amplo neste momento, mas em face do potencial heurístico acima apontado para a compreensão das comunidades quilombolas e suas práticas corporais, se faz necessário identificar na produção do conhecimento temas específicos, abordagens de pesquisa, teorias e conceitos, o que auxiliará a apontar tendências e estratégias para o avanço do conhecimento sobre o tema.

2.1 METODOLOGIA

Realizei uma pesquisa teórica de tipo bibliográfica, caracterizada como uma revisão narrativa. Para esta revisão as bases de dados acessadas foram o *Scientific Electronic Library Online - Scielo* e a *Web of Science*. Os critérios de inclusão adotados na seleção foram: [a] artigos originais; [b] publicados em revistas com avaliação por pares; [c] com métodos qualitativos; [d] desenvolvidas em comunidades quilombolas; [e] que tivessem como objeto práticas corporais como jogos, danças, brincadeiras ou outras e [f] como temática de fundo a questão identitária. Durante a triagem dos artigos foram excluídos artigos sobre identidade de comunidades quilombolas relacionadas as questões de saúde coletiva, meio ambiente, assistência social, políticas públicas, territorialidade, entre outros assuntos. Não houve recorte temporal nas buscas, abrangendo assim todo o acervo das bases de dados. Os unitermos utilizados nas buscas

foram ‘quilombo’, ‘comunidade quilombola’, ‘identidade’, ‘quilombola community’ e ‘identity’ e suas variações no plural. Foram identificados 77 artigos. Após a eliminação da duplicação de artigos presentes nas duas bases de dados e da aplicação dos critérios de inclusão e exclusão restaram 11 artigos para serem analisados.

2.2 CARACTERIZAÇÃO DA LITERATURA

Ao analisar o perfil de origem dos trabalhos, notei a predominância quase absoluta de pesquisas vinculadas a instituições de ensino superior brasileiras, o que seria, de fato, previsível, em função da temática quilombola de pesquisa. Mais importante observar a filiação federal ou estadual das instituições, o que indica que a pesquisa acadêmica continua sendo fundamentalmente lastreada pelas instituições públicas do país. Vejamos o quadro 1:

Quadro 1.

Relação vínculo institucional dos autores e domínio do conhecimento.

INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR	ÁREA DE CONCENTRAÇÃO	AUTOR(ES)
Universidade Federal da Bahia (UFBA) Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)	Antropologia	Caroso, Tavares & Bassi (2018)
Universidade de Oxford	Antropologia	Chatzkidi (2018)
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	Educação	Costa & Fonseca (2019)
Universidade Estadual de Maringá (UEM)	História	Felipe & Pelegrini (2018)
Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade do Estado do Pará (UEPA)	Geografia	Gomes, Schmitz & Bringel (2018)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Universidade Paulista (UNIP)	História	Lima (2016)
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)	Educação Física	Maroun (2014)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)	Música	Prass (2008)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	Música	Santos (2014)
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)	Letras	Schiffler (2015; 2017)

Fonte: elaboração autoral.

No quadro 1 também podemos notar que a maioria das publicações é bastante recente. Quase a metade das publicações são do ano de 2018 e as outras também se concentram nos últimos 10 anos, com exceção de uma publicada no ano de 2008. Ou seja, parece que a emergência dessa discussão bastante específica se alastra nos últimos anos, o que ajuda a explicar o por que não foram encontrados muitos textos.

Dos 11 artigos, dois se concentram na área de Antropologia, dois na área de História e dois na área de Música. A área de Letras também teve dois artigos publicados, porém, ambos de mesma autoria e fruto de única pesquisa. Educação, Educação Física e Geografia são a origem um artigo publicado cada. Nesse sentido, dois trabalhos são oriundos das Ciências Sociais e nove das Ciências Humanas, o que demonstra uma interessante interdisciplinaridade da temática.

Quanto as práticas corporais investigadas observamos que os trabalhos se dedicaram a investigar as comunidades remanescentes quilombolas a partir de 10 manifestações diferentes que se caracterizam como práticas coletivas comunitárias. Vejamos o quadro 2:

Quadro 2.

Relação comunidade quilombola e práticas corporais.

AUTOR(ES)	COMUNIDADE QUILOMBOLA	PRÁTICA CORPORAL
Caroso, Tavares & Bassi (2018)	Comunidade do Vale e da Bacia do Iguape/Bahia	Samba de Roda
Chatzkidi (2018)	Comunidade Itamatatua/Maranhão	Festa de Santa Teresa/Batuque
Costa & Fonseca (2019)	Comunidade Machadinha/Rio de Janeiro	Jongo
Felipe & Pelegrini (2018)	Comunidade Paiol de Telha/Pará	Rodas de danças
Gomes, Schmitz & Bringel (2018)	Comunidades de Salvaterra no Pará	Luta marajoara e Carimbó
Lima (2016)	Comunidade Caiana dos Crioulos/Paraíba	Coco de Roda e Cirandas
Maroun (2014)	Comunidade Santa Rita do Bracuí/Rio de Janeiro	Jongo
Prass (2008)	Comunidade Rincão dos Negros/Rio Grande do Sul	Quicumbi
Santos (2014)	Comunidade Caiana dos Crioulos/Paraíba	Coco de Roda e Cirandas
Schiffler (2015, 2017)	Comunidades do norte do Espírito Santo	Ticumbi de São Benedito

Fonte: elaboração autoral.

Santos (2014) ao se aproximar da comunidade quilombola Caiana dos Crioulos, no estado da Paraíba, buscou investigar os processos de interpretação e ressignificação da brincadeira dos cocos enquanto uma prática cultural de ancestralidade negra. “A brincadeira dos cocos é uma manifestação cultural coletiva, composta de canto, dança e acompanhamento instrumental, que se caracteriza como lazer comunitário e como espetáculo artístico” (SANTOS, 2014, p.264). A autora destaca a aliança existente entre a coco de roda e a ciranda, principais gêneros musicais formadores da brincadeira. A alternância entre o

coco de roda e a ciranda serve como um descanso para os brincantes. Quando se considera a brincadeira como um todo, no coco de roda se destacam a umbigada, como um movimento solto e rápido, as batidas de pés e as palmas. Quanto a ciranda se considera o movimento mais lento de mãos dadas. Essas características definem as performances da brincadeira como um todo. Lima (2016) também na mesma comunidade objetivou analisar como ocorre o processo de construção da identidade de quilombola. Ressalta que por meio da ciranda e do coco de roda há a utilização de uma indumentária que valoriza a identidade étnica dos sujeitos, como as tranças utilizadas por algumas moradoras, e, conseqüentemente, uma valorização das heranças deixadas pelos antepassados.

Schiffler (2017) buscou dialogar com as produções culturais provenientes de comunidades quilombolas do norte do estado do Espírito Santo. O elemento performático em destaque nos trabalhos da autora é o Ticumbi de São Benedito, conhecido também como Baile de Congos de São Benedito. Segundo a tradição oral, tal festejo ocorre há mais de 200 anos na região com celebração dos santos de devoção de cada grupo, como São Benedito, São Sebastião e Nossa Senhora da Conceição. Trata-se de enredos que apresentam demandas sociais, uma representação popular em forma de teatro de rua, que funde diferentes gêneros literários e compõe uma representação linguística e tematicamente híbrida (SCHIFFLER, 2015, 2017).

Em linhas gerais, o enredo performatizado [sic] diz respeito à disputa entre o Rei de Congo e o Rei de Bamba pelo direito de realizar um baile em honra de São Benedito, com a finalidade de agradecer pelo ano que passou e pedir bênçãos para o ano que se inicia. Durante a dramatização também são denunciados problemas vivenciados pelas comunidades quilombolas, como a luta pela posse de terra e preconceito. (SCHIFFLER, 2017, p.79).

No Ticumbi, mesclam-se: dança, gingado dos guerreiros, cantos entoados em conjunto pelos congos e diálogos proferidos pelos reis e seus secretários. Além disso a musicalidade é comandada pelo violeiro e pelos pandeiros dos Congos. Estruturalmente, é evidente que a literatura oral do Ticumbi também é híbrida, revelando a diversidade e a riqueza da cultura local. (SCHIFFLER, 2015, p.84).

Costa e Fonseca (2019) propõem-se a pensar o processo educativo do Jongo pela perspectiva da filosofia africana e do conceito de identidade cultural. Apresentam o Jongo como prática afroancestral, característica dos quilombos do sudeste fluminense, apontam para os elementos filosóficos afrocentrados dessa

dança e expressam os elementos que compõem o ensino do jongo: linguagem oral, o saber da experiência e a identidade cultural. O Jongo é uma prática que integra dança coletiva em rodas, percussão de tambores e canto. Segundo o autor, a partir do tráfico de africanos que chegaram ao sudeste brasileiro, a origem da prática fica evidenciada nas senzalas das antigas fazendas e cumpre suas funções sociais de divertimento e sociabilidade, em meio a situação de cativeiro. Já Maroun (2014) buscou descrever o processo de construção de uma identidade quilombola, a partir da ressignificação da prática corporal/cultural do Jongo. Para tal, fez seus estudos de campo na comunidade remanescente quilombola Santa Rita do Bracuí, situada no município de Angra dos Reis, no estado do Rio de Janeiro.

Chatzkidi (2018) analisou as dinâmicas de um festejo católico que acontece todos os anos na comunidade de Itamatatitua. A Festa de Santa Teresa tem estrita relação identitária com a comunidade local. Como parte elementar da festa, destaca-se o Batuque. O Batuque é um grupo que percorre as comunidades da região para receber doações de devotos para a organização da festa anual. É composto pela guardiã que leva a imagem da Santa Teresa, duas caixeiros que cantam e tocam suas caixas e duas meninas que levam as bandeiras da festa. Há também a presença do

[...] guia que tem um bom conhecimento da área, dos povoados e dos moradores [...], um ou dois escoteiros, que são os que carregam as doações de animais e comidas, soltam foguetes para assinalar a localização do Batuque para que os povoados vizinhos saibam que eles estão se aproximando e que também atuam como guardiões do Batuque durante todas as visitas. (CHATZKIDI, 2018, pp.32-33).

Felipe e Pelegrini (2018) realizaram sua etnografia na comunidade quilombola denominada Paiol de Telha. Localizada no centro-sul paranaense, o quilombo foi reconhecido no ano de 2005 pela Fundação Cultural de Palmares e hoje em seus diversos núcleos, resguarda suas tradições e a memória por intermédio de suas festas, rezas, culinária e artesanato. Os autores destacam as festas comunitárias como espaço para diversão e convivência espontânea que integra diferentes gerações. Religiosas ou não, as festas envolvem partilha de alimentos, músicas e cantorias, além de, materialização dos laços de pertença e identidade do grupo. Há também um repertório compartilhado de danças, mas, “[...] serem conhecidas não garante que sejam praticadas. As danças, para ocorrerem, exigem músicos e cantadores que puxem o ritmo adequado para cada passo.

Na ausência destas pessoas, as danças não ocorrem” (FELIPE; PELEGRINI, 2018, p.395).

Prass (2008) realizou seu trabalho de campo em três comunidades quilombolas do estado do Rio Grande do Sul. As comunidades Rincão dos Negros, Casca e Morro Alto, foram espaços privilegiados para a reflexão etnomusicológica que a autora empreendeu. Com recorte relatando sua inserção em Rincão dos Negros, Prass (2008) acompanhou o dia da Festa da Escrava, em comemoração ao Dia da Abolição, que culminou na cerimônia do Quicumbi. Em um dia de domingo, ao som de música e pessoas dançando, conversando e bebendo, todos esperavam o pôr-do-sol, momento em que aconteceria o Quicumbi. Ao som de instrumentos como cuíca, reco-reco e um tambor pequeno, dança-se em roda ao mesmo tempo se cantam canções que os antepassados ensinaram e uma das mulheres segura uma boneca na mão, símbolo de fertilidade.

2.3 APONTAMENTOS E REFLEXÕES SOBRE A LITERATURA

Uma primeira evidência encontrada nos trabalhos analisados reside no fato das pesquisas possuírem como ponto em comum práticas corporais coletivas. Isto está relacionado ao fato de ocorrer elevado compartilhamento conceitual entre os autores a respeito da noção de identidade entre os trabalhos. Apesar das ancoragens teóricas dos respectivos trabalhos estarem baseadas em autores como Barth, Baumann, Bhabha, Castells e Hall entre outros, os diferentes autores analisados trabalham a partir da perspectiva de que as identidades são alteridades socialmente construídas e passíveis de modificações diante de necessidades, desejos e possibilidades. Neste sentido, ela assume também a característica de *fato coletivo* que auxilia na construção de sentimentos de pertencimento. Isto é particularmente importante neste caso, uma vez que a problematização destas pesquisas tem como pano de fundo as lutas por reconhecimento e direitos. Assim, brota destes trabalhos algo que foi bem sintetizado por Gomes, Schmitz e Bringel (2018, p.597):

[...] a identidade quilombola pode ter tanto um caráter estratégico, que subsidia o grupo na exigência de direitos previstos em leis – como o título definitivo das suas terras ou o acesso à educação diferenciada –, quanto um caráter simbólico-cognitivo, que potencializa sentimentos de pertencimento nos integrantes do grupo social, fortalecendo-se a participação em mobilizações.

No que se refere a metodologia empregada nos artigos, a maioria dos autores utilizou como base metodológica a etnografia. Os pesquisadores adotaram combinações de técnicas e instrumentos específicos para alcançarem dados relevantes do campo, como, por exemplo: observações (CAMPOS; FONSECA, 2019; SCHIFFLER, 2017; CHATZKIDI, 2018; CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018), depoimentos informais (SANTOS, 2014), entrevistas (CAMPOS; FONSECA, 2019; MAROUN, 2014) e diários/cadernos de campo e registros fotográficos e audiovisuais (CAMPOS; FONSECA, 2019; PRASS, 2008). Outros pesquisadores realizam pesquisas de campo a partir de levantamento histórico e bibliográfico-documental (GOMES; SCHMITZ; BRINGEL, 2018) e entrevistas com lideranças formais/informais e sujeitos de representatividade reconhecida (LIMA, 2016; FELIPE; PELEGRINI, 2018).

Outra inferência deste trabalho reside na percepção que as práticas corporais quilombolas de destaque em cada comunidade também podem ser reconhecidas como práticas corporais regionais. As práticas como Jongo e Ticumbi são manifestações típicas da região Sudeste do país e se concentram nos estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Já na região Nordeste conseguimos localizar práticas como Cirandas, Coco de Roda e Samba de Roda, embora, esta última seja facilmente localizada também em outras regiões. Na região Norte, temos a presença marcante de manifestações como a Luta marajoara e o Carimbó. Neste contexto, podemos apostar que há, pelo menos em alguns casos, como no Quicumbi e no Batuque, uma linha tênue entre a cultura quilombola e cultura regional ou entre a identidade quilombola e a identidade regional. Possivelmente, as manifestações quilombolas tornaram-se também elementos da identidade regional sem perder, todavia, sua dimensão de alteridade e identidade coletiva quilombola. Tal hipótese ganha força quando identificamos nas pesquisas analisadas que tais manifestações estão relacionadas a práticas de devoção aos santos católicos (SCHIFFLER, 2017; CHATZKIDI, 2018). Embora esta associação entre práticas de matriz africana e religião católica tenha sido largamente utilizada como estratégia de resistência pelos escravizados e seus descendentes (FRY, 1977), ao fim e ao cabo, o hibridismo apontado por Schiffler (2015) entre práticas corporais afroancestrais e devoção católica terminou por permitir uma circulação mais ampla de suas manifestações culturais.

Assim, a identidade quilombola demonstra aspectos particularistas presentes nestas comunidades distantes entre si geograficamente, o que se apresenta sob aspectos plurais, por meio da inexistência de uma identidade quilombola e da prevalência de *identidades quilombolas* no plural, nas quais unidade étnica e histórica e diferentes manifestações culturais parecem se articular.

Tais identidades não parecem ser, todavia, estáticas e imutáveis, exemplares congelados de suas origens africanas. Diferentes autores reconhecem nas práticas corporais indícios e sinais de ressurgimento, mudança e reinvenção, algo que Prass (2008) entende como um processo de autopercepção e etnogênese. Estes movimentos, segundo os textos analisados são produto dos acionamentos da memória e da construção de identidades e sentimentos de pertença compartilhados em prol das lutas por territórios e direitos que foram potencializadas nos primeiros 20 anos do século XXI.

No que se refere aos fundamentos teóricos que orientam os trabalhos publicados, pudemos observar uma interessante diversidade que está relacionada ao treino, recursos e preferências dos pesquisadores. Uma parte dos autores (CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018; FELIPE; PELEGRINI, 2018; MAROUN, 2014; SANTOS, 2014) orientou a análise sobre práticas corporais e identidade sob a discussão de *memória* a partir de diferentes autores e suas especificidades teóricas (memória social, lugar de memória e outros). Outros autores adotaram fundamentos teóricos diversos. Schiffler (2015, 2017) pensou as manifestações da cultura popular analisadas a partir das contribuições de Bakhtin. Chatzkidi (2018) mobiliza o pensamento durkheimiano para analisar o papel das práticas culturais e religiosas híbridas na constituição da identidade da comunidade quilombola itamatatiuense, enquanto Lima (2016) e Prass (2008) se valem do conceito de etnicidade e das teorias da etnomusicologia em seus estudos na Paraíba e no Rio Grande do Sul, respectivamente. Tal diversidade é sobremaneira importante para referendar diferentes possibilidades teóricas de compreensão e/ou interpretação das identidades das comunidades quilombolas a partir de suas práticas corporais. Isto abre campo para diferentes visões e interpretações da questão, o que longe de ser um problema, é um dado enriquecedor para a produção do conhecimento.

Santos (2014) ao abordar sobre o conceito de memória social e sua relação com identidade, valores e tradições socioculturais, se inspira em diversos autores, como Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Michael Pollak, Paul Connerton, Suzel Reily, entre outros. Basicamente, a noção de memória social é sustentada pelo conjunto de lembranças mantidas e transmitidas por um grupo social que se concentra em formas implícitas e explícitas nas quais a memória social opera. O autor desenvolve seus estudos enfatizando duas atividades sociais: as cerimônias comemorativas e as práticas corporais. Segundo Santos (2014, p.267), apoiado em Paul Connerton,

[...] cada grupo saberá manter o passado na mente através da memória-hábito sedimentada no corpo. Com base nesse princípio, ele defende a eficácia da ação ritual na transmissão e manutenção da memória social, argumentando que 'os ritos têm a capacidade de conferir valor e sentido à vida daquelas que os executam porque é apenas pela ação que somos capazes de reconhecer e demonstrar aos outros que de fato lembramos'. (SANTOS, 2014, p.267).

Outro vetor teórico utilizado por Santos para a análise da Ciranda e do Coco de Roda de Caiana de Crioulos é o conceito de *memória social escondida* de Suzel Reily. Segundo Santos, este conceito baseia-se no princípio de que acontecimentos do passado, dignos de serem lembrados, são aqueles que aumentam a consciência e a crítica sobre o tempo e situações presentes. Assim, “a memória social escondida, segundo Reily, é mais eficientemente transmitida e sustentada através da *performance*. Para ela, a música e a dança constituem eficientes dispositivos mnemônicos para a preservação da memória social escondida” (SANTOS, 2014, p.268). Neste contexto, Santos (2014) percebe a brincadeira dos cocos como elemento definidor de uma identidade quilombola. É nesse sentido que as mobilizações em torno de diversas questões da comunidade quilombola e a autodefinição de identidade fundada na ancestralidade negra que a brincadeira dos cocos está no centro dos discursos referentes à memória social em Caiana dos Crioulos.

Enquanto Santos (2014) articula o conceito de memória ao corpo e às práticas corporais, uma outra variação do conceito de memória é acionado por Felipe e Pelegrini (2018). O trabalho destes autores entende que o território quilombola se organiza como um *local de memória* que permite com que a população local construa sua identidade. Assim, a partir das contribuições de Pierre Nora (1993) sobre memória buscaram conhecer como os saberes e fazeres da comunidade

salvaguardam a memória dos ancestrais que ali viveram. “Os moradores são herdeiros não apenas da terra onde seus antepassados moravam, mas também de um capital cultural simbólico que remonta a práticas antigas, ligadas à tradição” (FELIPE; PELEGRINI, 2018, p.391). Felipe e Pelegrini notam que “o processo de formação identitária é construído por diferentes sujeitos, havendo uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” (2018, p.401). Neste contexto, reforçam a importância do território como espaço identitário e de preservação de celebrações, expressões, saberes e lugares. A partir deste referencial teórico, concluem que espaços dentro da própria comunidade, como a Associação das Mulheres de Paiol de Telha também são importantes para a memória histórica da comunidade e para atividades de geração de renda.

Uma terceira vertente teórica do conceito de memória é mobilizada por Maroun (2014) a partir dos conceitos de transmissão da memória referente às ações sociais e repetitivas teorizadas pelo historiador Peter Burke e das técnicas do corpo de Marcel Mauss. A partir destes autores, Maroun entende o jongo como “um ritual de transmissão da memória entre os quilombolas, uma vez que compreende um conjunto tradicional e eficaz de técnicas corporais [...] que vêm sendo transmitido mediante constantes processos de ressignificação [...]” (MAROUN, 2014, p.25).

Tal como outros autores, Maroun compreende as práticas corporais como práticas imbricadas nas lutas por pertencimento e direitos. Segundo a autora, a prática corporal/cultural afro-brasileira “[...] vem sendo apropriada pelo movimento quilombola da região Sul Fluminense, dentre outros fatores, na reafirmação de sua identidade e na luta por seu território” (MAROUN, 2014, p.19). No caso da comunidade de Santa Rita de Bracuí “[...] é no jongo que os quilombolas vêm encontrando suporte para o processo de construção identitária e de reconhecimento e visibilidade política” (MAROUN, 2014, p.28).

A evidente fertilidade do conceito de memória para estes estudos permite que Caroso, Tavares e Bassi (2018) cruzem os conceitos de memória e patrimônio cultural para compreender o que é concebido como patrimônio cultural pelas comunidades quilombolas do Vale e da Bacia do Iguape, no município de Cachoeira, estado da Bahia.

Os estudos realizados permitiram que fossem explicitadas tanto a diversidade e riqueza, como a situação de alta vulnerabilidade do patrimônio material – vestígios das estruturas de antigos engenhos de cana-de-açúcar e moradias, locais de pesca e aportamento [sic], templos religiosos, apropriação e ressignificação da natureza etc. - e imaterial – formas de sociabilidades e religiosidades, festas e comemorações, saberes em saúde, saberes e fazeres terapêuticos, etc. (CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018, p.42).

Nesse sentido, os autores destacaram algumas práticas corporais e defendem que o reconhecimento da identidade quilombola se estende por vários aspectos que se encontram na *memória do patrimônio cultural*, um forte elemento de reafirmação e construção identitária. Diversas manifestações festivas merecem destaque nas comunidades pelos momentos de sociabilidade que proporcionam e de transmissão do patrimônio religioso, estético-artístico e musical. Nas festas se encontram presentes músicas e cantorias do Samba de Roda e brincadeiras de intensa participação infantil e de expressão ritual e relacional (CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018).

Segundo nossa análise, existe uma relação de complementariedade entre os diferentes usos do conceito de memória. Os autores defendem que a crescente demanda por reconhecimento das identidades quilombolas passa por elementos da cultura que podem ser representados pelas memórias dos lugares, objetos, saberes e fazeres tradicionais que vem proporcionando ao longo dos últimos anos o ressurgimento, reinvenção e fortalecimento das manifestações artísticas, artesanais e terapêuticas tradicionais. Assim, podemos entender as práticas corporais como elementos indissociáveis da construção da identidade e do processo de lutas de resistência, reconhecimento e direitos dos remanescentes quilombolas.

Uma variante conceitual importante destes estudos é aquela chama a atenção para o caráter híbrido das manifestações analisadas. Schiffler (2015) adota uma perspectiva mais orientada pelas perspectivas de lutas e dominação para concluir que no processo de reconhecimento identitário das comunidades o hibridismo é evidente. Segundo a autora contato ou choque entre culturas é percebido na formação das comunidades quilombolas no Brasil, populações que passaram por processos de emigração, dominação e lutas territoriais, políticas e econômicas. Nesse cenário destacam-se as performances quilombolas dotadas de hibridismo cultural. Reis de Boi, Jongu e Ticumbi são festejos que estão entre as diferentes manifestações que dominam o ciclo natalino nas comunidades da

região “conhecida como Sapê do Norte, [que] compreende dezenas de comunidades, centenas de famílias unidas em torno de tradições, memórias, histórias e lutas ancestrais” (SCHIFFLER, 2017, p.77).

Todavia, este hibridismo entre o afro e o cristão não deve ser entendido como acomodação ou assimilação. Ao pensar a cultura popular a partir das contribuições de Bakhtin, Schiffler (2017) destaca o caráter subversivo e libertador das performances populares. Há uma singularidade enunciativa do tempo performático, enunciação essa que se apresenta como uma narrativa marginal à cultura oficial e, desse modo, é “reveladora de conflitos expressos por meio da linguagem e propulsora de transformações sociais, com potencial para o imprevisto” (SCHIFFLER, 2017, p.80).

Schiffler (2015, 2017) relata em seus textos trechos das falas performáticas do Ticumbi de São Benedito de alguns dos personagens do teatro, como por exemplo, a fala do Secretário do Rei de Congo em embaixada ao Rei de Bamba. Ao analisá-la à luz de Bakhtin, a autora destaca elementos de uma performance produzida desde tempos da escravatura, em que homens escravizados assumem a identidade de reis africanos, “acessando a memória ancestral e invertendo abruptamente a hierarquia social imposta” (SCHIFFLER, 2017, p.91). A autora também destaca momentos de riso, quando são declamados versos utilizando-se de hipérboles, metáforas, entre outros jogos de palavras que ridicularizam o oponente, enaltece o enunciador e ainda satirizam situações da sociedade atual. Assim, as manifestações do Ticumbi forjam a identidade quilombola em possibilidades diversas.

Sem necessariamente trabalhar com o conceito de hibridismo, Chatzkidi (2018) em sua investigação na comunidade Itamatatitua, na região do município de Alcântara, no estado do Maranhão, aponta que “a maioria dos itamatatiuenses se autoidentifica como negros e quilombolas. Eles também se autoidentificam como ‘filhos da Santa’, algo que faz com que a sua relação com a Santa Teresa seja um aspecto intrínseco da identidade social e individual” (CHATZKIDI, 2018, p.31). Segundo a autora o catolicismo na comunidade forneceu e ainda fornece um “[...] porto seguro para a preservação e a continuação de uma ampla gama de práticas culturais e religiosas” (CHATZKIDI, 2018, p.37), como por exemplo o Tambor de Crioula, Forró de Caixa ou Dança do Negro uma vez que articula

catolicismo (Santa), territorialidade (terra da Santa) e parentesco (filhos da Santa).

