

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

**OS RITUAIS/FESTEJOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
MAGALHÃES: EM CENA A PERFORMANCE DA FOLIA DE SÃO
SEBASTIÃO**

Reigler Siqueira Pedroza

BRASÍLIA/DF

2022

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

**OS RITUAIS/FESTEJOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
MAGALHÃES: EM CENA A PERFORMANCE DA FOLIA DE SÃO
SEBASTIÃO**

REIGLER SIQUEIRA PEDROZA

Tese apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, como
requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Educação Física.

ORIENTADORA: DULCE MARIA FILGUEIRA DE ALMEIDA

BRASÍLIA/DF

2022

**OS RITUAIS/FESTEJOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
MAGALHÃES: EM CENA A PERFORMANCE DA FOLIA DE SÃO
SEBASTIÃO**

REIGLER SIQUEIRA PEDROZA

Tese apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Educação Física.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a Dra. Dulce Maria Filgueira de Almeida (presidente)
Universidade de Brasília

Prof^o Dr. Carlos Emanuel Sautchuk (membro titular)
Universidade de Brasília

Prof^a Dra. Maria Cecília Paula Silva (membro externo)
Universidade Federal da Bahia

Prof^o Dr. Raimundo Nonato Assunção Viana (membro externo)
Universidade Federal do Maranhão

BRASÍLIA/DF

2022

DEDICATÓRIA

Aos meus pais pelo carinho, amor e respeito com que conduziram a minha educação, bem como, in memoriam de Pocidone (mestre de folia), Zé Maria (amigo dos festeiros e tradicional pouso da folia) e Dona Maria (irmã do festeiro).

AGRADECIMENTOS

A Pai Oxalá, Zambi e aos sete Orixás da Umbanda.

A Pai Joaquim de Aruanda, Pai Joaquim de Angola, Vovô Joaquim das Flores, Pai João, Vovó Maria Conga, meu Pai Xangô e o Cavaleiro da Luz Dourada por guiarem meus caminhos.

A todos os membros da Comunidade Quilombola Magalhães pela amizade, afeto e paciência, sem a qual este trabalho não poderia ser realizado, em especial, aos festeiros, sua família e os devotos foliões.

À Prof^a. Dra. Dulce Maria Filgueira de Almeida pela confiança, rigor acadêmico e contribuições para a minha formação intelectual.

À Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília (FEF/UnB), representada pelos docentes do PPGEF (Programa de Pós-Graduação em Educação Física), os discentes do curso e todos os membros do NECON (Núcleo de Estudos Corpo e Natureza).

Aos meus irmãos Danilo, Poliana e Ana Carolina pela amizade e carinho, bem como, a todos os meus familiares pelo encorajamento nos momentos de dificuldade.

À minha afilhada Deyzylany Ferreira Neves e todos os meus amigos pelo apoio durante esta caminhada.

RESUMO

Esta pesquisa analisa os símbolos rituais da folia de Folia de São Sebastião a partir de suas performances, bem como, suas interfaces com outros três rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães. O método etnográfico foi utilizado como recurso metodológico, tendo como instrumentos de coleta de dados o diário de campo, a observação participante e o registro audiovisual. A folia de São Sebastião é caracterizada por três períodos, sendo eles: o pré-liminar (separação-estrutura) relacionado à saída da bandeira na casa do encarregado, o liminar (margem-antiestrutura) composto pelo giro da bandeira nos povoados da região do município de Nova Roma/GO e o pós-liminar (agregação) com a entrega da bandeira na casa dos festeiros. A bandeira da folia de São Sebastião é o símbolo ritual na sua menor unidade (dominante), não sendo apenas uma representação da divindade em si, mas sua presença perante os homens com capacidade de alterar a realidade do grupo social. A polarização do processo ritual ocorre através das performances, em que o agasalho, o canto para o dono da casa, o bendito de mesa, a despedida, o rala, a ladainha, a reza e o levantamento do mastro (estão relacionadas ao polo ideológico) e as brincadeiras (sussa, curradeira e corrido), além do forró (estão relacionadas ao polo sensorial). Estas performances se subdividem nos três períodos do rito, sendo que o bendito de mesa e a sussa são os únicos que compõem os três momentos. A folia é um ritual caracterizado pela dádiva, em que as trocas intercambiadas de dar, receber e retribuir ocorrem através da reciprocidade e mediada pelo símbolo dominante (a bandeira). Já nos outros três rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães temos o período pré-liminar (separação-estrutura) no sacrifício do animal e preparativos para a reza, o liminar (margem-antiestrutura) na reza e jantar e o pós-liminar (agregação) no forró e organização coletiva do espaço em que ocorreu o rito. Estes quatro rituais/festejos compartilham a performance da reza e do forró em seus processos rituais, pois são oriundos de uma hibridização cultural entre os dois rituais/festejos mais antigos da comunidade quilombola, ou seja, a folia de São Sebastião e a reza para Nossa Senhora da Conceição que estruturam os outros dois.

Palavras-chave: Corpo, Ritual, Performance e Comunidades Quilombolas.

ABSTRACT

This research analyzes the ritual symbols of the Folia de São Sebastião revelry based on their performances, as well as their interfaces with three other rituals/celebrations of the Quilombola Magalhães Community. The ethnographic method was used as a methodological resource, using the field diary, participant observation and audiovisual record as instruments for data collection. The revelry of São Sebastião is characterized by three periods, namely: the preliminary (structure-separation) related to the departure of the flag in the house of the foreman, the preliminary (anti-structure margin) composed by the flag turning in the towns of the region of São Sebastião municipality of Nova Roma/GO and the post-injunction (aggregation) with the delivery of the flag at the house of the revelers. The flag of the feast of São Sebastião is the ritual symbol in its smallest unit (dominant), not being just a representation of the divinity itself, but its presence before men with the capacity to change the reality of the social group. The polarization of the ritual process occurs through the performances, in which the warm clothing, the song for the owner of the house, the blessed table, the farewell, the rala, the litany, the prayer and the raising of the mast (they are related to the ideological pole) and games (whisper, curraleira and corrido), in addition to forró (related to the sensorial pole). These performances are subdivided into the three periods of the rite, with the blessed table and the sussa being the only ones that make up the three moments. The revelry is a ritual characterized by the gift, in which the exchanged exchanges of giving, receiving and reciprocating occur through reciprocity and mediated by the dominant symbol (the flag). In the other three rituals/festivals of the Magalhães Quilombola Community, we have the pre-liminal period (structure-separation) in the sacrifice of the animal and preparations for prayer, the liminal (anti-structure margin) in prayer and dinner and the post-liminal (aggregation) in forró and collective organization of the space in which the rite took place. These four rituals/festivals share the performance of prayer and forró in their ritual processes, as they come from a cultural hybridization between the two oldest rituals/celebrations of the quilombola community, that is, the feast of São Sebastião and the prayer for Nossa Senhora da Conceição that structure the other two.

Keywords: Keywords: Body, Ritual, Performance and Quilombola Communities.

SUMÁRIO

	Página
Introdução.....	10
1. CAPÍTULO I – Do quilombo ao corpo negro: história, cultura e performance.....	13
1.1 O conceito de quilombo.....	13
1.2 O conceito quilombola, a representatividade e o debate fundiário.....	20
1.3 Corpo negro, ritual e performance: as práticas corporais em comunidades quilombolas.....	44
2. CAPÍTULO II – A Comunidade Quilombola Magalhães: aspectos sócio-históricos e os ciclos rituais.....	63
2.1 Os Magalhães: a formação de uma comunidade Quilombola.....	63
2.2 Os ciclos rituais dos Magalhães.....	89
2.2.1 A reza para Nossa Senhora Aparecida.....	89
2.2.2 A reza para Nossa Senhora da Conceição.....	97
2.2.3 A reza para São Sebastião.....	105
2.2.4 A Folia de São Sebastião.....	112
3. CAPÍTULO III – A “saída” da folia de São Sebastião: em cena o “encarregado”.....	115
3.1 Cotidiano e política na folia: almoços, pousos e transporte.....	116
3.2 A montagem do terno de folia.....	118
3.3 Definição dos papéis sociais na folia: um “antropólogo” folião.....	120
3.4 O “ensaio” da folia.....	121
4. CAPÍTULO IV – O “giro” da folia de São Sebastião: em cena os “foliões”.....	128

4.1 O “santo” na rua.....	128
4.1.1 O terno no Município de Nova Roma/GO.....	130
4.1.2 O terno na região do “Bom Jardim” e “Canabrava”.....	141
4.1.3 O terno na região do “Brejo” e “Feixe”.....	146
4.1.4 O terno na região do “Lavado/Cajueiro”.....	149
5. CAPÍTULO V – A “entrega” da folia de São Sebastião: em cena os “festeiros”.....	152
5.1 O sacrifício.....	152
5.2 O canto da ladainha, a reza e o bendito de mesa.....	155
5.3 O levantamento do mastro, a sussa e o forró.....	159
Considerações finais.....	164
Referências.....	167

Introdução

A aproximação do campo de estudos sobre cultura afro-brasileira, em especial, relacionado às comunidades quilombolas começou em 2009 com a formação de uma equipe multidisciplinar de pesquisadores de três Instituições de Ensino Superior (IES) públicas, a saber: a Universidade Federal de Goiás (UFG), a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Estadual de Goiás (UEG). Este grupo era composto por quinze professores e dezoito bolsistas (de graduação e pós-graduação). O financiamento para esta investigação foi oriundo de uma demanda induzida do extinto Ministério do Esporte (ME) para a realização de um levantamento das práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás, com destaque para o esporte e lazer, com vistas a orientar uma política pública para o setor. Neste período, o governo do estado de Goiás por intermédio da extinta Agência Goiana de Esporte e Lazer (AGEL), havia solicitado uma dotação orçamentária milionária para realizar uma política pública de esporte e lazer junto às comunidades quilombolas. Entretanto, era uma proposta verticalizada que não dialogava com as necessidades destes grupos étnicos a partir dos seus aspectos histórico-culturais.

O relatório final desta pesquisa veio a público pela rede CEDES (Centros de Desenvolvimento do Esporte Recreativo e de Lazer) que constituía um órgão interno do ME e que a financiou o trabalho, sendo hoje vinculado à Secretaria Especial do Esporte do Ministério da Cidadania. Como desdobramentos desta investigação tivemos um livro organizado, dissertações e teses defendidas, além de artigos publicados em periódicos científicos da área. A partir deste trabalho inicial um segundo financiamento foi conseguido, agora pelo Ministério da Educação (MEC) para realizar oficinas temáticas em parceria com as cinco comunidades quilombolas, sendo elas: Comunidade Jardim Cascata (Aparecida de Goiânia/GO – única urbana), Comunidade Quilombola Almeida (Silvânia/GO), Comunidade Quilombola do Cedro (Mineiros/GO), Comunidade Quilombola Magalhães (Nova Roma/GO) e Comunidade Quilombola Kalunga (Teresina de Goiás). Estas produções científicas e ações realizadas se tornaram uma referência na área para o desenvolvimento de políticas públicas para o setor, sendo estas debatidas num seminário nacional realizado à época com esta temática. No caso de Goiás, tivemos este ano a realização da primeira política pública de esporte e lazer voltada para as

comunidades quilombolas do estado, com dotação orçamentária de um milhão e meio de reais. Do qual tive a oportunidade de prestar a assessoria técnico-científico pela UEG junto a Secretaria Estadual de Esporte e Lazer (SEEL) em seu planejamento no ano de 2021 e sua implementação/execução no ano vigente, em que as comunidades quilombolas participaram do processo.

Ainda à época de realização das pesquisas com o financiamento do extinto ME e do MEC que surgiu o interesse de aprofundar investigações em comunidades quilombolas da região nordeste de Goiás. Com destaque para a Comunidade Quilombola Magalhães e suas relações sócio-históricas com a Comunidade Quilombola Kalunga. Em minha segunda visita à comunidade quilombola à época me deparei com a chegada da folia de São Sebastião para o pouso na casa de Seu Dalino (um dos filhos mais velhos da matriarca), antecedendo sua entrega na casa dos festeiros Seu Loro e Dona Dominga na noite seguinte. Deste primeiro contato surgiu o interesse de estudar/analisar este ritual/festejo da Comunidade Quilombola Magalhães e, com o passar dos anos, das suas interconexões com os outros três rituais/festejos do grupo social, sendo eles: as rezas para Nossa Senhora Aparecida, para Nossa Senhora da Conceição e para São Sebastião.

A partir deste processo histórico, o objeto de estudo desta etnografia analisou os símbolos rituais da folia de São Sebastião a partir de suas performances, bem como, suas mediações com os outros três rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães. Tendo como objetivo geral: analisar os símbolos rituais da folia de São Sebastião através das performances e suas interfaces com os rituais/festejos que compõem o ciclo ritual da Comunidade Quilombola Magalhães. Os específicos são: 1) classificar e sistematizar as performances da folia de São Sebastião e dos outros três rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães; 2) interpretar os símbolos rituais da folia de São Sebastião a partir da sua polissemia, multivocalidade e polarização; e 3) analisar o processo ritual da Folia de São Sebastião (saída, giro e entrega) e suas relações com os outros rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães. Para tal, utilizamos o método etnográfico que, segundo Peirano (1995), não se restringe a uma mera descrição cultural e permite ao antropólogo, mediado pelo trabalho de campo, fazer teoria e refletir sobre a realidade investigada. Com relação aos instrumentos de coleta de

dados utilizamos o diário de campo, a observação participante e o registro audiovisual. Devido à pandemia da covid-19, o trabalho de campo não pode ser feito conforme planejado, visto que não concluímos o registro audiovisual (impedindo que um produto da pesquisa não fosse elaborado – um mini.doc dos rituais/festejos), além da impossibilidade de fazermos as entrevistas semiestruturadas.

Esta pesquisa está organizada em cinco capítulos da qual esperamos facilitar sua leitura e apropriação crítica do objeto. No primeiro capítulo, discutimos os aspectos históricos de formação das comunidades quilombolas e os conceitos de corpo negro, ritual e performance intercambiados pelo de práticas corporais. No segundo, debatemos os processos históricos de formação da comunidade quilombola investigada e seus ciclos rituais. Por último, nos capítulos três, quatro e cinco analisamos o processo ritual da folia de São Sebastião a partir dos seus três momentos: a “saída”, o “giro” e a “entrega”.

CAPÍTULO I – Do quilombo ao corpo negro: história, cultura e performance

O referido capítulo propõe uma análise das comunidades quilombolas a partir dos seus aspectos conceituais e da sua representatividade enquanto grupo social na atualidade, o que perpassa, invariavelmente, pela disputa fundiária. Seguido de uma reflexão crítica sobre as possibilidades de investigação das práticas corporais nestes grupos étnicos a partir dos seus ritos e performances culturais. Sendo assim, vislumbramos interpretar as alteridades que significam o corpo negro quilombola.