Em face deste contexto, é a partir do pensamento durkheimiano que Chatzkidi (2018) analisa como os ritos e festejos da comunidade são os meios pelos quais o grupo se reafirma periodicamente. Assim acontece na Festa de Santa Teresa, que constitui e articula um território partilhado entre os moradores da região, reafirmando seus direitos territoriais. “Práticas ligadas a festas religiosas que ocorrem em espaços públicos evocam memórias e concepções de um patrimônio compartilhado e renovam [...] os laços sociais e as associações entre os diferentes atores” (CHATZKIDI, 2018, p.43).

Neste ponto, já é possível destacar como a articulação entre identidade, memória, práticas corporais se torna evidente. Ainda que analisados e discutidos a partir de diferentes referenciais teóricos, a articulação entre estes elementos conceituais ganha uma relevância validada pelos estudos encontrados e fornece, podemos antecipar, uma referência significativa para novos estudos sobre a mesma temática. Todavia, como veremos a seguir, outros aportes são possíveis.

Gomes, Schmitz e Bringel (2018) tiveram por objetivo analisar a identidade quilombola a partir da Teoria do Processo Político e da Teoria dos Novos Movimentos Sociais. Para tal, tiveram como recorte espacial comunidades quilombolas do município de Salvaterra, no estado do Pará.

Segundo estes autores, as teorias mobilizadas em seu trabalho,

se opõem às análises economicistas da ação coletiva, bem como à concepção determinista do proletariado como único sujeito histórico universal, elaborando argumentações macro-históricas que mesclam aspectos políticos e culturais na compreensão dos movimentos. Porém, enquanto a primeira enfatiza a mobilização política, a segunda busca compreender, em especial, as mudanças culturais (GOMES; SCHMITZ; BRINGEL, 2018, p.593).

É neste contexto teórico que os autores articulam a luta por direitos às práticas corporais. Observamos, porém que neste trabalho os autores operam uma espécie de inversão das relações entre identidade, práticas corporais e luta por reconhecimento e direitos. Enquanto para outros autores, a luta por direitos é de alguma maneira tributária das práticas identitárias, dando novo sentido a elas,

segundo estes autores, “a autoidentificação quilombola em Salvaterra se iniciou, sobretudo na tentativa de aquisição de direitos específicos, com a titulação dos seus territórios” (GOMES; SCHMITZ; BRINGEL, 2018, p.594).

Os autores discorrem sobre as lutas das diversas populações tradicionais pela redistribuição de terras e pelo reconhecimento das formas particulares de apropriação da natureza, associando assim, aspectos políticos e culturais que fortalecem a construção de uma identidade quilombola nas comunidades locais. Apesar de ainda se constituir como a sua principal demanda a luta pela posse da terra e por outros direitos sociais, “a identificação não se limitou a esse aspecto, pois tem buscado fortalecer práticas que valorizem a imagem do ‘ser quilombola’ [...]” (GOMES; SCHMITZ; BRINGEL, 2018, p.611). Nesse sentido, os autores discorrem sobre aspectos regionais também valorizados, por meio da criação, da reinvenção e da revalorização das práticas culturais, como a luta marajoara, canoagem, carimbó. Devemos reconhecer que, apesar do referencial teórico bastante distinto, tais elementos da argumentação se constituem em pontos de contato importantes entre esta investigação e os demais trabalhos analisados, reforçando, *mutatis mutandis*, a articulação entre identidade quilombola e práticas corporais.

Um terceiro escopo teórico que surge da revisão empreendida refere-se aos conceitos de etnia e etnicidade para discutir as relações entre práticas corporais e identidade. Lima (2016, p.501) a partir de uma discussão teórica sobre identidade étnica, baseada em Fredrik Barth e Ricardo Ferreira, defende que

etnia, relaciona-se com a herança cultural deixada para um grupo por uma origem ancestral comum. Portanto, a identidade étnica está direcionada ao acúmulo e manutenção dessas heranças culturais, permitindo observar diferenças entre aquele grupo e outros com ele relacionados, mesmo que próximos espacialmente.

Por outro lado, de maneira semelhante aos demais textos analisados, este autor compartilha a noção comum de que “a identidade é um elemento crucial para podermos entender a ideia de pertencimento que os indivíduos sentem em relação a uma gama de significados e atribuições simbólicas aos elementos que os cercam [...]” (LIMA, 2016, p.501). Desta articulação entre identidade e etnia é que Lima afirma que a identidade étnica ou etnicidade não é um elemento estático, que se isola em uma espécie de ilha e se torna alheio a modificações

de ordem histórica, social e cultural, por exemplo. Para o autor, é a partir das relações estabelecidas com o outro – o diferente – que ela é modificada.

As práticas corporais analisadas na comunidade Caiana dos Crioulos, como Ciranda e Coco de Roda, aparecem nas falas das senhoras entrevistadas como um elo para a efetivação de uma identidade que emerge da relação com o território. Mas, não só. Segundo Lima, a comunidade Caiana dos Crioulos possui um jeito característico de falar, uma relação de pertencimento com o território, uma forma de rememorar sua história e de transmiti-la às gerações mais novas, assim como, as tradições herdadas pelos seus antepassados. Atualmente a cultura no local é evidenciada em vários aspectos, inclusive, na forma de danças e até mesmo gastronomia.

Em suma, a identidade étnica dos remanescentes é balizada em dois aspectos: a condição de ser negro em seu caráter mais evidente – a cor da pele – e, conseqüentemente, a sua atribuição enquanto quilombola, e a ancestralidade negra que se adquire e efetiva por meio do acúmulo e manutenção de heranças culturais, como as tradições referentes às danças e bandas de pífano (LIMA, 2016).

Também trabalhando a partir do conceito de etnia, mas o desenvolvendo a partir das especificidades da etnomusicologia, Prass (2008, p.02) pretendeu “[...] desvelar as trajetórias, genealogias, formas de ensino e aprendizagem, bem como o lugar da música na agenda destes grupos de remanescentes de quilombos que lutam por terem seus direitos reconhecidos”.

A partir do processo de organização social e luta política das comunidades quilombolas, a autora aponta que muitos grupos estão repensando e recriando sua etnicidade de maneiras originais pois

As práticas musicais, como sugere o etnomusicólogo Thomas Turino (2004: 4), oferecem uma “janela aberta” para refletir sobre esse momento histórico, por se tratarem de um meio direto de expressão de valores, identidades, e relações sociais. Nesse sentido, a abordagem etnomusicológica fornece um referencial teórico privilegiado para pensar sobre isso. (PRASS, 2008, p.01).

Em suas pesquisas na comunidade quilombola de Rincão do Negros, Prass (2008) relata que após um longo período sem apresentar o Quicumbi, ele foi recriado por um morador, o “Seu Joci”, nas palavras dele, como forma de

“conservar o histórico” (PRASS, 2008, p.7). A autora defende a hipótese de que devido à visibilidade crescente das comunidades remanescentes quilombolas ocorre a reconstituição de histórias e práticas que concretizam um processo de autopercepção e etnogênese, aqui entendida como um processo no qual os grupos minoritários passam a valorar positivamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas como forma de resistência às pressões sofridas.

Finalizando esse capítulo e refletindo sobre os resultados dessa revisão, é possível observar que a produção acadêmica fornece elementos significativos para pensarmos uma pesquisa que investigue as práticas corporais e as comunidades quilombolas. Os diferentes estudos analisados demonstram a fertilidade dos estudos sobre as práticas corporais para a compreensão da constituição das comunidades quilombolas sobre os processos de representação coletivos. Fica evidente que o cruzamento das dimensões de etnicidade, territorialidade e cultura podem ser acessados por meio dos estudos sobre as práticas corporais. Assim, estes estudos ampliam, ou podem ampliar, ao mesmo tempo, o conhecimento sobre uma determinada prática e sobre o grupo que a pratica.

Os estudos revisados demonstraram a relevância das práticas corporais em comunidades quilombolas do Brasil. O Coco de Roda, o Ticumbi, a Festa de Santa Teresa e o Batuque, a Ciranda, a Luta marajoara e o Carimbó, o Jongo, o Quicumbi, o Samba de Roda e outras rodas de danças estão entre as práticas corporais destacadas nas pesquisas pelos sentidos e significados que vem assumindo em cada comunidade na formação de suas identidades e no processo de constituição das comunidades quilombolas.

3. FESTA DE SÃO BENEDITO E SÃO SEBASTIÃO: O TICUMBI DE ITAÚNAS EM CENA

Nesse capítulo apresento uma narrativa interpretativa das minhas primeiras andanças para a realização dessa pesquisa. Como já descrito, a primeira fase do meu trabalho de campo se desenvolveu na tradicional Festa de São Benedito e São Sebastião, que acontece todos os anos na Vila de Itaúnas, município de Conceição da Barra/Espírito Santo.

No final de semana próximo ao dia 20 de janeiro – dia de São Sebastião – a Vila de Itaúnas, localizada há aproximadamente 265 km da capital do estado, Vitória, recebe vários grupos de manifestações populares de comunidades remanescentes quilombolas da região. Segundo Maciel (2016, p. 75) “em consequência da concentração negra promovida pela escravidão, o Espírito Santo tem algumas regiões onde os traços da herança cultural africana afloram e expõem-se com mais definição”. Uma dessas regiões é conhecida como Sapê do Norte e compreende os municípios de Conceição da Barra e São Mateus que abrigam “[...] dezenas de comunidades, centenas de famílias unidas em torno de tradições, memórias, histórias e lutas ancestrais” (SCHIFFLER, 2017, p. 77).

Ao frequentar as Festas de São Benedito e São Sebastião, observei a participação de vários grupos de manifestações populares daquela região. Valendo-me dos apontamentos de Maciel (2016) e Schiffler (2017) entendo que essas manifestações populares, aqui também interpretadas como práticas corporais dessas comunidades, trazem em si traços da herança cultural das comunidades que ali residem e podem assim ser interpretadas como tradições que conferem identidade a esses povos.

Nesse passo, Balandier (1997, p.37) discorre que a *tradição* é

[...] uma memória que o passado alimentou; estoca experiências (e da experiência), conserva modelos de ação, guarda saber, informação. Nesse sentido, é programável, é o meio de dar forma e sentido ao presente, de trazer resposta concreta aos problemas que este impõe.

Assim, a tradição se faz presente no processo de construção da identidade dos sujeitos e “[...] pode ser vista como o texto constitutivo de uma sociedade, texto segundo o qual o presente se encontra interpretado e tratado” (BALANDIER, 1997, p. 39).

Desta forma, a tradição está

[...] dissociada da mera conformidade, da simples continuidade por invariância ou reprodução estrita das formas sociais e culturais; a tradição só age enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite adaptação, dando-lhe a capacidade tratar o acontecimento e de explorar algumas das potencialidades alternativas (BALANDIER, 1997, p. 38).

Compreendo, então, as tradições como elementos constitutivos das comunidades remanescentes quilombolas que trazem em si elementos do passado e do presente em diálogos constantes. Esses diálogos produzem movimentos de continuidades e de descontinuidades das formas sociais e culturais, caracterizando tais práticas pelo seu dinamismo e variância dentro dos seus contextos.

Assim, nesse capítulo dirigi o meu olhar para esta prática corporal, manifestação popular conhecida como Ticumbi de Itaúnas, como objeto de descrição e análise no processo de constituição das comunidades quilombolas. Tal escolha se deu pela proeminência dessa manifestação na Festa de São Benedito e São Sebastião e no cenário cultural da região do Sapê do Norte.

O trabalho de campo foi realizado nos meses de janeiro no período em que é realizada a Festa de São Benedito e São Sebastião dos anos de 2018, 2019 e 2020. Vale ressaltar, que esse capítulo apresenta os dados do diário de campo do ano de 2018 e os dados dos anos de 2019 e 2020 contribuíram para uma compreensão mais ampla do objeto investigado.

3.1 A VILA, A FESTA E O TICUMBI DE ITAÚNAS

A Vila de Itaúnas localiza-se a aproximadamente 27 km da sede do município de Conceição da Barra. Afastada do centro da cidade e banhada pelo Rio Itaúnas, além da presença marcante das dunas e do mar, a vila é composta por moradores que se relacionam de alguma forma com as atividades de pesca e turismo da região.

Nos meses em que estive presente na vila durante as festividades observei aproximadamente 20 grupos de manifestações populares participantes da festa, entre grupos de Alardo, Reis de Boi, Jongo e Ticumbi, além de grupos de Congo, Pastorinhas e Roda de Capoeira.

Nesse sentido, podemos caracterizar a Vila de Itaúnas como um *território de ocupação interacional* nos termos de Leite (1991, p. 42-43). Segundo esta autora, tais territórios

Têm como características principais o fato de serem locais de encontro e troca, nem sempre fixos, permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais. Não se baseiam no parentesco consanguíneo mas não o exclui. Acontecem a partir de um encontro marcado, com hora, local e data. Instituem certos tipos de prática: o comércio em mercados, praças e esquinas; o lazer em bares, galerias, praças, esquinas e clubes; a religião em igrejas, centros e terreiros; a política, em livrarias especializadas, reuniões em locais diversos.

O território de ocupação interacional tem como característica principal a interação entre sujeitos que podem estar ligados, ou não, por relações de parentesco. Em tempo e espaço específicos, esses sujeitos se reúnem para encontros e trocas de determinados elementos que podem abranger práticas de comércio, lazer, religião e política.

Dessa forma, a Festa de São Benedito e São Sebastião que acontece na Vila de Itaúnas caracteriza esse tempo e espaço de um território de ocupação interacional, no qual os sujeitos envolvidos podem usufruir de uma experiência compartilhada a partir do universo simbólico que envolvem das tradições que lá acontecem.

A ocupação interacional, nas palavras de Maria Amélia, integrante do Jongo de Santana, ganha significado e concretude na experiência compartilhada como uma *“festa maravilhosa”*. Segundo a jongueira, “[...] *é muito bonito, quando a gente se junta, o grupo todo, nós somos uma irmandade só. Não tem separação*”.

Dentre as diversas manifestações populares presentes na festa, nesse capítulo enfatizo a tradição do Ticumbi, também conhecido como o Baile de Congos de São Benedito. Como justificam os entrevistados, o Ticumbi é

[...] *muito importante, ele foi criado aqui na nossa região. A gente tem muito valor pelo Ticumbi. [...] Na verdade, ele que representa Itaúnas. É uma história só. Então, não tem como desligar Itaúnas do Ticumbi. Se você vier até Itaúnas e não tiver o Ticumbi, você não tem a festa [...]. Se não tiver Ticumbi em Itaúnas, não apresenta Itaúnas, nem Itaúnas apresenta sem o Ticumbi. Isso não pode sair nunca, não tem jeito de tirar. Tem Reis de Boi, tem Roda de Jongo, de Capoeira, tem tudo, mas o foco é o Ticumbi* (Mestre Caboclinho, 77 anos, morador da Vila de Itaúnas e mestre do Ticumbi Santa Clara, 20/01/2018).

É muito daqui, representa, né. Você não pode contar a história de Itaúnas sem falar do Ticumbi. Não tem como. Por exemplo, eu chegar para uma pessoa e contar a história de Itaúnas e não falar do Ticumbi? Porque o Ticumbi é como se fosse a história de Itaúnas, entendeu?! Eu considero como se fosse a própria história de Itaúnas (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

A história da vila, tal como a sua representatividade está diretamente relacionada a tradição do Ticumbi de Itaúnas. Como o próprio nome atribui, há explícito um sentido de pertencimento da manifestação popular à vila: Ticumbi de Itaúnas. Nesse sentido, essa prática corporal é uma tradição constituinte da vila, da festa e dos sujeitos envolvidos pois, não é possível “*desligar Itaúnas do Ticumbi*” e, se “*não tiver o Ticumbi, [...] não tem a festa*”.

Esse entrelaçamento identificado entre identidade e território é semelhante ao encontrado em outros estudos (LIMA, 2016; CHATZKIDI, 2018; FELIPE; PELEGRINI, 2018), o que indica o caráter construído da identidade quilombola, indo bastante além de uma etnicidade biológica apenas.

No Ticumbi, o louvor a São Benedito e São Sebastião, santos que dão nome a festa em Itaúnas, se justificam pelo primeiro ser o santo de devoção dos grupos de Ticumbi da região, e o segundo, o santo padroeiro da Vila de Itaúnas.

Assim, o Ticumbi na essência mesmo, ele é devoto de São Benedito, mas como aqui em Itaúnas o padroeiro é São Sebastião, tem a devoção a São Sebastião também, né. Tanto que o dia de São Benedito aqui para nós, é dia 19 de janeiro, um dia antes do dia de São Sebastião, que é 20 de janeiro. Porque o dia de São Benedito mesmo é dia 05 de outubro, mas aqui a gente comemora dia 19 para fazer uma festa só (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

Os vínculos constituídos estão mais relacionados a processos que definem o significado e o lugar dos atributos possuídos pelos indivíduos e grupos do que por uma essência definida por características naturais. Assim, não é surpreendente esta vinculação entre identidade e religião como já demonstraram estudos como os de Oliveira (2016) e Chatzkidi (2018). A investigação de Chatzkidi (2018), por exemplo, destaca a estreita relação identitária da Festa de Santa Teresa com a comunidade quilombola de Itamatatua no Maranhão. O festejo, que conta com a tradição do Batuque, faz com que o território seja caracterizado como “terras de Santa Teresa” e os sujeitos locais como “filhos da

Santa”, fazendo com que a [...] “relação com a Santa Teresa seja um aspecto intrínseco da identidade social e individual” (CHATZKIDI, 2018, p. 31).

Na esteira desta relação entre identidade e território, Lucas, um dos membros do grupo, acredita que a festa “[...] *tem uns 200 anos para lá. Só o Ticumbi do Bongado, que é o grupo mais antigo da vila, que surgiu lá em cima nos quilombos, dizem que ele tem uns 300 anos de existência*”.

De fato, segundo Oliveira (2016, p. 216),

O baile dos congos para São Benedito, mais conhecido como ticumbi, é uma referência cultural ou celebração festiva afro-brasileira específica do Espírito Santo, embora mantenha relações e algumas semelhanças com outros bens culturais afro-brasileiros, como congos, congadas, cacumbis e cucumbis. Trata-se de uma dança que acontece, segundo a memória e a genealogia de seus integrantes, há mais de 200 anos na região norte do Espírito Santo. O baile é definido pelos dançantes como uma tradição cultural proveniente da África e que os africanos e seus descendentes teriam recriado nas senzalas, quilombos e, posteriormente, nas comunidades negras da vila de Itaúnas e da cidade de Conceição da Barra.

Segundo o autor, os próprios “dançantes” o definem como uma “tradição cultural”, tal como apontado em estudos de caráter semelhante por Maciel (2016) e Schiffler (2017). Nesse sentido, para Oliveira (2016), a manifestação foi “recriada” nas senzalas e quilombos e hoje aflora na Vila de Itaúnas e nas comunidades remanescentes quilombolas de Conceição da Barra. Deste modo, nos passos de Balandier (1997, p. 37) é possível interpretar que

Como se diz comumente, a tradição gera continuidade; exprime a difícil relação com o passado; impõe uma conformidade resultante de um código do sentido, e portanto de valores que regem as condutas individuais e coletivas, transmitidos de geração em geração. A tradição é uma herança que define e mantém uma ordem ao apagar a ação transformadora do tempo, só retendo os momentos fundadores dos quais tira a sua legitimidade e sua força.

Assim, a tradição do Ticumbi, mesmo passando por movimentos de recriação, apresenta uma continuidade em relação ao passado que resulta na manutenção de valores, sentidos e significados que orientam as práticas sociais dentro do contexto em que está inserida.

Por fim, é importante frisar que existem quatro grupos de ticumbis na região. O Ticumbi do Bongado, é o mais antigo da vila. Há também o Ticumbi de Conceição da Barra e o Ticumbi de Santa Clara, sendo este último por vezes referenciado

como Ticumbi do Angelim, e, por fim, o Ticumbi de Itaúnas, foco central desse capítulo.

3.2 O TICUMBI DE ITAÚNAS: CENA I

No dia 18 de janeiro de 2018, iniciava em Itaúnas um dos atos mais significativos da Festa de São Benedito e São Sebastião: a fincada do mastro de São Sebastião, marcada para o fim da tarde daquela quinta-feira. A fincada do mastro acontece no centro da Vila de Itaúnas, onde se encontra a Igreja de São Sebastião. Localizada em uma grande praça quadrada no estilo das vilas antigas da região que vai do norte do Espírito Santo ao sul da Bahia, a praça é basicamente uma grande área descampada, em torno da qual está instalada a igreja e o casario principal da vila. Há ainda na praça alguns bancos e um velho tronco deitado, grande e oco, colocado ali em algum momento e que devido à sua imponência tornou-se um marco representativo do local.

Por ocasião da festa, havia também duas tendas enfeitadas com fitas coloridas em frente à igreja. Mais à frente havia postes de madeiras fincados com cartazes de grupos de manifestações populares da região, ligados um aos outros também por fitas de TNT coloridas e lâmpadas pequenas de várias cores. Outras tendas espalhadas pela praça serviam para abrigar um pequeno palco e barracas para exposições fotográficas relacionadas as festas anteriores e para as vendas de alimentos e artesanatos dos locais.

Figura 1 – Igreja de São Sebastião localizada na praça central da Vila de Itaúnas.



Fonte: Arquivo pessoal.

Durante aquela tarde, observei várias crianças que corriam e brincavam pela praça citando os nomes das pessoas que estavam estampadas nos cartazes. Tal fato demonstra aspectos relacionais entre as crianças da região e os brincantes³ das manifestações populares e pode ser interpretado a partir das noções de *carisma* (GEERTZ, 1997) e *imitação prestigiosa* (MAUSS, 2003).

Geertz (1997, p.182) explica que o carisma pode ser entendido como “uma certa qualidade que destaca o indivíduo, colocando-o em uma relação privilegiada com as origens do ser”. Tal qualidade diferencia o sujeito e o coloca em uma posição de destaque, fazendo com que ele seja reconhecido como uma autoridade dentro de determinado contexto. Nesse sentido, o sujeito carismático das manifestações populares, são aqueles que estão perto dos centros de poder que dão vida a sociedade. A esses sujeitos é atribuído um caráter simbólico de dominação que os levam a serem lembrados por outros pelo status social historicamente construído.

O caráter simbólico de dominação dos sujeitos relaciona-se com a “[...] noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica em todo o elemento social (MAUSS, 2003, p. 405). Segundo Mauss (2003) as crianças brincam de imitar fatos ou acontecimentos do seu contexto a partir da imitação prestigiosa, que consiste em realizar hábitos, crenças, ou práticas que têm prestígio em determinada cultura.

A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 2003, p. 405).

Desta forma, as crianças que brincavam e citavam os nomes dos sujeitos estampados nos cartazes tendem a imitá-los em suas práticas pelo prestígio que eles têm na Vila de Itaúnas e em seus grupos. Como lembra Lucas, “[...] *eu desde criança, desde pequeninho, eu ficava admirado, né, ‘ah, eu tenho que entrar no Ticumbi um dia’*”, relata o brincante.

3 Brincante é o termo utilizado para referenciar os integrantes das manifestações populares da região.

No início da noite, porém com boa luz do sol devido ao horário de verão, aos sons de fogos de artifício, a praça começou a encher de turistas, crianças e moradores locais que esperavam ver a fincada do mastro de São Sebastião, momento que marca o início da grande festa.

A medida em que os fogos intensificaram, avistei o mastro sendo carregado por homens da região em direção ao centro da praça da vila. Atrás dele, o grupo Ticumbi de Itaúnas, grupo que é sempre o primeiro a chegar para festa e nos últimos anos detém o direito de fincar, ou enterrar, o mastro de São Sebastião em frente à igreja.

Figura 2 –Parte dos brincantes do Ticumbi de Itaúnas atrás do mastro de São Sebastião.



Fonte: Arquivo pessoal.

Os homens carregavam o mastro de São Sebastião, o Ticumbi de Itaúnas seguia atrás com os brincantes cantando e tocando seus pandeiros e uma viola: *“Vamos enterrar o mastro de São Sebastião, vamos enterrar o mastro de São Sebastião, eeeeeee”*.

O mastro é carregado por devotos e simpatizantes que rodeiam o local da fincada para que todos na praça possam apreciar o ato. Após darem a volta, o mastro é fincado com ajuda da comunidade. Durante este tempo de fincada os brincantes do Ticumbi de Itaúnas bailam com giros, cantando e tocando ao redor do mastro.

Segundo Maciel (2016) em muitas regiões do Espírito Santo acontece a Festa do Mastro em comemoração a São Benedito. A maioria das festas dividem-se na

cortada do mastro, momento reservado a preparação do mesmo, e na puxada do mastro, que acontece nas vésperas, ou no dia de São Benedito, em forma de cortejo com devotos e de Bandas de Congo que tocam, cantam e dançam.

Na Vila de Itaúnas, não se trata necessariamente da Festa do Mastro nos moldes descritos pelo autor, contudo, percebe-se que a fincada do mastro constitui um ato ritualístico de forte referência a São Sebastião, que é o padroeiro da vila e, na mesma esteira, os brincantes do Ticumbi também se declaram devotos de São Benedito. Maciel (2016, p. 163) discorre que “[...] por força da participação e ação popular, o culto ao Santo está crescendo e ganhando amplitude, principalmente por todas as regiões já conhecidas como de grande presença populacional negra”.

Figura 3 – Fincada do mastro de São Sebastião por devotos e simpatizantes no ano de 2018.



Fonte: Arquivo pessoal.

Após a finalização da fincada do mastro, o grupo segue para igreja cantando: *“Nós já enterramos o mastro de São Sebastião, nós já enterramos o mastro de São Sebastião, eeeeeee”*. Sempre a frente, seguia a imagem de São Sebastião carregada por um homem e a imagem de São Benedito carregada por uma mulher. Uma menina criança também leva o estandarte com a imagem de São Benedito.

Figura 4 – Imagens de São Sebastião e São Benedito carregadas durante o ato.



Fonte: Arquivo pessoal.

Antes de entrar na igreja, embaixo das tendas montadas, o Ticumbi de Itaúnas continua louvando ao santo devoto com baile, cantorias e sons emitidos pelos pandeiros e viola. O grupo segue para dentro da igreja que se enche de devotos, turistas, curiosos e locais para acompanhar a finalização do ato.

Tal como percebemos na Vila de Itaúnas, Felipe e Pelegrini (2018) afirmam que as celebrações e festas das comunidades remanescentes quilombolas revelam a forte influência do catolicismo popular na vida comunitária dos sujeitos.

A maioria das celebrações consiste em festas dedicadas a homenagear santos padroeiros, nas quais ganham destaque as procissões, o hasteamento de mastros, a presença dos festeiros como provedores e organizadores da celebração e os bailes. São momentos de suspensão da vida cotidiana em que se atualizam as trocas de bens simbólicos e há espaço para a diversão e convivência espontânea (FELIPE; PELEGRINI, 2018, p.393).

Nesse sentido, os autores nos permitem compreender que nos momentos de suspensão da vida cotidiana, ao mesmo tempo que acontecem as homenagens ao santo padroeiro, a fincada do mastro, procissões e missas, também há a organização dos bailes, dos momentos de diversão e de convivência espontânea entre os festeiros e brincantes.

Noto assim, uma aproximação das dimensões do *sagrado* e do *profano* na tradição do Ticumbi. Para os brincantes, esses momentos se desenvolvem em fluxos contínuos que são sucessivos um ao outro. Há assim uma relação

dialógica entre a celebração religiosa e a festa popular que faz com que o sagrado e o profano se confundam nessas práticas ritualísticas (FELIPE; PELEGRINI, 2018).

Do mesmo modo, notamos que o Ticumbi dialoga com um possível sincretismo religioso pois Maciel (2016) explica que

A convivência dos negros com os portugueses modificou seus costumes e, nesse sentido, a influência da igreja católica foi grande, pois, impedidos de cultuar os Orixás, temerosos da repressão dos senhores, os negros também transferiram sua devoção religiosa para alguns santos católicos, reverenciando, por exemplo, Nossa Senhora do Rosário, Aparecida, da Conceição e São Benedito, cujo culto no Espírito Santo é um dos mais fervorosos até os dias atuais (MACIEL, 2016, p. 123-124).

A devoção religiosa aos santos católicos, como a São Benedito e São Sebastião, pode ser notada no próprio nome dado a festa, nos nomes dos grupos, tal como em suas cantorias, estandartes e imagens que são exibidas durante as apresentações do Ticumbi. Tal devoção marca a tradição do Ticumbi a partir de um ritual, que sinaliza o início da festa e quiçá, a parte mais relevante para a comunidade participante, festeiros e brincantes – a fincada do mastro.

Os fogos de artifícios, simbolizam o convite para o espetáculo que já vai começar e a alegria do povo em poder festejar entre os pares os santos a quem devotam. Nos rituais há “um rápido fluir de emoções intensificadas, onde indivíduos sentem-se ao mesmo tempo envolvidos por um sentimento comum e livres de suas amarras sociais [...]” (GEERTZ, 1997, p. 46). Nesse sentido, o ritual marca a perspectiva da coletividade criando um “eu coletivo” em uma convenção simbólica e identitária. Como Balandier (1997) afirma, a tradição governa os indivíduos e a coletividade pela soma de saberes acumulados pelo grupo a partir de acontecimentos e princípios fundadores, como podemos visualizar no ritual da fincada do mastro. Tais práticas geram vínculos de pertencimento nos sujeitos, fazendo com que eles se reconheçam e sejam reconhecidos como pertencentes a determinada a determinado grupo (HOBBSAWM; RANGER, 2002).

Nesse grupo todos fazem o ritual acontecer por meio da encenação cotidiana de seus papéis (no sentido genuíno de viver fazendo e não viver fingindo, imitando): os que carregam e ficam o mastro, os que bailam e cantam com seus pandeiros

e viola, os que carregam as imagens dos santos e os que presenciam o ato com seus olhares, aplausos, registros e atos de devoção.

Outro aspecto desse ritual são as relações de poder socialmente estabelecidas. O Ticumbi de Itaúnas é o grupo que detém o direito de fincar o mastro de São Sebastião. Há também na região outros grupos, como o Ticumbi de Santa Clara, o Ticumbi de Conceição da Barra e o Ticumbi do Bongado que não possuem tal privilégio. O Ticumbi de Itaúnas possui uma posição social que o leva a um capital simbólico (BOURDIEU, 2001) que atua como mecanismo de diferenciação entre os outros grupos, demonstrando assim, uma afirmação de distância a partir de um *status* distinto que legitima uma relação de autoridade estabelecida pela tradição.

Outra característica da tradição apontada por Hobsbawm e Ranger (2002) é socialização e inculcação de ideias que levam a padrões de comportamentos, como notado no trecho a seguir:

Eu entrei brincando, mas depois a gente vê que necessita ser devoto. Sei lá, o negócio é que tudo que você fizer na vida, se você não tiver, uma devoção, uma fé, nada vai para frente. Qualquer coisa que você for fazer na sua vida você tem que ter fé, pra dar certo. Então a devoção é isso aí né, a gente querer sempre o bem para os companheiros, pra Vila, então você é obrigado a ser devoto. A partir do momento que você entra, você tem que ser devoto. E hoje posso falar que sou devoto porque eu não consigo mais viver sem participar dessa devoção do Ticumbi. Todo ano se passar janeiro, eu não tiver nos ensaios, nas brincadeiras, para mim não tá bem não (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

No relato do brincante, compreende-se que a devoção é construída pela socialização nos grupos de Ticumbi. À medida que o sujeito participa da brincadeira percebe que a devoção a São Benedito é parte significativa da mesma. Para além do sujeito, a devoção torna-se uma prática construída coletivamente norteadas por ideias e objetivos compartilhados pelo grupo em questão, no caso, torna-se essencial ser devoto de São Benedito.

3.3 O TICUMBI DE ITAÚNAS: CENA II

Na sexta-feira, logo no início daquela manhã do dia 19 de janeiro de 2018 os fogos mais uma vez anunciavam a missa que tão logo começaria. O barulho ressoava por toda a vila a fim de atrair o público. A missa se iniciou às dez horas

da manhã, ao lado da capela de São Benedito, com a presença de um padre, devotos, turistas, curiosos e locais.

Figura 5 – Capela de São Benedito do Ticumbi de Itaúnas.



Fonte: arquivo pessoal.

Na primeira saudação feita pelo padre foi mencionado o finado José Batista, também conhecido como Juca, antigo brincante do Ticumbi de Itaúnas. Para além dele, outros amigos da comunidade local que também faleceram foram lembrados na ocasião, evidenciando o respeito comunitário pelos mais velhos. O brincante Lucas relata a importância do finado Juca para o grupo:

[...] O Juca ele era o guia do grupo, que é o que puxa a música na frente, né!? Aí ele morreu esse ano passado, de câncer, câncer no fígado. Aí estamos de luto. Ele foi uma pessoa muito importante no grupo. O guia puxa as músicas na frente, ele é o dono da brincadeira. [...] Aí teve uma música lá dentro [da igreja] que a gente fez homenagem ao Juca que morreu. É... “nós perdemos nosso mestre, nós perdemos nosso guia” entendeu!? (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

O fenômeno observado na ocasião da festa ganha validade quando comparado aos achados dos estudos de Chaves e Dos Santos (2007) em uma comunidade remanescente quilombola localizada no norte da Bahia que evidenciam o respeito aos mais velhos e aos antepassados nestes contextos. Os autores afirmam que os mais velhos são concebidos como sábios, pois sabem do tempo passado. São experientes, conhecedores das histórias da comunidade, dos significados das práticas locais e ajudam os demais a estudarem a sua história. Para além disso, há também os laços relacionais que são estabelecidos entre os

sujeitos, produzindo questões afetivas fundamentais para o convívio em grupo. Do mesmo modo, Schiffler (2017, p. 91) ao estudar o Ticumbi de Conceição da Barra conclui que “a ancestralidade é fonte de união e reconhecimento, marcando um lugar discursivo de autoridade e representação social” naquela comunidade.

A perda de ‘seu’ Juca ainda aponta para outros aspectos importantes

Esse ano foi um ano muito difícil, porque o nosso guia mesmo, o cara que levava o grupo nas costas, o responsável, esse ano ele faleceu, o Juca, ele faleceu. Esse ano ele ia fazer a transição, ele e o outro guia, [...] eles iam começar a fazer a transição. Não que eles iriam abrir mão da guia, mas a gente já ia começar a ensaiar na guia, para que dois, três anos, a gente assumir a guia. Só que por vontade de Deus a gente teve que assumir sem esse período da transição. E foi algo de surpresa, entendeu!? Eu já sabia que, quando ele estava doente, ele já tinha me falado que o guia seria eu, o mestre da brincadeira. [...] A guia é muito difícil. Eu brinquei quatro anos atrás e no meu quinto ano eles me colocaram como contra guia. Que é o segundo, é a mesma coisa que o Lucas faz hoje. Ele é contra guia do cordão (Rafael, 21 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

Na fala do entrevistado, fica evidente a consideração que os brincantes tinham por aquele que ocupava a posição de “guia” da brincadeira. Como guia, Juca tinha a função de coordenar as músicas entoadas e os movimentos durante os ensaios e as apresentações dos grupos. Com o seu falecimento, o período de transição da função de guia para outro brincante ficou comprometido, e a mudança ocorreu de maneira repentina.

Figura 6 – Foto e homenagem do Juca na ocasião da festa de 2018.



Fonte: arquivo pessoal.

O período de transição para se tornar guia do Ticumbi, pode ser associado aos *rituais de crise de vida*, descritos por Turner (2005). Segundo o autor, esses rituais marcam a passagem de uma fase da vida ou de um *status* social para outro. “Estas cerimônias de ‘crise’ não dizem respeito apenas ao indivíduo que ocupa o lugar central nelas, mas também marcam mudanças nas relações de todas as pessoas ligadas a ele [...]” (TURNER, 2005, p. 35).

Nesse sentido, ao mudar de *status* social assumindo a função de guia, Rafael passa a ser o “dono da brincadeira”, o “responsável” por ela, como dito pelos entrevistados. Esse movimento da tradição é possível pois, o Ticumbi traz em si características próprias da tradição que

[...] requer mestres que a conheçam, que a mantenham viva e a comuniquem aos que nela se iniciam; recebem sua autoridade e sua eficácia por sua antiguidade, pelas ideias, pelos valores e modelos dos quais é herdeira, pelo segredo que a diferencia dos saberes comuns (BALANDIER, 1997, p. 95).

Entendemos, então, que no Ticumbi de Itaúnas, existem os brincantes, como o mestre e os guias, que têm a responsabilidade de manterem viva tradição, comunicando saberes, ideias, valores e modelos da brincadeira aos que nela se iniciam. Nesses movimentos, para além da transmissão de elementos práticos, como as formas de conduzir o cordão da brincadeira, há também a transmissão de autoridade por aqueles que são os mais antigos da brincadeira.

O cordão é formado por homens enfileirados, que um atrás do outro, fazem as evoluções da brincadeira. Comumente, são dois cordões e, cada um é conduzido por aquele que é denominado de guia, seguido pelo contra-guia, e, os demais são denominados de congos.

Sempre tem esse processo de transição, mas vai de acordo com o desenvolvimento da pessoa dentro do baile. Se os mais antigos veem que a pessoa tem condições, que a pessoa é boa mesmo naquilo, você sobe. Naturalmente você sobe. No meu caso eu fui subindo, eu nunca fiquei atrás. Não que atrás você não tenha responsabilidade, mas na frente você tem um deverzinho um pouco a mais (Rafael, 21 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

Os sujeitos que ocupam posições que tenham um “deverzinho” a mais na brincadeira são escolhidos pelos “mais antigos”, que são aqueles mais experientes do grupo e com maior conhecimento sobre a brincadeira. Como

Balandier (1997, p. 95) aponta, a tradição “traz em si um núcleo de verdades fundamentais das quais os especialistas são os guardiões e os intérpretes; é, neste sentido, um conhecimento ‘de dentro’ que não é acessível a todos, e, por isso mesmo, necessariamente reservado”.

Esse conhecimento reservado é transmitido a partir do destaque dos brincantes. Esse movimento marcado pelo processo de transmissão se inicia nos ensaios, pois “[...] o *Ticumbi* é coisa muito séria, né, você não pode faltar ensaio [...]”, relata Rafael. Portanto, a medida em que há o comprometimento do sujeito com os ensaios e o “desenvolvimento da pessoa dentro do baile”, o brincante “sobe”. Para além de “subir” em termos espaciais dentro do cordão, o termo também se refere ao acesso do núcleo de verdades fundamentais da tradição, ao conhecimento “de dentro”, como afirma Balandier (1997).

A oratória do padre continuou com falas sobre a celebração da pessoa de São Benedito que se distinguiu das outras pessoas no tempo em que viveu. Nas palavras do padre em forma de cantoria: “*São Benedito que é tão simples como nós, sabe quem somos e vai ouvir a nossa voz*”. Continuando a sua fala, o padre se dirigiu ao Ticumbi de Itaúnas, dizendo:

Que vocês possam ser guardiões dessa cultura, guardiões dessa devoção, e continuar a caminhada histórica de vocês. Eu estou aqui, rezando, pedindo a Deus, para todos vocês, que vocês encontrem sempre animação e entusiasmo para poder fazer essa caminhada junto a São Benedito. Que Deus abençoe todos aqueles que doam seus tempos, doam suas vidas, para que essa cultura, essa devoção, continue em frente. Amém. (Diário de campo, 20/01/2018).

Na palavra proferida pelo padre, podemos reforçar mais uma vez, a aproximação das dimensões do sagrado e do profano. Para além dos hinos que foram cantados e da “leitura da Palavra do Senhor”, realizada por um dos sete brincantes trajados que estavam participando da missa; o padre elucida que os brincantes devem ser “guardiões da devoção”, ao mesmo tempo que, também devem ser “guardiões da cultura”. Nesse sentido, há uma relação dialógica entre a devoção, relacionada àquele ambiente de fé, e a cultura, relacionada a tradição do Ticumbi e da festa como um todo.

Figura 7 – Brincante do Ticumbi de Itaúnas participando da missa na capela de São Benedito.



Fonte: Arquivo pessoal.

Depois da missa, os brincantes se aprontaram terminando de vestir seus trajes e logo o grupo completo apareceu. Iniciou-se assim o Baile de Congos de São Benedito, o Ticumbi.

3.4 A CENA II CONTINUA: ALGUMAS DESCRIÇÕES

O Ticumbi, tradição que envolve música, dança e teatralizações, também é caracterizado como “[...] um cortejo real, no qual há uma Embaixada de Guerra, com representações de episódios de combates” (MACIEL, 2016, p. 154). A guerra simbólica é travada entre dois reinos: O Reino de Bamba e o Reino de Congo, que disputam a primazia de realizarem a festa em louvor a São Benedito em ação de graças pelo ano findado e em consagração ao ano vindouro.

Cada reino possui os personagens de um rei e um secretário. Esses são responsáveis por trocarem versos que se iniciam com *“meu rei mandou dizer”*. Há também a figura do violeiro e dos congos que levam seus pandeiros e, comumente, se apresentam em doze brincantes. De forma geral, a brincadeira envolve a média de dezessete participantes homens e, apenas uma mulher, incumbida de levar com muito apreço a imagem do santo devoto, o São Benedito.

Figura 8 – Da esquerda para a direita, senhora que leva da imagem de São Benedito, violeiro, Rei de Congo e seu secretário do Ticumbi de Itaúnas.



Fonte: arquivo pessoal.

O Ticumbi tem um enredo, que é desenvolvido longo e demoradamente, com bailados e cantos. Tudo composto por vários negros que representam o Rei de Congo ou “reis” de congo, o Rei Bamba ou “reis” de Bamba, seus Secretários e o corpo de baile ou “Congos”, que representam os guerreiros das duas “nações” (MACIEL, 2016, p. 154).

Notamos na figura e na narrativa de Maciel (2016) que o Ticumbi é uma manifestação popular tradicionalmente masculina. A presença feminina nos grupos dá-se na forma daquela quem carrega a imagem de São Benedito ou também o estandarte do grupo. Não há evidências muito claras sobre essa questão, contudo, segundo a mestre de Jongo Maria Amélia, a questão de gênero nessas manifestações populares se explica por uma possível promessa feita ainda no tempo da escravidão no Brasil:

Essa dança [o Jongo] foi nascida pelos escravos. A minha bisavó, a minha avó era africana, o meu avô era também. Então, quando eles estavam no tronco, a minha avó fez promessa: se eles fossem libertados, quando eles saíssem de lá eles iam formar o Jongo das mulheres e o Ticumbi dos homens. Ai os homens é só Ticumbi, só homem (Maria Amélia, 65 anos, mestre do Jongo de Sant’Ana, 20/01/2018).

Nesse sentido, mesmo que não se elucide ao certo o motivo, os grupos de Ticumbi se configuram até os dias de hoje como uma manifestação popular tradicionalmente brincada por homens. Esses brincantes, como observamos na figura anterior, comumente apresentam-se trajados em uma composição de cor branca no tênis e nas calças cobertas por saiotes e camisas de botão com mangas longas.

Nos congos, no violeiro e na única mulher, a cor branca dá espaço as cores nas fitas coloridas de cetim se cruzam no peito e nas costas e que marcam a barra dos saiotes, também finalizados com rendas brancas. Já nas cabeças, cobertas por um pequeno lenço branco, o adereço toma a cena com fitas de cetim coloridas penduradas e flores de papel crepom pomposas.

Os reis e secretários carregam espadas centenárias que configuram o cenário de guerra e traduzem um “signo de pertença e autoridade” (SCHIFFLER, 2017) dentro do grupo. No peito, a simulação de um peitoral de armadura, com pedaços de espelho e papéis brilhantes e coloridos. Nas costas, capas longas de chitas floridas e, nas cabeças também protegidas por lenços, adereços brilhantes que simulam coroas e capacetes.

Uma das cenas que marcou o início a brincadeira aconteceu ao som dos pandeiros tocados pelos congos. Os dois cordões organizaram uma roda e os brincantes giravam de forma que, um a um, todos reverenciassem a São Benedito, segurado pela senhora que estava ao lado do violeiro.

Geralmente é assim, são dois reis, de Bamba e de Congo, que brigam o direito de festejar a São Benedito, de fazer a festa de São Benedito. Aí você vai fazer essa guerra, né?! Aí os dois contra guias vão puxar uma marcha que chama ‘entrada de contra guia’. Aí eles vão cantar essa guerra até chegar na metade e você vai agradecer o padroeiro, São Sebastião [...] (Rafael, 21 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

Logo, o Rei de Congo trocou versos com seu secretário, bateram as espadas que carregavam, e ambos deram lugar aos congos que voltaram a bailar e cantar. Durante todo o bailado dos congos, os brincantes realizavam desenhos espaciais e movimentos como: círculos que abriam e fechavam, círculos em movimento anti-horário, fileiras com cumprimentos de ombros, trocas de posição, caracol, movimentos de pandeiros, meios giros em fileiras de forma a ficarem de costas um para o outro, entre outros.

Figura 9 – Congos do Ticumbi de Itaúnas.



Fonte: arquivo pessoal.

Os desenhos espaciais e movimentos realizados pelos congos eram acompanhados por um brincante que se destacou dentre todos - uma criança de aproximadamente 05 anos, como é possível observar na figura anterior. Tal como teorizado por Mauss (2003) ao tratar o conceito de imitação prestigiosa, o menino, neto de um dos brincantes, participa de um acontecimento de seu contexto que carrega prestígio dentro daquela cultura. Seu avô, assim como os outros brincantes, por meio da autoridade e prestígio que possuem, demonstram a ele atos ordenados e autorizados, do Ticumbi de Itaúnas, fazendo com que a criança queira imitá-los em atos bem-sucedidos.

Na sequência da brincadeira, o secretário do Rei de Congo foi até o secretário e Rei de Bamba. Os dois se enfrentaram por meio de versos e luta dançada. Os reis também trocaram versos e todo auto se fez em torno dos versos que soavam e se manifestam com ironias, humor, sátiras, críticas do cotidiano. O público interagiu reagindo ora com solenidade, ora risadas e aplausos.

O auto finalizou com a “roda grande” na qual os congos enquanto giravam, batiam seus pandeiros, e dentro da roda, os secretários guerreavam entre si, tal como o Rei de Congo e o Rei de Bamba.

[...] Depois você vai para o final da brincadeira que é mais a parte mais bailada do baile. Você fica mais solto, você não tem muita pressão. Você tem mais coisa de pé, essas coisas. E no final, você tem uma roda grande, que geralmente, pode ser de protesto com alguma coisa que aconteceu, [...] é sempre um protesto a roda grande. Mas você pode ter também a roda grande tradicional, que nem a nossa, é do Ticumbi da Vila Antiga, né?! A gente faz referência ao porto, quando

chegava navio, e tal, mas tem grupo que faz ainda. Ano passado a nossa roda grande foi sobre o asfalto. Aí o baile é assim (Rafael, 21 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

Nas trocas de versos, os reis e os secretários prezam por rimas, versos engraçados e colocam em voga questões sociais, como uma forma de protesto, como declara o brincante Rafael. No mesmo pensamento, ao dizer que o Ticumbi “*é uma grande brincadeira, mas uma brincadeira séria*”, o brincante Lucas explica:

Na verdade, o Ticumbi ele é isso. Ele fala de tudo que for de interesse da Vila, da comunidade. Ele fala em forma de versos cantados, tipo como se fosse um jornal falado, um negócio assim. Por exemplo, a descida de canoa hoje nossa, falava, fazia referência ao rio. O nosso rio ele está [...], toda vida a gente teve um rio aqui limpo, mas o que está acontecendo, essas empresas que têm em volta, de eucalipto, cana-de-açúcar, elas tão acabando com o nosso rio. Então o nosso rio está secando e a gente está com ele meio que poluído, né. Aí a gente fez o verso representando isso, né?! Falando sobre o rio que está sujo. Foi a descida assim, né, “água que o povo usava hoje não dá pra beber, glorioso Benedito, o que nós vamos fazer”. É tudo de interesse da Vila, a gente canta no Ticumbi, não é só devoção, é tudo que interessa o povo ele vem trazendo. Tanto que na parte da embaixada dos reis, eles geralmente lançam versos ou desafiando os políticos, ou falando de algum fato que aconteceu na Vila, entendeu!? Tudo isso é muito rico, é uma coisa muito rica que só você vendo, acompanhando, para você ver tudo, e você ainda não vê tudo ainda (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas e brincante do Ticumbi de Itaúnas, 18/01/2018).

Desta forma, a tradição do Ticumbi é uma brincadeira séria não somente pela religiosidade e devoção presentes, mas também por denunciarem problemas relacionados a Vila de Itaúnas e ao país. Como Balandier (1997) explica

[...] a tradição traduz-se continuamente em práticas; é aquilo pelo que a comunidade se identifica (tal como aparece diante de si mesma), se mantém em uma relativa continuidade, se faz de maneira permanente sempre produzindo as aparências de ser, agora, o que deseja ser. Na medida que permanece viva e ativa, a tradição consegue nutrir-se do imprevisto e da novidade [...] (BALANDIER, 1997, p.94).

A partir do pensamento do autor, compreendemos que a tradição se manifesta por meio de práticas que se mantêm em continuidade construindo novas aparências de acordo com o que a comunidade se identifica e deseja ser. Nesse sentido, o movimento da tradição acolhe o novo, fazendo com que ela permaneça viva e ativa dentro com contexto que está inserida.

No Ticumbi de Itaúnas, tal movimento se elucida a partir do momento em que a brincadeira “fala de tudo que for de interesse da Vila, da comunidade”. A medida

em que o novo chega e é identificado como algo que se deseja ser, ele é acolhido fazendo com que a brincadeira permaneça viva e ativa.

Na oportunidade da cena que analisamos, por exemplo, os versos que fizeram referências ao contexto regional e brasileiro e, em tom de denúncia e crítica social, narraram: a pendência da assinatura governador Paulo Hartung da ordem de serviço para o início do asfaltamento dos 20 km da Rodovia ES-010 entre a Vila de Itaúnas e Conceição da Barra; o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff em 31 de agosto de 2016; a efetivação da Presidência da República do vice-presidente Michel Temer e a promessa de um novo governo que traria mudanças positivas para o país e o falecimento no ano anterior do brincante Juca, pertencente ao Ticumbi de Itaúnas com a devida homenagem póstuma também nas fardas⁴ dos brincantes por meio de uma fita preta pendurada na altura do peito ou no ombro.

Por mais que seja uma tradição datando mais de séculos, o Ticumbi de Itaúnas como uma herança cultural se atualiza no tempo presente apresentando enunciações contemporâneas. Como Balandier (1997, p.94) explana, “[...] sua ordem não mantém tudo, nada pode ser mantido por puro imobilismo; seu próprio dinamismo é alimentado pelo movimento e pela desordem, aos quais ela [a tradição] deve finalmente se subordinar”. Nesse caminho, o Ticumbi de Itaúnas não se caracteriza como uma mera imitação ou reprodução estrita do que aconteceu no passado pois, a brincadeira é atualizada de acordo com as demandas do contexto e dos sujeitos locais.

Ainda assim, mesmo com movimentos claros dessa tradição, podemos considerar que no Ticumbi de Itaúnas não é possível “*vê tudo ainda*”, como o brincante Lucas relata. Entre tudo que está explícito, ainda existe o implícito, tal como o dito e o não dito. O Ticumbi assim, é uma tradição muito “*rica*” que nos permite, então, continuar a busca por sua investigação e interpretação, entendendo-o como uma prática corporal constituinte de comunidades quilombolas.

4 Farda ou indumentária é o nome dado a vestimenta do Ticumbi.

4. A COMUNIDADE QUILOMBOLA ANGELIM I

Como já vimos anteriormente, os estudos de Derani (2002) e Diegues e Arruda (2001) apresentam definições do conceito de comunidades tradicionais. Entendo que as comunidades quilombolas podem ser entendidas como ‘tradicionais, no sentido do conceito, ocupando uma área territorial na qual desenvolvem seus modos de vida.

Entretanto, é necessário compreender que a padronização ou a visão até mesmo romântica sobre esses povos podem nos induzir a tentativa de uniformização dos mesmos, nos levando a relativizar as variadas formas de organização social e a cultura no seu aspecto mais amplo. Como afirma Leite (1991, p. 39) “a noção genérica de território quando usada para se referir aos negros, enquanto grupo étnico, nem sempre pode ser usada com o mesmo sentido, embora se refira a um grupo proveniente de um mesmo processo histórico”.

Neste viés, mesmo que as comunidades quilombolas tenham raiz histórica comum no processo de escravização no Brasil da população de origem africana, atualmente, tais comunidades organizam seus modos de vida de forma singular e constroem variadas formas de vivências de território. A generalização das comunidades quilombolas “[...] não esclarece a complexidade das formas de apropriação do espaço por estes grupos” (LEITE, 1991, p. 40).

Nesse sentido, o território é

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. [...] O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social (LEITE, 1991, p. 40; 41).

A partir desse entendimento chegamos à comunidade quilombola Angelim I, localizada no município de Conceição da Barra, estado do Espírito Santo. A comunidade se caracteriza como pequena e acolhedora e faz parte da região conhecida como Sapê do Norte, que agrega diversas comunidades quilombolas.

Registrada e certificada como remanescentes de quilombos pela Fundação Cultural de Palmares em dezembro de 2004, a comunidade possui fácil acesso pela Rodovia ES-010, que liga a Vila de Itaúnas à cidade de Conceição da Barra.

Em janeiro de 2020 foi a primeira vez que estive na comunidade. Lembro-me que a rodovia de 21Km, que até o ano anterior era de chão batido, já estava em obras de pavimentação. Saindo da Vila de Itaúnas, em poucos minutos já era possível avistar a primeira placa de referência à comunidade, que se localiza a cerca de 3Km da vila.

Figura 10 – Placa sinalizadora da Comunidade Quilombola Angelim I



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

A estrada de chão que percorri por 1Km até avistar as primeiras casas da comunidade possui em ambos os lados vegetação; ora de mato, ora de eucaliptos ou de alguma pequena plantação, como mandioca, ou árvores frutíferas, como mangueiras.