1.1 O conceito de quilombo

Os mocambos, posteriormente chamado de quilombos, surgiram nas colônias europeias a partir dos séculos XIV e XV, sendo estes instrumentos de resistência ao regime escravocrata vigente. A base econômica das colônias de exploração na época era a mão-de-obra escrava, em especial, de povos e etnias africanas despatriadas. Estes eram levados pela rota escravista de navios negreiros do continente Africano para as colônias Americanas, sendo comercializados nos portos de entrada do continente como objetos de uso e troca. Estes mocambos ou quilombos, ambas as terminologias utilizadas na época para designar estes grupamentos de resistência, se espalharam por todas as províncias e representavam uma afronta ao Estado colonial. De acordo com Gomes e Reis (1996), os primeiros registros históricos de um quilombo datam de 1575, situado na região da Bahia.

A predominância da nomenclatura mocambo perdura até meados do fim do século XVI, passando a ser mesclada/substituída por quilombo. Mocambo vem do quimbundo e significava “união” para os escravos, o que na visão do Estado na época era “couto de escravos fugidos, na floresta” (SILVA, 1998, p.18). Sua semântica se ressignificou na atualidade, sendo utilizada para nomear uma habitação deplorável ou cabana (palhoça). Nos países da América Latina, com destaque para a América Central, tivemos nomenclaturas similares para designar agrupamentos de negros fugidos que se

rebelavam contra o processo de escravidão, a saber: palanques, cumbes, mambises e maroons. É nesse contexto histórico que emerge a terminologia quilombo.

Do ponto de visto histórico e linguístico, segundo Silva (1998), quilombo

(...) vem de território africano, do Zaire e Angola, na África Central. Segundo o antropólogo Kabengele Munanga, é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, umbundu, kongo, imbagala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire (pp.15-16).

Na cultura banto, a palavra vem da língua quimbundo e significa “lugar cercado e fortificado”, o que explicaria a busca destes negros fugidos por regiões de difícil acesso para se estabelecerem com maior segurança evitando o enfrentamento com o Estado colonial. O termo quilombo se disseminou nos séculos XVIII e XIX, tendo como importante referência histórica o Quilombo de Palmares, pois sintetiza simbolicamente a luta por direitos e liberdade da população negra. Nos redesenhos históricos e culturais que a terminologia sofreu adquiri novos contornos e significados, passando a ser designada como Quilombola. Do ponto de vista semântico, uma das influências sofridas é do tronco indígena tupi, que assim como os africanos escravizados, ansiavam por liberdade. A partir deste contexto temos o “hibridismo áfrico-tupi quilombola, fusão do termo africano quilombo e do sufixo tupi - “pora” ou “bora” (alterado em bola), que significa “morador” (SILVA, 1998, p. 18).

Segundo Anjos (2005), temos uma carência na historiografia e arqueologia brasileira de estudos e pesquisas sobre quilombos nos quatro primeiros séculos do Brasil colônia, o que não é uma casualidade, visto que almejavam manter a invisibilidade destes grupos sociais. As lacunas abrangem desde a cartografia e sua complexa disposição geopolítica pelo território nacional, bem como, o pouco conhecimento de suas diversidades socioculturais. Este hiato reverbera na atualidade, chegando nas Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQ), terminologia adotada a partir da Constituição de 1988. Nesta conjuntura a política pública tende a negligenciar as dimensões estruturais que abrange às demandas das comunidades na sua totalidade, ainda que devendo considerar suas singularidades. A compreensão destes fatores

qualificaria o planejamento de políticas públicas para a área, valorizando as diversas formas de resistência e ocupação do território nacional por aqueles que continuam a ressignificar a cultura afro-brasileira.

No que tange ao comércio de escravos para o Brasil colônia, este adveio de diferentes regiões do continente africano ao longo dos quatro séculos de escravidão, no entanto, os primeiros registros e estudos históricos datam da transição do século XVIII para o XIX. Esta fragilidade nas pesquisas historiográficas dificulta compreender como os povos e grupos étnicos Africanos se distribuíram pelo território brasileiro, o que limita, invariavelmente, em realizar o mapeamento e a cartografia dos quilombos e suas dimensões geopolíticas. De acordo com Silva (1998) a poucos estudos sobre a procedência africana dos povos escravizados, o que impacta na atualidade, por exemplo, nas poucas investigações com temáticas afro-brasileiras e que, segundo o autor, é uma das bases fundantes do racismo.

No intuito de superar esta dificuldade, Anjos (2005) realiza um levantamento historiográfico para remontar a rota de escravos a partir do século XVI, delineando a complexa rede que compunha o tráfico de negros para a colônia brasileira. Durante o século XVI os povos escravizados pertenciam às regiões da alta e baixa Guiné, onde se localiza hoje os países da Guiné-Bissau, Gâmbia, Senegal e Serra Leoa; sendo estes levados às regiões produtoras de açúcar em Pernambuco, Bahia, Maranhão e leste do Pará. Já no século XVII, o tráfico se ampliou para a costa da Angola, donde temos hoje os países de Angola, Guiné Equatorial e Gabão; sendo os escravos levados para os estados de Alagoas, Bahia, Maranhão, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, São Paulo e região centro-sul do país. Ao final do século XVII e durante todo o século XVIII ocorreu o maior fluxo de escravos para o Brasil, incorporando a região da Costa da Mina na África, onde se localiza hoje Angola, Benin, Camões, Côte d'Ivoire, Gana, Nigéria e Togo. Já no século XIX, até a proibição do tráfico negreiro, esse comércio perdurou com escravos provenientes, principalmente, de Angola, Benin, Congo, Gana, Gabão, Madagascar, Moçambique, Nigéria e Togo. Este cenário explicita a dívida histórica que este modelo econômico escravista tem com as nações Africanas e os milhares de descendentes de escravos que herdaram as consequências e mazelas desta exploração na atualidade.

Durante o período de maior fluxo de escravos para o Brasil, como destacado acima entre os séculos XVII e XVIII, é que emergiu um dos mais emblemáticos quilombos da nossa história, denominado de Palmares. Este se consolida na primeira metade do século XVII na capitania de Pernambuco e, devido sua enorme capacidade de resistência e longevidade, chegou a ser nomeado pelas forças militares da época de “Estado Negro”. Neste mesmo período é instituído pelo Estado colonial uma política de captura e punição dos negros fugidos, criando-se a figura do capitão-do-mato. Estes recebiam recompensas para a captura de escravos, além de torturá-los com amplo espectro de violência e perversidade. Palmares teve como principal liderança Zumbi dos Palmares, donde deriva seu nome.

O ato de fuga dos escravos era denominado de “quilombagem”, ação que permitia a reagregação destes grupos em novas formas de organização social e política, o que representou prejuízos para a economia açucareira e de mineração da época. Visto que o quilombo de Palmares possuiu uma complexa rede de produção da vida material e enfrentamento bélico contra as forças coloniais. Como destaca Gomes e Reis (1996), isto perpassava desde a criação de utensílios domésticos à base de cerâmica e ferramentas de metal, bem como, pela produção agrícola que abrangia mandioca, batata-doce, feijão, banana e cana de açúcar. Este conjunto de fatores permitiu a expansão deste quilombo e sua existência por uma maior temporalidade histórica, pois tinha condicionantes que lhe permitia organizar-se militarmente.

Estima-se que a população do quilombo de Palmares tenha chegado na sua fase áurea à vinte mil pessoas, subdivididas em “dezesseis cidades”, sendo onze delas mais conhecidas e estudadas, a saber: macaco (capital), mocambo de Zumbi, mocambo de Acotirene, mocambo das Tabocas I, mocambo das Tabocas II, mocambo de Dandrabamba, Cerca (Fortaleza) de Subupira, Mocambo de Osenga, Cerca (Fortaleza) de Amaro, Palmar (cidade agrícola) de Andalaquituche e mocambo de Aqualtune (mãe do rei) (SILVA, 1998, p. 62). Devido a este conjunto de características sociopolíticas que o quilombo de Palmares é considerado um dos mais importantes e representativos da resistência à escravidão nas Américas, bem como, foi um dos mais temidos pelas forças militares da colônia e os senhores de escravos.

A organização social dos quilombos era hierárquica, no qual os capitães-do-mato ansiavam conhecer para desestruturá-los, por isso, os negros capturados eram torturados para revelar suas lideranças, lhes sendo perguntado: quem era o “rei” do quilombo? No caso do quilombo de Palmares esta hierarquia se definia a partir de feitos que envolvia força e destrezas nos conflitos recorrentes com o Estado colonial, além da capacidade de articulação política interna. Este grupamento de resistência possuía um quantitativo expressivo de integrantes e tinham em Zumbi dos Palmares sua principal liderança. O quilombo de Palmares, apesar de composto em sua grande maioria por negros, possuía também brancos e ameríndios na sua composição interna. Este quilombo existiu por mais de um século, tendo seu declínio iniciado/atenuado, com a captura de Zumbi dos Palmares pelas forças militares no dia 20 de novembro de 1695, sendo este executado e decapitado.

De acordo com Gomes e Reis (1996), a sua cabeça foi exposta em Recife para inibir novas fugas e a formação de novos quilombos, visando evitar a continuidade das rebeliões que seriam reprimidas com tortura e morte dos insurgentes. Entretanto, o quilombo de Palmares e sua principal liderança ainda vive na memória e história brasileira, reverberando novos simbolismos e instrumentos de luta que se ressignificam na atualidade. Este se recria em novas formas de articulação política do movimento social negro em todo o país, nas lutas contra o racismo, a discriminação e por igualdade racial. A imagem de subjugação e obediência que os capitães-do-mato quiserem incitar aos escravos com a exposição em praça pública da cabeça de Zumbi não se consolidou.

Visto que no século XVII e nos que se seguiram, permaneceu latente o anseio por liberdade com o surgimento de novos quilombos por toda a colônia. No dia de sua morte, vinte de novembro, criou-se a data em comemoração ao Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, tendo como marco temporal o ano de 2003, que se amplia em âmbito nacional com a lei federal n. 12.519 de 10 de novembro de 2011. O que demonstra a força simbólica que o imaginário do quilombo de Palmares possui ao longo da história brasileira, seja na representação de unidade dos diversos quilombos do período colonial, como também, na luta dos movimentos sociais negros da atualidade.

Apesar da força histórica e simbólica do quilombo de Palmares, sua organização sociopolítica, influente na época, representou uma das formas de resistência ao sistema

escravocrata. Devido a fragilidade dos estudos sobre os quilombos na sua multiplicidade no período colonial, temos limitações para compreender a rede complexa que circunscreve estas formas de rebelião à escravidão durante o Brasil colônia. Para além da formação dos quilombos, outras ações resultavam na negação da escravidão pelos negros, no qual destacamos: o suicídio, a depressão (que apesar das torturas corporais os escravos continuavam recusando a realizar o trabalho forçado), o assassinato dos próprios filhos ou dos filhos oriundos de estupros praticados pelos donos de escravos, a fuga para países vizinhos, os levantes locais, a articulação com grupos indígenas, etc. Cabe destacar, de acordo com Silva (1998), que os órgãos oficiais já consideravam como quilombo agrupamentos com cinco grupos familiares ou mais, o que denota a preocupação da coroa portuguesa e dos coronéis com estas ações de resistência.

Os quilombos se caracterizam como grupos sociais multiétnicos, o que denota entender que não somente de escravos fugidos eram compostos, mas também, segundo Arruti (2006), de indígenas, desertores do serviço militar, mestiços, criminosos e fugitivos da justiça, brancos rebelados contra a colônia, dentre outros. No qual a unidade destes atores sociais era o descontentamento com o Estado colonial e a escravidão, em que mantinham proximidade com os segmentos mais pobres da sociedade colonial, seja para comércio ou lhes recebendo com refúgio no quilombo. A partir deste olhar, os quilombos possuíam diversidade econômica, política, social e cultural, a depender da sua localização geográfica no território nacional, bem como, sua estruturação interna. Estas peculiaridades produziram diferenças nos processos de resistência e sobrevivência destes grupos sociais, em especial, na forma como se relacionavam com os mecanismos de opressão do Estado colonial. O que criou formas diversas de resistência à escravidão, dentre elas, destacamos os quilombos com características nômades formados por pequenos grupamentos, em que adentravam o território ao notarem a aproximação dos representantes da colônia.

Para Moura apud Soares (2018), cerca de 9.500.000 negros foram escravizados para o continente Americano, deste total, 40% teriam vindos para o Brasil. Segundo a autora, os quilombos se caracterizam por uma economia distributiva, baseada na policultura e ação comunitária. No qual haveriam sete tipos diferentes de quilombos a depender da atividade prioritária desenvolvida, a saber: agrícolas (em todo Brasil),

extrativistas (predominante na Amazônia), mercantis (também na Amazônia), mineradoras (Minas Gerais, Centro-Oeste e Bahia), pastoris (Rio Grande do Sul), serviços (próximos a centros urbanos) e predatórias (em todo território nacional e que viviam de saques contra brancos). Esta diversidade nos ajuda a compreender a complexa rede que representou estas organizações sociopolíticas de sobrevivência/resistência à escravidão.

Num exercício de delinear como estes quilombos povoaram o Brasil colônia, Silva (1998) enumera os principais quilombos estudados pela historiografia brasileira e sua distribuição geográfica no território nacional. Iremos enumerá-los a partir dos estados federativos devido a quantidade, evitando sua descrição nominal. Portanto, temos: na Bahia (dezoito quilombos), no Maranhão (cinco quilombos), em Minas Gerais (vinte quilombos), Pernambuco (vinte e nove quilombos – sendo dezesseis o conglomerado de Palmares), Paraíba (quatro quilombos), Região Amazônica (doze quilombos), Rio de Janeiro (oito quilombos), Rio Grande do Sul (sete quilombos), Santa Catarina (três quilombos), São Paulo (vinte e três quilombos) e Sergipe (dezessete quilombos). O que totaliza cento e quarenta e cinco quilombos, apesar da expressividade quantitativa e, considerando o fato do Brasil ser um país continental com quatro séculos de escravidão, acredita-se que este número seria bem maior.

Para ilustrarmos o que representava a população negra deste período, Gomes e Reis (1996) destaca que somente no Rio de Janeiro do século XVIII a população de escravos superava a população livre. No qual os alimentos produzidos nos quilombos situados nos arredores de Nova Iguaçu eram comercializados na cidade e suas margens. Este tipo de comércio na forma de venda e troca, permitia aos negros do quilombo o acesso a utensílios agrícolas e de manufatura, como por exemplo, armas, ferramentas, roupas, dentre outros; que ajudavam no processo de resistência. Esta rede de comércio que se desenvolveu às escusas do Estado colonial, tendo como entes os escravos do quilombo, os taberneiros e os pequenos agricultores da região, permitiu a estes quilombos se manterem e resistirem por um tempo maior. O que demonstra que os quilombos estabeleciam relações locais a partir da sua ocupação territorial, alianças

estas que tinha como ponto de partida uma dimensão econômica e que poderiam se ampliar para alianças políticas contra a dominação colonial.