Nesse oscilar de vegetação, observa-se que na região a comunidade Angelim I é umas das quais enfrentaram conflitos territoriais. As plantações de eucalipto demarcam as terras que estão sobre o domínio de grandes empresas produtoras de celulose, como a atual Fibria, e que outrora eram território das comunidades quilombolas da região. Segundo Oliveira (2011) a prática governamental de expropriação de terras de comunidades negras para entregá-las às grandes empresas, perdurou até a década de 1980, sobretudo nas terras das comunidades quilombolas e indígenas do Espírito Santo.

Logo na entrada da comunidade, a estrada apresenta-se com cercas de tocos de madeiras e arame farpado. Já era possível perceber pés de banana, coqueiros, plantações de café e pimenta-do-reino. Também avistei a pimenta-do-

reino já colhida, secando sob o sol quente daquela manhã, depois de uma noite chuvosa na região.

Figura 11 – Entrada da Comunidade Quilombola Angelim I com pimenta do reino secando sob o sol.



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

Ao longo da estrada percebi muitas jaqueiras por trás dos postes de energia elétrica. São jaqueiras enormes, com troncos impossíveis de serem abraçados por uma só pessoa.

Logo avistei a sede da Igreja Católica de Santa Clara, local no qual antigamente funcionava uma escola. Em sequência, as casas dos moradores da comunidade Angelim I. Assim, como a igreja, as casas são simples e, por vezes, apresentam-se bem coloridas do lado de fora e de dentro. Hoje a maioria das casas é de alvenaria e abrigam, no total, cerca de 25 moradores, com grau de parentesco entre si, em aproximadamente 10 casas em propriedades divididas por cercas. Apesar disso, ainda há casas de pau a pique, construídas com entrelaçamento de madeiras e barro misturado com água, que já foram comuns na região.

Figura 12 – Sede da Igreja Católica de Santa Clara



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

Figura 13 – Algumas casas da Comunidade Angelim I



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020 – 16/01/2020.

Nas oportunidades em que estive na comunidade quilombola conversei com alguns desses moradores. A maioria me recebeu de maneira muito amistosa, despendendo comigo tempos de boas conversas.

Conhecida como Dona Zirinha, a senhora de 72 anos de idade, é “nascida e criada” na comunidade. Seus pais foram os primeiros a chegar no local quando se mudaram do Sertão de Itaúnas para as terras do Angelim, construindo a primeira casa do local e uma “farinheirazinha”. Seus pais tiveram sete filhos,

quatro mulheres e três homens. Hoje ela mora com duas crianças, suas netas Ana Alice e Vitória.

Senhor Humberto com 76 anos de idade, cresceu na comunidade junto a seus irmãos e irmãs, sendo uma delas a Dona Zirinha. Viúvo há aproximadamente 30 anos, teve dez filhos e os criou na comunidade. Hoje apenas três filhas moram por lá, bem próximas a casa dele. Um dos seus filhos mora no centro de Conceição da Barra e tem uma casa na comunidade.

Cazuza, sobrinho do Sr. Humberto e Dona Zirinha, tem 49 anos e é nascido na comunidade. Era casado, mas está separado há aproximadamente dois anos e mora com seu filho de 15 anos.

Willians, neto do Sr. Humberto, tem 24 anos. É criado na comunidade, mas já saiu algumas vezes para trabalhar em São Paulo e Linhares. Mora com seus pais e está construindo a sua casa, para morar com sua esposa e filha de seis anos, bem próximo a eles.

Tal como Derani (2002), Diegues e Arruda (2001) defendem, a comunidade investigada foi construída a partir de moradores que, em sua maioria, apresentam laços parentais entre si e se estabelecem no território de maneira intergeracional com vínculos de consanguinidade, embora hoje seja possível perceber a ampliação desses vínculos, como entre Willians e a esposa.

Segundo Dona Zirinha, antigamente a comunidade *“não tinha luz, água encanada, nem estrada direito, era umas estradinhas que passava, umas estradinhas fininhas com as matinhas ‘tudo assim’ (mãos fechadas)”*. Também era possível pegar água no poço e tomar banho de rio. Seus pais viveram *“[...] sempre aqui todo mundo junto né, em comunidade, tinha a cunhada dele que morava ali. E ficamos vivendo aqui, até... Ele dizia que daqui ele não saía, ele não vendia, era para filhos e netos [...]”*.

Na fala da entrevistada, ressalto a diferenciação entre o valor econômico e valor simbólico das terras da comunidade. Para o patriarca, a despeito do preço que possa ser atrelado à terra, há um valor simbólico na continuidade da família no local. Nesse sentido, a valorização da terra está relacionada a reprodução social das famílias que nela habitam. Tal reprodução não se atrela somente aos

aspectos econômicos, como evidenciado Derani (2002), Diegues e Arruda (2001), mas aos diversos aspectos relacionais entre os sujeitos que se desenvolvem no contexto local.

A comunidade Angelim I usufrui de energia elétrica e água encanada, o que aponta aspectos de modernização da mesma. As estradas, por mais que não sejam asfaltadas, atualmente são mais largas, permitindo os moradores se locomovam em carros e bicicletas com tranquilidade. Como lembra Sr. Humberto sobre antigamente, quando os moradores passavam mal de saúde “[...] sofria, quando não morria, né, porque não tinha condução, né. E médico era só na Barra e tinha que ir de cavalo daqui na Barra ou São Mateus. Depois que chegou gente com carro”.

Nesse sentido, mesmo que as tecnologias simples sejam apontadas por Derani (2002) e Diegues e Arruda (2001) como elementos caracterizadores das comunidades tradicionais, muitas delas têm sido substituídas por elementos modernos, como a energia elétrica, encanamento de água e veículos de meio de transporte, como carros e bicicletas. Na esteira de Balandier (1997), entendo que as comunidades quilombolas têm sempre um espaço para o novo.

Todas as sociedades reservam um lugar para a desordem, mesmo temendo-a, por não terem a capacidade de eliminá-la – o que as levaria a matar o movimento em seu interior e a se degradar até o estado das formas mortas -, é preciso de alguma forma compor-se com ela. Na medida que é irreduzível, e mais que isso, necessária, a única saída é transformá-la em um instrumento de trabalho com efeitos positivos, de utilizá-la no sentido de sua própria e parcial neutralização, ou de convertê-la em fator de ordem (BALANDIER, 1997, p.121).

Os aspectos de caracterização pela ocupação do território por várias gerações e transmissão de propriedades, se destacam na fala de Dona Zirinha, filha do primeiro morador da comunidade. Entretanto, a terra como unidade comunal para os exercícios das atividades econômicas já não é algo inerente a comunidade.

Cazuza ao ser entrevistado, narra que as cercas que demarcam a divisão das propriedades são algo com pouco mais de 20 anos. Antigamente era possível plantar em qualquer parte da terra, contudo, após o falecimento do seu avô Eugênio, dividiu-se as propriedades.

Meu avô morreu. Ai, quando ele era vivo, era certinho, cada um trabalhava em qualquer lugar aqui, aí depois que ele morreu repartiu. [...] A gente botava roça onde queira, né. Botava uma roça aqui, botava outra ali, era assim... aí depois que ele morreu repartiram (Cazuza, 49 anos, morador de Angelim I, 16/01/2020).

Dialogando com Balandier (1997) observo o movimento de continuidade dessas famílias nas terras da comunidade com os elementos de desordem, como as cercas que hoje demarcam a divisão das propriedades. Esses elementos tornaram-se elementos com efeitos positivos e convertidos em fator de ordem permitem que cada família desenvolva suas plantações e cultivos.

A plantação de mandioca para a produção de farinha e de beiju é algo que ainda se destaca como elemento importante para a economia local. A maioria dos moradores se envolve de alguma forma com o processo e as produções acontecem semanalmente.

Figura 14 – Casa de Farinha da Comunidade Angelim I



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

Historicamente, tal saber se demonstra antigo na região. Ao conversar com os moradores eles relatam que desde os tempos da infância seus pais desenvolviam o cultivo e os filhos participavam do processo.

Ai minha mãe fazia açúcar mascavo, melado, botava coco, ficava gostoso, menina... Ai ela vendia, na Barra, em Itaúnas, que as pessoas mais velhas gostavam. Farinha também, fazia farinha, tirava goma. Eu desde 12 anos tiro goma, desde nova. Minha mãe torrava para ir vender, para comprar roupa para nós (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

Ah, minha filha produz muito beiju, toda semana. Meu genro está lá coando goma pra fazer beiju essa semana, ele coa goma. Aí, terça e quarta faz beiju. [...] É, mais para o gasto, né [a farinha]. Antigamente negócio de farinha tinha muita saída, né. Quando fazia farinha era mesmo um caminhão de farinha, uns 300 sacos (Sr. Humberto, 76 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

Conforme afirmam Derani (2002) e Diegues e Arruda (2001) as comunidades tradicionais se caracterizam pelas atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja também relacionada com a produção para a venda e obtenção de renda.

Mesmo os autores dialogando com ambas as possibilidades, noto que a ênfase é colocada sobre a produção voltada para dentro e em seu valor de uso, todavia a produção semanal de Angelim I denota um tipo de produção em pequena escala e que em outrora já foi maior. Pasini (2018), discorre que a diminuição da produção da farinha está relacionada com as demandas de padronização do mercado e exigências sanitárias, sendo então a farinha vendida atualmente para estabelecimentos informais e pessoalmente. Na figura 15, é possível observar o quanto as técnicas simples de preparo ainda se fazem presente na comunidade, o que pode impossibilitar as exigências e padronizações do mercado externo.

Figura 15 – Morador coando goma para produção de beiju e farinha



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

As plantações de mandioca e produção de farinha e beiju ainda são saberes e modos de produzir vivos na comunidade quilombola, todavia, nos relatos dos

moradores é possível perceber que antigamente se destacavam também a pesca, a caça e a criação de porcos.

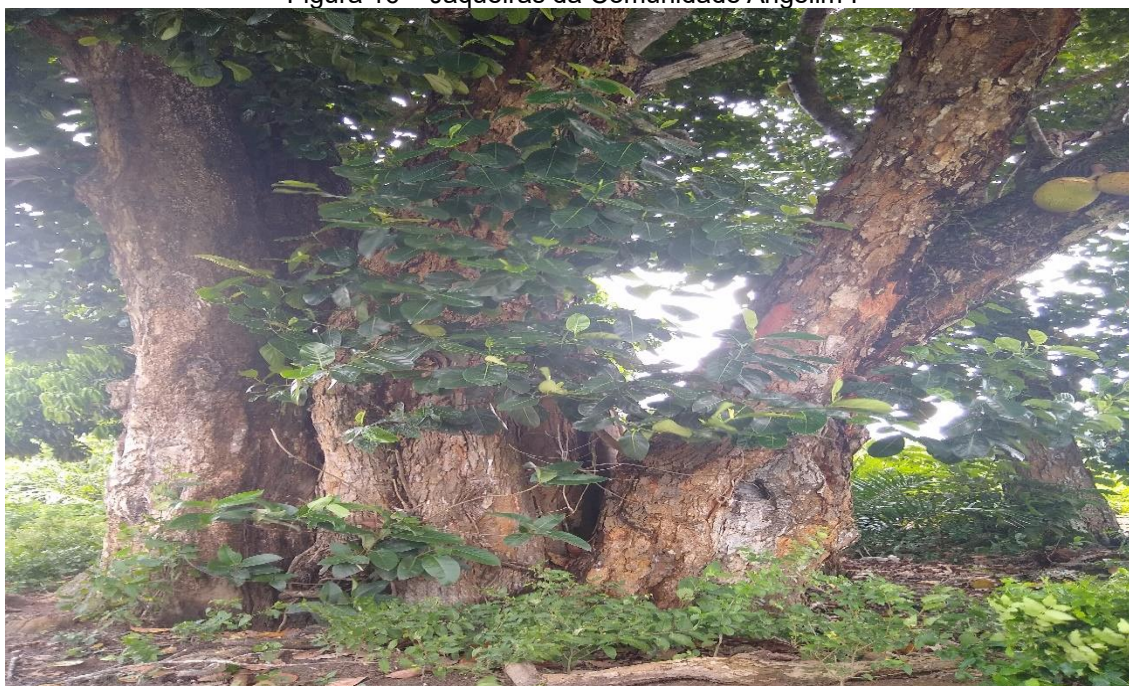
A caça vinha aqui na porta, as caças de vez em quando apareciam por aí. Meu pai tinha umas cachorras que no dia que a gente não saía para caçar, elas mesmos saíam. [...] Aqui era muito farto, era peixe, era caça, era... nós criávamos porco aí. Hoje em dia você não pode criar um porco... Ah, em um tempo desse você não podia andar de pé aí de tanta bosta de porco aí no caminho, [risos]. Os porcos ficavam tudo na jaqueira, comendo jaca. [...] Aqui tudo era um jaqueiral só, nativo, mesmo (Sr. Humberto, 76 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

Mas aqui era muito bom, tinha peixe, tinha porco para a gente matar, né, a gente não comprava carne assim igual compra agora não. Era carne de porco, era carne de caça. [...] Antigamente tinha o rio para pescar, meu pai pescava, botava rede para pegar peixe. Era muito bom. Aqui a gente só comprava o sal e o querosene, que naquele tempo não tinha energia. [...] Depois quando eu fiquei maior [...] todo final de ano vendia um porco, ou dois. Aí comprávamos sapato, íamos em São Mateus, comprávamos roupa, e nosso pai ajudava a criar o porco. Ele não se preocupava não, o dinheiro de quando matava era para nós esbanjarmos mesmo (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

A maioria dos moradores mencionam os jaqueirais que predominava na região da comunidade. Ainda com grandes pés de jaca, atualmente observei que os moradores aproveitam dessa fruta tanto para o consumo, quanto para venda.

Meu pai vende [a jaca], igual o beiju que ele faz, a farinha, tudo para o comércio. Vende aqui em Itaúnas, Conceição da Barra e São Mateus. [...] Ele compra os potinhos assim, já leva os gomos tirados já, limpo. Aipim frito, contato fininho tipo chips, sabe? E também fruta pão (Willians, 24 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

Figura 16 – Jaqueiras da Comunidade Angelim I



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

Na figura 16, é possível observar como os jaqueirais são antigos na comunidade e hoje ainda continuam como meios para a subsistência e de geração de renda para os moradores da comunidade.

Dá, dá muita jaca, ave maria, quando dá tem muita jaca no chão. Ali embaixo ali, tem muita jaca. [...] Esse meio nosso aqui, é jaca purinho [...]. Esses pés aí, têm mil anos (faz barulho com os dedos). Era alimento dos escravos, comer jaca, esses cocos aí... é porque nós derrubamos, mas, mas tinha cocão altão mesmo. Esses pés são todos de tempo dos escravos (Cazuza, 49 anos, morador de Angelim I, 16/01/2020).

Embora seja perceptível o valor ancestral das plantações de mandioca e da atividade extrativista da jaca e do coco, era possível observar a presença de novos cultivares, economicamente mais atrativos, e que estão mudando as tradições agrícolas da comunidade. Caminhei por plantações de banana, abóbora, abacaxi, mamão, acerola, laranja, limão, caju, graviola, tangerina, urucum, além dos 58 pés de pimenta-do-reino, que denotam novos saberes desenvolvidos na comunidade.

A produção é escoada pela venda na feira que acontece na Vila de Itaúnas às quintas-feiras, em negociação direta com compradores e ainda por meio da participação no PAA (Programa de Aquisição de Alimentos) e PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar), programas do Governo Federal voltados para a aquisição de produtos da agricultura familiar para alimentação escolar.

A participação nesses programas possibilita ao morador Cazuza uma renda fixa, já que *“na feirinha tudo bem, é um negócio só para amenizar. Agora no PAA e no PNAE já é uma entrega certa. O dinheiro já está lá certinho”*.

Ao se referir a pimenta-do-reino, Cazuza relata que

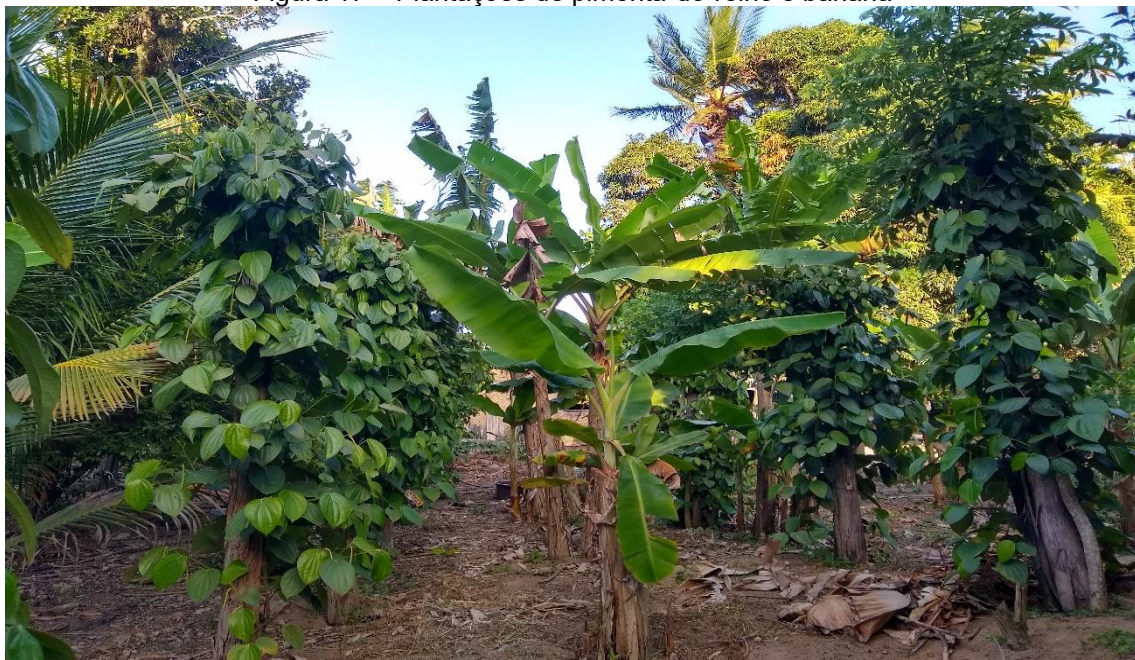
O preço está seis reais o quilo, mas o que tiver, eles compram. Se tiver mil quilos eles compram tudo. O comprador liga e vem apanhar aqui, já isso aí [frutas] eu tenho que sair para feira, né. Igual o abacaxi, se eu não sair vendendo de casa em casa eu perco. Eu tenho uns quinhentos pés aí, eu vou colhendo por etapa, né. Não madura de vez. E a pimenta não, ela dá de vez, quando seca eu ligo para o cara e ele vem aqui (Cazuza, 49 anos, morador de Angelim I, 16/01/2020).

A partir do relato e das observações, observo que devido à facilidade de comercialização e a boa rentabilidade, a plantação de pimenta-do-reino tem se tornado cada vez mais atrativa para os moradores, o que reforça a

comercialização de produtos em Angelim I. Além dos pés na propriedade do morador Cazuza, também foi possível perceber pés da especiaria espalhados em outras propriedades da comunidade.

Nesse sentido, por mais que os modos de produção e cultivo da mandioca estejam relacionados a tradição dos saberes das comunidades quilombolas, como aponta Maciel (2016) e observado nas entrevistas, noto que a valorização e a facilidade de venda da pimenta-do-reino têm atraído os moradores para esse tipo de cultivo. Na figura 17, é possível observar a disposição e organização de plantações desse tipo de cultivo.

Figura 17 – Plantações de pimenta-do-reino e banana



Fonte: arquivo pessoal – 16/01/2020.

Figura 18 – Produções da propriedade do morador Cazuza



Fonte: arquivo pessoal – 16/01/2020.

Ao mesmo tempo em que produção para fora acontece, segundo o morador Willians, a vida na comunidade Angelim I é muito diferente da vida nas grandes cidades. Na comunidade *“onde você vai tem uma coisa para comer. Uma manga, uma jaca, uma banana, goiaba. Na cidade tudo você tem que comprar né, deu vontade de comer uma banana, você tem que comprar”*. Nesse sentido, a fala do entrevistado aponta para um sentimento de segurança que a comunidade proporciona pela partilha das produções comunitárias, o que não acontece nos grandes centros urbanos, onde o acesso às frutas e outros elementos ocorre exclusivamente pela comercialização.

O relato de Willians me permite retomar os escritos de Mauss (2003) quando o autor discorre sobre o *dom*, elemento constituído a partir do entrelaçar da obrigação de dar, receber e retribuir em sociedades primitivas. É possível interpretar que o dom é uma dádiva que se entrega, sem necessariamente a expectativa de ser retribuído.

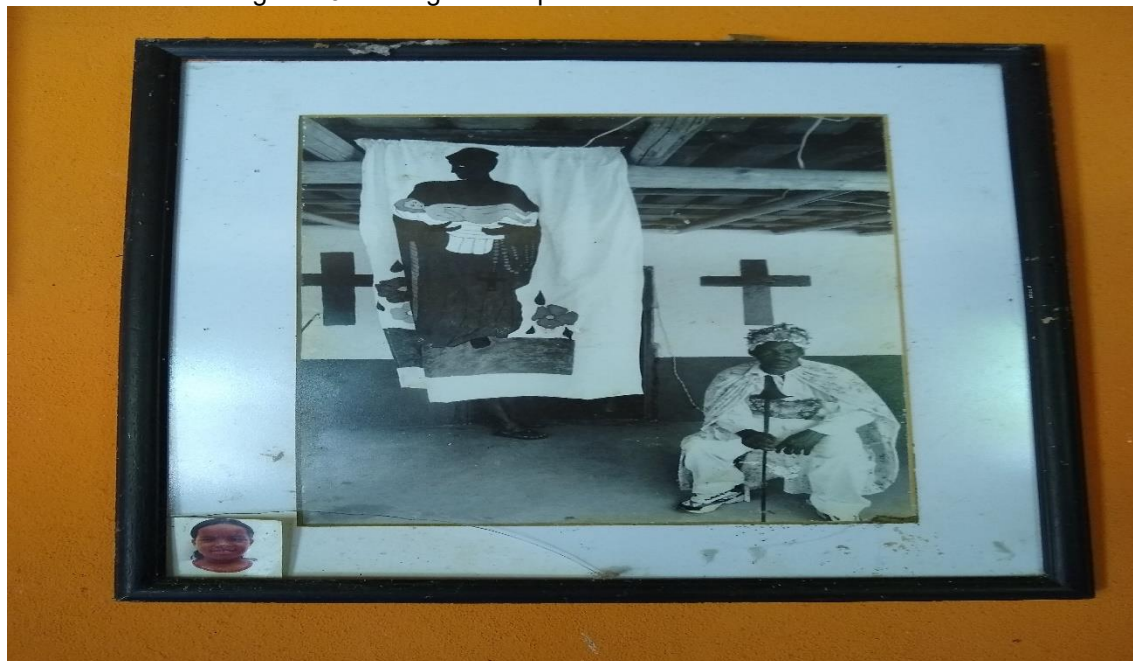
No pensamento Mauss (2003), mesmo que não haja em termos claros um sistema de trocas identificado nas sociedades, há um sistema de obrigações mútuas entre os sujeitos. O dom se materializa em práticas de honra, prestígio e redistribuição de dádivas, existindo assim nas sociedades uma como *“[...] força que leva a retribuir uma coisa recebida, e, em geral, a executar os contratos reais”* (MAUSS, 2003, p. 193). *“Se as coisas são dadas e retribuídas, é porque*

se dão e se retribuem ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se a pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e suas bens – aos outros” (MAUSS, 2003, p. 263).

4.1 PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA ANGELIM I

Ao buscar pelas práticas corporais da comunidade Angelim I o primeiro elemento que me chamou a atenção e me deu um direcionamento para as conversas com os moradores foi um quadro com uma fotografia antiga, pendurado na parede da casa da Dona Zirinha, como registrado na figura 19.

Figura 19 – Fotografia na parede da casa da Dona Zirinha



Fonte: arquivo pessoal – 05/01/2020.

A imagem em preto e branco, apresenta um homem trajado com a farda de uma das manifestações do patrimônio cultural imaterial de comunidades quilombolas, o Baile de Congos de São Benedito, também conhecido como Ticumbi. Compondo o traje, o homem segura uma espada e sustenta em sua cabeça uma coroa, em frente a Capela de São Benedito, localizada na Vila de Itaúnas. Trata-se do Sr. Humberto, irmão de Dona Zirinha, que na época era brincante do Ticumbi de Itaúnas na representação de Rei, um dos personagens protagonistas da brincadeira.

O Ticumbi é uma manifestação popular festiva e religiosa, sendo considerado uma brincadeira que envolve música, dança, teatralizações e versos lançados

entre dois grupos: os Bambas e os Congos. Os grupos representam dois reinos que disputam entre si o privilégio de realizarem a Festa de São Benedito em agradecimento ao ano que se passou e em consagração ao ano que se inicia. Nesse sentido, o auge da brincadeira sempre ocorre no período do ciclo natalino, nos meses de dezembro e janeiro.

Segundo Schiffler (2015, p. 80),

O Ticumbi é uma representação popular, um teatro de rua, que funde diferentes gêneros literários, compondo uma representação linguística e tematicamente híbrida. Sua apresentação é composta de diferentes etapas, que envolvem as comunidades e conferem a elas sentimento de coletividade e pertença.

Essa manifestação cultural pode ser dividida basicamente em três etapas. A primeira diz respeito ao processo de construção performática que se inicia aproximadamente no mês de outubro. São os ensaios que acontecem para criação dos versos que serão enunciados pelos personagens da brincadeira. A segunda etapa é conhecida com o ensaio geral – momento de grande celebração entre brincantes, comunidade e até turistas – que antecede a última etapa de aparição pública com procissão pelas ruas e apresentação do grupo (SCHIFFLER, 2015).

Para além da devoção ao “santo preto”, como é conhecido São Benedito, outros santos de devoção também aparecem na brincadeira dos grupos de Ticumbi, como São Sebastião e Nossa Senhora da Conceição (SCHIFFLER, 2017).

Em nossas conversas, Sr. Humberto relatou que iniciou no Ticumbi com pouco mais de 30 anos de idade e que participou por aproximadamente 40 anos da brincadeira. Segundo sua irmã, *“hoje ele chora de vontade de brincar”*, pois há quatro anos foi acometido por um AVC (Acidente Vascular Cerebral) que o impediu de continuar participando.

Segundo o entrevistado sua participação na brincadeira foi como os personagens de Congo e de Rei de Congo,

[...] Aí um dia eu cheguei em casa e minha mulher disse: “Oh, Humberto, Seu Antero vai ensaiar e falta um Congo”, o nome do marujo é Congo. “Ah, vou nada, estou cansado”. Eu trabalhava com motosserra, (risos). E ela: “Vai, vai, vai”. Isso foi em 78. Aí comecei e fiquei. Comecei como Congo e depois entrei como Rei (Sr. Humberto, 76 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

As experiências do Sr. Humberto como brincante iniciaram-se em 1978, a partir da abordagem insistente de sua esposa, quando ela comenta sobre a necessidade do Mestre Antero, até então mestre do Ticumbi de Itaúnas, de ter na brincadeira mais pessoas para encenarem um dos 12 personagens denominados Congo.