Nos subtópicos que se seguem dividimos a continuidade de discussão do capítulo em duas temáticas articuladas, sendo elas: a) o conceito quilombola (seus contornos e redesenhos na contemporaneidade), seguido da representatividade atual das CRQ no território nacional e os conflitos relacionados à questão fundiária; e b) a historicidade e resistência dos quilombos em Goiás, a formação das CRQ nesta unidade federativa, em especial, da Comunidade Quilombola Magalhães, e os desafios colocados para a política pública na comunidade.

1.2 O conceito Quilombola, a representatividade e o debate fundiário

A partir do século XX, com o advento da Nova República do Estado Novo de Getúlio Vargas vemos as primeiras formas de organizações sociais negras nos meios urbanos. Na década de 1930 este processo culminou na criação da Frente Negra Brasileira, o que permitiu a visibilidade das denúncias às novas formas de exploração da população negra e suas péssimas condições de vida na periferia das cidades. Esta rearticulação moderna do movimento negro foi considerada a mais importante instituição política de combate ao racismo da sua época. Como destaca Leite (2008), o projeto de modernização do país almejava o embranquecimento da população e a exclusão dos negros. Esse projeto eugênico (de apuração da raça), buscava naturalizar o racismo e o impedimento da população negra do acesso a direitos civis, ainda que já decorridos cerca de quarenta anos de abolição da escravidão.

O debate contemporâneo do conceito quilombola se instaurou no final da década de 1970, adquirindo maior força nas duas décadas seguintes e, coincidindo, com o período histórico de redemocratização do Brasil. O pontapé inicial da discussão adveio de uma aproximação entre os movimentos negros urbanos e as disputas fundiárias realizadas por comunidades negras rurais, em especial, nos estados do Pará e Maranhão. Desta aproximação tivemos a incorporação de pautas das comunidades negras rurais na agenda de reivindicações do movimento negro a serem debatidas na

Assembleia Nacional Constituinte que aprovou a constituição de 1988. De acordo com Leite (2008) os movimentos negros

(...) reforçaram sua retórica sobre a ideia de reparação, da abolição como “um processo inacabado” e da “dívida”, em dois planos: a herdada dos antigos senhores e a marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos geradores de novas situações de exclusão. (p. 969).

Esta articulação política resultou na elaboração do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), contendo a seguinte redação: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Esta nomenclatura para se referir às comunidades negras rurais passou a veicular no cenário nacional no final da década de 1980, fazendo referência aos territórios em que passaram a viver os africanos ex-escravos e seus descendentes após a abolição da escravidão em 1888, sendo a terminologia utilizada na redação do artigo da constituição. De acordo com Marques e Gomes (2013), movimentos similares ocorreram em outros países da América Latina tendo em suas Constituições artigos que resguardariam direitos a estes grupos sociais, na qual, podemos citar a “Colômbia (cimarrones), Equador (afro-equatorianos), Honduras (garífunda) e Nicarágua (creoles)” (p. 137).

A aprovação deste artigo nas ADCT levou a novas ações do movimento negro com características multisetoriais, a começar pela criação da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CNACNRQ) no ano de 1996. A articulação que fundou esta entidade já vinha cobrando desde 1988 que o novo Estado Democrático de Direito materializasse ações com este preceito constitucional pressionando os três poderes constituídos (Executivo, Legislativo e Judiciário). Ao mesmo tempo, chamavam para o debate entidades científicas e instituições organizadas da sociedade civil que corroborassem com a pauta e poderiam contribuir com o processo. No espectro das demandas que se colocavam emergentes na época, tinham a necessidade de um levantamento das CRQ no país e a construção de novos marcos legais, regulatórios e administrativos que orientariam as políticas públicas de Estado. O que permitiria garantir a estes grupos sociais instrumentos para requerer seu direito

histórico de posse da terra e regularização fundiária, já que sofrem ameaças e estão em constantes conflitos com setores do agronegócio, madeireiros, grileiros ou a simples especulação imobiliária.

Dentre as entidades científicas provocadas, damos destaque à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que foi incitada pelo movimento negro e no ano de 1994 criou o Grupo de Trabalho (GT) denominado “Terra de Quilombo” (O’DWYER, 2002). Estes antropólogos participaram ativamente dos processos de reconhecimento destas CRQ com a produção de laudos antropológicos, bem como, influenciaram na construção das diretrizes que viriam a ser elaboradas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e os marcos regulatórios para a questão fundiária quilombola junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Como princípio para atuação do antropólogo no campo definiram que

“(...) 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. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”. (O’DWYER, 2002, p. 19).

O desafio posto era de definir quem seriam os “remanescentes de quilombo” e de que forma o Estado lhes garantiria o novo preceito constitucional estabelecido, buscando-se evitar uma perspectiva essencialista de etnicidade. O que poderia provocar uma política pública de Estado excludente ancorada em parâmetros biologicistas (que tenderia a práticas racistas) ou arqueológicas (exigindo uma materialidade histórica de vínculo do

grupo social com um quilombo do período colonial). Este novo cenário permitiu construir uma nova cartografia das populações negras e marginalizadas do país, no qual as alteridades observadas não se estabeleceram na relação de dicotomia entre “eles” e “nós”, mas ancoradas nas diferenças do grupo étnico a partir da sua historicidade e dinâmica cultural. Sobre esta premissa tem se aportado os processos de reconhecimento das CRQ, seja na produção dos laudos antropológicos, como também, na sua validação pelas instituições de Estado. Portanto, as pesquisas buscaram demarcar os limites étnicos destes grupos sociais perpassando, obrigatoriamente, pela pertencendo territorial e suas práticas comunitárias comuns.

O debate das CRQ coloca em xeque as denominações previstas na legislação para classificar as propriedades na zona rural com vistas às políticas públicas, sendo elas: condominial, sociedade anônima, sociedade limitada e cooperativa. Estas designações desconsideram a posse comunitária, o que se convencionou definir no debate acadêmico como “terra de uso comum”, o que caracteriza as CRQ. Neste caso, temos uma nova forma de gerar a vida e sua relação com os recursos naturais (solos, hídricos e florestais) no qual são

(...) utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias. Assim ficou aparentemente firmada a expressão oficial ocupações especiais, que designava, entre outras situações, as chamadas terras de preto, terras de santo e terras de índio, tal como definidas e acatadas pelos próprios grupos sociais, que estavam classificados em zonas críticas de tensão social e conflito. (ALMEIDA, 2002, p. 45).

Nesta perspectiva a relação com a temática quilombola apresenta novos prismas para o reconhecimento de identidades, impactando no entendimento e concessão de direitos que abarcam estes grupos étnicos. Sendo assim, a identidade quilombola se apresenta num novo quadro político ao ressignificar o conceito de quilombo, numa releitura que atualiza as disputas do passado em formas de enfrentamento da opressão

no presente. A identidade quilombola se recoloca a partir da vida comunitária, donde suas formas de ser e existir convergem na luta por direitos. Sendo assim, a identidade é o

“(...) processo que possibilita ao sujeito, na relação com seus pares, definir referências simbólicas e intersubjetivas que quando compartilhadas entre si, (...), permitem processos de diferenciação entre outros grupos, e de identificação com seus pares, em um sentimento de grupo que distingue um nós e um eles (FERNANDES et al, 2020, p. 05).

A partir desta definição, a terminologia quilombola ganha força como elemento de organização das comunidades negras rurais, no qual se autodefinem a partir de uma identidade quilombola que, invariavelmente, cria uma unidade política de reivindicação de direitos junto ao Estado e que buscam reconhecimento social. Entendemos que a identidade esta imbricada por processos de socialização, no qual se considera desde as relações familiares até as instituições do qual estes sujeitos participam. Portanto, a uma dimensão política na definição de identidade que considera as relações de poder e conflito entre os sujeitos, seus grupos étnicos e relações de pertencimento. O que nos leva a considerar que a identidade quilombola considera os sentidos e significados compartilhados pelos sujeitos nas CRQ, no qual são utilizados como instrumento político para resistir aos processos de opressão a partir das suas características sócio-histórico-cultural. Neste cenário a identidade quilombola se apresenta como um ato político de resistência para garantir seus modos de existência.

Nesta perspectiva, esta identidade permeada por uma natureza política, busca o acesso a direitos historicamente negados pelo Estado e na qual as CRQ reivindicam políticas públicas para o setor. É uma busca por reconhecimento social com o objetivo de se fazerem ouvidos pela sociedade e o Estado que lhes concernem, já que os parâmetros universais da política pública não os abarcam. De acordo com Oliveira (2013), a um processo histórico de reconstrução desta identidade, saindo de “gente de cor” (com invisibilidade social e sem direitos), para “identidade grupal” (com pertencimento social a uma comunidade negra que reivindica direitos). Este movimento é salutar para entender como a identidade quilombola se (re)construiu a partir das lutas e desafios que enfrentam para existir e se fazerem ouvidos na sociedade brasileira.

Para as comunidades negras rurais se assumir quilombola significa aderir a uma identidade comunitária, saindo de uma condição de invisibilidade sócio-política que, após o reconhecimento da FCP, os coloca como agentes de disputa da política pública. Esse processo levou a uma ressignificação do termo “quilombo” para “comunidades quilombolas”, esse movimento histórico só foi possível devido a mobilização política destes grupos sociais ao defenderem um reconhecimento de suas “identidades étnicas”. É possível notar três terminologias que se aproximam/afastam neste processo histórico, sendo elas: primeiro, aquela utilizada na constituição federal “remanescentes das comunidades dos quilombos”; a segunda, quando a FCP assumi a função pública de reconhecimento destes grupos étnicos ao nomear de “comunidades remanescentes de quilombo” e; a terceira, no qual as comunidades negras rurais se auto definem como “comunidades quilombolas”. O abandono da terminologia “remanescentes” por parte dos grupos étnicos tem a intencionalidade de evitar exigências de comprovação biológica e arqueológica para a garantia de posse da terra.

Esta posição política assumida pelas comunidades quilombolas é importante para o enfrentamento do Estado no que tange a garantia de direitos, alterando suas formas de reconhecimento identitário e de pertencimento territorial. Nessa perspectiva e, de acordo com Oliveira (2009), defendemos que a identidade se constitui na relação, na fronteira de contato com o outro, no qual se evidencia a necessidade de diferenciação. O que nos leva a compreender que a identidade se produz dentro de relações concretas, que se caracteriza ao mesmo tempo como papel e status, permeada por interesses. Portanto, a identidade é uma ação política em relação ao outro, de um pertencimento a determinado grupo social que ao se diferenciar defende uma visão de mundo. No caso destes grupos étnicos, assumir uma identidade quilombola é um importante instrumento de representatividade social e de luta por direitos.

A realização deste debate de uma identidade quilombola está ancorado no debate de identidade étnica, que segundo Oliveira (2009), tem duas dimensões: “a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva)” (p. 15). Estas duas dimensões garantem que as comunidades quilombolas se autodefinem a partir de sua dinamicidade cultural e delimitando os processos de inclusão e exclusão de pertencimento à comunidade. Para o autor, a identidade étnica tem como propósito a interação que, nestes casos, tendem a

ser mediados por conflitos fundiários com os “não quilombolas”. Em oposição a esta perspectiva temos a identificação étnica, que diferentemente do primeiro, seria o “não quilombola” definir a identidade dos membros da comunidade. Historicamente estas comunidades são invisibilizadas e marginalizadas, perpetuando processos em que o opressor realiza sua identificação étnica, ação que no campo da política pública perpetuaria a negação de direitos a estes grupos sociais. Com vistas a evitar a continuidade deste processo de silenciamento das populações negras defendemos a autodeclaração como instrumento inicial de reconhecimento das comunidades quilombolas, o que já vem sendo realizado pela FCP.

A identidade étnica deve ser entendida como dinâmica, em constante processo de mudança a partir dos atores sociais que lhes dão materialidade, o que inclui as comunidades quilombolas. É importante destacar que na base da identidade étnica está a diferenciação por contraste, mecanismo pelo qual ela se sustenta e define. Por outro lado, quando uma comunidade se autodeclara a partir de uma identidade quilombola, invariavelmente, se assume enquanto parte de um grupo étnico que, por definição e, ancorado em Oliveira (2009), se caracteriza por um “tipo de organização” (p. 15). O que pode ser exemplificado pelas “Associações Quilombolas” que costumam ser criadas nas comunidades ao se assumirem a partir de uma identidade quilombola, no qual se redefinem como grupos étnicos, alterando seus status sócio-político-cultural. Em síntese, o “ser quilombola” na atualidade perpassa pela construção de uma identidade étnica por contraste, na qual possibilita a formação de novos grupos étnicos que se recolocam no meio social para a reivindicação de direitos e busca por representatividade.

A constituição de 1988 é a primeira na história brasileira a fazer referência às comunidades quilombolas, o que ocorreu após completarmos cem anos de abolição da escravatura, no qual valeu-se da terminologia “remanescentes” para designar as comunidades quilombolas. Em nossa primeira constituição republicana de 1891 não tivemos referência aos quilombos, ainda que passados apenas três anos de abolição da escravidão, pois tinham como pressuposto que o fim da escravidão representava, automaticamente, o fim dos quilombos. A partir deste equívoco, a terminologia “remanescentes” aparece na redação da constituição de 1988 como solução de resgate histórico desta dívida, no entanto, gerou uma dupla contradição. Por um lado,

desconsiderou as mazelas sociais sofridas pelas populações negras, incluindo as rurais, ao longo de todo século XX devido a quatro séculos de escravidão sem reparação histórica. De outro, tende a perpetuar processos de exclusão ao assentar direitos a partir do “que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou” (ALMEIDA, 2002, p. 53) destes grupos étnicos. Em contraposição a essa perspectiva, defendemos que o conceito quilombola deve ser recolocado a partir de premissas que se apresentam no presente, valendo-se do seu deslocamento enquanto processo histórico.

Para uma reinterpretação do conceito quilombola é necessário romper com a concepção arqueológica, histórica (no sentido *strictu sensu*) e jurídica ancorada numa razão instrumental. Visto que ele perpassa no presente por uma dimensão político-organizativa, apoiada numa expectativa de direito em que a mobilização étnica da sustentação e se faz necessária. Inaugura-se a partir desta nova realidade, tendo o movimento negro como seu principal indutor, um novo desafio para a academia, pois

“O que está em pauta são essas revisões de esquemas em que se reconhece que a noção de raça não tem fundamento científico e em que as mobilizações transformadoras e de afirmação étnica não estão passando por consanguinidade, por pertencimento à “tribo”, por características linguísticas e sinais exteriores que tradicionalmente marcaram diferenças. Está em pauta uma unidade social baseada em novas solidariedades, a qual está sendo construída consoante a combinação de formas de resistência que se consolidaram historicamente e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social” (ALMEIDA, 2002, p. 79).

Nesta perspectiva, o movimento quilombola ganha força no cenário nacional e provoca a emergência de novas mediações do conceito de etnia que considere estes fenômenos políticos em transformação. Portanto, o ser quilombola se caracteriza por:

(1) identidade e território indissociáveis; (2) processos sociais e políticos específicos que permitiram aos grupos uma autonomia; e (3) territorialidade específica, cortada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam ser reconhecidos (ALMEIDA, 2002 *apud* MARQUES & GOMES 2013, p. 141).