Este relato nos dá indicadores para pensarmos na relevância da figura feminina para a continuidade da brincadeira, pois mesmo não participando do Ticumbi, a esposa do Sr. Humberto o desperta para o interesse. Na esteira de Moraes (2018) as mulheres se apresentam como figuras fundamentais na organização das comunidades quilombolas e se destacam como interlocutoras dentro desses espaços. Nesse sentido, entendo também que tal interlocução está relacionada a compreensão do significado que a brincadeira assume dentro do contexto comunitário quilombola de Angelim I e o entendimento da necessidade de empenho de todos para que aconteça a sua continuidade.

Mesmo tendo uma longa trajetória como brincante e sendo devoto de São Benedito, Sr. Humberto relata que nenhum dos seus 10 filhos deram continuidade a brincadeira. *“Ah, não sei... É vocação, né. [...] Ninguém teve paciência de entrar em brincadeira não”*, relata ele.

A noção de vocação, ou seja, algo que seria destinado aos sujeitos de maneira inata, parece ser uma chave explicativa bastante importante para os membros da comunidade. Dona Zirinha também aponta o saber, relacionado a técnica corporal, como algo vocacionado ao se referir ao gestual de tocar tambor:

O sangue puxa né, tem o Guilherme, o filho de Cazuza, o Breno, o Emanuel que é danado para bater tambor, esse menino aqui, Pedro Gabriel também, tudo parece que papai que ensinou. E papai já gostava de bater tambor, e eles tocam igual uns danadinhos, tuc, tuc, tuc, tuc [imita bater tambor] e veio de sangue, meu pai não ensinou, não tava mais vivo (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

Os meninos da comunidade foram descritos como *“danadinhos”* pois, segundo a moradora, eles tocam tambor tão bem quanto o patriarca da comunidade, o Sr. Eugênio. Dessa forma, entendo que no imaginário dos sujeitos da comunidade quilombola investigada ainda é muito presente o pensamento de que a brincadeira do Ticumbi, tal como a técnica corporal de tocar tambor, seriam destinadas de maneira inata aos sujeitos. Contudo, entendemos que de maneira

implícita ou não, o saber acumulado relacionado à tradição “[...] gera continuidade; exprime a difícil relação com o passado; impõe uma conformidade resultante de um código do sentido, e, portanto, de valores que regem condutas individuais e coletivas, transmitidos de geração em geração” (BALANDIER, 1997, p. 37).

Nessa esteira, a tradição está relacionada ao passado, trazendo consigo sentidos, valores e significados individuais e coletivos que fazem com que a sua continuidade aconteça pela transmissão do conhecimento de geração em geração. A tradição não é, dessa maneira, algo inato ao sujeito, mas, está atrelada a saberes e técnicas corporais transmitidos aos sujeitos cotidianamente.

Ainda nos relatos do Sr. Humberto, observo elementos que podem validar a ideia de transmissão da tradição e o motivo pelo qual ela não teria acontecido em relação aos filhos do entrevistado. Segundo ele, a maioria de seus filhos saiu da comunidade Angelim I após o processo de escolarização e, atualmente, trabalham em outros estados.

*[...] Os meus filhos não ficaram comigo não. Foram formando e foram...
[...] Eu tenho três filhos lá em São Paulo, né, [...] um no Maranhão. Hoje moram aqui na comunidade três meninas e um menino que mora na Barra e toda semana vem para cá (Sr. Humberto, 76 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).*

Sendo assim, em detrimento do entendimento da tradição como um saber vocacionado, compreendo que a ausência, ou o próprio trânsito constante dos filhos do Sr. Humberto no território quilombola, impossibilitou a transmissão da brincadeira do Ticumbi e de seus sentidos, valores e significados dentro da comunidade.

O novo, trazido como elemento da modernidade impacta assim a ordem da tradição dentro da comunidade. “[...] A passagem do tempo e o movimento das forças sociais traçam incessantemente os caminhos da desordem” (BALANDIER, 1997, p. 123). Tais caminhos levam a descontinuidade da tradição, ao mesmo tempo que, como veremos, possibilitam que a brincadeira do Ticumbi seja recriada, agregando em seu corpo de baile moradores da comunidade e das regiões adjacentes, como da Vila de Itaúnas.

Tradicionalmente, o Ticumbi é uma brincadeira composta por homens na maioria de seus personagens: Rei Congo e Rei Bamba, seus secretários, o violeiro e os congos – homens que formam o “cordão”. A presença feminina comumente é observada nas pessoas que seguram a imagem do santo devoto e o estandarte do grupo durante a brincadeira, como é possível observar nas figuras 20 e 21.

Figura 20 – Mulheres do Ticumbi de Santa Clara com estandarte e imagem de São Benedito



Fonte: arquivo pessoal – 21/01/2018.

Figura 21 – Mulheres do Ticumbi do Bongado com estandarte e imagens de São Benedito



Fonte: arquivo pessoal – 19/01/2019.

Desta forma, as três filhas do Sr. Humberto que moram na comunidade Angelim I, não participam de forma direta da brincadeira pois, tradicionalmente, todos os personagens são encenados por homens.

Dona Zirinha, por exemplo, conta que ela “*não brincava, só assistia*”. Ao mesmo tempo, percebo que a participação dela ocorria de outra forma na brincadeira.

Eu fazia aquelas coisas lá né, costurava aquelas roupas, lá né. Fazia aquelas coisas de colocar na cabeça, né, com minha tia, tia Aninha. Com papel crepom... acho que é crepom, né? Aí vai puxando assim com a tesoura, aí vai enrolando, e a pessoa vai fazendo as flores e colocando no capacete. Aquele capacete [o da foto] é diferente dos outros, porque é do rei. Mas já fiz essas coisas ali (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

No imaginário comunitário a participação na brincadeira muitas vezes está associada, exclusivamente, a encenação dos personagens principais. Entretanto, para que a brincadeira ocorra há uma mobilização daqueles que não são propriamente os brincantes, como por exemplo, para a confecção das roupas e adereços para os personagens, como relato acima. Nesse sentido, observo que por vezes, a participação das mulheres torna-se invisibilizada para os envolvidos homens e, também, pelas próprias mulheres. Como relatam, “*os homens é só Ticumbi, só homem*” (Maria Amélia, 65 anos, mestre do Jongo de Sant’Ana, 20/01/2018).

Willians, um dos netos do Sr. Humberto, relata a sua breve passagem pelas brincadeiras da região

Ah, eu já brinquei, hoje em dia não brinco mais não. [...] Brinquei um ano só, brinquei no Ticumbi, daqui mesmo, de Santa Clara, e participei do Alardo também. [...] Acho que eu tinha uns 14 anos quando participei. Eu era Congo [no Ticumbi] (Willians, 24 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

Enquanto seu avô trilhou trajetória no Ticumbi de Itaúnas, seu neto relata que brincou no Ticumbi de Santa Clara, manifestação da própria comunidade local. Em suas memórias aponta

A gente ensaiava ali na igreja, aí depois eles iam marcando, em outros lugares também, tipo em Itaúnas mesmo, no campo de lá, e depois aqui. O ensaio geral, era lá em cima no Bernadete, no finado lá. Que aí vem descendo o rio né, depois no dia seguinte. Faz o ensaio lá, dorme, e depois vem pelo rio Itaúnas para chegar na ponte (Willians, 24 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

A partir do relato de Willians, observo que por mais que haja uma relação identitária das tradições com determinadas comunidades quilombolas, há também uma circularidade dessas tradições. Os ensaios da brincadeira do Ticumbi, que acontecem nos mais diversos espaços e locais, possibilitam o movimento da tradição como elemento que agrega e reforça a unidade

comunitária e regional. Nesse sentido, “a tradição pode ser vista como o texto constitutivo de uma sociedade, texto segundo o qual o presente se encontra interpretado e tratado” (BALANDIER, 1997, p.39). A interpretação e tratamento das tradições estão diretamente relacionadas com a circularidade das mesmas dentro da sociedade e, conseqüentemente, são dotadas um dinamismo que lhes permite adaptação.

Nessa esteira, mesmo com nomenclaturas e localidades diferentes, o Ticumbi enquanto tradição se desenvolve de maneira similar nos grupos da região, ao mesmo tempo que carregam peculiaridades. Desse modo, Willians, neto do Sr. Humberto, revela que o próprio avô o inspirava quando realizava o papel de Congo. Ressalta também sua admiração pelo papel do Rei de Congo e as trocas de versos realizadas pelo seu avô.

Foi o meu avô [quem ensinou]. Eu gostava mesmo do papel que ele fazia. Eu queria um dia poder fazer o papel que ele fazia, mas era muito difícil. Eu achava difícil na hora lá, você tirar as rimas. [...] É que rima com que o outro falou, né. Isso que é o difícil. É porque você tem que dar uma resposta no caso, né. [...] Tem as falas padrão mesmo e as outras é de cada um, essa que é a parte difícil (Willians, 24 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

Noto que, por mais que os filhos do Sr. Humberto não participem da brincadeira do Ticumbi, seu neto traz aspectos sobre a sua participação e sobre a “formação” realizada pelo seu avô, termo utilizado por Willians ao se referir sobre a aprendizagem da brincadeira do Ticumbi.

Para Mauss (2003), o desejo e o gosto de Willians pela tradição do Ticumbi, tal como a sua prática, podem ser interpretados a partir do conceito de imitação prestigiosa. A imitação prestigiosa consiste em realizar hábitos, crenças, ou práticas que têm prestígio em determinado contexto.

A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 2003, p. 405).

Nesse pensamento, os atos bem-sucedidos do Ticumbi, são dotados de reconhecimento e prestígio social. Além dos ensinamentos do avô, Willians observava o seu avô no papel de Congo, ao mesmo tempo em que também admirava a representação Rei Congo desenvolvida por ele. Nesse sentido, parte

da tradição é transmitida dentro da comunidade, ao mesmo tempo que, parte se apresenta como “muito difícil” e reservada apenas a alguns. A tradição é assim “[...] vulgarizada em graus variáveis segundo as condições sociais e, em sua totalidade, reservada apenas à guarda dos sábios” (BALANDIER, p. 94).

Outra prática que aparece na fala dos moradores da comunidade, de forma tímida, mas ainda presente nas memórias é a brincadeira de Reis de Boi. Ainda sentada à mesa em que Dona Zirinha ofereceu um café e beiju feitos por ela, ela relata que o Reis de Boi

[...] Vinha de longe brincar, menina. Aí chegava (bate palmas) pá, pá, pá, ah todo mundo acordava, ia receber o Reis de Boi, já estava chegando, era muito bonito, muito animado.[...] Mas agora nunca mais. Porque ninguém chama, era tão bom. Até que num ano aí, uns seis anos atrás, meu cunhado era vivo, ele diz que o Reis de Nilo ia vir cantar aqui, fiquei tão contente, mas acabaram e não vieram. Era tão bom, né menina, essa animação, esses meninos correm, esses meninos pulam, faz malvadeza com eles também (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

O Reis de Boi é uma expressão da cultura popular em devoção aos Santos Reis, menção destinada aos três pastores que visitaram o menino Jesus em seu nascimento. A brincadeira envolve cantorias ao som de sanfona e pandeiros com movimentações coreográficas de dois cordões (filas) formados por homens, e às vezes mulheres, denominados marujos. O gozo e a troca de versos da brincadeira está na presença dos mais variados personagens, como o vaqueiro, o boi, a loba, a onça, o jacaré, o cachorro e tantos outros mais que a imaginação permitir.

Comumente a brincadeira marca o ciclo natalino e de forma mais específica acontece no Dia de Santos Reis, 06 de janeiro. Com saudosismo em suas palavras Sr. Humberto relata que “[...] hoje mesmo era dia de um festão, Santos Reis, era Folia de Reis”, se referindo ao dia do nosso primeiro encontro em uma manhã de domingo, no dia 05 de janeiro de 2020.

Aos risos, os irmãos nos contam detalhes do Reis de Boi

Nós tínhamos medo (risos). Minha tia ó, ela saia correndo aqui e ó (gesto de partida). Eles m malvadeza com os conhecidos, né. Aí um dia num grupo ali fora, tinha uma menina bem assim olhando, quando ela olhou o bicho abraçando ela e “aaahhhhhh”, mas eu ri (risos). Se eles souberem que a gente tem medo, aí que ele vem cima. Igual na festa em janeiro em Itaúnas, pegaram uma comadre minha, (risos) mas ela sofreu nas garras dele (risos). E ela “pelo amor de Deus, me deixa”

(risos). Quando [ela] olhou de um lado estava um bicho, do outro lado, outro bicho. Foi a maior tristeza (risos) (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

A Folia de Reis é uma Congada, né. Aí tinha a bicharada, o vaqueiro, e as crianças gostava, corria (risos). [...] Eu brincava assim, né, só olhar né (Sr. Humberto, 76 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

O Jongo e o Samba de São Benedito também aparecem como práticas corporais nas falas dos moradores da comunidade. Contudo, são manifestações pouco elucidadas nas conversas com os moradores.

Segundo relatos, na comunidade Angelim I o Jongo acontecia a noite e era praticado por mulheres.

O Jongo era a dança que minha mãe amava. Ela dançava, minha mãe, minhas tias, todo mundo dançava Jongo. Mas era muito bom, era animado o Jongo. [...] Elas brigavam com a gente quando a gente ia se meter: “saí daqui, saí fora”. Vamos fazer uma roda de Jongo para vocês, aí quando nós tava adolescenciazinha, fez (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

Segundo Mauron (2014) o Jongo passou por processos de ressignificação vinculados à sua prática. A prática estaria prestes a desaparecer pois somente os “jongueiros velhos”, como são chamados, a praticavam, e as crianças e aos jovens eram proibidas a participação nas rodas. Atualmente, “crianças e jovens são chamados a aprender o jongo como uma forma de afirmarem pertencimentos culturais e identitários, o que não acontecia no passado” (MAURON, 2014, p. 22).

Dona Zirinha conta que na comunidade Angelim I houve uma tentativa de retomada da prática do Jongo, que ficaria denominado “Jongo de Santa Clara”. Segundo a entrevistada as meninas da comunidade ainda têm vontade de recomeçar o grupo.

Ao referenciar outros autores, Mauron (2014, p. 20) discorre que o

[...] jongo é uma prática que integra canto, dança circular e percussão de tambores. Foi trazido para o Brasil por africanos do grupo etnolinguístico banto, chegados à costa do Sudeste na primeira metade do século XIX, oriundos dos países, cujos nomes hoje atendem por Angola e Moçambique (MATTOS; ABREU, 2010), consolidando-se nas senzalas do sudeste brasileiro. Ele faz parte de um conjunto de danças de origem afro-brasileira que possui alguns elementos comuns, dentre os quais se destacam: o uso de tambores; um estilo vocal composto por frases curtas cantadas por um solista e repetidas pelos outros participantes; e a presença da umbigada, que é um passo de dança cujos dançarinos encostam o ventre (PACHECO, 2007).

Ao contrário do Ticumbi e Reis de Boi, o Jongo e o Samba de São Benedito na região do Sapê do Norte se destacam pelo protagonismo feminino na dança. Enquanto as mulheres dominavam os centros das rodas, na comunidade Angelim I, os homens eram responsáveis por tocarem a caixa ou o tambor noite adentro.

É importante destacar que as descrições de Mauron (2014) sobre o Jongo permite entender elementos presentes nessa prática corporal, ao mesmo tempo que apresenta diferenciações, como a presença feminina e masculina no centro da dança e, conseqüentemente, a prática do gestual da umbigada, que consiste na aproximação da região umbilical entre o casal no centro da roda.

Segundo o morador Cazuzza, suas lembranças sobre tais práticas datam aproximadamente da década de 1980.

Aqui tinha muito antigamente, meu tio dava brincadeira [...] daquele Jongo, samba! Samba de São Benedito. Meu tio dava muito, meu tio Humberto. Ele dava muito a noite de samba, Samba de São Benedito. Era um samba mesmo, eles batiam, botava a caixa sabe, era a noite toda, amanhecia o dia com o samba. [...] Era sambando, cantando, samba de caixa. Umas caixonas que eles tinham, era o samba, chamava Samba de São Benedito. Aí as mulheres dançavam, as coroas. Era mais coroa, que as meninas novas não dançavam não, era difícil. Era difícil menina nova dançar. Mais as coroas, as velhas, dançava todas as duas mulheres emparelhadas assim, até que a outra ia lá e voltava. E Jongo também né. O Jongo também, o Jongo e esse Samba que tinha. Eu tinha uns 14 anos isso aí. (Cazuzza, 49 anos, morador de Angelim I, 16/01/2020).

Cazuzza e Dona Zirinha também destacam outras práticas corporais da época em que eram crianças e viviam na comunidade.

Meu divertimento aqui, na idade dos meus primos, era brincar, né. Brincava mais a noite, eu e meus primos da minha idade, né. Era uns quinze primos, aí nós brincávamos a noite, jogava bola, tinha um terreirão bonito. Agora eu fico besta, fico pensando como é que acabou isso aí. Primeiro tinha um terreirão bonito aqui assim, né, e nós jogava, brincava a noite. Eu tinha uns 14, 15 anos assim, nós jogávamos bola e brincávamos (Cazuzza, 49 anos, morador de Angelim I, 16/01/2020).

Hum, era brincar de roda de noite, na lua cheia. Os meninos brincavam de pique, os moleques machos iam para lá brincar de pique e nós brincavam de roda. É as meninas ficavam separadas porque minha tia que morava ali e tinha um bocado de meninas. E a outra tia, os meninos dela eram tudo homem, aí vinha os de fora para brincar com os meninos daqui. Papai brigava, brigava, “Oh a cobra menina”. Mas Deus é tão bom, né menina, ele tem pena dos inocentes. “Oh a cobra” (risos) (Dona Zirinha, 72 anos, moradora de Angelim I, 05/01/2020).

4.2 O TICUMBI DE SANTA CLARA

Atualmente, na região da Vila de Itaúnas existem três grupos de Ticumbi, conhecidos como: Ticumbi do Bongado, Ticumbi de Itaúnas e Ticumbi de Santa Clara. Segundo os moradores da vila, o grupo do Bongado é o mais antigo da região.

[...] Até alguns anos atrás só existia o Ticumbi do Bongado, que festejava na Itaúnas Velha. Aí, aconteceu que tinha um santo, o São Benedito, que era do Bongado. E aí o padre foi e jogou fora, porque ele tinha preconceito com negro, então ele pegou o santo e jogou fora. Aí teve um senhorzinho que resgatou o santo e cuidou dele. Ele foi embora pra Pedro Canário. Com isso o Ticumbi todo ano ia festejar lá, ficou alguns anos festejando lá... Aí o Mestre Antero que era do Ticumbi do Bongado, ele não aceitou isso, que o Ticumbi, uma tradição de Itaúnas, fosse apresentado em Pedro Canário por causa do santo. Aí o que ele fez, arrumou um outro São Benedito e criou o Ticumbi de Itaúnas. Por isso é de Itaúnas, porque foi criado dentro da vila. Porque antes era o Ticumbi do Bongado que chegava no dia de hoje, fazia a enterrada do mastro, apresentava dia 19 e dia 20 [de janeiro]. Aí depois que dividiu, que o Mestre Antero criou o grupo, aí dividiu as funções, metade pra cada um e o mastro ficou sendo enterrado pelo primeiro grupo que descia [o rio Itaúnas] (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas, 18/01/2018).

Segundo relatos, Bongado é o nome da região onde teria surgido o Ticumbi. Com o passar do tempo, o nome da região também se tornou adjetivação das pessoas que viviam lá e das manifestações, como por exemplo, Pedro Bongado, um dos maiores mestres de Ticumbi da região, e, Ticumbi do Bongado, o primeiro grupo de Ticumbi.

Bongado também pode ser verbalizado pelos próprios moradores:

Bongado é tipo quem tinha descendência do quilombo de lá, apesar de ter outros sobrenomes. Não é o sobrenome, é tipo um apelido que vinha dos descendentes. Por isso é Ticumbi do Bongado, porque era de lá. Bongado significa pessoa que faz tudo detalhadamente, não é!? Quando alguém chega para você e fala: “Bonga aquilo ali pra mim...” Significa procura aquilo ali, com cuidado (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas, 18/01/2018).

Hoje a descendência do Bongado está presente nos três grupos de Ticumbi, como narra o Mestre Caboclinho, do Ticumbi de Santa Clara:

Eu vou te falar uma coisa bem séria, eu tenho meu grupo, João tem o dele, mas nós somos todo mundo do Pedro Bongado. [...] Ele tem o grupo dele, eu tenho o meu, mas tá tudo bem, não tem nada o contrário, mas nós somos de lá. [...] Eu fiquei no Pedro Bongado, entrei com 25 anos, eu estou com 77 anos, e meu grupo tem 17 anos. Então eu fiquei 35 anos no Pedro Bongado [...] (Mestre Caboclinho, 77 anos, morador da Vila de Itaúnas, 20/01/2018).

A partir do relato, observa-se que existe uma derivação única dos grupos de Ticumbi da região. O Ticumbi de Santa Clara, por exemplo, é o grupo mais novo datando aproximadamente 17 anos de existência. O grupo surgiu devido à ausência de um grupo de Ticumbi na comunidade Angelim I e por divergências entre os brincantes do Ticumbi do Bongado.

Assim, atrelado a necessidade de se criar uma identidade para a comunidade Angelim I, e, ao mesmo tempo responder a problemas de divergências, surge o Ticumbi de Santa Clara. Como esclarece Balandier (1997), “[...] a tradição é primeiro uma memória que o passado alimentou; estoca experiências (e da experiência), conserva modelos de ação, guarda saber, informação. Nesse sentido, é programável, é o meio de dar forma e sentido ao presente, de trazer resposta concreta aos problemas que este impõe” (BALANDIER, 1997, p. 37).

Figura 22 – *Banner* do Ticumbi de Santa Clara, na imagem identificado como Ticumbi do Angelim



Fonte: arquivo pessoal – 18/01/2018.

O Ticumbi de Santa Clara ele foi criado, tem uns quase 15, 17 anos. Foi criado para a comunidade do Angelim, por isso que é Santa Clara, que a padroeira é Santa Clara. Foi tipo uma divisão que teve depois de um tempo. [...] Eles dividiram do Bongado também, da galera que não estava concordando o mestre [...]. Porque o Caboclinho como ele já tinha morado lá, uma época, ele tem uma certa relação, então ele criou o Santa Clara (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Na verdade, o Ticumbi de Santa Clara foi aquilo que meu pai explicou. Ele era do Ticumbi de Bongado, né, aí teve algumas desavenças entre

alguns membros assim, aí viu que faltava um Ticumbi para a comunidade de lá e aí montou um novo Ticumbi. Antigamente tinha um só Ticumbi, Ticumbi do Bongado. Era o Bongado e Ticumbi de Conceição da Barra que é o do Seu Terto, lá né. Aí por causa dessas coisas, montou três Ticumbi, mas era um só, né (Bruno, filho do Mestre Caboclinho e morador da Vila de Itaúnas, 04/01/2019).

Por mais que haja relatos de divergências e desavenças entre os brincantes do Ticumbi, eles trabalham sempre para manter a tradição pois é importante “*criar uma área de preservação pra não deixar cair, porque o Ticumbi é raiz*”, como declara Mestre Caboclinho, mestre do Ticumbi de Santa Clara. Nesse sentido, entendemos que o Ticumbi, enquanto uma tradição que carrega em si movimentos de continuidades e descontinuidades, se estabelece como “*raiz*”, ou seja, uma manifestação popular basilar e essencial para os moradores da comunidade quilombola e da região vizinha.

Um dos entrevistados, por exemplo, narra a sua experiência nos três grupos de Ticumbi:

[...] Mas por exemplo, quando eu comecei no Ticumbi de Santa Clara, que é um outro grupo que tem aqui, ele é do Angelim, aqui próximo, 3km da vila, tudo distrito de Itaúnas. Aí eu comecei no Ticumbi de Santa Clara com 14 anos, aí eu brinquei um tempão lá e depois eu comecei a tocar viola. Apreendi com Seu Caboclinho, que é o Mestre do Ticumbi de Santa Clara, aprendi a tocar. Meu pai também sabia tocar um pouco da viola, violão, meu avô, sabem né, aí eu comecei a tocar viola. Aí foi quando eu fui convidado a tocar no Ticumbi de Itaúnas a violinha porque estava em falta de violeiro. Aí eu fui para lá, toquei a viola um tempão, aí quando foi o ano passado um colega, o galeguinho Renan, ele sentiu a vontade de aprender a tocar viola. Aí eu fui, ensinei para ele. Aí eu fiz uma troca de lugar com ele, entendeu?! Disse a ele que “não, esse ano vou brincar de Congo, de pandeiro, de tocar pandeiro”. [...] Aí, além do Ticumbi de Itaúnas eu também tô ajudando outro grupo aqui, que é o do Bongado o mais antigo daqui. Ele ensaia na sexta, chega no sábado e apresenta no domingo, fardado. Aí também tô nele, também vou apresentar (Lucas, 27 anos, morador da Vila de Itaúnas, 18/01/2018).

O brincante Lucas relata sua passagem pelos três grupos. Em conversa com o entrevistado no ano de 2018, ele relatou que participava do Ticumbi de Itaúnas e contribuía com o Ticumbi do Bongado. Ainda em sua adolescência, estreou no Ticumbi de Santa Clara e aprendeu a tocar viola com o Mestre Caboclinho, mas, também registra os conhecimentos de sua atuação como violeiro advindos de seu pai a avô. Após brincar como violeiro, ensinou o dedilhar da viola a um colega que assumiu o seu papel na brincadeira e ele, por sua vez, passou batucar o pandeiro no papel de Congo.

Ao ser indagado sobre a movimentação dos brincantes entre os grupos, Lucas relata:

Eu cheguei para o mestre e falei que não queria mais participar do grupo, entendeu!? Na verdade, o que aconteceu, acho que no ano que a gente se conheceu, eu participei dos dois, eu estava nos dois. Aí o que aconteceu, eu já estava querendo sair de lá porque eu não estava feliz assim com algumas coisas, né... Eu achei que o grupo estava meio fraco, meio bagunçado, aí resolvi sair, entendeu. Entrei para o Bongado, porque além de ser mais antigo lá estava mais organizado (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Na fala do entrevistado, entendo que há dois motivos explícitos para a sua troca de grupo. Um se relaciona a aspectos organizacionais de cada grupo, o outro, se relaciona com o fato de o grupo “*ser o mais antigo*”, que atrela ao Ticumbi do Bongado um capital simbólico diferenciado nos termos de Pierre Bourdieu⁵. Assim, há uma reputação e reconhecimento diferenciados em fazer parte do grupo mais antigo da região.