A síntese desta definição permite aglutinar, há um só termo, os desafios colocados para o debate tanto no campo étnico como político, do qual o movimento quilombola vem se construindo nos últimos trinta anos. Ao mesmo tempo, considera os movimentos de transformação que veem sofrendo estes grupos sociais a partir dos conflitos que permeiam sua prática social, tanto no embate com o Estado ou com a sociedade civil. A centralidade do debate está na disputa fundiária, reivindicação central das comunidades quilombolas, além dos processos de resistência contra o racismo. Por último, mantém vivo a luta permanente contra os efeitos ainda vindouros da exclusão social advindos de quatro séculos de escravidão.

A partir de agora, iremos apresentar uma síntese da distribuição das comunidades quilombolas pelo país, intercalado ao debate dos processos de titulação (a questão fundiária) e os desafios postos para a política pública. Neste momento, utilizaremos a nomenclatura CRQ ao nos referirmos aos dados oficiais de Estado e suas políticas públicas, visto que ainda a utilizam para identificar às comunidades quilombolas. Apesar de considerarmos os prejuízos que a terminologia “remanescentes” traz para esta discussão, como já interpretado anteriormente.

Antes de adentrar na distribuição das comunidades quilombolas pelo país, é importante destacar outros marcos legais que se somaram ao artigo 68 da ADCT da constituição federal e que contribuíram para o marco regulatório construído no campo. A começar pelos artigos 215 e 216 da carta magna, que afirmam

Art. 215: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Cap. I: O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico,

arqueológico, ecológico e científico que, por sua vez, culminam para uma “interação integrativa” do art. 216 no seu §5.

§5 - Ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (BRASIL, 1988).

As comunidades quilombolas são detentoras de saberes históricos, transmitidos pela tradição oral, sendo estes patrimônios da cultura afro-brasileira. A preservação, manutenção, registro e incentivo destes patrimônios materiais e imateriais é fundamental para a cultura nacional. O que perpassa pela culinária, festejos, danças, religiosidade, etc. Estes artigos da constituição federal foram destacados pelos movimentos negros para qualificar as reivindicações das comunidades quilombolas. O que inclui o debate fundiário, podendo ser exemplificado pelo artigo 216 ao fazer referência aos saberes culturais das áreas remanescentes de quilombo, no qual sua proteção patrimonial exige o direito à terra. Em síntese, da combinação do artigo 68 da ADCT e dos artigos 215 e 216 do corpo permanente da redação, podemos tirar três conclusões, no qual a

(...) (1) Constituição brasileira reconhece que a formação nacional é pluriétnica ou multiétnica; (2) é obrigação de Estado proteger as diferentes manifestações, historiografias e tradições; (3) é obrigação estatal a promoção da diferenciação e da diversidade cultural. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002 apud MARQUES & GOMES, 2013, p. 155).

O desdobramento regulatório desse intenso campo de discussão nos últimos trinta anos do século XX culminou no decreto 4887/2003, que institucionaliza o processo de reconhecimento, demarcação e titulação de terras quilombolas. No entanto, ainda permaneceu a ideia de um quilombo histórico-cultural ancorado numa identidade quilombola que faz alusão aos quilombos do período escravocrata, o que pode ser exemplificado pela continuidade da terminologia “remanescentes”. Por outro lado, representou um avanço no campo da política pública por reconhecer e regularizar a questão fundiária tomando como princípio a autoatribuição. O que levou o Estado a definir papéis, funções e responsabilidades específicas às suas instituições para realizar o reconhecimento e a regularização fundiária das comunidades quilombolas.

No campo jurídico, este decreto resultou em disputas e conflitos, em que destacamos a ação ajuizada junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) pelo Partido da

Frente Liberal (PFL) que, posteriormente passou a se nomear Democratas (DEM) e, atualmente, se fundiu com o Partido Social Liberal (PSL) formando o União Brasil (UNIÃO). A Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239 foi aberta no dia 25/06/2004 e teve seu julgamento concluído em 08/02/2018 pelo colegiado da STF, após ter corrido quatorze anos de tramitação jurídica. No qual questionavam o critério de autoatribuição fixado no decreto para identificar os remanescentes de quilombos e a caracterização das terras que lhes seriam atribuídas. Por uma maioria de oito votos contrários e três a favor, o STF manteve a validade do Decreto 4887/2003, garantindo a titulação das terras ocupadas por CRQ em todo o país, em que o Estado deve realizar sua regularização fundiária. É importante destacar que o referido partido político pertence à bancada ruralista e conservadora do congresso nacional, defendendo interesses do agronegócio e dos latifundiários. Esta longa espera para se definir a validade do decreto demonstra a complexidade dos desafios postos para a regularização fundiária destas comunidades quilombolas pelo país.

A atuação do Ministério Público Federal (MPF) no conjunto das disputas jurídicas nacional, regional e local foi primordial para a manutenção do decreto e sua ação para o fomento de políticas públicas que têm como fundamento a titulação de terras quilombolas. Através da criação do “grupo de trabalho sobre quilombos” pela portaria n. 06/2002, renomeado pela portaria n. 07/2011 para “grupo de trabalho quilombos, povos e comunidades tradicionais” articularam diversas ações em conjunto dentro do órgão para a defesa das CRQ. Estes têm trabalhado a partir dos seguintes princípios: a) apoiar a atuação de membros do MPF na temática quilombola; b) articular ações no plano nacional para a garantia de direitos das CRQ; e, c) elaborar roteiros e enunciados que auxiliam a membros do MPF nas questões envolvendo comunidades quilombolas. Esta ação política foi importante, em especial, no tocante aos conflitos com os sujeitos e/ou grupos organizados que ameaçam a retirada à força destes grupos étnicos de seus territórios, agindo, prioritariamente, através da violência física e de falsos subterfúgios jurídicos descontextualizados.

A partir deste marco legal delineado no decreto em 2003, dois órgãos de Estado passaram a conduzir a política pública para as CRQ, sendo eles a FCP e o INCRA. À

FCP coube o papel de organizar um cadastro geral das CRQ no país, com vistas a emitir certidões de autodefinição para estes grupos étnicos. No qual, a instituição esclarece que

(...) não certifica essas comunidades a partir de um trabalho de conferência de quem é ou não quilombola, mas, sim, respeitando o direito à autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), certifica aquelas comunidades que assim se declaram (BRASIL, 2022).

De acordo com a Portaria FCP n. 98/2007 o processo para a emissão das certidões exige três documentos, sendo eles:

Ata de reunião específica para tratar do tema de Auto declaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou Ata de assembleia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve Relato Histórico da comunidade (em geral, esses documentos apresentam entre 2 e 5 páginas), contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade, etc.; e um Requerimento de certificação endereçado à presidência desta FCP (BRASIL, 2022).

No que tange ao INCRA, este tem a responsabilidade de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por CRQ. Esta atividade é regulamentada pela Instrução Normativa n. 57/2009, no qual, a tramitação do processo perpassa seis etapas, a saber: 1) autodefinição quilombola (apresentar a certidão emitida pela FCP); 2) elaboração do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação), consiste na primeira etapa da regularização fundiária a partir do levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas obtidas em campo e nas instituições públicas e privadas, visando identificar os limites das terras da CRQ; 3) publicação do RTID, tendo os interessados um prazo de 90 dias para contestar o relatório, havendo a apresentação de contestação, os recursos serão julgados no Conselho Diretor do INCRA - sede; 4) portaria de reconhecimento, em que a fase de identificação do território se encerra com a publicação da portaria do Presidente do INCRA com os limites do território quilombola no Diário Oficial da União e dos Estados;

5) decreto de desapropriação, havendo imóveis privados – títulos ou posses – conflitantes no território, é necessário um Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social assinado pela Presidência da República para desapropriação dos imóveis que serão avaliados conforme os preços de mercado; e, por último, 6) a titulação, no qual o presidente do INCRA repassa à CRQ a outorga do título coletivo, imprescritível e pró-indiviso para a comunidade, em nome de associação legalmente constituída, sem ônus financeiro, no qual é proibido a venda e penhora do território. Apesar do desenvolvimento, ou não, destas políticas públicas detalhadas acima junto à FCP e o INCRA que está a centralidade das lutas engendradas pelas comunidades quilombolas, no qual analisaremos agora de forma mais detalhada.

De acordo com a FCP (BRASIL, 2022), temos no país 3451 CRQ, desse total, 2793 já certificadas e o restante (19,17%) aguardando a tramitação do processo no órgão federal. Com relação a distribuição por regiões das CRQ com certidões já emitidas e, seguindo uma ordem decrescente, temos: 1) 61% no Nordeste (2182 grupos étnicos), 2) 16% No Sudeste (539 grupos étnicos), 3) 11% no Norte (369 grupos étnicos), 4) 7% no Sul (192 grupos étnicos) e 5) 5% no Centro-Oeste (169 grupos étnicos). Chama-nos a atenção o fato de o Nordeste possuir um número superior a cinquenta por cento deste quantitativo, bem como, o Centro-Oeste, local de realização desta pesquisa ter o menor número. Sobre este último, a análise das motivações que explica esta realidade será aprofundada em tópico seguinte. A última atualização destes dados ocorreu em 20/01/2022, em que subiu para 2838 as CRQ certificadas, no entanto, perdemos em transparência e qualidade na publicidade destes dados desde 2021. Visto que retiraram do site e deixaram de publicar desde 2020 dados atualizados do quantitativo de CRQ com processo de certificação abertos na FCP, suas distribuições por regiões e estados federativos em percentis, bem como, o desenvolvimento histórico desta política pública desde 2004.

É importante destacar que nos últimos três anos, período da atual gestão do governo federal, tivemos o menor número de comunidades certificadas desde a série histórica de sistematização destes dados a partir de 2004 pela FCP. No ano de 2019 tivemos apenas setenta certidões emitidas, em 2020 apenas vinte e nove, em 2021 somente trinta e nove e em 2022 nenhuma. A título de exemplificação, se pegarmos o

número de certidões emitidas nos cinco anos anteriores ao atual governo federal, temos uma média aritmética de 141 certidões emitidas por ano, sendo que o recorde histórico foi no ano de 2006, com um pico de 393 certidões emitidas. Este cenário representa o retrocesso que temos na atual gestão do governo federal com ataques e desmontes de políticas públicas para a população negra, o que impacta diretamente nas comunidades quilombolas. O fato do atual presidente da FCP ser um homem negro, negacionista da escravidão e do racismo, bem como, dos desdobramentos históricos que esta tragédia humana tem/teve para a população negra em nosso país, demonstra os desafios postos para as comunidades quilombolas na agenda política.

Vejamos na tabela abaixo a síntese destes retrocessos:

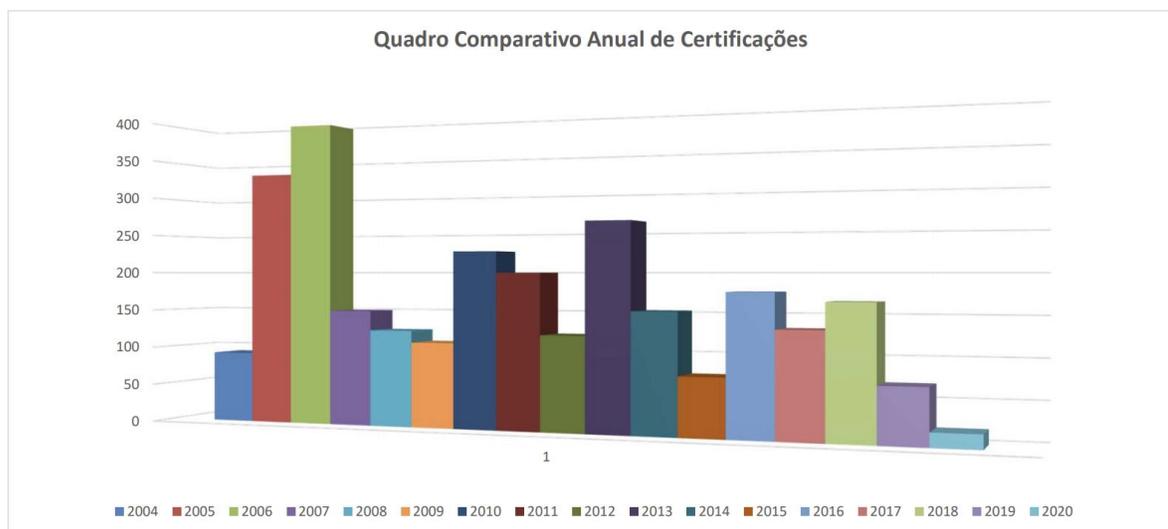


Tabela 01: extraído dos dados oficiais da FCP (BRASIL, 2022).

Ao considerar os processos que se encontravam em análise para certificação até o ano de 2021, última atualização destes dados pela FCP, temos 44 comunidades nesta etapa da tramitação, em que o maior lapso temporal de espera é de 2010. Entre os processos que aguardam visita técnica à comunidade, temos 42 comunidades esperando, sendo que o processo mais antigo é de 2007. Por último, temos 136 processos aguardando o envio de documentos pendentes, sendo o mais antigo de 2001. Temos um total de 222 processos aguardando tramitação em três momentos diferentes,

no qual chamamos a atenção para o fato de uma comunidade estar esperando a treze anos pela visita técnica da FCP. Este cenário retrata, para além de uma morosidade burocrática, uma ação intencional de desestruturação da política pública voltada à população negra lhe negando um direito constitucional. Como síntese deste fiasco da gestão pública, temos ainda 436 comunidades contabilizadas no total pela FCP, mas que não aparecem nos dados consolidados pelo Estado em nenhuma destas três etapas dos processos de certificação tomando por referência o ano de 2022.

Este cenário se agrava quando passamos à regularização fundiária e cruzamos os dados da FCP com os processos abertos, em andamento e/ou conclusos no INCRA. O primeiro desafio posto para esta análise, advém da ausência de periodicidade dos relatórios divulgados pelo INCRA que consolidem os dados em âmbito regional e nacional, do qual o único divulgado em toda sua história foi em 2012, já passados dez anos. Esta falta de publicidade da gestão pública dificulta a fiscalização pelos órgãos de controle e avaliação do Estado, bem como, impedi que as CRQ possam acompanhar e cobrar celeridade na tramitação dos processos. De forma mais ampliada, cria percalços para que outras políticas públicas tão necessárias se viabilizem, como saúde, educação, moradia, saneamento básico etc.

Por conta disto, faremos uma análise da situação fundiária das CRQ no Brasil a partir da sistematização realizada pela Comissão Pró-Índio (2022) de São Paulo, entidade respeitada que participa da luta destes grupos étnicos no Brasil. Segundo a mesma, temos hoje 1767 terras de CRQ com processos abertos no INCRA, ou seja, 62,26% das CRQ certificadas hoje no país. Desse total, apenas 18 CRQ tiveram a terra titulada integralmente de 1995 (data de abertura do primeiro processo), até a presente data, o que representa 1,01% de todos os processos abertos no órgão. Dentre as parcialmente tituladas, temos 24 CRQ, que percentualmente compõem 1,35% do total de processos do INCRA, sendo que os dois percentis somados representam 2,36% (42 CRQ). O que denota compreender que 97,02% dos processos não tiveram nem a titulação integral ou parcial do território. Este cenário se demonstra desolador para estas comunidades quilombolas que, apesar das diversas lutas engendradas desde a constituição federal de 1988, veem poucos avanços na titulação de suas terras que lhes garanta a sobrevivência e manutenção no território.

Para além do INCRA, de acordo com a Comissão Pró-Índio (2022), temos outros nove órgãos estaduais e um federal com políticas públicas específicas e/ou complementares ao INCRA para a titulação de terras quilombolas, são eles: 1) Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA – BA); 2) Instituto de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural (Idaterra – MS); 3) Instituto de Terras da Bahia (Interba); 4) Instituto de Terras do Piauí (Interpi); 5) Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (Iterj); 6) Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (Iterma); 7) Instituto de Terras do Pará (Interpa); 8) Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp); 9) Secretaria de Estado de Habitação e Assuntos Fundiários (SEHAF – RJ) e 10) Secretaria de Patrimônio da União (SPU). Os órgãos estaduais somados já titularam 139 terras de CRQ e três terras em ação conjunta com a participação dos governos estaduais e federal. De forma resumida, temos no país um total de 181 CRQ tituladas, o que representa apenas 6,48% de todas as comunidades certificadas pela FCP.

É salutar destacar que os governos estaduais titularam quase três vezes mais comunidades quilombolas no país do que o INCRA, ainda que possuem recursos humanos e receitas líquidas inferiores à esfera federal para a tramitação dos processos, em especial, no tocante à desapropriação de terras. De acordo com o único relatório divulgado pelo INCRA (2012), ao fazerem um balanço das titulações à nível nacional, já apontavam uma contradição dispare na distribuição das terras do país no tocante às CRQ e os setores mais poderosos do campo. Neste relatório, afirmavam que tínhamos na época 121 CRQ tituladas e que, a partir de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), representavam apenas 0,12% do território nacional. Em oposição, se todas as 1826 CRQ certificadas pela FCP da época fossem titulados, isto não chegaria a 1% de todo o território do país. Em oposição a este cenário, afirmavam que os outros estabelecimentos agropecuários compõem 40% de todo o território nacional, sendo sua grande maioria voltada para a o agronegócio de larga escala e terras de latifúndios improdutivos.

No cenário atual, a partir da deflagração em março de 2020 da pandemia da covid – 19 pelo governo federal, tivemos novos desafios para a FCP e o INCRA junto às comunidades quilombolas. Dentre as ações desenvolvidas pela FCP (2020), foi o lançamento de uma nova plataforma/aplicativo, em parceria com os Ministérios da

Cidadania, da Saúde e o da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, para a construção de um Cadastro Geral de Informações Quilombolas. Este visou reunir um censo plural com informações diversas destes grupos étnicos com o intuito de reverberar em políticas públicas. Especificamente no que tange a pandemia, a FCP (2020), em parceria com os mesmos ministérios, solicitou a ampliação do número de cestas básicas para atender às famílias das CRQ com o intuito de evitar que saiam de suas casas com vistas a realizar trabalhos informais para conseguirem renda. Ampliando a atuação do órgão que já atende a diversas famílias por intermédio da Ação de Distribuição de Alimentos (ADA), via Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), no entanto, este quantitativo precisou ser ampliado nos anos seguintes da pandemia.

A FCP (2020), a partir da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), requereu para as comunidades serviços públicos de infraestrutura, inclusão produtiva, de direitos à qualidade de vida, kits de higiene (álcool em gel, sabonete e máscaras) e agentes de saúde para atender especificamente aos territórios, já que vários são de difícil acesso. Além de elaboraram a cartilha “não leve a covid – 19 para o quilombo”, desenvolvida a partir das peculiaridades das CRQ. Entretanto, a efetividade das ações junto aos ministérios citados não foi encontrada nos órgãos oficiais. Já o INCRA não divulgou nenhuma ação específica sobre o andamento dos processos fundiários das CRQ durante a pandemia, no entanto a FCP (2020), tornou público que a partir do Decreto n. 10.252/2020, o licenciamento ambiental em áreas quilombolas será feita pelo INCRA, no qual esta atribuição era realizada pela FCP. Cerca de seiscentos processos, a partir de junho de 2020 foram transferidos via SEI (Sistema Eletrônico de Informação) para o novo órgão. Avaliamos que esta nova política pública teria condições de trazer avanços para a proteção de terras quilombolas, visto que o INCRA detém o conjunto das informações referente às demarcações de território das CRQ e corpo técnico para impedir que empreendimentos públicos e privados atropelam seus processos fundiários em andamento. No entanto, diante dos cortes que o referido órgão teve nos anos seguintes em seu orçamento anual e de recursos humanos, isto não se materializou.

As políticas de proteção e preservação das comunidades quilombolas têm sido negadas pelo Estado brasileiro, do qual emerge a importância de lhes garantir a

cidadania. A sobrevivência destes grupos étnicos se ancora na emergência de políticas públicas que lhes deem o devido respeito, elaborando ações governamentais a partir do diálogo com as demandas apresentadas “pelos” quilombolas e não “para” os quilombolas, evitando-se homogeneizações equivocadas. Desta forma, busca-se a garantia das condições para se viver no território com dignidade. O que romperia com o assistencialismo que majoritariamente conduzem as políticas públicas na atualidade para as CRQ que, apesar de ainda necessárias, deveriam acompanhar ações para a médio e longo prazo construíssem uma autonomia de gestão autossustentável no território.

Somada à reivindicação da regularização fundiária no campo da política pública, outras duas demandas possuem centralidade como o acesso à saúde e à educação pública e de qualidade. De acordo com Arruti (2009), ao analisar estas duas políticas públicas federais para as comunidades quilombolas entre 2008 e 2011, destaca que na saúde foram gastos 176,5 milhões para atender a 47 municípios e 548 comunidades quilombolas, dividindo o recurso em duas ações: 1) nos programas Saúde da Família e Saúde Bucal e 2) abastecimento de água potável encanada e melhorias sanitárias domiciliares. No campo da educação temos 241,2 milhões gastos no mesmo período, subdivididos em quatro ações: 1) distribuição de material didático (280 mil exemplares); 2) capacitação de professores (5,4 mil em 183 municípios); 3) universalização de acesso à alfabetização (2,8 mil comunidades) e 4) Programa Luz para Todos (19,8 mil domicílios). Estes dados quantitativos demonstram a fragilidade da política pública para o setor e a insuficiência de recursos. Na saúde, o número de comunidades atingidas representa um terço das comunidades certificadas na época, no campo da educação temos a contradição de uma ação de infraestrutura (eletrificação rural) sendo realizada nesta rubrica, no qual os recursos deveriam advir da infraestrutura.

As políticas públicas para as comunidades quilombolas se dividem “(...) entre aquelas geradas especificamente para esta população e aquelas formuladas como simples extensão ou como atribuição de uma cota especial para esta população no interior de políticas universais ou focadas na pobreza” (ARRUTI, 2009, p. 83). Assim, temos de um lado o reconhecimento das mazelas geradas pela escravidão neste país levando a uma exclusão sistemática destas comunidades quilombolas nas ações do Estado. Por outro, o reconhecimento da importância destas ações serem diferenciadas a

partir das suas formas distintas de organização social e cultural. O que nos leva a compreender que temos uma tendência destes grupos étnicos serem tratados na política fundiária como coletivos diferenciados e territorializados, enquanto que no conjunto das outras políticas como indivíduos desfavorecidos de recursos que necessitam das políticas públicas universais para o combate à pobreza. No primeiro caso temos uma política diferenciada e no segundo o reconhecimento de uma diferenciação a ser considerada no acesso às políticas universais. De forma sintética, as políticas públicas para as comunidades quilombolas estão entre o reconhecimento e a redistribuição, do qual necessitam de processos democráticos participativos para se efetivarem qualitativamente enquanto ações do Estado.

A afirmação de uma identidade étnica pelas comunidades quilombolas para além de uma diferenciação no tecido social, buscam o acesso às políticas públicas (CALHEIROS & STADTLER, 2010). Visto que em diversos aspectos, possuem índices de miséria e pobreza abaixo dos dados já desastrosos do conjunto da população brasileira, do qual destacamos

“Os conflitos territoriais, a falta de saneamento básico e de acesso a outras políticas públicas, são elementos que incidem para a situação de insegurança alimentar em muitas das comunidades, o que ficou latente nos dados obtidos na 1ª Chamada Nutricional Quilombola. A desnutrição tem um impacto muito severo nas crianças quilombolas. De acordo com a Chamada, a proporção de crianças quilombolas de até cinco anos desnutridas é 76,1% maior do que na população brasileira e 44,6% maior do que na população rural. A incidência de meninos e meninas com déficit de peso para a idade nessas comunidades é de 8,1% – maior também do que entre as crianças do semiárido brasileiro (6,6%)” (CONAQ, 2009 apud CALHEIROS & STADTLER, 2010, p. 138).

Está problemática da seguridade alimentar evidencia a importância de políticas públicas direcionadas para as comunidades quilombolas, lhes garantindo o acesso a direitos universais a partir de suas demandas histórico-sociais, respeitando suas trajetórias e peculiaridades. O fato de possuírem índices de desnutrição piores do que o restante do país ilustra o quão emergente é o planejamento das ações para estas comunidades quilombolas, buscando-se diminuir os atenuantes de exclusão junto às novas gerações. Soma-se às reivindicações de posse da terra (prioritária), saúde,

educação, saneamento básico e segurança alimentar, o domínio de novas técnicas agrícolas para a agricultura familiar (seja para o sustento próprio e/ou comércio local), moradias dignas que levem em consideração as questões socioambientais locais e o incentivo à preservação de suas manifestações culturais. De acordo com Pedroza (2013), as políticas públicas para estas comunidades quilombolas devem privilegiar ações interministeriais/intersectoriais, a considerar-se a esfera federal, devido a pluralidade das demandas apresentadas, bem como, estarem articuladas com as esferas estaduais e municipais do poder executivo.

Com o intuito de construir uma política pública integrada temos o Programa Brasil Quilombola (PBQ), sendo este lançado em 12 de março de 2004 com a visita do então presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva à comunidade Kalunga. Esta comunidade é considerada a maior do país, onde vive cerca de 1500 famílias e 7500 pessoas e está situada nos municípios de Cavalcanti, Teresina de Goiás e Monte Alegre na região nordeste do estado de Goiás. O PBQ é coordenado pela SEPPIR e integra 11 órgãos da administração pública federal, no qual guia-se pelos princípios do Decreto n. 4886/2003 que estabeleceu a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, e se sustenta na tríade: gestão descentralizada, transversalidade e democrática. As ações da Agenda Social Quilombola se estruturam em quatro eixos principais, a saber:

(...) 1) acesso à terra – conforme definido no Decreto 4.886/03, define a “execução e acompanhamento dos trâmites necessários para a certificação e regularização fundiária das áreas de quilombo, que constituem título coletivo de posse das terras tradicionalmente ocupadas”; 2) infraestrutura e qualidade de vida – “consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura (saneamento, habitação, eletrificação, comunicação e vias de acesso) e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas, notadamente as de saúde, educação e assistência social” ; 3) inclusão produtiva e desenvolvimento local – “apoio ao desenvolvimento local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades”; e 4) direitos e cidadania – “fomento de iniciativas de garantia de direitos promovidas por diferentes órgãos públicos e organizações da sociedade civil, junto às comunidades quilombolas considerando critérios de situação de difícil acesso, impacto por grandes obras, em conflito agrário, sem acesso à águas e/ou energia elétrica e sem escola (BRASIL, 2018, pp. 25-26).

Para além destes quatro eixos, discute-se atualmente a inclusão da agenda socioambiental nas políticas públicas a serem direcionadas para as comunidades quilombolas. Apesar das tentativas deste programa de articular uma política pública para estes grupos étnicos a partir de uma transversalidade de Estado, ainda incorrem em um problema já analisado anteriormente. Visto que a questão fundiária continua sendo tratada a partir de uma identidade étnica autodeclarada pelas comunidades que lhes resguardam especificidades e nas outras políticas públicas tendem à universalidade das ações do Estado. Nestes últimos casos, a não diferenciação da política pública traz percalços e entraves no seu planejamento, execução e avaliação.

De acordo com Venceslau et al (2011), este problema pode ser exemplificado pela educação básica, onde as crianças e jovens quilombolas precisam se mudar para as cidades próximas às comunidades, geralmente, acompanhados das mães, devendo os pais permanecerem no território para terem acesso à escola. Estes só retornam para a comunidade aos fins de semana, fazendo com que a médio prazo percam seus vínculos sócio-históricos com a comunidade, impedindo que as novas gerações criem vínculos de pertencimento com o território. É necessário que se construa escolas nas comunidades quilombolas, com professores(as) que possuam formação continuada para atender suas especificidades e elaborem um currículo dinâmico que considere os saberes da(s) comunidade(s) quilombola(s) na tematização dos conhecimentos sistematizados.

Apesar dos esforços empreendidos pelo PBQ para a construção de uma política pública nacional para as comunidades quilombolas, nota-se ainda a falta de uma articulação unificada para o planejamento e execução das ações requeridas. Ainda que a SEPPIR tenha buscado realizar esta aproximação, interesses diversos e por ora conflitantes tem impedido a realização das mudanças necessárias. Estes perpassam pela flexibilidade das agendas governamentais e seus interesses políticos, econômicos e sociais envolvidos. O que inclui nas relações de poder o “racismo institucional, vícios da administração pública, dificuldade de interlocução entre diferentes instâncias do governo, insuficiência de dados para caracterizar as populações e baixo número de funcionários” (BRASIL, 2018, p. 68). Este conjunto de ações tem impedido o desenvolvimento do programa com maior abrangência e capilaridade social, sem contar, que a política

orçamentaria é claramente insuficiente, seja para a política pública já projetada para o setor, bem como, para o atendimento das demandas a serem reivindicadas.

É notório que desde o início da década de 1990 há um esforço para que a política pública de respostas às demandas históricas das comunidades quilombolas, no qual vários segmentos sociais têm-se engajado nessa luta. As bandeiras de luta destes grupos étnicos se inserem nas reivindicações da população negra deste país que compõem, segundo o IBGE, 53% dos trabalhadores brasileiros, no qual

(...) segundo o levantamento da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD) divulgada no fim de 2017 dos 13 milhões de brasileiros desempregados 8,3 milhões (63,7%) eram pretos ou pardos. Essa situação se estende à remuneração e ao tipo de emprego. Ainda de acordo com o IBGE, pretos e pardos recebem quase a metade do rendimento médio dos brancos e são majoritários no trabalho informal e doméstico (SOARES, 2018, p. 581).