Lucas, ao se comunicar com o mestre do Ticumbi de Itaúnas, grupo que até então ele fazia parte, relata que o mestre “*não gostou não, ficou meio arretado assim comigo, quase não voltou a falar*”. Segundo ele, existe uma rivalidade entre os grupos, comparada a rivalidade entre times de futebol.

Ciúme né, é porque é assim, igual time de futebol. Porque aqui, querendo ou não, o Ticumbi de Itaúnas e do Bongado, tem uma rivalidadezinha, né? Antes era um Ticumbi só, aí quando separou criou uma rivalidade. [...] Agora que tá parando um pouco isso aí, mas teve ano de acontecer muitas coisas aí, tá? Teve ano de soltarem o barco do Bongado no dia da chegada, aí no outro ano já não teve no Ticumbi de Itaúnas porque não foram lá buscar, e o cara que tava cuidando dos barcos participava lá do Bongado. Acontece umas coisas assim aí fica na história, entendeu, fica na história, é a devoção. Tem a devoção e tem a rivalidade também. [...] É brincadeira, mas é brincadeira séria. Igual time de futebol. O Ticumbi na verdade, é igual a vida da gente né, de quem participa. Então quem está ali sempre envolvido, sempre tem algum caso, alguma treta por trás entendeu!? Rola isso. E isso não é de agora, desde que foi criado o Ticumbi de Itaúnas, que tem essa rivalidade (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Por mais que seja considerada uma brincadeira, o Ticumbi é “*uma brincadeira séria*”. Os ambientes descontraídos e festivos, as teatralizações e trocas de versos engraçados, e até mesmo os boicotes, como relatado, dão o tom da brincadeira a manifestação cultural, atraindo para si não apenas os brincantes, como também a própria comunidade. Porém, a seriedade sempre está presente

⁵ “O capital simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento [...]” (BOURDIEU, 2002, p. 166).

pelo fato de a brincadeira ser *“igual a vida da gente né, de quem participa”* e se apresentar como um ato religioso de devoção aos santos devotos. Os brincantes e devotos precisam *“cumprir a obrigação”* que prometeram ao santo, que é motivada pelas personalidades mais diversas, mas se encontra no ato festivo da realização da brincadeira.

Porque pelo que eu conheço o Ticumbi, Ticumbi é coisa séria, é séria mesmo. [...] O Ticumbi é brincadeira mas não é brincadeira não. Ele é uma identidade de religião (Mestre Caboclinho, 77 anos, morador da Vila de Itaúnas, 20/01/2018).

Ai a gente brincava aí todo ano, todo mundo que brinca é devoto [de São Benedito], é católico, é chegado mesmo na brincadeira (Sr. Humberto, 76 anos, morador de Angelim I, 05/01/2020).

[...] Que é obrigação você ir lá, agradecer, [...] quando a gente entra na igreja, a gente vai lá ajoelha, vai lá pede a bênção do santo entendeu, tem isso. Tem que cumprir a obrigação mesmo com santo né, porque se a gente é devoto, a gente tem que ter um mínimo de fé, de ato de fé possível, tem que ter a parte da obrigação, não pode esquecer (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Ao conversar com uma *“festeira da vila, festeira de São Benedito, e devota de Benedito”*, moradora há 25 da Vila de Itaúnas, Maria Inês relata sobre o seu prazer em cumprir a sua obrigação, que consiste em receber diferentes grupos de brincadeiras relacionadas as manifestações do patrimônio cultural imaterial.

[...] Eu faço uma feijoada um dia, e atendo todo mundo, aí é três panelas num dia, só que agora são três dias diferentes, então tem quatro dias que eu tô mexendo com [isso]... sem parar, sem parar. Aí é muito engraçado, as pessoas aqui falam assim “alguém te ajuda?” Aí eu falo, “Deus”. Vem uma amiga lava os pratos, outra vem cortar a linguiça, outra vem pra catar o feijão, mas quem faz sou eu. “Porque você não vende a feijoada?” Eu falo, “menina, você tá doida?” Se eu já tô fazendo em agradecimento a vida, o fato de ter saúde, ter saúde, ter paz de espírito, o fato de estar todo mundo bem, como é que eu vou cobrar, se eles [os grupos] vêm me benzer, se eles vêm me trazer as graças? Como eu vou trocar graça por dinheiro? Não existe isso (Maria Inês, 57 anos, moradora da Vila de Itaúnas, 18/01/2020).

Figura 23 – Cozimento de feijão a lenha na casa da festeira Maria Inês



Fonte: arquivo pessoal – 18/01/2020.

Nesse sentido, não são somente os brincantes dos grupos que prestam suas obrigações. Moradores da vila também expressam devoção pelo santo padroeiro de diversas maneiras, como, no caso, oferecendo um apetitoso almoço ou jantar aos brincantes, o que também não deixa de ser uma contraprestação e uma dádiva nos termos de Marcel Mauss

Além de ser festeira e devota, há sete anos Maria Inês recebeu o título de vassala do Ticumbi de Santa Clara pelo Mestre Caboclinho. O título é considerado um título de honra e *“consiste em dar suporte ao grupo [...], então é aquela pessoa que tem por obrigação zelar pelos membros do grupo. [...] É uma relação para o resto da vida”*, relata a entrevistada.

No ano de 2020, o Ticumbi de Santa Clara não participou da Festa de São Sebastião e São Benedito da mesma forma que nos anos anteriores. Segundo relatos dos entrevistados, a ausência do grupo se deu ao principal fato de seus componentes passarem por um período de luto.

Em um dos nossos encontros, ao perguntar sobre os preparativos do grupo para a festa do ano, Mestre Caboclinho nos relatou o falecimento do seu tio e sua filha. Com os olhos cheios de lágrimas, ele frisou

Então esse ano eu estou muito fora de alegria, não tenho força para brincar [...]. Eu já sepultei mãe, pai, irmão, mas sepultar filho é muito pesado, eu não desejo isso para ninguém. Esse ano eu não tenho

alegria de brincar, eu acho que não vou ter nunca mais (Mestre Caboclinho, 79 anos, morador da Vila de Itaúnas, 04/01/2018).

A vassala do grupo, confirma

Não, ele [o Ticumbi de Santa Clara] não vai sair porque há quatro meses a filha mais velha do Sr. Caboclinho morreu, [...] então ele está muito magoado, ele tá muito triste, e aí quando tem luto no grupo, o grupo não sai, né (Maria Inês, 57 anos, moradora da Vila de Itaúnas, 18/01/2020).

Nesse sentido, o luto comunitário é vivenciado por todos envolvidos com o Ticumbi. Observo que o falecimento de entes queridos afeta não somente os familiares, como também, aqueles que não possuem laços consanguíneos, mas criam laços relacionais pelo sentimento comunitário construído por meio da brincadeira.

5. COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO

Nesse capítulo, minhas análises são sobre a comunidade quilombola de Linharinho, localizada no município de Conceição da Barra, estado do Espírito Santo. Na região conhecida como Sapê do Norte, a comunidade foi registrada e certificada como remanescente de quilombos pela Fundação Cultural de Palmares em setembro de 2005.

Conhecida por sua boa localização hidrográfica, a comunidade possui acesso pela Rodovia ES-010, que liga a cidade de Conceição da Barra à Vila de Itaúnas. Banhada pelo Rio São Domingos e seus córregos afluentes a região já foi conhecida pelos nomes dos córregos, como, Córrego do Caboclo, Córrego do Borá, Córrego Grande, entre outros.

Aqui chamava São Domingos, porque o Rio São Domingos passava aqui, passa né. [...] Era conhecido pelos nomes dos córregos, Córrego do Caboclo, Córrego do Borá, Córrego da Água Branca, Córrego do Conrado, Córrego Grande [...] (Dona Miúda, 60 anos, moradora de Linharinho, 04/01/2020).

Com os passar dos anos, os nomes dos córregos são substituídos na denominação local e, atualmente, a disposição da comunidade se dá a partir de núcleos residenciais que são formados pelas famílias da localidade. São eles: núcleo do Morro, núcleo Dona Maria do Estado, núcleo Dona Domingas, núcleo Dona Maria, núcleo Dona Anália, núcleo Dona Oscarina e núcleo Mateus de Ernesto (ROMANO, 2012).

Cada família tem um núcleo, tem o núcleo do Morro, de Dona Maria, tem o núcleo de Dona Domingas [...]. Tem os núcleos para gente se organizar, fazer as coisas mais corretas ali dentro, entendeu? (Domingas, 42 anos, moradora de Linharinho, 17/01/2019).

Na fala da entrevistada Domingas e partir de Romano (2012), destaca-se o fato da organização nuclear se iniciar pelas mulheres que desempenham papéis sociais na comunidade e assim são reconhecidas como àquelas que organizam os núcleos.

Morais (2018), ao investigar a comunidade quilombola Picadinha, no Mato Grosso do Sul, relatou que as mulheres quilombolas exercem um papel fundamental pois geralmente são aquelas que se destacam como as principais interlocutoras entre os membros de dentro e de fora da comunidade, assim, mantendo viva a história local. A autora também disserta que de maneira geral as mulheres são as principais figuras em termos de organização já que estão

presentes em um maior número em todas as atividades da comunidade, dado que vai ao encontro do relato de Domingas, moradora da comunidade de Linharinho.

Na comunidade, observei que a maioria dos sete núcleos são identificados por essas referências matriarcais. As exceções são do núcleo do Morro – nome referente a geografia local – mas que possui a referência feminina de Elda dos Santos, conhecida também como Dona Miúda e, o núcleo Mateus de Ernesto, que era vivo até o ano de 2015, e agora tem como referência Maria das Dores, a Dona Dorinha.

Para te falar a verdade isso aqui tudo é família. Todo mundo é parente de alguma forma. [...] Aqui praticamente é tio, filhos e meu avô só, tudo parente. De lá aqui todo mundo parente. Aí está beirando umas dez casas. Porque tem do meu pai ali, tem a minha, tem a do meu tio daqui, tem a do meu primo, a do meu tio, tudo ali perto, umas onze casas (Renildo, morador de Linharinho, 17/01/2019).

[...] Na verdade a comunidade é tudo família, né. Uma mora praticamente do lado do outro, é tudo família lá (Luandra, 24 anos, moradora de Linharinho, 15/01/2020).

Nos relatos dos entrevistados a ideia de laços consanguíneos dos membros da comunidade é afirmada pois todos os moradores são membros da mesma família. Ainda, a ideia de ser “*parente de alguma forma*”, me permite compreender que para além dos laços parentais outros tipos de vínculos são e podem ser estabelecidos. Neste contexto, segundo Chatzikidi (2018), os laços relacionais em comunidades quilombolas podem ser ampliados a partir dos laços estabelecidos com o próprio território pois reforçam a questão identitária entre os sujeitos do local.

Para chegar na comunidade, a partir do trevo de Conceição da Barra, ainda na rodovia no sentido Vila de Itaúnas, uma das primeiras entradas se localiza a aproximadamente 4Km de estrada de chão, sendo marcada pela Igreja de Santa Bárbara e pela Escola Municipal de Ensino Fundamental Linhares e, aos fundos, um campo de futebol.

Figura 24 – Igreja e escola da Comunidade Quilombola de Linharinho



Fonte: arquivo pessoal – 17/01/2019.

A primeira vez que estive na comunidade foi em uma ensolarada tarde de quinta-feira, em janeiro de 2019. Ainda seguindo pela rodovia no sentido Itaúnas, a aproximadamente 14Km da vila, entrei em uma estrada de chão à minha direita, marcada por uma placa sinalizadora do Parque Estadual de Itaúnas e outra placa identificando a comunidade.

Na placa da figura 25, está descrito um dos nomes das regiões da comunidade quilombola de Linharinho. Além de Cantagalo, Castelo, Córrego Grande, Engenho e Guaranhém também fazem parte da grande Linharinho.

Figura 25 – Placa sinalizadora do Parque Estadual de Itaúnas e da comunidade quilombola



Fonte: arquivo pessoal – 16/01/2020.

Ao entrar na estrada de chão marcada pela placa, segui por alguns minutos, ainda meio perdida e na dúvida se encontraria alguém em meio ao vasto eucaliptal que domina a região.

Figura 26 – Estrada da entrada da comunidade quilombola de Linharinho



Fonte: arquivo pessoal – 17/01/2019.

A história da comunidade quilombola de Linharinho é marcada por conflitos e expropriações de terra ao longo dos anos. Segundo o documento Quilombolas

de Linharinho Espírito Santo (2007), até o início da década de 1960 as terras pertenciam aos quilombolas da região, mas já década de 1950 já havia os embates. Nesse período ocorreram vários conflitos entre os moradores e grandes fazendeiros da região. Da mesma forma, as empresas de cultivo da monocultura do eucalipto, entre elas a Aracruz Celulose na época, também realizaram diversas ações de expropriações sobre o território quilombola.

Entre tantos eucaliptos e a partir da fala dos moradores entrevistados, são notórios os impasses a respeito da posse de terras da comunidade quilombola de Linharinho.

Essa [terra] aqui era do meu avô, hoje em dia mora só família aqui dentro, mas a terra dele mesmo era bastante terra. Devido na época a Aracruz, né, muita gente vendia um pedaço e ela invadia mais da metade, né, e pegava mais um bocado. Aí depois do falecimento do meu avô, meus tios, meu pai mexendo com uns documentos aí, aí no cartório descobriu que não era só isso aqui só que fazia parte da família, tinha mais terra (Renildo, morador de Linharinho, 17/01/2019).

Nós queremos nossa terra, para que possa deixar para os nossos filhos, netos, bisnetos. Porque terra de quilombo, não é vendida, nem trocada, nem doada. E isso que nós queremos do governo, do estado. [...] terra de quilombo é passada de pai para filho, neto, bisneto. Ninguém vende, nem troca. Se eles quiserem sair, sai, mas quem ficar dá continuidade (Dona Miúda, 60 anos, moradora de Linharinho, 04/01/2020).

[...] porque na época foi vendido isso aqui. Diz eles que foi vendido, na verdade, ninguém nem sabe dizer se realmente foi vendido ou se a firma entrou (José Carlos, 31 anos, morador de Linharinho, 17/01/2019).

Nos relatos evidencia-se a disputa do território pelos moradores com os possíveis compradores de “*terra de quilombo*”. Conforme Leite (1991, p. 43) afirma “a terra é a base fundamental da existência do grupo, porque ela congrega residência e sobrevivência. [...] O tempo de ocupação consolida uma história mais sedimentada e vivenciada no presente onde a posse ou propriedade da terra é condição fundamental”. Neste sentido, o território é essencial para que os moradores da comunidade quilombola de Linharinho possam se desenvolver enquanto grupo se reconhecendo e sendo reconhecidos pela coletividade que os agrega. Tal como estabelecido na literatura (DIEGUES; ARRUDA, 2001; DERANI, 2002) os moradores defendem a ocupação do território por várias gerações, transmitindo de “*pai para filho*” e apresentando a terra de Linharinho como propriedade familiar na qual “*mora só família aqui dentro*”.

Passado o eucaliptal, avistei a primeira casa, que ao seu redor apresentava um roçado protegido por cercas. No roçado havia duas pessoas, um homem e uma mulher, que aravam a terra. Timidamente, segui em direção a eles pedindo licença de longe, e então, me convidaram para entrar.

Iniciei uma rápida conversa, debaixo de uma pequena sombra de árvore, enquanto eles pararam o trabalho e seguravam suas enxadas. Eram José Carlos e Cremilda, moradores do local, que nos relataram que ali era a comunidade quilombola que procurava. José Carlos nos disse que deveria procurar por sua tia, pois *“minha tia sempre foi daqui, minha tia Dorinha. Mora ali na frente, oitenta e poucos anos”*. Foi a primeira vez que ouvi falar da simpática Dona Dorinha.

Segui e após mais alguns minutos de carro, avistei outra casa. Caminhei por uma estradinha e entrei no quintal da propriedade. Os cachorros latiam, enquanto um homem que estava no quintal dizia que poderia seguir sem medo dos cães. Preferi parar alguns minutos até eles se acalmarem. Passados instantes, entrei e conversei com o morador Renildo enquanto ele manuseava e ajustava alguns fios. Ao final da conversa, Renildo me indicou a casa do seu tio, Joaquim, conhecido também como Tuca. Na casa do Tuca, fui recebida por sua esposa Domingas e sua filha, Renata. Sentada na varanda fresca, coberta pela sombra de uma mangueira, conversamos por um bom tempo.

Maria das Dores, conhecida como Dona Dorinha, foi casada com Mateus dos Santos, também conhecido por Mateus de Ernesto, por conta do nome de seu pai, Ernesto Virgulino. São os tios de José Carlos, pais do Tuca e avós de Renata e Renildo.

Segundo Dona Dorinha, ela se mudou para a comunidade aos 13 anos de idade, ao se casar com Mateus de Ernesto.

Eu casei e vim para cá. Eu vou explicar, porque senão você pensa que eu casei a pulso e não foi. A gente casou pela amizade, eu casei com gosto e prazer do meu pai, da minha mãe, fizemos festa, quando é a pulso não tem nada disso, entendeu? (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

A partir do casamento deles e seus filhos que *“nasceram tudo de parteira”*, um dos núcleos familiares da comunidade quilombola de Linharinho foi formado – o núcleo Mateus de Ernesto.

Oh, filhos que Deus deu e nós criamos foram oito. É nove, mas um desde novo juntou com companheiragem e sumiu no mundo. Eu estava bastante doente e não me incomodei, chorei na saída dele, mas depois

ele nunca mais deu notícias, aí ficou só os oito. Tem dois que moram em Vitória, mas sempre está aqui. Esses que moram em Vitória tem tudo casa aqui, aí sempre vem para cá [...] (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Dona Dorinha relata que oito dos seus nove filhos, cresceram e construíram suas casas na comunidade. Mateus de Ernesto, ainda quando vivo, dividiu suas terras para “*cada um tomar contar dos seus*” e aí, “*cada um pegou seu pedacinho*”. A filha caçula, Diva de 55 anos, ainda mora com sua mãe.

Em Linharinho, mesmo a propriedade sendo entendida como comunal, há uma organização para divisão de terras. Como relatado por Dona Dorinha, Mateus de Ernesto ainda vivo dividiu a sua propriedade entre os filhos para que os mesmos administrassem o que fosse da competência do território deles, nesse sentido, a demarcação com cercas e o trabalho de forma mais segregada é presente na comunidade quilombola.

Em meio aos eucaliptos e mata nativa de Linharinho, avistamos nos quintais das casas pés de frutas, como jambo, manga, abacaxi, banana, jaca e plantações de mandioca, pimenta-do-reino e café.

Vou começar da parte de trás [do quintal] [risos]. Tem aipim, batata, laranja, mexerica, acerola. Eu estou andando o quintal todinho da minha casa [risos]. Goiaba, seriguela... jabuticaba, cupuaçu, tem o pé de manga também. [...] Nas outras casas têm abacaxi, mexerica também. Na casa da Miúda tem muito abacaxi também, ela dá para toda a comunidade, de tanto abacaxi que dá [risos] (Luandra, 24 anos, moradora de Linharinho, 15/01/2020).

Figura 27 – Plantação de mandioca e pimenta-do-reino colhida



Fonte: arquivo pessoal – 04/01/2020.

O plantio de mandioca para a produção de farinha e outros derivados, como beiju, é marcante na região. Como narram as moradoras:

Então, tem uma roça bem grande lá perto da minha casa que primeiro eles fazem a plantação, todo mundo junto. Aí depois faz a colheita, enquanto que um vai plantando, o outro vai colhendo. Aí faz a colheita, enquanto um colhe o outro vem atrás colhendo, mas é só mais ou menos, meus tios, meu pai, e uns primos meus. Aí depois disso, enquanto que um vai raspando a mandioca, agora que tem a máquina que antigamente não tinha a máquina, era na mão. Agora com a máquina só faz para limpar mesmo, com a faca. Enquanto um vai limpando, outro vai lá moendo, outro vai empacotando, outro vai torrando a farinha. E é assim, é tudo trabalho em grupo mesmo. E aí depois para dividir o dinheiro, junta todo mundo em um lugar, vê quanto deu e divide. [...] Tem uma empresa que vai lá pegar. E quando essa empresa não vai, divide a própria farinha e cada um vende o seu (Luandra, 24 anos, moradora de Linharinho, 15/01/2020).

Eu faço beiju, eu faço muito beiju. Todo mundo faz muito beiju aqui. [...] É só para família, mas tem muita gente aqui que vem pra pedir, para comprar, para levar (Dona Miúda, 60 anos, moradora de Linharinho, 04/01/2020).

Meu pai é agricultor rural, ele vive da colheita de café e de farinha. A maior produtividade dele é a farinha, né, que acontece lá mesmo e é tudo em família (Luandra, 24 anos, moradora de Linharinho, 15/01/2020).

Figura 28 – Casa de Farinha da Comunidade Quilombola de Linharinho



Fonte: arquivo pessoal – 04/01/2020.

Ao contrário das idealizações de tipo românticas sobre os modos de vida subsistência e pouca relação com o mercado das comunidades tradicionais, na comunidade de Linharinho observei que a produção de farinha de mandioca acontece em grande escala visando a comercialização para empresas da região que trabalham com o produto.

Ainda assim, é possível observar o modo de produção familiar. Segundo a relato da entrevistada Luandra, enquanto um membro da família *"um vai plantando, o outro vai colhendo"*, *"enquanto um vai limpando, outro vai lá moendo, outro vai empacotando, outro vai torrando a farinha"*. Nesse sentido, a comunidade dialoga com aspectos tradicionais nos saberes de cultivo, e, ao mesmo tempo, seus sujeitos organizam o processo de maneira sistematizada a fim de torná-lo eficiente e dividir os lucros com os envolvidos.

Mesmo o cultivo de mandioca e a produção de farinha acontecendo de maneira familiar, quando a venda não acontece, a farinha é dividida e cada pessoa é responsável *"por vender o seu"*. Em ambas as formas, a ideia é dividir os lucros de maneira igualitária entre os moradores que participaram do processo que vai desde o plantio até a colheita e produção da farinha, o que reforça a ideia de partilha e sentimento coletivo na comunidade. O beiju também é produzido, sendo agregado mais a subsistência e distribuição comunitária do que a comercialização.

Em detrimento ao uso de tecnologias simples ou artesanais, como também destacam Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002), o processo de limpar as mandiocas à mão se apresenta como demorado e cansativo quando comparado a presença do maquinário que hoje é utilizado na comunidade. Nesse sentido, o incremento de tecnologias está diretamente relacionado com a produção desenvolvida em relação ao mercado.

Os moradores também relatam a necessidade de seus empregos fora da comunidade quilombola e a comercialização dos produtos *"na rua"*, geralmente identificada como o centro de Conceição da Barra ou a Vila de Itaúnas:

[...] Aí fazia a farinha, plantava feijão, banana, tudo. Aí botava no animal ia vender na rua, botava no burrinho e ia (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

A gente planta de tudo, né. Só no verão assim, a gente dá uma amenizada, não planta hortaliça né, aí a gente para e volta lá para março. A gente só mexe mesmo para consumo próprio. Embora assim, café e pimenta, esses trem, vai pra fora. [...] Eu não consigo viver só da rocinha ainda. Mas futuramente eu pretendo viver só da rocinha mesmo. Você não consegue conciliar duas coisas não, trabalho fora e trabalho aqui. Você trabalha os quatro dias lá [na empresa], aí chega a hora de descansar em casa, tem que trabalhar (Renildo, morador de Linharinho, 17/01/2019).

[Plantamos] de tudo um pouquinho. Milho, mandioca, de tudo um pouquinho. [...] Na verdade alguns ficam na rua porque estão trabalhando na rua, principalmente porque é verão. Aí vai a maioria tudo para lá [Conceição da Barra]. Aí quando chega a época de colheita

de café também. Alguns vão pra Itaúnas, algumas pessoas pegam algumas coisas para vender, nossas coisas da roça mesmo (José Carlos, 31 anos, morador de Linharinho, 17/01/2019).

Segundo os moradores de Linharinho as produções de café, pimenta-do-reino, milho, banana, entre outros, são tanto para o consumo, quanto para serem “*vendidas na rua*”. O trabalho assalariado, de maneira formal, também aparece, o que nos leva a compreender novas possibilidades de entendimento e definição sobre as comunidades tradicionais.

No que tange as moradias da comunidade quilombola de Linharinho, ao observá-las notei que as construções são de alvenaria, o que representa um avanço em relação às construções mais simples de outrora, como relatam as moradoras:

Os meus filhos foram todos nascidos aqui, a diferença era a casa, que a gente morava ali na frente um pouquinho. [...] Na primeira casa era de palha, chão de barro batido, não tinha televisão, era lamparina. Aí depois foi mudando para tabuinha no teto, foi tirando a palha e colocando a tábuas, a parede era de estuque (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Eu sempre morei aqui, porém era aqui uma casa de estuque [...] (Dona Miúda, 60 anos, moradora de Linharinho, 04/01/2020).

Figura 29 – Casas e quintais da Comunidade Quilombola de Linharinho



Fonte: arquivo pessoal – 04/01/2020 e 16/01/2020.

Assim como as casas passaram por um processo de modernização, outros elementos modernos também foram sendo firmados na comunidade, como energia elétrica, água encanada e aparelhos eletrônicos.

[...] A gente ia por aqui, pelo rio, que antigamente era limpo, né. Hoje em dia que ninguém pode passar aí, que é sujo. [...] Aí tomava muito banho de rio, e nesse tempo não tinha energia então todo mundo ia para o rio tomar banho. Eu e ela [filha Diva], depois que ela cresceu, nós carregávamos água na cabeça. Só teve um [filho] aqui que não

pegou isso (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

A gente pegava água da cacimba, nos córregos lá embaixo. Lavava roupas nos córregos, pescava muito, tomava banho, a gente também tinha muito porco, muito dendê [...]. Porque a região era toda de dendê, ninguém conhecia óleo, só o dendê e a banha de porco. O dendê era para alimentação e para remédio. Era muito bom, a família toda unida, todo mundo perto (Dona Miúda, 60 anos, moradora de Linharinho, 04/01/2020).

Nos relatos das moradoras é possível perceber o uso de tecnologias simples e a unidade familiar nas atividades cotidianas da comunidade. O manuseio de água acontecia por meio de cacimbas e pelo transporte na cabeça das mulheres, com “*a família toda unida*”. Além disso, outras práticas cotidianas, como lavar roupa, tomar banho e pescaria, aconteciam nos rios e córregos.

Contudo, para além dos elementos de modernos que são incorporados e atualmente fazem parte do cotidiano da comunidade, existem as mudanças no próprio ecossistema que impossibilitam as práticas antigamente comuns. Hoje o rio “*é sujo*” e práticas como se banhar e lavar roupas no rio não acontecem mais.

5.1 PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO: A BRINCADEIRA DE REIS DE BOI

Ao conversar com os moradores da comunidade quilombola de Linharinho identifiquei algumas das práticas corporais da comunidade. Nesse momento, me debruçarei sobre a manifestação popular conhecida como Reis de Boi.