A escravidão deixou marcas na sociedade brasileira que após 134 anos da abolição da escravidão ainda não foram sanadas e que continuam latentes, como feridas que não se cicatrizam. As comunidades quilombolas constituem um segmento expressivo desta população historicamente invisibilizada e marginalizada. Os avanços das políticas públicas para estes grupos étnicos representariam parte do resgate destas dívidas históricas do nosso país, podendo o Estado lhes garantir seus direitos há tempos reivindicados. Entendemos que a população negra não está restrita as comunidades quilombolas, mas estas representam um segmento importante da resistência ao regime colonial que repercute na atualidade como experiência de luta deste movimento social. Os quilombolas têm se tornado sujeitos ativos da luta entre os trabalhadores do campo e da cidade pelo país, no qual seus erros e acertos são experiências de luta a serem consideradas na resistência aos mecanismos de opressão e exclusão social.

Na esteira deste debate está o combate ao racismo e suas múltiplas formas de produzir desigualdades e a discriminação social no Brasil. A desigualdade racial deve ser vista como objeto legítimo de ação pública, no qual a questão racial deve compor a intervenção política.

As chamadas políticas públicas, mediante as quais o Estado se faz presente, consolidando direitos, desfazendo iniquidades, fortalecendo a coesão social e mesmo obstruindo ciclos viciosos de reprodução de desigualdades, parecem ainda ausentes no caso do problema racial. De uma forma trágica e até emblemática, face a esse problema, onde as políticas públicas mais se fazem necessárias, é lá que o Estado se omite e essas políticas escasseiam (THEODORO, 2008, p. 167).

Esta negação histórica de direitos para as populações negras perpassa desde uma inoperância/lentidão do Estado, como também, de setores privilegiados da sociedade que se negam a enfrentá-los. Apesar dos avanços ocorridos a partir do processo de redemocratização do país, ainda temos a prevalência de políticas públicas de governo e não de Estado no enfrentamento do racismo e dos problemas das comunidades quilombolas, apesar de avanços significativos na formulação de leis e regulamentações. No caso das comunidades quilombolas, órgãos como FCP, SEPPIR e INCRA necessitam das articulações com outros entes do Estado para o desencadeamento de ações que promovam a igualdade racial na esfera pública, evitando-se que sejam desmanteladas pela burocracia e/ou ingerências políticas. No entanto, o debate nacional sobre os impactos do racismo nas populações negras possui dois aspectos: de um lado a sua negação, não por uma insensibilidade para com sua existência, mas por uma defesa de manutenção de privilégios; por outro, devido a sua grandiosidade e complexidade, do qual diversos mecanismos institucionais foram criados para impedir o enfrentamento do problema. Do rompimento destas barreiras se postula parte dos desafios colocados para a população negra na atualidade na busca por garantia de direitos.

No tocante às políticas públicas de cultura, defendemos que os preceitos dos artigos 215 e 216 da constituição federal, já citados anteriormente, sejam considerados na defesa das manifestações da cultura afro-brasileira em territórios quilombolas. Devendo o Estado apoiar, incentivar, valorizar e difundir estas expressões de cultura popular, bem como, preservá-las como acervo do patrimônio material e imaterial da cultura nacional e que constituem a memória destes grupos étnicos que formam a sociedade brasileira. Na atual conjuntura política temos um governo que negligencia as políticas públicas de cultura, no qual ao assumirem o governo no começo de 2019 extinguiram o Ministério da Cultura, sendo este rebaixado a um status de secretaria vinculada à pasta do Ministério do Turismo. O que levou a um congelamento de diversas

políticas públicas de preservação e incentivo aos saberes históricos da cultura afro-brasileira. Cabe destacar que os processos democráticos participativos, em que membros da sociedade civil tinham participação nas decisões para a gestão dos recursos públicos, foram extintos e/ou reduzidos no atual governo, privilegiando ações verticalizadas para a implementação de políticas públicas.

Esta pesquisa está circunscrita às manifestações culturais de uma comunidade quilombola, na qual buscaremos compreender seus rituais/festejos a partir das relações que estabelecem com o território e sua identidade étnica, sendo estes saberes transmitidos de geração a geração pela oralidade. Os estudos sobre as expressões culturais da população negra, em especial, de comunidades quilombolas, para além de propiciar a visibilidade destas alteridades da cultura popular, possibilita o fomento de políticas públicas pelo Estado para a preservação, manutenção e incentivo destes saberes tradicionais. No campo da disputa fundiária, permite uma reafirmação da identidade quilombola, do seu pertencimento ao território e do reconhecimento da historicidade de um grupo étnico que resiste à opressão a partir de uma coletividade, do qual estes elementos poderão fortalecer o direito de posse da terra e seu reconhecimento perante o Estado.

No campo da educação, pode contribuir para os anseios colocados pela Lei 10.639/2003 que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino da cultura afro-brasileira e africana em todos os estabelecimentos de ensino. Sendo esta ampliada pela Resolução n. 1. de 17 de junho de 2004 do CNE que instituiu as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”. A partir deste aparato legal, esta investigação pode contribuir para a elaboração de propostas pedagógicas que tematizam o ensino da cultura afro-brasileira na educação física escolar, bem como, pode delinear princípios norteadores para a formação de professores(as). Por último, contribui com os trabalhadores da educação que atuam na educação do campo, em especial, nas escolas quilombolas do estado de Goiás, do qual ficou estabelecido pelo Plano Estadual de Educação, Lei 18.969 de 22 de julho de 2015, metas e diretrizes para a educação quilombola.

1.3 Corpo negro, ritual e performance: as práticas corporais em comunidades quilombolas

Antes de adentrarmos no debate específico dos rituais/festejos da comunidade quilombola, é necessário demarcarmos alguns pressupostos conceituais, a começar pelo de práticas corporais. De acordo com Castellani Filho (2005), este debate surgiu ao final do século XX com o intuito de superar a relação paradigmática entre Educação Física e Aptidão Física. Esta discussão advém das vertentes críticas da área ao se referendarem nas ciências humanas, na qual refutam a restrição da educação física ao campo da Atividade Física e Saúde. O que levou a construção de novos paradigmas conceituais para definir seu objeto de estudo, seu campo de conhecimento e sua intervenção profissional. Este cenário levou à consolidação da área sociocultural na educação física brasileira, em que emergiu o conceito de práticas corporais para se opor à corrente hegemônica da aptidão física, ainda que resguardado as diferenças epistêmicas entre os atores que fizeram parte deste debate no campo das humanidades.

Silva e Damiani (2005) destacam que esta definição almeja uma “práxis” renovadora nas ações desenvolvidas no campo do esporte, da saúde e do lazer, em especial, nas políticas públicas para o setor. O que permitiria revitalizar a forma como o corpo é problematizado nos processos educativos, dando-lhe um papel de destaque na formação humana, ao invés de subalternizá-lo há uma dimensão estritamente biologicistas e mecanizada. O que implica na defesa do acesso e valorização das práticas corporais enquanto direito social a ser conquistado, o que se conflitua com os interesses das instituições médica, militar e esportiva que historicamente influenciaram a prática pedagógica na Educação Física (CASTELLANI FILHO, 1991). Isto permitiria uma ampliação dos sentidos e significados que as práticas corporais têm na educação do corpo, visto que estas experiências se constroem “no”, “pelo” e “por meio” do corpo. Por conta disto, optamos pela terminologia prática corporal neste estudo por qualificar os pressupostos da intervenção profissional da Educação Física, em que o termo

(...) prática deve ser compreendido em sua acepção de “levar a efeito” ou “exprimir” uma dada intenção ou sentido e fazê-lo, neste caso, por meio

do corpo, como indica e permite plenamente a língua portuguesa. Esta expressão mostra adequadamente o sentido de construção cultural e linguagem presentes nas diferentes formas de expressão corporal. Esse sentido de construção cultural e linguagem está ausente na expressão atividade física, que tanto etimologicamente como conceitualmente mostra-se reducionista em sua perspectiva (SILVA & DAMIANI, 2005, p. 21).

As práticas corporais constroem sentidos e significados complexos entre os sujeitos que a vivenciam, levando a processos educativos que abrangem as dimensões cognitivas, psíquicas, motoras, sociais e afetivas. O que permite aos sujeitos construir laços com seus referenciais culturais e (re)construir suas identidades étnicas, numa confluência híbrida de afastamento/aproximação com as alteridades dos saberes humanos. Assim, as práticas corporais na atualidade se (re)significam constantemente, do qual nos debruçamos para analisar suas dinâmicas culturais com vistas a superar a perspectiva funcionalista e instrumental no trato com o corpo. Lazarotti Filho et.al (2009), ao analisarem a produção acadêmica no campo das humanidades sobre o conceito de práticas corporais, apontam que este ainda carece de uma densidade teórica e fundamentos epistêmicos de diferenciação. No entanto, já temos alguns avanços na discussão, na qual destacamos o reconhecimento das práticas corporais como elemento da cultura e que se manifestam pela dimensão corporal. O que nos permite concluir que, ainda não possuindo uma estabilidade conceitual e, tampouco, consensos na comunidade acadêmica, tem possibilitado avanços no campo da pesquisa e intervenção profissional da educação física.

De acordo com PNUD (2017), em seu Relatório Nacional de Desenvolvimento Humano no Brasil, a terminologia prática corporal aparece, se tomarmos como referência duas das maiores ferramentas de busca da web (Google e Bing), em 179.500 endereços eletrônicos. Deste total temos 185 páginas em periódicos científicos referendados nas bases de dados do Scielo e Bireme. Na educação física a terminologia prática corporal tem sido utilizada por aqueles que se vinculam, como já destacado, no campo das ciências humanas e sociais, em oposição aos que operam com o conceito de atividade física nas ciências biológicas. Entretanto, como destaca Vaz (2008) a educação física é, enquanto um fazer científico, um campo de conhecimento interdisciplinar que se aporta nas três grandes áreas das ciências modernas (humanas, exatas e biológicas). Desta

forma, a dualidade entre os “ditos” biologicistas e os socioculturais na educação física brasileira tem trazido prejuízos para a intervenção profissional, visto que tendem a retirar seu caráter interdisciplinar enquanto campo de conhecimento. A ausência da construção de consensus mínimos entre os dois grupos sobre o objeto de estudo da área e sua intervenção profissional tem impedido o desenvolvimento de ações criativas, da reflexão crítica e da autoavaliação constante para qualificar sua prática pedagógica.

As pesquisas sobre as práticas corporais se caracterizam por uma natureza interdisciplinar, em que se analisa uma multiplicidade de fenômenos da cultura humana. Desta forma, não podemos excluir o campo da saúde em suas investigações, bem como, é necessário ampliar a produção científica nos outros campos de conhecimento da educação física, evitando-se os prejuízos pedagógicos que o falso dualismo tem provocado em sua intervenção profissional. O que nos leva a defender que a identidade intrínseca da educação física é a docência, independente do lócus de atuação profissional (escola, esporte, saúde ou lazer). Dito isto, o professor irá submeter as práticas corporais a uma teoria pedagógica para classificar, sistematizar e planejar uma ação pedagógica que, de forma teleológica, faça mediações dos processos de ensino-aprendizagem. A definição de uma teoria pedagógica pressupõe a assumpção de uma corrente epistêmica, da qual a escolha teórico-metodológica feita pelo professor incorre em um projeto pedagógico de formação humana que poderá ser conservador ou emancipatório.

A partir destes apontamentos, a de se ampliar as investigações sobre as diversas manifestações culturais que envolvem as práticas corporais, com destaque para os grupos sociais que historicamente têm seus saberes marginalizados. No campo da educação física as perspectivas eurocêntricas possuem papel privilegiado nas investigações sobre as práticas corporais, colocando as manifestações culturais dos povos indígenas e da cultura afro-brasileira em segundo plano enquanto pertencentes à identidade nacional. Está problemática repercute nas possibilidades de tematização destes saberes pelos(as) professores(as) de educação física, levando à negação de conhecimentos e/ou à construção de estereótipos preconceituosos. Na tentativa de contribuir para a superação desta problemática que nos propomos há investigar as práticas corporais em comunidades quilombolas. O que nos possibilita dar visibilidade

social à estas tradições culturais, além de fortalecer suas identidades étnicas e valorizar seus saberes sócio-históricos que se ancoram numa ancestralidade afro-brasileira. Por outro lado, abre-se a possibilidade de construirmos práticas pedagógicas inovadoras no campo da educação física a partir de seus múltiplos campos de intervenção profissional, em especial, na escola.

Segundo o PNUD (2017), o acesso às práticas corporais nas escolas públicas é um desafio para a política pública brasileira, sendo que estas deveriam ser entendida como um direito social para o exercício da cidadania. De acordo com o relatório, a produção científica na educação física sobre a cultura afro-brasileira nas comunidades quilombolas é escassa, principalmente, se tomarmos por referência suas manifestações culturais a partir das práticas corporais. Ao situarmos a importância destes grupos étnicos na luta contra o racismo, a discriminação racial e por direitos civis para a população negra no país, temos aqui uma lacuna a ser superada pela área. Entre as poucas produções científicas já realizadas, estas se debruçaram sobre quatro temas, sendo eles: o Esporte, o Lazer, os Jogos e as Brincadeiras e a Dança. Tanto na esfera nacional como regionalmente, estas produções científicas precisam ser ampliadas, reconhecendo a multiplicidade destas práticas corporais e lhes dar visibilidade, bem como, contribuir para as reivindicações e lutas que têm enfrentado estas comunidades quilombolas contra o Estado e a sociedade civil.

Dentre os avanços regionais, que também contribuem para o debate nacional, temos as pesquisas realizadas nas comunidades quilombolas do Paraná/PR. De acordo com Souza & Lara (2011), ao realizarem um Estado da Arte sobre a produção acadêmica do tema, mapearam as tendências das pesquisas já realizadas e os desafios postulados para novas produções científicas, em especial, para as práticas corporais. Neste levantamento, dos vinte e um trabalhos analisados, dezenove deles tratavam de quatro categorias centrais: “legalidade, questão agrária/território, conceito de quilombo e educação”; por outro lado, em apenas dois apareceram a categoria prática corporal. Valendo-se das autoras, é importante destacar que as práticas corporais, enquanto expressões da produção cultural humana, são manifestações legítimas das comunidades quilombolas para sua resistência, valorização étnica e fortalecimento das lutas políticas que enfrentam. Nos dois textos em que aparecem a terminologia prática corporal,

privilegiou-se as investigações sobre as danças nas comunidades quilombolas. Entretanto, nos escopos destes estudos identificamos outras práticas corporais que poderiam ser pesquisadas nestas tradições culturais, como por exemplo, os jogos e as brincadeiras, as lutas, os esportes e a ginástica.

Souza et. al (2013), ao analisar as políticas públicas de esporte e lazer para as comunidades quilombolas do Paraná/PR, destaca que a única ação realizada na época atendeu a apenas um grupo social, através do programa Segundo Tempo do extinto Ministério do Esporte. Este programa desenvolveu atividades de futebol, voleibol, dança, capoeira, artes e ginástica; apesar destas práticas corporais não terem sido ofertadas/selecionadas a partir de um diálogo com as tradições culturais da comunidade quilombola. No campo do lazer, apesar da inexistência de uma política pública específica, notou-se que as danças e as festividades religiosas (ancoradas no catolicismo, protestantismo e candomblé – tendo este último uma prevalência minoritária), expressavam parte significativa das manifestações culturais destes grupos étnicos. Em síntese, nos deparamos com um duplo problema a ser superado: primeiro, no fato das comunidades quilombolas terem centrado suas reivindicações junto ao Estado para a posse da terra, do acesso à saúde e à educação, o que é legítimo, mas que desconsideram no pleito o direito constitucional de acesso ao esporte e o lazer; segundo, que temos uma omissão do Estado para a efetivação desta política pública, em que inexistem atualmente no PBQ diretrizes específicas para o setor.

Na esteira destes desafios, destacamos o fato de os municípios não preverem em seus planejamentos plurianuais políticas públicas de esporte e lazer para as comunidades quilombolas. O que nos leva à necessidade de capacitarmos melhor os gestores públicos para a realização de ações intersetoriais/interministeriais entre as três esferas de governo para o atendimento destas demandas. Desta forma, a de se realizar políticas públicas de esporte e lazer construídas com a coparticipação das comunidades quilombolas, evitando-se ações verticalizadas e que desconsideram suas tradições sócio-histórico-culturais. Estas problemáticas demonstram os desafios postos para a educação física brasileira para legitimar a produção de conhecimentos sobre práticas corporais em comunidades quilombolas. Sendo preciso ampliar seus interlocutores (grupos de pesquisa e número de pesquisadores), ter uma maior aproximação/diálogo

com os movimentos sociais que lutam por direitos quilombolas e uma participação propositiva e crítica nos debates para o planejamento, execução e avaliação de políticas públicas para estes grupos sociais.

Ao trazermos esta discussão para o lócus de realização desta pesquisa, ou seja, no estado de Goiás e, de acordo com Silva e Falcão (2012), vemos que as práticas corporais de diversas comunidades quilombolas se entrelaçam com rituais/festejos religiosos. No qual se hibridizam com práticas esportivas (como o futebol), seguido de ritos religiosos (com as rezas e os cânticos), com as festividades (através do forró) e as danças típicas (como a sussa entre os Kalunga no nordeste de Goiás ou a catira entre os integrantes do Cedro na região sudoeste). O conjunto destas práticas corporais tendem a ocorrer simultaneamente nas datas comemorativas, em que se reagregam todos os membros da comunidade quilombola, visto que os jovens têm migrado para o meio urbano devido às necessidades de estudo e na busca por oportunidades de trabalho formal. Destaca-se também a capoeira como manifestação cultural nas comunidades quilombolas de Goiás, seja através de uma ancestralidade histórica que advém dos mais velhos e, em outras, como uma “tradição (re)inventada” (HOBSBAWN & RANGER, 2002), de autoafirmação da identidade étnica negra. Segundo Silva e Falcão (2012), entre os mais velhos os jogos e as brincadeiras se vinculavam a uma dimensão criativa e inventiva da infância em que se relacionavam diretamente com o meio natural. Esta dinâmica se perpetua na vida adulta, colocando em dúvida a separação dualista entre trabalho assalariado e lazer, o que nos incita a repensar o conceito de lazer nas formas de sociabilidade destas comunidades quilombolas, em especial, daquelas situadas na zona rural. No entanto, entre as crianças na atualidade já notamos mudanças, com a chegada considerável de brinquedos industrializados que se conflitam com a transmissão dos saberes histórico-culturais da experiência lúdica dos mais velhos.

Segundo Falcão e Pedroza (2011), nota-se que nas comunidades quilombolas de Goiás os jogos e brincadeiras dos mais velhos têm perdido espaço na experiência lúdica das crianças a partir das novas mídias e vivências que adquirem no meio urbano. As brincadeiras de roda, contação de histórias, declamações de versos, brinquedos artesanais, confecção de bonecas de pano, etc; tem perdido a preferência entre as crianças para assistirem televisão, ouvirem músicas no celular e para jogarem

videogame. Entre os mais velhos os jogos e brincadeiras possuíam uma relação intrínseca com o meio natural, no qual recriavam simbolicamente as atividades laborais dos adultos. Nestes últimos, a experiência lúdica permitia uma ação humanizadora na qual se apropriavam dos aspectos culturais de seu grupo social numa relação direta com a natureza de forma fluída. No caso das crianças na atualidade, suas experiências lúdicas tendem a privilegiar uma lógica de reprodução das relações sociais da sociedade urbanizada que dicotomizam os meandros entre natureza e cultura.

Por outro lado, Wiggers e Flausino (2011), ao analisarem as práticas corporais das crianças em duas comunidades quilombolas de Goiás, a partir dos jogos e brincadeiras, apontam a inexistência de processos de transmissão entre os mais velhos e as crianças de seus saberes histórico-culturais. Do qual temos a ausência da oralidade e da vivência corporal dos mais velhos, em conjunto com as crianças, para a transmissão destes conhecimentos. O que pode ser notado nas entrevistas com as crianças, ao afirmaram desconhecer as atividades lúdicas que os mais velhos vivenciaram em suas infâncias. Está problemática se evidenciou com maior riqueza de detalhes nos desenhos analisados sobre suas experiências lúdicas, em que os jogos e brincadeiras que aprenderam, numa lógica decrescente de prioridade, vieram da escola, do círculo familiar e das relações com os amigos. As autoras destacam a importância da realização de pesquisas no campo da educação física para a preservação deste acervo da experiência lúdica quilombola na infância. O que permitiria ressignificar os processos de sociabilidade das comunidades quilombolas para transmitirem às novas gerações estes saberes, qualificariam e induziriam novas políticas públicas, bem como, estas tradições culturais poderiam ser tematizadas pela educação física em seus campos de intervenção profissional.

No que tange às práticas corporais que se expressam por intermédio do esporte e do lazer, Dias (2011) destaca o futebol na Comunidade Quilombola do Cedro em Mineiros/GO. Este é praticado apenas por homens e possui duas perspectivas: a primeira, de um time amador de futebol de campo que remonta à década de 1980, da qual possuem títulos em competições regionais, tendo alguns de seus membros jogado em times profissionais locais e um deles em equipes europeias; a segunda, de um espaço de sociabilidade e experiência lúdica entre os próprios membros da comunidade

quilombola. Esta segunda perspectiva se reproduz no contexto de outras comunidades quilombolas de Goiás, repetindo-se o corte de gênero como uma prática corporal masculina. No caso da Comunidade Quilombola do Cedro, temos ainda um componente político na prática do futebol para a autoafirmação de sua identidade étnica, visto que são a única equipe composta somente por jogadores negros nas competições locais. Da qual relatam algumas disputas históricas travadas simbolicamente nos jogos de futebol contra adversários que, por exemplo, encontravam-se em lado oposto na disputa fundiária.

As práticas corporais que foram mapeadas nestas cinco comunidades quilombolas de Goiás¹ nos dão um parâmetro preliminar dos desafios postos para a pesquisa e as políticas públicas de esporte e lazer na região. Dentre estas, destacamos as mais relevantes e recorrentes a partir de quatro categorias investigadas: os esportes (o futebol e o voleibol), os jogos e brincadeiras (brincadeiras de roda, contação de histórias e brinquedos artesanais), a luta (a capoeira) e as danças (o forró, a sussa e a folia). De acordo com Alvarez et. al (2011), é necessário avançarmos num diálogo com a tradição cultural do outro ao investigarmos as práticas corporais das comunidades quilombolas, o que repercutiria numa política pública de esporte e lazer que atenderia melhor aos anseios destes grupos étnicos. As práticas corporais em comunidades quilombolas se constituem como índices de suas identidades étnicas, que na dinamicidade de suas tradições culturais são constantemente revistas, mutáveis e expressam uma experiência coletiva. Temos nesta realidade uma não segmentação entre “trabalho e prazer”, no qual se hibridiza o banho no rio com a atividade laboral da roça, as lutas corporais e os cuidados com a criação de animais, etc. Em suma, uma política pública de esporte e lazer em comunidades quilombolas, a partir de suas práticas corporais, devem considerar os membros das comunidades quilombolas como interlocutores importantes nos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação da ação pública.

¹ Este levantamento foi realizado através de pesquisa desenvolvida entre os anos de 2009 e 2011 com um financiamento público induzido pela rede CEDES do extinto Ministério do Esporte e com recurso adicional do MEC (Ministério da Educação). Do qual o LabPhysis da Faculdade de Educação Física e Dança da Universidade Federal de Goiás (FEFD/UFG) coordenou o trabalho em parceria com a Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília (FEF/UnB) e a Escola Superior de Educação Física e Fisioterapia do Estado de Goiás da Universidade Estadual de Goiás (ESEFFEGO/UEG). Esta investigação almejava instrumentalizar e induzir nas três esferas do poder executivo políticas públicas de esporte e lazer para as comunidades quilombolas. Entretanto, apesar da conclusão dos trabalhos com a produção de um vasto e denso relatório entregue ao órgão de fomento, de um livro organizado que foi publicado e artigos advindos deste levantamento, as políticas públicas ainda não se materializaram.

Segundo Silva e Falcão (2012) o corpo quilombola, aqui expresso através das práticas corporais, têm uma intrínseca relação com a natureza. Desta forma, as práticas corporais é parte fundante na construção da identidade destes grupos étnicos, o que contribui para a reivindicação de direitos e na luta por cidadania. As comunidades quilombolas têm no meio natural um aliado histórico para resistir e prover a materialidade da vida, bem como, as condições fundamentais para que suas expressões culturais possam florescer. É nas atividades cotidianas como a caça, a pesca, a criação de animais e o plantio, além das diversas técnicas de manejo das matas, que se (re)criam as práticas corporais nas comunidades quilombolas. Por este motivo, o direito à posse da terra vai para além de um anseio por moradia e condições de sobrevivência, mas representa a trajetória e historicidade coletiva destes grupos sociais, do qual se inscrevem em seus corpos o pertencimento ao território que dá sentido e significado às suas existências. Nesta relação intrínseca entre corpo e natureza está o “ser quilombola”, o que perpassa pela gestualidade e linguagens específicas das práticas corporais. A partir deste cenário, destacamos que esta investigação se delimita à temática corpo, com um recorte nas práticas corporais da Comunidade Quilombola Magalhães.

De acordo com Le Breton (2013a), a um apagamento ritualizado do corpo na modernidade, tendo suas fontes na falsa cisão entre “cultura erudita” e a “poeira das culturas populares”. Temos aqui duas visões de corpo que se antagonizam, de um lado, a que o deprecia/repele como um impeditivo do desenvolvimento humano, do outro, a que o encarna e humaniza por ter um corpo. Nos afinizamos com esta última para além de uma perspectiva dicotômica, em que existe uma unicidade entre o homem e seu corpo. Isto porque o corpo não se rompe do sujeito, pelo contrário, este só existe a partir dele. Valendo-se desta premissa é que Daólio (2010) defende a importância da educação física como mediadora de processos educativos “no e pelo corpo”.

Nas comunidades quilombolas, o corpo assume uma centralidade ainda maior, visto que os pertencimentos dos sujeitos são construídos por vínculos simbólicos que perpassam o corpo na sua integralidade. Nestes grupos étnicos a apreensão do mundo é mediada pelo corpo na relação com o outro e com o meio natural, em que “(...) apenas seu próprio corpo lhe oferece um domínio sobre sua existência” (LE BRETON, 2013b, p. 213). Uma tarefa para aqueles que se debruçam nos estudos sobre o corpo é realizar

“(...) um inventário metódico das modalidades corporais em uso nos diferentes grupos sociais e culturais, distinguir as formas e as significações, as vias de transmissão” (LE BRETON, 2012, p. 94). Com o intuito de desnudar novas posturas, gestos e formas de linguagem corporal tomando por referência a multiplicidade de representações sobre o corpo. Esta concepção refuta modelos biologicistas, mecanizados e enérgicos de corpo e, para além disto, considera suas percepções sensoriais que se expressam através das emoções.

As percepções sensoriais nos permitem, através do corpo, experimentar o mundo vivido e significar a realidade. Estas vivências são o filtro de apropriação do mundo e dos sistemas simbólicos de partilha entre os membros de comunidades tradicionais, do qual se insere os quilombolas.

“O corpo é a condição humana no mundo, este lugar onde o fluxo incessante das coisas se detém em significações precisas ou em ambiências, metamorfoseia-se em imagens, em sons, em odores, em texturas, em cores, em paisagens etc. (LE BRETON, 2016a, p. 13)

O corpo não é apenas um instrumento do sujeito, mas a sua existência no entrelaçamento com o mundo, do qual suas percepções sensoriais se constroem na relação com os saberes culturais que compartilha com seu grupo social. É através dos sentidos que o corpo tem a experiência, o que lhe permite apreender saberes próprios da sua condição humana. A este respeito, ao se referir às comunidades quilombolas, Oliveira (2018) propõe a denominação corpo-negro-quilombola para situar estas alteridades que compõem as práticas corporais transmitidas de geração a geração e pela eficácia simbólica, como diria Mauss (1994), nestes grupos sociais.

Csordas (2008), aponta a necessidade de aproximação entre os paradigmas compreensivo e explicativo na tradição científica moderna como alternativa para o estudo dos objetos relacionados ao corpo, os colapsando numa unidade para entender o “ser do ser”. Ao destacar o paradigma da corporeidade defende a experimentação/vivência pelo investigador dos processos rituais conjuntamente com seus interlocutores, do qual esta ação é importante para se atingir o que denomina de “transcendência transformadora”. O pesquisador deve ter disposição para participar das performances com vistas a compreender os sentidos e significados atribuídos ao corpo naquele contexto social. A

partir deste cenário, é importante discutir os conceitos de ritual, símbolo e performance da antropologia social e suas interfaces com o objeto de estudo deste trabalho, em seguida, adentrarmos nos ciclos rituais da Comunidade Quilombola Magalhães.

A análise antropológica dos rituais é um tema clássico da antropologia que, de acordo com Peirano (2000), assume na modernidade um significado teórico e político importante por se debruçar sobre fenômenos específicos, em que estes se entrelaçam com o conjunto das relações sociais do qual fazem parte. Para a autora, temos nos ritos a execução de gestos e a manipulação de objetos, o que nos permite interpretar os modos de “viver” dos grupos sociais que os praticam e, no caso das comunidades quilombolas, dos aspectos ligados às suas identidades étnicas. Leach (1966), ao caracterizar o ritual, afirma que este apresenta uma dimensão comunicativa (responsável por transmitir os signos de um código cultural) e uma mágica (que perpetua as convenções culturais). Portanto, o ritual é um complexo de palavras e ações que anunciam os sentidos e significados de um determinado grupo social.