Enquanto conversava sobre as mudanças das moradias em que a família do casal Dona Dorinha e Mateus de Ernesto moraram junto a seus filhos, ela me relatou que nas construções das casas

[...] todo mundo ajudava. Essa [casa] tem uns 30 anos, 40, já tem tempo já que nós moramos aqui. Essa aqui é maior, foi rendendo, foi rendendo. Mas você sabe porquê? É que ele [Mateus de Ernesto] lutava com brincadeira de Reis. Entendeu? Aí, a primeira coisa que tinha era só dessa emenda aqui e até ali. Aí ele falou... aí ele falou, que quando chegava o tempo de brincadeira de Reis, que vinha gente, aí não dava para... para guardar alguma pessoa que ficava na noite, que morava longe, uns ia embora os outros ficavam e era pouco o lazer para eles ficar aí, para dormir, essas coisas assim. Aí ele puxou esse lado de lá. [...] Ele brincava e parou só depois que adoeceu (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Essa foi a primeira referência que a moradora fez a brincadeira Reis de Boi. Segundo a matriarca, a casa “*foi rendendo, foi rendendo*” pela necessidade que havia de acolher os brincantes. Comumente, a brincadeira se estende por horas na casa de quem recebe a visita do grupo e, por esse motivo, surgiu a

necessidade de proporcionar descanso ou uma boa dormida aos que permaneciam na casa da família.

A história da brincadeira de Reis de Boi na família começou com o pai de Dona Dorinha que era o “*dono*” da brincadeira, o senhor Benedito Guilherme. Segundo sua filha, quando o pai morreu “*ele entregou a brincadeira para mim e para ele*” – o seu esposo e, assim, Mateus de Ernesto passou a ser o dono da brincadeira.

Mateus era o dono da brincadeira e era o mestre. O mestre da brincadeira, organizava tudo ia para um lugar, ele corrigia a turma inteira, se fosse para comprar roupa, ele comprava roupa. Uns relaxava, e saía as roupas e no tempo de ter lá na reserva para qualquer hora que chamasse pra brincadeira, não tinha roupa em ordem. Quando Mateus vorossava, falavam ‘eu não tenho uma camisa, eu não tenho uma calça, não tenho chapéu, era preciso Mateus tirar do bolso dele e ele comprava aquilo tudo (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

No relato da entrevistada, notei que o seu pai era o dono da brincadeira, o mestre, àquele que organizava o Reis de Boi. Para além do sentido organizacional, ser o “*dono da brincadeira*” permite ao sujeito desfrutar de um capital simbólico que agrega reputação, renome e glória – como esclarece Bourdieu (2002). “O capital simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento [...]” (BOURDIEU, 2002, p. 166).

A partir do relato de Dona Dorinha, observei que esse capital simbólico foi entregue a ela e a seu esposo para que pudessem dar continuidade a tradição, reforçando a etimologia da palavra que significa “[...] entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração”, como elucida Bornheim (1997, p. 18).

Dona Dorinha conta que na época em que seu pai entregou a brincadeira ela e Mateus de Ernesto, seus oito irmãos eram vivos mas se envolviam com bebida alcoólica, assim, a brincadeira foi passada para o casal

[...] porque meus irmãos gostavam é da cachaça. Não tinha responsabilidade. Ele passou pra Mateus, que dizer que eu sendo mulher, mas tinha ele, ele passou pra Mateus. E eu ajudava a tomar conta, né. Não podia entregar para mim porque eu não ia resolver né. Ele passou para o Mateus, meu esposo (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

A partir da matriarca, observo que pelo uso exagerado da bebida alcóolica nenhum de seus irmãos receberam o direito de ser dono da brincadeira. Tradicionalmente, a brincadeira deveria ser entregue a um filho do Sr. Benedito Guilherme e não a uma filha. Nesse sentido, o esposo de Dona Dorinha recebe

a brincadeira junto com ela, já que, os seus irmãos não tinham responsabilidade para tal, como ela relatou.

Assim, no movimento para a entrega dessa manifestação popular, destaco o papel fundamental exercido por Dona Dorinha na brincadeira de Reis de Boi pelos anos em que esteve junto ao marido. Em conversa com a entrevistada, percebo que mesmo Dona Dorinha não podendo receber a brincadeira sozinha, ela foi parte fundamental para que a mesma acontecesse por tantos anos sobre a maestria de seu marido. Portanto, entendo que a maestria dela também acontecia, mesmo que, as principais tarefas atribuídas a ela fossem relacionadas aos cuidados com as roupas dos brincantes e ao preparo das comidas quando recebia o grupo na casa da família, o que denota uma distinção das funções atribuídas a figura do homem e da mulher dentro da brincadeira de Reis de Boi. Como explica Dona Dorinha,

[...] O [Reis de Boi] do Mateus tinha devoção porque ele continuou né, porque o pai operou. Depois, ele via que tava bem cansado, aí ele nos chamou, chegou lá ele entregou. E disse, 'olha, Mateus, não posso recomendar você sozinho porque você não lava roupa'. E quando brincava em duas, três, casas, tinha que mantelar tudo, lavar. Aí ele chamou, 'oh, essa brincadeira de agora em diante, eu não guento mais sair, então Mateus, toma conta mais Dorinha'. Aí passou a mão nas roupas, nas bicharadas e entregou. Então eu tive essa obrigação né (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Quem recebe a brincadeira recebe a “obrigação” de continuá-la por devoção ao santo devoto, nesse caso, Santos Reis. Mateus de Ernesto brincava “*porque ele gostava, mas ele era muito religioso, ele era devoto de Santos Reis*”. Dona Dorinha também relata sobre sua devoção aos Santos Reis e a sua obrigação de continuar com a brincadeira.

Eu sou [devota] porque estou na mesma, né?! Teve uma vez, dessa vez que eu falei que estava bastante doente, eu fui no médico e o médico disse assim, 'a senhora toma cuidado porque a senhora vai para cadeira de rodas, por que a sua coluna tá assim, assim e assim'. Aí um dia eu falei, só não estou cumprindo porque ele mesmo sabe, eu já me declarei a Deus, eu já falei que eu não podia mais, Mateus morreu e eu não podia seguir mais, né!? Aí eu falei, 'ô meu Santo Reis, não deixa eu ir pra cadeira de rodas não, enquanto eu tiver perna eu tô acompanhando a sua festa'. E eu não fui pra cadeiras de rodas, eu fiquei de não poder andar, mas não fui e tenho fé nele que eu não vou (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Em consonância, Lucas explica sobre a obrigação e a devoção aos santos protetores, o que evidencia mais uma vez o lado religioso da brincadeira:

[...] Antigamente o Reis fazia igual a Folia. Eles saíam assim e ficavam quase um mês, passando, [...] o Reis saía pelo mundo, né, ia nas casas convidadas. Hoje funciona o seguinte, a pessoa marca e 'ah eu

quero o Reis na minha casa, tal dia', aí a gente vai lá, aí faz um rango para galera, né?! Aí faz tipo uma promessa que a pessoa faz. Aí esse ano a obrigação nossa a gente vai cumprir no dia de São Sebastião. [...] A obrigação é a devoção né, porque assim, você apresenta, mas tudo tem um sentido por trás, né?! Se você é devoto de Santos Reis, você brinca no Reis. Se você é devoto de São Benedito, você brinca no Ticumbi, essa é a obrigação que fala né, que você tem com santo. 'Ah, eu vou brincar esse ano porque quero que o Santos Reis me abençoe, né, tal, quero que a minha vida fique melhor, que eu arrume um emprego'. Aí você faz a sua promessa, né!?' (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

A brincadeira de Reis de Boi reunia muitas pessoas e movimentava a comunidade quilombola de Linharinho. Diva, filha do casal, conta que

[...] Não carecia nem chamar, não carecia não. Todo mundo já vinha, falava que era casa de Mateus de Ernesto e todo mundo vinha (Diva, 55 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

“Todo mundo conhecia o Reis de Boi de Mateus de Ernesto e era considerado, era respeitado”. Além dos próprios moradores, pessoas da comunidade quilombola de Santana, do centro de Conceição da Barra e de Itaúnas participavam, e ainda tinham aqueles da comunidade que assistiam. *“Agora os [moradores] daqui, vinham para assistir”,* relata Dona Dorinha.

No mês novembro iniciavam os ensaios da brincadeira na casa do casal para que no mês de dezembro todos já estivessem *“treinados”*. Os ensaios eram marcados pelos ensinamentos do mestre Mateus de Ernesto, que se sentava junto aos brincantes para poderem *“tirar”* os versos.

Nessa perspectiva, Bornheim (1997, p. 19), ainda elucidando o termo tradição, destaca a relação do verbo *tradire* com o conhecimento oral e escrito, “[...] através do elemento dito ou escrito algo é entregue, passa de geração em geração, e isso constitui a tradição – e nos constitui”.

Ahhh, isso aí, ele botava para sentar... Sentava ele, o vaqueiro, às vezes os dois de cabeceira, os guias. Aí tirava... Por isso que no mês de novembro, dezembro, eles começavam ensaiar para eles aprender. Quando chegasse em dezembro todo mundo já sabia (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Na fala, evidenciam-se os movimentos de continuidade da tradição a partir da entrega dos versos pelo mestre da brincadeira e da recepção por parte dos brincantes nas ocasiões dos ensaios.

Lucas, morador da Vila de Itaúnas e antigo brincante do Reis de Boi de Mateus de Ernesto, também relata como aprendeu a brincadeira:

[...] Porque quando eu entrei, eu brincava lá atrás, aí eles viram que eu era esperto, nas músicas e tal, aí fui passando para frente, aí nisso, quem tá lá mais na frente sempre vai prestando atenção, vai

aprendendo junto com os mestres, entendeu, a estrutura da brincadeira. Aí eles falavam: “oh, é tantos versos, é assim que canta os versos e tal”, aí eu ia anotando. Chegava em casa e anotava. [...] [E os mestres vão] falando, falando no ensaio, “oh a marcha de entrada é assim”, “o guia puxa desse jeito e vocês respondem assim”. Aí tem lá as voltas, entra por dentro, vai por fora, meia lua (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

A partir do relato do brincante, observamos que para além aprendizagem por meio do conhecimento oral e escrito, a observação acontecia a medida em que ele ia *“prestando atenção”* na brincadeira durante os ensaios. O brincante reforça que o que ele ouvia – e observava – era anotado por ele em seu *“caderninho”*.

Evidenciando a observação mencionada pelo entrevistado, Mauss (2003) nos esclarece que a imitação de fatos ou acontecimentos do contexto acontece através do que o autor denomina como *imitação prestigiosa*. A imitação prestigiosa consiste em realizar hábitos, crenças, ou práticas que têm prestígio em determinado contexto.

A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 2003, p. 405).

Outro entrevistado, também antigo brincante do Reis de Boi de Mateus de Ernesto, Nilo narra como eram os ensaios de antigamente.

Entra ali na torre, para lá do Linharinho. Você entra e vai lá na roça lá. Nós íamos, galera vinha da Barra, chegava aqui a gente botava outro bocado, outros passava pelo lado de lá nos coqueiros e eu esperava o sanfoneiro, que morava lá no Braço do Rio, finado Benedito Leordino, era o sanfoneiro nosso. Aí ele vinha, quando chegava nós íamos de a pé aqui por dentro. Era longe... Hoje o cara não quer ir daqui na Barra, só quer saber de carro, se não tiver carro, não vai. É problema (Nilo, 71 anos, morador da Comunidade Quilombola de Santana, 20/01/2020).

[...] Mas lá no Mateus, na época a gente ia de a pé, um bocado de gente. Ainda tinha o rio lá que enchia e a gente passava em cima de pinguela. Nós íamos para o Braço do Rio brincar, uma vez nós fomos, o carro quebrou, nós tivemos que carregar aqueles bichos tudo nas costas. Tem uma tal de mula que a bicha é pesada pra caramba (Nilo, 71 anos, morador da Comunidade Quilombola de Santana, 20/01/2020).

Na fala do entrevistado, notamos que antigamente os ensaios do Reis de Boi de Mateus de Ernesto aconteciam *“lá na roça”* do Linharinho e nem todos os brincantes eram todos moradores da comunidade local. Alguns deles moravam em Braço do Rio ou no centro de Conceição da Barra, regiões próximas a comunidade quilombola.

Ainda hoje, em nossa pesquisa ressaltamos que os brincantes das mais diversas manifestações populares também são de locais diferentes, mesmo que a origem do grupo seja em determinada comunidade quilombola. Nesse sentido, há um trânsito dos sujeitos e de relações sociais e, conseqüentemente das práticas corporais desenvolvidas, como também observado em outras comunidades quilombolas (GOULART; TAVARES, 2021).

Dona Dorinha nos aponta elementos no mesmo sentido, quando relata que as apresentações do Reis de Boi de Mateus de Ernesto que se iniciavam mês de janeiro e aconteciam na própria comunidade, em outras regiões do estado e fora dele.

[...] Ia para Barra, ia para Santana, ia para Vitória, até em Ouro Preto eles foram, eu digo por que eu fui. E eles levaram essa brincadeira até para São Paulo. [...] Pra Itaúnas também, porque tinha a festa de São Sebastião e tinha a festa de São Benedito, aí juntava, Ticumbi, com Alardo de São Sebastião e a brincadeira (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Dona Dorinha relata com muita alegria as andanças do Reis de Boi de Mateus de Ernesto e conta que recebia a brincadeira em sua casa seguindo a tradição de porta fechada, “coisa que hoje em dia esses [grupos] daí não faz”.

Ahh, era a noite, quando chegava mais ou menos oito horas o pessoal chegava, a marujada, aí era sanfona para frente [risos]. Era bom quando chegava todo mundo junto, aí Mateus falava, ó vocês fecham a porta, a turma está chegando. Aí não tinha hora para acabar não, que o pessoal chegava brincava, brincava. Quando acabava de brincar, aí parava e aí era o forró. Aí quando chegasse ali, umas duas horas da madrugada, eles paravam. Porque o tocador morava no Braço do Rio, tinha que ir cedo para pegar o ônibus. Ali pelas três horas, acabou o forró. Aí retornava cantar, para retirar a marcha, para respirar para retirar, para despedir, era assim. Pessoal quisesse ficar dançando até sete horas da manhã ficava. Era animado [risos]. E eu na beirada do fogão fazendo café. Porque a comida era durante a noite, na hora que chegava e cantava, depois parava para todo mundo, todo mundo comia e bebia. Aí quando parava que todo mundo ia dançar, sempre tinha um café. Não ia dizer que ficava só naquela janta não, naquela comida não. Aí sempre tinha uma mesada com café, com beiju, farinha de amendoim, até de manhã cedo, era divertido (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Estava tudo escuro e nesse tempo era candeia, e depois que teve luz era a mesma coisa. [...] A gente ficava em casa tudo quietinho. Aí quando eles cantavam a marcha para abrir a porta e acender a luz, a gente abria a porta e eles entravam. Mas eu vou dizer, era gente, gente. Era doze marujos, tinha vaqueiro e tinha duas crianças do engenho. A turma mesmo da brincadeira eram doze marujos, com vaqueiro 13, com as crianças era 14, 15 pessoas, de gente. E tinha as pessoas que brincavam debaixo da cobertura dos bichos. A cobertura florada (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Na comunidade quilombola de Linharinho, a brincadeira de Reis de Boi apresentava uma tradição que se iniciava a noite com o grupo sendo recebido

em uma casa fechada e com as luzes apagadas. Como explica o brincante Lucas,

[...] A primeira música que canta é o som de porta. Que é uma louvação que você brinca do lado de fora, e a luz, fica tudo, luz apagada, portas e janelas fechadas, entendeu?! Aí o Reis chega ali, ninguém tá entendendo nada, porque o portão tá fechado, tá tudo apagado, mas a tradição é assim, esse é o ritual deles (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Isso é uma tradição que vem da Folia, que andava, que as pessoas não sabiam que os Reis iriam chegar na porta da casa, então era uma surpresa, e pra dar aquele tom de surpresa os Reis faz assim até hoje, chega na casa da pessoa, a pessoa tá de luz apagada e porta fechada. Tanto que o último verso do som de porta, os últimos versos é 'porta aberta, luz acesa, entremos com alegria, quem mandou foi o Deus Pai, filho da Virgem Maria' (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

A música “som de porta” é ouvida pelas pessoas que estão dentro da casa – prontos a receber o Reis de Boi – e por aqueles que estão contemplando a brincadeira do lado de fora, *“[...] os visitantes, quem tá olhando, tá tudo do lado de fora”*. Seguindo a tradição, os que estão dentro da casa simulam a agradável surpresa de receber o grupo de Reis de Boi.

Os primeiros versos entoados no som de porta narram

[...] um monte de coisa de Jesus, que Jesus nasceu, da Estrela Guia, que os Reis Magos viajaram, são várias músicas, várias estrofes, tipo assim, 'acordai nobre senhor, venha ver que maravilha, é das bandas do oriente onde o Sol e a Estrela brilha, lá fora tão me chamando, Maria vai ver quem é, são os cantadores de Reis mandados por São José' (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

“São versos feitos, versos antigos da tradição” que são cantados em forma de perguntas e respostas, feitas pelos guias e contra-guias – denominação dos primeiros componentes de cada cordão que se formam em duas filas de brincantes.

Aí vai cantando, vai cantando, são vários versos, são 12, são 12 chamadas e 12 respostas, 24 versos. Aí canta o guia, a primeira parte, por exemplo, 'Deus te salve Casa Santa onde Deus fez a morada', aí vem os contra-guias e respondem, 'onde mora o Cálix Bento e a Hóstia Consagrada' (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Nos relatos de Lucas e em minhas observações de campo, notei que há toda uma sistematização para que a brincadeira de Reis de Boi se desenvolva. Como lembra Balandier (1997, p. 95), “a tradição mantém e transmite procedimentos técnicos e seus instrumentos; vai além ao associá-los a sistemas simbólicos, mitos, mistérios e ritualizações [...]”. Nesse sentido, evidencio o método e estrutura da prática.

Depois do som de porta, inicia-se a cantoria do “descante de porta”

[...] que é tipo a continuação do som de porta, mas em outro ritmo, um ritmo mais alegre. Mas canta mais ou menos a mesma estrutura, tipo assim, eu vou cantar o meu daqui, do nosso grupo: ‘Sabiá tá na gaiola, tá pedindo para voar, tenha dó desse bichinho, solta ele sabiá’. Aí eu canto: ‘Porta aberta luz acesa, entremos com alegria, sabiá lá na gaiola, tá pedindo para voar. Aqui quem manda, é Deus Pai, Filho da Virgem Maria, sabiá tá na gaiola, tá pedindo para voar’. Aí o pessoal responde: ‘Sabiá tá na gaiola, tá pedindo para voar, tenha dó desse bichinho solta ele sabiá’. Entendeu!? É mais alegre. Nisso terminou essa música, aí liga a luz, abre as portas, aí é a marcha de entrada, que ela é tipo forrozeada, né, tipo um samba. [...] Aí aquelas músicas, que dá volta né, aí terminou isso, começam as marchas, bailado de bater ombro, faz uns quatro tipos de marchas, antes de chamar o Vaqueiro (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Após a parte inicial da brincadeira, o “*dono da casa*”, como é chamado o anfitrião ou a anfitriã, acende as luzes e abre as portas para o grupo entrar. A louvação continua com os dois cordões de marujos – denominação dada aos brincantes – que usam chapéus floridos e tocam seus pandeiros, sendo guiados pelo sanfoneiro ao som da sanfona e versos cantados. Aos poucos a brincadeira é incrementada com a presença do Vaqueiro, que aparece com a intenção de comercializar seus bichos com o dono da casa, proferindo seus versos:

Para, para, para, quem mandou parar fui eu, o inferno pegou fogo e a mãe do capeta morreu, quem manda lá em cima é Deus, quem manda cá embaixo sou eu. Tava andando no caminho, escutei uma batucada, som de pandeiro e viola fazendo muita zoadá, boa noite dono da casa, boa noite minha marujada (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Figura 30 – Vaqueiro proferindo os versos em apresentação do Reis de Boi de Itaúnas



Fonte: arquivo pessoal – 19/01/2020.

É nesse momento que a plateia, adultos e crianças mais se divertem com muita correria e gargalhadas. A medida em que a negociação acontece, os bichos

pouco a pouco aparecem, sendo o primeiro o boi, que morre e ressuscita somente ao final da brincadeira.

É, primeiro é o boi. Só que aí o boi vai e morre. [...] O do Mateus de Ernesto e do Nilo [o boi] morria também. [...] Aí esses grupos geralmente mais antigos do quilombo o boi morre. Aí tem uma música antiga que é o Boi Iaiá, que canta, 'boi iaiá esse boi dê, boi iaiá esse boi dê'. Que na hora o vaqueiro dividir que ele vai vendendo tudo em versos né?! Tipo assim, 'o pedaço da costela é de Dona Estela', 'boi iaiá esse boi dê, boi iaiá esse boi dê', é uma música antiga... Aí ele vai vendendo os bichos sempre rimando, aí depois ele vai cobrar, cobrando até terminar a última parte (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

A loba, o cachorro, o cavalinho e o lobisomem, além dos bichos com nomes inventados como o “te lambe te come”, a “fantasma”, o “seu pai” e o “boca de fogo” também fazem parte da brincadeira. Dona Dorinha relata como os bichos eram confeccionados.

Igual, eles pegavam a cabeça, morria uma égua e eles pegavam a cabeça. Eles pegavam aquela cabeça para loba. O boi era a cabeça do boi. O boi eles pegavam a cabeça do boi e botava para secar, quando secava o Mateus enchia aquilo tudo. Ele tinha negócio para fazer o olho do boi, ele forrava a cabeça do boi ficava direitinho. Pegava um chifre e colocava. Quando a cabeça era de boi que não tinha chifre, Mateus inventava o chifre do boi. Quando é aqueles bois que tinha chifre, né, mas tem boi que não tem chifre, então ele inventava. Igual quando morria uma égua ele dizia assim 'vou deixar secar' (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Figura 31 – Alegorias de bichos utilizados no Reis de Boi da Vila.



Fonte: arquivo pessoal – 15/01/2020.

Além dos bichos, o engenho também compõe a tradição do Reis de Boi de Mateus de Ernesto e se caracteriza por uma “engenhoca de moer cana”

carregada por duas crianças. Também há a figura do Pai Francisco e Catirina, casal que trazem boas gargalhadas à plateia que se junta para apreciar a brincadeira.

Catirina, esposa de Pai Francisco, é um homem travestido em mulher que de maneira espalhafatosa e constrangedora dança forró com os homens da plateia. Quem dança com Catirina paga pelo privilégio de se divertir com ela, levantando a poeira do chão em passos de dança, ritmados ou não.

Depois de todos os bichos, vem e aparece a Catirina. Dança Catirina aí ela vai dançar com a galera e cobra. [...] A ideia é fazer graça e arrecadar um dinheiro, porque a galera depois... aí o dinheiro fica com Vaqueiro e com a Catirina. O dinheiro geralmente depois a gente toma uma cerveja, compra uma carne para fazer um churrasco para o grupo, ou compra alguma coisa que está precisando para o grupo. Eu já usei um dinheiro para comprar uns materiais para o grupo, dividir. [...] Dá um dinheirinho considerável que dá para começar a fazer alguma coisa né?! Quando tem turista, geralmente dá mais, aí a gente fica 'ô, vai nele que ele é turista, ele vai dar dinheiro'. Tem que ter as estratégias né, tudo é pensado. É uma coisa assim alegre, bem alegre, que de uma certa forma assim, é uma tradição que todo mundo fica esperando aquele negócio ali chegar (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Figura 32 – Catirina dançando com plateia em apresentação do Reis de Boi de Mestre Nilo



Fonte: arquivo pessoal – 18/01/2020.

Para além do lado sagrado do Reis de Boi, evidenciado na obrigação e devoção aos santos protetores, há o lado profano da brincadeira manifestado na figura dos bichos e da Catirina. Para além de “fazer graça”, Catirina oportuniza a arrecadação de dinheiro que culmina na continuidade do grupo em momentos com cerveja e churrasco. Nos termos de Balandier (1997) o sagrado e o profano

se traduzem na comunicação entre dois mundos, não antagônicos, mas que permitem transformações recíprocas.

Ao recorrer aos estudos de Silva (2020) é possível compreender que a performatização da vida social por meio do travestimento dos homens nas manifestações populares decorre, comumente, da antiga proibição da participação de mulheres nas manifestações e festas populares. Por esse motivo, a reprodução do travestimento temporário ocorre até os dias de hoje por meio da inversão de papéis nessas manifestações. Paiva e Nobre (2015) ao estudarem Boi Calemba Pintadinho também elucidam que

De acordo com a tradição as mulheres não brincam no Boi, antigamente se existia um preconceito em relação ao gênero, elas eram mantidas dentro de casa, sem direito a participar do folguedo, o que fez com que os homens representassem um personagem feminino (PAIVA; NOBRE, 2015, p. 4).

Nesse sentido, esses estudos, tal como o observado em campo, me permitem entender que o fato de hoje poucas mulheres fazerem efetivamente parte da brincadeira de Reis de Bois está relacionado ao fato da proibição arraigada por preconceitos que acontecia no passado e que repercute até os dias de hoje.

A brincadeira de Reis de Boi *“é uma tradição que todo mundo fica esperando aquele negócio ali chegar”*. Desta forma, não somente os brincantes, tal como suas famílias, os anfitriões das casas que recebem os grupos, turistas e sujeitos locais se envolvem com a brincadeira. Há assim uma expectativa relacionada a aparição da brincadeira, que me permite refletir sobre as relações que gera entre os sujeitos que não são de comunidades quilombolas. Os laços relacionais são reafirmados e, até estabelecidos, a partir da manifestação do Reis de Boi na comunidade de Linharinho.

5.2 A BRINCADEIRA DE REIS DE BOI: O MOVIMENTO CONTINUA

Um dos movimentos da tradição de Reis de Boi na comunidade quilombola de Linharinho iniciou-se quando Mateus de Ernesto foi acometido *“por várias doenças”*. Segundo Balandier (1997, p. 200) a doença é uma das figuras de desordem que vêm de fora. “Nas sociedades tradicionais, a doença não está confinada no interior do corpo doente; este é apenas o lugar onde a desordem se estabelece, introduzindo uma ameaça de morte”.

Segundo os relatos, o mestre Mateus de Ernesto foi acometido por doenças e por isso passou a realizar viagens para a cidade de Vitória. Infelizmente, em uma de suas viagens o mestre sofreu um acidente de trânsito, que infelizmente acarretou seu falecimento, em janeiro de 2015.

Dona Dorinha conta que desde o adoecimento do seu marido eles pararam com a brincadeira. Nesse tempo, Mateus de Ernesto “[...] *já estava velhinho, já estava tipo já começando a passar as responsabilidades pro Nilo*” e, assim, este foi incumbido a dar continuidade a brincadeira.

[...] Depois que Mateus adoeceu, aí, pensando que Mateus ia melhorar para tomar conta, um da brincadeira, que eles tratavam que era o marujo de primeira, ficou saindo com essa brincadeira. Ele deu ordem ao companheiro dele não parar com a brincadeira, que é o Nilo. O Nilo ficou andando com a brincadeira (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Tempos mais tarde, a doença como elemento de desordem reapareceu e Nilo também precisou se afastar do grupo por motivo de doença. Como afirma Balandier (1997), na medida em que os elementos de desordem são irredutíveis, é preciso compor-se com eles a fim de convertê-los em fator de ordem, gerando assim os movimentos da tradição. Nessa esteira, o brincante também adoentado passou o grupo para Natan, outro brincante de Reis de Boi.

Quando Mateus de Ernesto adoeceu, passou para eu tomar conta. Depois vai, eu também adoeci, fui operar, aí ficou com o Natan. Aí a turma foi e bagunçou tudo. Aí Natan disse, ‘eu não vou tocar esse Reis não, vou parar’. Aí, eu: ‘Por causa de quê Natan?’ Ele, ‘por causa disso, disso e disso’. Eu falei, ‘então você pega o material e entrega pro pessoal deles, do Mateus de Ernesto’. Aí ele, ‘e depois?’ Eu falei: ‘depois eu dou um jeito, deixa eu chegar aí’. Eu ainda estava recuperando, eu botei válvula mitral no coração (Nilo, 71 anos, morador da Comunidade Quilombola de Santana, 20/01/2020).

Para dar continuidade a brincadeira Natan assumiu o grupo, porém, “*a galera não respeitou, ele ficou com bagunça*”. Esse fato ocasionou na devolução dos materiais do Reis de Boi de Mateus de Ernesto a Dona Dorinha e, a posteriori, o surgimento de outro grupo de Reis: Reis de Boi do Mestre Nilo.

Figura 33 – Reis de Boi de Mestre Nilo em apresentação na Igreja de São Sebastião, em Itaúnas



Fonte: arquivo pessoal – 18/01/2020.

Em análise dos relatos acima, observamos que tanto Mateus de Ernesto, quanto Nilo, desfrutavam de um capital simbólico (BOURDIEU, 2002) que levava ao reconhecimento desses sujeitos como mestres da brincadeira, possibilitando que a tradição do Reis de Boi continuasse em meio aos movimentos trazidos pela desordem. Já, por outro lado, notamos que Natan não obteve o reconhecimento necessário por parte do grupo e logo decidiu entregar a brincadeira.

Mestre Nilo relatou que brincou um “*bocado*” no grupo de Mateus de Ernesto, iniciando o seu grupo de Reis de Boi após Natan devolver os materiais a Dona Dorinha e sua recuperação da cirurgia terminar. O falecimento de Mateus de Ernesto e a devolução dos materiais possibilitaram que ele construísse seu próprio grupo, o que causou certa estranheza aos envolvidos.

Se ele não morresse estava no nome dele [o grupo]. Só que eu formei outro e botei no meu nome. E o pessoal dele não, ixii... até hoje eles ficaram meio assim, porque eu formei o grupo e entreguei os materiais deles, o engenho, sanfona, entreguei tudo. Aí eu fui e comprei outro e formei o meu grupo. O meu grupo está no meu nome. Eu faço os editais, eu faço tudo no meu nome (Nilo, 71 anos, morador da Comunidade Quilombola de Santana, 20/01/2020).

Na fala do entrevistado, observo que a partir do movimento ocorrido do grupo de Reis de Boi de Mateus de Ernesto foi possível Nilo iniciar o seu próprio grupo colocando o seu nome - Reis de Boi de Mestre Nilo.

Atrelar o nome próprio a brincadeira da tradição que o grupo manifesta é comum aos mestres da brincadeira. Tal prática, para além de permitir a identificação do

grupo, permite que seja reforçado o prestígio social do mestre perante os brincantes e a sociedade.

Segundo os entrevistados, após o falecimento de Mateus de Ernesto o grupo de Reis de Boi que era conduzido por ele não teve mais motivação e organização para brincar, pois seus filhos e esposa não conseguiram dar continuidade a brincadeira. Mateus de Ernesto *“era mestre e os meninos dele não interessou”* pela brincadeira.

[...] [Dos filhos de Mateus de Ernesto] Tuca brincava bem pra caramba. O Domingos não, dos filhos de Mateus só quem brincava era Tuca. Os filhos de Mateus só quem brincava era o Tuca. Depois que ele morreu, ele desinteressou tudo, tocava violão bem, tem até o menino dele que toca... se ele quisesse brincar eu até que pegava eles (Nilo, 71 anos, morador da Comunidade Quilombola de Santana, 20/01/2020).

Porque o meu avô, que herdou o Reis de Boi próprio da comunidade – Reis de Boi do Mestre Mateus, mas aí como ele foi ficando doente, acabou que pegando um rapaz lá de Santana. Aí com a morte do meu avô, os filhos não tiveram condições de manter a tradição, aí acabou que é o Reis de Boi da comunidade, né, só que aí foi para outra (Renata, 24 anos, moradora de Linharinho, 17/01/2019).

[...] Desde o ‘tempo que Mateus adoeceu, eu parei. Porque a brincadeira dele, meu pai morreu e entregou para mim e para ele. Ele morreu e os meninos não iam garantir mesmo de tomar conta. [...] Eu também não resisti, porque depois eu adoeci, problema de coração, depois problema de coluna que até hoje para mim andar é dificuldade (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

[...] Quando meu avô era vivo [eu participava], porque o meu avô ele era o cabeça da turma né, aí depois que o meu avô morreu... igual meu tio, ele era também, participava também, depois que meu avô morreu eles pararam também [...]. O último encerramento que teve foi 2015, todo ano tinha. Meu avô era apaixonado por esses negócios assim, vinha bastante gente, bastante Reis (Renildo, morador de Linharinho, 17/01/2019).

O falecimento de Mateus de Ernesto foi algo inesperado para a sua família e para comunidade quilombola de Linharinho. Como reflete um de seus netos, Bruno, *“ele tava lutando contra um câncer, um monte de doença e morreu assim”*. Outro neto, Renildo, reafirma a mudança na dinâmica da comunidade, pois *“agora depois que meu avô morreu, praticamente tá tudo parado, acabou tudo”*. Mesmo que a morte do patriarca tenha sido inesperada, como afirma Balandier (1997, p. 121)

Todas as sociedades reservam um lugar para a desordem, mesmo temendo-a, por não terem a capacidade de eliminá-la – o que as levaria a matar o movimento em seu interior e a se degradar até o estado das formas mortas -, é preciso de alguma forma compor-se com ela. Na medida que é irredutível, e mais que isso, necessária, a única saída é transformá-la em um instrumento de trabalho com efeitos positivos, de utilizá-la no sentido de sua própria e parcial neutralização, ou de convertê-la em fator de ordem.

Nessa esteira, observo a partir dos dados coletados, que a brincadeira de Reis de Boi precisou compor-se com a morte como o elemento de desordem, o que possibilitou a mesma a passar por movimentos dentro da comunidade quilombola de Linharinho. Nesse sentido, a morte do patriarca desencadeou um desinteresse nos brincantes.

Para alguns entrevistados, a brincadeira “*está parada*” ou até mesmo “*acabou*”. Contudo, entendendo a morte como um instrumento de trabalho com efeitos positivos, convertida em fator de ordem, a continuidade do Reis de Boi de Mateus de Ernesto acontece em “*outra comunidade*” mesmo com a morte do mestre. Como Felipe e Pelegrini (2018) discorrem, é possível compreender que em comunidades quilombolas os sujeitos salvaguardam a memória de seus ancestrais na medida em que constroem e reconstroem as práticas do cotidiano.

Essa outra comunidade a qual se refere a moradora Renata, é a Comunidade Quilombola de Santana. É nesta que encontramos o Reis de Boi de Mestre Nilo sobre o qual já discorremos anteriormente. Além deste grupo, a tradição também em movimento de continuidade se materializa através da brincadeira do Reis de Boi da Vila.

Lucas, morador da Vila de Itaúnas e antigo brincante no grupo de Mateus de Ernesto, relata que sua primeira experiência no Reis de Boi foi na comunidade de Linharinho, por volta de seus 15 anos. Foi a partir do seu envolvimento nesta comunidade que ele deu início ao Reis de Boi da Vila.

Figura 34 – Estandarte do grupo Reis de Boi da Vila



Fonte: arquivo pessoal – 19/01/2020.

Figura 35 – Reis de Boi da Vila em apresentação na Vila de Itaúnas



Fonte: arquivo pessoal – 18/01/2020.

Dona Dorinha e sua filha Diva explicam que “*ele veio aqui [na comunidade] pedir pra brincar, ele veio aqui e pediu*”. No mesmo sentido, Lucas reafirma

Aí eu falei, assim, ‘ah eu tenho que ir lá na casa de dona Dorinha falar com ela e vê se ela me empresta os bichos’, e falar com ela né, que tô montando o Reis. Porque ela tinha a vontade de criar um Reis lá também, de voltar o Reis, mesmo depois que o Mateus morreu. Aí eu fui lá, ela conversou, me deu uns bichos, entendeu!? Eu reformei os bichos e ela autorizou (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Observamos que Lucas, ao intencionar a criação do Reis de Boi da Vila, foi até a casa de Dona Dorinha pedir a autorização dela para iniciar a brincadeira, dando então continuidade ao Reis de Boi de Mateus de Ernesto. Ele explica que “*é tipo uma bênção*”, já que, sua inicialização na brincadeira foi em comunidade quilombola de Linharinho.

Observo assim, que há um reconhecimento e um prestígio atribuído por parte dos mais jovens aos mais, que são àqueles conhecem as tradições, as mantêm vivas e as comunicam aos que nelas se iniciam (BALANDIER, 1997).

E eu quando comecei o Reis, comecei com alguns bichos de lá, entendeu!? Eu fui lá na casa dela [Dona Dorinha], tive que pedir uma autorização para poder fazer um Reis. Porque tem isso também, a gente tem que respeitar quem tava no lugar, né. E nós aprendemos lá, entendeu, [...] aí brinquei uns três anos lá (Lucas, 29 anos, morador da Vila de Itaúnas, 15/01/2020).

Ele veio aqui me pedir emprestado, emprestado, as bicharadas. E disse, ‘ah no tempo que vocês precisarem’, mas ele sabia que eu não ia precisar, ‘nós tão pronto a te entregar’ (Dona Dorinha, 80 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

[...] Nós não emprestamos foi o engenho, nem a sanfona. O engenho é a engenhoca de moer a cana, tem ele aí. Nem sanfona, nem pandeiro (Diva, 55 anos, moradora de Linharinho, 16/01/2020).

Figura 36 – Engenho utilizado em apresentações do Reis de Boi de Mateus de Ernesto



Fonte: arquivo pessoal – 16/01/2020.

Figura 37 – Sanfona utilizada em apresentações do Reis de Boi de Mateus de Ernesto



Fonte: arquivo pessoal – 16/01/2020.

Renata, neta do casal, também faz referência a questão do respeito que o brincante Lucas dedicou a Mateus de Ernesto e seu Reis de Boi, reconhecendo a importância do grupo.

[...] Aí depois que Lucas veio aqui buscar só os bichos. Aí ele foi e pegou e montou o dele lá. Tipo, ele fez o dele em homenagem ao meu avô praticamente, para continuar, tanto que a cor da roupa é a mesma (Renata, 24 anos, moradora de Linharinho, 17/01/2019).

Nesse sentido, Renata confere ao grupo desenvolvido por Lucas no Reis de Boi da Vila como a continuidade em homenagem ao Reis de Boi de Mateus de Ernesto, ressaltando inclusive alguns aspectos relacionados a identidade do grupo, como a roupa da mesma cor em ambos os grupos. Lucas, na mesma direção relata *“nosso Reis é tipo filho do Reis de Mateus de Ernesto”*, defendendo uma continuidade, uma espécie de hereditariedade na relação dos grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese apresenta um longo caminho trilhado. Nesse percurso, de fato, dialoguei com muitos movimentos que a materializaram neste formato. Com algumas pretensões iniciais diferentes das aqui finalizadas, percebo que foi possível responder e avançar em muitos questionamentos, ao mesmo tempo em que novas problematizações surgiram.

Nesse trabalho, ao dialogar com Diegues e Arruda (2001) e Derani (2002) na compreensão sobre as comunidades tradicionais, foi possível verificar a importância das definições apresentadas pelos autores, e ao mesmo tempo seus limites. Defendo que tais definições devem ser ampliadas e entendidas através dos próprios movimentos de nossa sociedade. Definir as comunidades tradicionais e, nesse estudo, de maneira específica, as comunidades quilombolas, é incorrer na restrição desses universos a apenas “versos”, ocasionando um essencialismo equivocado (PRASS, 2008) sobre as mesmas.

Tendo como objeto de estudo as práticas corporais, as comunidades quilombolas se apresentam de maneira complexa. Por mais que determinados povos tenham sua origem histórica como elemento em comum, cada comunidade ao longo do tempo adquiriu e desenvolveu contornos identitários de alguma maneira diferenciados. Na revisão de literatura realizada observo que foram elencadas 10 práticas corporais para o universo dos trabalhos investigados (SCHIFFLER, 2015; SCHIFFLER, 2017; CHATZKIDI, 2018; CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018; SANTOS, 2014; MAROUN, 2014; PRASS, 2008; GOMES; SCHIMITZ; BRINGEL, 2018; LIMA, 2016; FELIPE; PELEGRINI, 2018; COSTA; FONSECA, 2019), indicando uma diversidade de práticas corporais nas comunidades quilombolas.

Tais práticas também me levam a compreender que as comunidades remanescentes quilombolas extrapolam seus limites territoriais e estabelecem uma continuidade com as regiões as quais fazem parte. A maioria das práticas corporais destacadas também podem ser percebidas em suas manifestações em espaços não quilombolas, urbanos ou rurais. Nesse sentido, pude notar que há vínculos que são estabelecidos fora do contexto comunitário quilombola e pensar a exclusividade de tais práticas nos parece equivocado diante tal cenário.

Na pesquisa de campo, as análises empreendidas na Festa de São Benedito e São Sebastião corroboram com os dados da revisão de literatura. Ao longo dos anos, observo que a Vila de Itaúnas no tempo e espaço da festa, tem se caracterizado como território de ocupação interacional (LEITE, 1991) que permite com que os quilombolas se relacionem com diversas pessoas e ainda compartilhem entre si as suas práticas corporais, reafirmando o pertencimento as suas comunidades, ao mesmo tempo em que extrapolam os limites territoriais. Ocorre nessas ocasiões festivas a manifestação de traços da herança cultural de grupos advindos em sua maioria de comunidades quilombolas por meio da experiência compartilhada do universo simbólico que envolvem as manifestações populares, dentre elas o Ticumbi e o Reis de Boi.

Nos locais investigados, comunidade quilombola Angelim I e comunidade quilombola de Linharinho, me debrucei sobre o Ticumbi e Reis de Boi. Busquei por meio das vozes dos sujeitos entrevistados e das observações compreender como tais práticas se constituem como elementos dessas comunidades e os movimentos de cada uma delas na compreensão sobre as próprias comunidades quilombolas.

Observei que as práticas corporais das comunidades quilombolas constituem as memórias sociais desses povos. Ao mesmo tempo em que estabelecem relações com o passado, se fazem e refazem no tempo presente vinculando-se aos aspectos religiosos, econômicos, políticos, educacionais e de lazer dos remanescentes quilombolas. Nesse sentido, como afirma Balandier (1997), é preciso que compreendamos os movimentos das tradições, percebendo a continuação das mesmas por variância e não pela reprodução estrita do patrimônio cultural imaterial.

Assim, como demonstrado nesse trabalho, entendo que as práticas corporais do Ticumbi e Reis de Boi passaram por movimentos de continuidades e descontinuidades ao longo dos anos. Esses movimentos me permitem interpretá-las como parte da constituição das comunidades quilombolas, pois, ainda assim, as manifestações populares permanecem no cotidiano quilombola. Entendendo que, os movimentos dessas práticas como algo agregador, aponto que a tradição na “[...] medida que é praticada, descobre seus limites: sua ordem não mantém tudo, nada pode ser mantido por puro imobilismo; seu próprio

dinamismo é alimentado pelo movimento e pela desordem, aos quais ela deve finalmente se subordinar” (BALANDIER, 1997, p. 94).

Assim, defendo que as práticas corporais são elementos fundamentais na constituição das comunidades quilombolas. O Ticumbi e o Rei de Bois aqui destacados são parte do patrimônio cultural imaterial produzido por essas comunidades e, portanto, como elementos de resistência, reafirmação e construção identitária que permanecem em meio aos movimentos das comunidades quilombolas e das próprias práticas corporais.

Por fim, ressalto que pesquisas futuras são de extrema importância pois permitirão ampliar os estudos dialogando com práticas aqui citadas, mas não aprofundadas, como o Jongo e Samba de São Benedito. Pesquisas com a discussão central nas questões de gênero e memória também agregarão à produção da comunidade acadêmica relacionadas as práticas corporais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B.; MARIN, R. E. A.; SHIRAISHI NETO, J. (coords) Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: **Quilombolas do Linharinho, Espírito Santo**. Brasília DF, jan. 2007.
- ARRUTI, J. M. (2008). Quilombos. In Sansone, L.; Pinho, O. (Org.), **Raça: novas perspectivas antropológicas** (pp.315-350). Salvador: ABA/EDUFBA.
- Associação Brasileira de Antropologia. (1994). *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais*. Rio de Janeiro: Grupo de Trabalho “Comunidades Negras Rurais”/ABA. Recuperado de: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/03D00024.pdf>.
- BALANDIER, G. **A desordem**: elogio ao movimento. Rio de Janeiro: Bertrant Brasil, 1997.
- BORNHEIM, G. A. **O conceito de tradição**. In: Tradição contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- Cardoso, C., Tavares, F. R. G., & Bassi, F. M. N. (2018). Paisagem, memórias e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. **ResearchGate**, 41-60. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/326057759>.
- CHAGAS, M. de F. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n.15, p. 209-235, jul. 2001.
- CHATZKIDI, K. (2018). Filhos da terra e filhos da santa: manifestações de um território católico quilombola na festa de Santa Teresa em Itamatatuiua – MA. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, (15)30, 29-48. doi: <http://dx.doi.org/10.18764/2236-9473.v14n27p29-48>.
- CHAUVIN, S.; JOUNIN, N. A observação direta. In: PAUGAM, S. (Coord.). **A pesquisa sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 124-140.
- CHAVES, Antonio Marques.; DOS SANTOS, Gilberto Lima dos. Ser quilombola: as representações sociais de habitantes de uma comunidade negra. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 24, n. 3, p. 353-361, jul./set. 2007.
- Costa, R. R. da S., & Fonseca, A. B. (2019). O processo educativo do Jongo no Quilombo Machadinha: Oralidade, saber da experiência e identidade. **Educação e Sociedade** (40)4, 1-17. doi: <https://doi.org/10.1590/es0101-73302019182040>.
- DERANI, C. Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre o seu acesso. In: LIMA, A. (Org.). **O direito para o Brasil socioambiental**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.
- DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.
- FELIPE, D. A.; PELEGRINI, S. C. A. Memórias afro-brasileiras no estado do Paraná: as práticas de vida da comunidade Quilombola Paiol de Telha.

Patrimônio e Memória, São Paulo - UNESP, v. 14, n. 1, p. 387-405, jan./jun. 2018. ISSN:1808-1967.

FERES, N. A. L.; KLEIN, M. H. C. **Entrevista**. s/l. s/ed. S/d.

Fry, P. (1977). **Para Inglês ver**: Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar.

Galvéz, C. P., Doña, A. M., Obando, E. S., & Muñoz, E. A. (2020). Kuifi kimün aukantun kimeltuwün meu. La enseñanza del juego mapuche desde las lógicas internas de su cultura. *Retos. Nuevas tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación*, 37, 197-204. doi: <https://doi.org/10.47197/retos.v37i37.72518>.

GEERTZ, Clifford. **O Saber local**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008.

Gomes, D. L., Schmitz, H., & Bringel, F. de O. (2018). Identidade e mobilização quilombola na Amazônia marajoara. *Boletim Goiano de Geografia*, (38)3, 591-618. doi: <https://doi.org/10.5216/bgg.v38i3.56360>.

GOULART, M.L. S.; TAVARES, O. G. Práticas corporais, comunidades quilombolas e identidade: uma revisão narrativa. **RETOS**, Nuevas tendencias em Educación Física, Deporte y Recreación, 42, 406-417, DOI: <https://doi.org/10.47197/retos.v42i0.86637>.

Grando, B. S. (2006). Jogo da identidade Boe - a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 27(2), 27-43. Recuperado de: <http://oldarchive.rbceonline.org.br/index.php/RBCE/article/view/86>.

Grupo de Trabalho "Comunidades Negras Rurais"/ABA. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, **Associação Brasileira de Antropologia**, 1994. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/03D00024.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2019.

HOBBSAWN, Eric.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2006). **Patrimônio Imaterial**: o registro do patrimônio imaterial. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

IPHAN. **Patrimônio Imaterial**: o registro do patrimônio imaterial. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006.

JACCOUD, M.; MAYER, R. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In: POUPART, J.; DESLAURIES, J. P.; GROULX, L. H; LAPERRIÈRE, A.; MAYER, R.; PIRES, A. (Orgs.). **A pesquisa qualitativa**: enfoque epistemológicos e metodológicos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 254-294.

Leite, I. B. (2008). O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, (16)3, 965-977. doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>.

LEITE, I. B. Território negro em área rural e urbana – algumas questões. **Textos e debates: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas**, Florianópolis – UFSC, ano 1, n. 2, p. 39-46.1991.

a. Território negro em área rural e urbana – algumas questões. **Textos e debates: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas**, Florianópolis – UFSC, ano 1, n. 2, p. 39-46.1991.

Licen, S., & Billings, A. C. (2013). Cheering for ‘our’ champs by watching ‘sexy’ female throwers: representation of nationality and gender in Slovenian 2008 Summer Olympic television coverage. **European Journal of Communication**, (28)4, 379-396. doi: <https://doi.org/10.1177/0267323113484438>.

LIMA, H. V. C. Negro & Quilombola: a identidade étnica em questão na comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos-PB. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 27, p. 496-520, 2º sem. 2016. DOI: [10.5752/P.2237-8871.2016v17n27p496](https://doi.org/10.5752/P.2237-8871.2016v17n27p496).

MACIEL, C. **Negros no Espírito Santo**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MAROUN, K. A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo. **Movimento**, Porto Alegre, v. 20, n. 01, p. 13-31, jan./mar. 2014. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8918.39882>.

Matos, G. C. G., & Ferreira, M. B. R. (2007). Práticas corporais num ambiente rural amazônico. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, 28(3), 71-88. Recuperado de: <http://revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/view/24>.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. Monteiro, P. T., & Anjos, J. L. dos (2020). A Educação Física e a identidade étnico-racial: o estado da arte nas revistas brasileiras de Educação Física. **Motrivivência: revista de educação física, esporte e lazer**, 32(61), 01-20. doi: <https://doi.org/10.5007/2175-8042.2020e62154>.

Moura, B. M., & Souza-Leão, A. L. M. de. (2020). Cultural identity in the consumption of the National Football League by Brazilian fans. **Cadernos EBAPE.BR**, (18)3, 595-608. doi: <https://doi.org/10.1590/1679-395120190020x>.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Ticumbi: O Baile dos Congos para São Benedito. In: MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

Oliveira, R. C. (2006). **Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP.

Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed., 2006.

PRASS, L. Tambores do sul: um projeto etnomusicológico e audiovisual sobre as práticas musicais em comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul, Brasil. **Revista Chilena de Antropologia Visual**, n. 11, p. 1-14, jun. 2008.

Quitau, E. A. (2019). Entre a Ginástica e o Esporte: Educação do Corpo e Manutenção da Identidade nas Sociedades Ginásticas Teuto-

- Brasileiras. **Educação em Revista**, 35, 1-24. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698217174>.
- Reis, L. V. de S. (2013). O Jogo de Identidades na Roda de Capoeira Paulistana. **Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP**. 13, 1-12, doi: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.748>.
- ROMANO, J. **Identidade quilombola de Linharinho: contestações e territorialidade**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Nova Lisboa, Lisboa.
- Sanjurjo, J. A. S. (2014). Fútbol e identidades: la actuación de la selección española de fútbol en los Juegos Olímpicos de Amberes y París a través de su impacto en la prensa. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, (36)1, 225-239. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-32892014000100015>.
- SANTOS, E. de S. Memória Social: a brincadeira dos cocos na comunidade quilombola Caiana dos Crioulos-PB. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 59, p. 261-282, dez. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p261-282>.
- Santos, M. L., Anjos, J. L. dos., & Tavares, O. (2016). Continuidades e descontinuidades das práticas corporais na comunidade tradicional Alto Santa Maria-ES. **Journal of Physical Education**. 27, 1-12. doi: <https://doi.org/10.4025/jphyseduc.v27i1.2746>.
- SCHIFFLER, M. F. Identidade, ancestralidade e resistência no Ticumbi de São Benedito. **Revista do curso de Letras da Uniabeu**, Nilópolis, v. 6, n. 2, p. 77-92, mai./ago. 2015. ISSN: 2177-6288.
- SCHIFFLER, M. F. Sobre Bakhtin, quilombos e a cultura popular. **Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 76-95, set./dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2176-457332347>.
- Schmitt, A., Turatti M. C. M. & Carvalho M. C. P. (2002) A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, (10), 1-6. doi: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008>.
- Silva, A. M., Lazzarotti Filho, A., & Antunes, P. de C. (2014). Práticas corporais. In González, F. J., Fensterseifer, P. E. (Org.), **Dicionário Crítico de Educação Física**. (pp. 522-527). Ijuí: Unijuí.
- Steinfeldt, J., Reed, C., & Steinfeldt, M. C. (2010). Racial and Athletic Identity of African American Football Players at Historically Black Colleges and Universities and Predominantly White Institutions. **Journal Of Black Psychology**, 36(1), 3-24. doi: <https://doi.org/10.1177/0095798409353894>.
- TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.
- Vissoci, J. R. N., Caruzzo, N. M., Nascimento Junior, J. R. N., Moreira, C. R., Mizoguchi, M. V.; Faria, J. G.; Wagner, V., Dezordi, B. C., Oliveira, L. P., & Fiorese, L. (2020). Formação da identidade no esporte: uma revisão sistemática. **Research, Society and Development**, 9(8), 1-49. doi: <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i8.5909>.

Whigham, S. (2014). 'Anyone but England'? Exploring anti-English sentiment as part of Scottish national identity in sport. **International Review for the Sociology of Sport**, 49(2), 152-174. doi: <https://doi.org/10.1177/1012690212454359>.

APÊNDICE

Apêndice 1 - Roteiro de Entrevistas

Nome do entrevistado;

Idade;

Local de nascimento;

Local de moradia;

Ocupação (profissional, estudantil, outras).

Relações estabelecidas com os familiares, com a Vila de Itaúnas e com a(as) comunidade(s) quilombola(s).

Práticas corporais da comunidade/local onde mora.

Relações estabelecidas com as práticas corporais.