Segundo Tambiah (1985), os rituais possuem traços específicos que lhes dão singularidade, sendo eles: 1) uma ordenação que os estrutura; 2) um objetivo de realização coletiva que os definem e; 3) um imaginário que os diferencia das ações do cotidiano. Se por um lado o caráter coletivo do ritual tende a construir no interior dos grupos étnicos uma pretensa homogeneidade, de outro, permite revelar os contextos específicos das suas individualidades. Como destaca Austin (1990), estes traços específicos se ampliam através dos “atos de fala”, do qual são utilizados para a representação dos aspectos reais ou fictícios do mundo vivido, bem como, das ações a serem realizadas dentro do rito e valorados pelo grupo social. O que nos leva a concluir que o rito é um ato performativo, em que se atribui aos seus responsáveis uma força para agir sobre as múltiplas dimensões da vida dos sujeitos a partir de um determinado contexto social. O ato performativo possui quatro características, no qual é preciso: 1) saber fazer as “coisas” e não apenas “dizer fazer”; 2) acontecer dentro de circunstâncias apropriadas; 3) ter um sujeito responsável pela sua ação e designado para este fim, seguindo os “procedimentos corretos” e; por último, 4) que todos os sujeitos envolvidos “aceitem” participar da ação.

Para Radcliffe Brown (1973), os rituais são a expressão simbólica dos sentimentos, donde se apresenta as prescrições positivas e negativas dos valores, hábitos, costumes e modos de vida a serem seguidos pelo grupo social do qual está inserido. Neste sentido, o ritual possibilita ao sujeito sentir a totalidade na coletividade, pois se revela por intermédio das emoções e reafirma as leis que dão ordenamento ao grupo social. Desta forma, Leach (1966) destaca ser necessário um sistema comunicacional para que o ritual opere, com uma linguagem própria que o defina e que seja compartilhada por todos os membros do grupo social. A este conjunto de elementos o autor nomeia de “aparelho comunicacional”, no qual “(...) a performance do ritual serve para perpetuar o conhecimento que é essencial para a sobrevivência dos performers” (LEACH, 1966, p. 335). Desta premissa, entendemos que o ritual possui uma dimensão verbal e outra comportamental, no qual ambos não se separam, pelo contrário, se somam numa linguagem enormemente condensada e que tende a repetições redundantes.

Com relação aos ritos de passagem, de acordo com Van Gennep *apud* Gluckman (1966), temos três a considerar: primeiro, os de separação (no qual podemos exemplificar com os funerais); segundo, os de transição (que pode ser ilustrado com os processos iniciáticos cerimoniais) e; terceiro, os de incorporação (como os casamentos). Estes se relacionam às situações da vida social, envolvendo às cerimônias de proteção, de aquisição, de purificação e de produtividade, ou seja, possuem um propósito específico. O que nos permite compreender que os ritos de passagem possuem uma construção lógica própria, ancorada em necessidades específicas e que buscam reafirmar os valores do grupo social. Portanto, existe uma relação intrínseca entre o ritual e suas relações sociais concernentes, no qual o rito transmite valores e legitima a organização social do próprio grupo étnico, além de se diferenciar dos outros que lhe são próximos. Gluckman (1966) critica os limites da proposta de Van Gennep para a análise dos rituais na modernidade, pois teríamos que desconsiderar os aspectos multiétnicos que formam os sujeitos na contemporaneidade.

Turner (2005), amplia o debate do conceito de ritual nesta tradição acadêmica, o definindo como um

(...) comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes

místicos. O símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual. (...) um “símbolo” é uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos (TURNER, 2005, p.49).

Temos aqui um avanço teórico na interpretação do conceito, ao compreendermos que o ritual opera através do símbolo, ou seja, que para a análise do ritual é preciso observar seus símbolos. Bem como, uma mudança na forma de observar os sujeitos envolvidos com o processo social, em que a centralidade da análise passa a ser os “símbolos rituais” tomados numa temporalidade do qual diversos eventos se comunicam e complementam. Para esta nova perspectiva analítica, o autor destaca que se observe as múltiplas formas em que o símbolo pode se manifestar, devendo se considerar os objetos, as atividades, as relações, os gestos e os eventos que compõem a situação ritual. Assim, os símbolos revelam aspectos de uma determinada cultura e da sociedade ao qual faz parte, fazendo com que os valores e as crenças que não se apresentavam diretamente venham à público.

Nesta perspectiva, a de se considerar a emoção, pois esta é evocada através do símbolo, tendo este último o poder de atuar na vida cotidiana alterando suas estruturas sociais. A partir desta compreensão, destacamos as propriedades dos símbolos rituais, a saber: “(...) (1) forma externa e características observáveis; (2) interpretação dadas por especialistas e leigos; (3) contextos significativos amplamente elaborados pelo antropólogo” (TURNER, 2005, p. 50). A primeira propriedade do símbolo ritual é denominada “exegética” (em que se evidencia a polissemia de significados dados pelos interlocutores sobre os símbolos rituais, nas suas acepções mais simples de *condensação*). A segunda é a “operacional” (no qual se revela a multivocalidade dos diversos *significados díspares* dados pelos interlocutores sobre os símbolos rituais, buscando-se estabelecer suas interconexões para revelar os símbolos dominantes). A terceira é a “posicional” (que se explicita através da *polarização do significado* dos símbolos rituais dominantes, devendo o antropólogo a partir das três propriedades analisar o processo ritual). Com relação à polarização, esta se dividi em dois: no polo ideológico, temos às normas e valores que controlam a organização social do grupo étnico lhe dando unidade; e no polo sensorial, outra subdivisão, tendo de um lado os

fenômenos naturais e fisiológicos – como o sangue, o nascimento e a morte, e do outro os desejos e sentimentos – relacionado ao campo das emoções e anseios de mudanças. Em síntese, com relação aos polos ideológico e sensorial estes precisam ser vistos de forma relacional e intrínsecos ao analisarmos os símbolos rituais dominantes (TURNER, 1957).

No estudo dos símbolos dominantes a de se considerar os “símbolos instrumentais”, no qual este último precisa “(...) ser visto em relação a seu contexto mais amplo, isto é, ao sistema total de símbolos que constitui um dado tipo de ritual” (TURNER, 2005, p. 63). Sendo assim, é necessário entender que cada tipo de ritual possui formas específicas de inter-relacionar os símbolos, a depender dos seus propósitos explícitos ou não. Portanto, é preciso esclarecer que cada rito tem uma teologia que lhe é própria com objetivos formulados explicitamente, no qual os símbolos instrumentais são os meios pelo qual se almeja alcançar os objetivos elencados. Assim, ao identificarmos e analisarmos os símbolos rituais dominantes, há de se considerar os símbolos instrumentais utilizados, no qual estes últimos são o caminho para se atingir o fim principal do rito. A partir deste pressuposto os símbolos instrumentais não podem ser tratados apenas como signos ou símbolos referenciais, visto que seus significados estão relacionados a poderosos desejos e emoções. Ao mesmo tempo, se aproximam dos símbolos de condensação relacionados à propriedade exegética do símbolo ritual.

A síntese teórica apresentada para os estudos dos símbolos rituais nos coloca desafios para a análise antropológica, em que é necessário estabelecermos alguns pressupostos. A respeito da análise dos símbolos dominantes a de se considerar sua capacidade de aproximar as *significatas* díspares, mecanismos que se expressam através dos polos de significação (ideológico e sensorial) e suas contradições. A antropologia social adquiriu ao longo da sua história técnicas e aparato conceitual para classificar e analisar o polo ideológico de forma privilegiada. Entretanto, a de se considerar o polo sensorial na análise intensiva dos símbolos rituais a partir da sua característica relacional com o polo ideológico. A tradição acadêmica da área privilegiou a propriedade exegética dos símbolos rituais nas suas análises, o que leva a uma prevalência de interpretações ideológicas que enfatizam a coesão e harmonia das relações sociais. Ao propormos considerar o polo sensorial na análise, apesar dos riscos

e limites apresentados, ampliamos o espectro analítico ao considerar que os sujeitos podem agir de forma distinta em relação às normas idealizadas pela sociedade ao qual pertencem. Neste ponto de vista, o polo sensorial pode apresentar as contradições, fissuras e disputas que existem no grupo étnico, sendo estes evidenciados no processo ritual.

A polarização de significados dos símbolos rituais torna público os conflitos entre a estrutura e a antiestrutura no processo ritual, em que os períodos preliminar e pós-liminar estão ligados à estrutura e o período liminar à antiestrutura. De acordo com Van Gennep apud Turner (2013), tomando por referência os ritos de passagem, estes três períodos podem ser renomeados da seguinte forma, preliminar (separação), liminar (margem ou limem) e pós-liminar (agregação).

(...) A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passam através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação) consoma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando que se comporte de acordo com certas normas costumeiras de padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições (TURNER, 2013, p. 97).

A partir desta conceituação, entendemos que a antiestrutura não significa a falta de estrutura, mas uma estrutura mais complexa que traz em si os conflitos e desejos de mudança. Nesse sentido, a antiestrutura revela melhor a estrutura do que ela própria em si, suscitando os germes de manutenção, resistência e/ou superação latentes nas relações sociais. O que demonstra a importância da análise do período limiar (da antiestrutura) no processo ritual, pois nele se explicita os processos de manutenção, resistência e superação que se engendram sobre a estrutura, no qual sujeitos com posições sociais distintas se colocam como iguais perante uma autoridade geral do ritual, o que denominados de *communitas*. Turner (2008), ao aprofundar esta discussão afirma que é na liminaridade que surgiu a *communitas* como expressão de uma sociabilidade

espontânea, ao enfatizar a igualdade e o companheirismo como norma. A antiestrutura, expressa na liminaridade e através das *communitas*, não é apenas um avesso e rejeição às necessidades estruturais, mas a possibilidade de uma autonomia das capacidades humanas de cognição, afeto, volição e criatividade sem os constrangimentos normativos.

As *communitas* se dividem em três: a existencial (circunscrita às diferentes experiências de sociabilidade humana), a normativa (que aglutina o conjunto de valores, normas e regras de um grupo étnico) e a ideológica (donde deriva as sociedades complexas e letradas, antigas e modernas). Estas permitem o compartilhamento de ideias e anseios de um grupo étnico, pois tem uma perspectiva instrucional e possibilita que os sujeitos se afastem de suas obrigações familiares para um convívio coletivo. Assim, é ao mesmo tempo uma ameaça à estrutura e o que lhe dá vitalidade, no qual para cada nível da estrutura há uma modalidade de *communitas*. Este último é “(...) um fenômeno de grande mudança social ou pode vir a ser uma forma de reação contra a estruturação rígida demais da vida humana em matéria de *status* e desempenho de papéis” (TURNER, 2008, p. 237). O que leva a um confronto na liminaridade entre o que ainda não existe na estrutura e suas consequências caso viesse a existir. Desta forma, as *communitas* devem ser analisadas a partir da polarização dos símbolos dominantes no ritual, permitindo desvelar o que se mascara, esconde e oculta na antiestrutura a despeito da estrutura social, ainda que em sua gênese formativa. Em síntese, as *communitas*, com destaque para a existencial, tendem a uma constante oposição à estrutura, sendo a antiestrutura (universal e sem fronteiras) e a estrutura (específica e delimitada).

A partir do destaque acima, é importante considerar que os dramas sociais tendem a fazer parte deste contexto, já que expressam os conflitos advindos das relações sociais. É definido como “(...) um processo de conversão de valores particulares em fins, distribuídos num conjunto de atores, em um sistema (que é sempre temporário e provisório) de significados compartilhados e consensuais” (TURNER, 2008, p.75). Estes podem se evidenciar nas propriedades dos símbolos rituais, no qual possui quatro fases principais, sendo elas: contenda, crise, ação recompositora e reintegração ou reconhecimento da cisma. A contenda é a quebra das normas que governam as relações sociais, seja ela pública ou entre pequenos grupos; a crise advém do aumento crescente

da tensão anterior que, caso não seja contida, pode abalar as relações sociais donde emergiu; já a ação recompositora consiste na intervenção das lideranças do grupo social para mediar mecanismos de ajustamento através de cerimônias públicas ou rituais, sejam eles formais ou informais para atenuar a crise; e, por último, a reintegração ou reconhecimento da cisma que pode superar a crise ou legitimar socialmente a cisma como um conflito irreparável entre as partes. Assim, no drama social temos a latência dos conflitos se rebelando, o que pode repercutir nas relações de parentesco e, ao mesmo tempo, demonstrar como a estrutura social opera. Estes são em larga medida processos políticos, que envolvem disputas por poder, dignidade, prestígio, honra, bens, território, etc; o que permite compreender a realidade social.

Os dramas sociais possuem uma inter-relação com as performances, no qual este último tende a se apresentar nas quatro fases do drama social e faz parte dos processos rituais (com destaque para a liminaridade). Na performance o que está contido e suprimido se revela, permitindo ao sujeito se completar e realizar-se inteiramente. Toda performance tem em seu âmago uma ação ritual em que a experiência é priorizada, experiência esta que tem seu ápice na liminaridade. Desta forma, o estudo das performances permite analisar os aspectos socioculturais que são compartilhados no processo ritual, o que inclui às *communitas* de oposição às normas e crenças que regem a coletividade. De acordo com Turner (1989), as performances nos permitem analisar as propriedades dos símbolos rituais a partir da sua interação, com destaque para a sua polarização (ideológica e sensorial).

Segundo Turner (1988), a performance possui quatro características durante o processo ritual: 1) o de dar visibilidade à tradição cultural; 2) o de transmitir os saberes sócio-histórico-cultural do grupo social; 3) a capacidade de ação transformadora sobre a realidade social; e, por último, 4) o exercício de uma autonomia criativa para manter ou superar relações sociais estabelecidas. De acordo com Bauman (1975), a performance

(...) envolve, por parte de quem a faz, assumir a responsabilidade perante um público pela maneira com que a comunicação se dá, para além do seu conteúdo referencial. Do ponto de vista do público, o ato de expressar-se por parte de quem está fazendo a performance é marcado como estando sujeito a ser avaliado pela forma como é realizado, pela habilidade relativa e efetividade da exposição de competência por quem realiza a performance. Além disso, é marcado como estando disponível para o

aprimoramento da experiência, por meio do prazer real proporcionado pelas qualidades intrínsecas do próprio ato de expressar-se. Assim, a performance chama atenção especial, aumenta a consciência do seu ato de expressar-se e permite ao público assistir com intensidade especial ao ato de expressar-se e a quem faz a performance (p. 293).

Nesta premissa, entendemos que a performance possui um “aparelho comunicacional”, no qual seus performers e o público se relacionam pelos símbolos rituais. Temos neste processo um componente verbal (linguístico), historicamente privilegiado na etnografia para elaborar as narrativas, conjuntamente ao componente não-verbal (o corpo). A performance constituiu-se numa tomada de posição, no qual se espera do performer um domínio dos atos comunicativos, em que será avaliado pelos seus pares de rito, como também, pelo público que domina a tradição cultural. O performer ao se expor chama todos a lhe prestigiar e observar atentamente, tendo como objetivo impressionar, entreter e emocionar aos que lhe assistem, ao mesmo tempo, é um convite para o público lhe julgar se conseguiu atingir estes objetivos. Por outro lado, espera-se que o público participe da performance, ratificando, encorajando e fazendo comentários, o que significa uma construção conjunta da performance.

A performance tem direcionado seus estudos no campo da linguagem e da organização social, o que permitiu o desdobramento de um novo campo, ou seja, o das performances culturais (BAUMAN, 2012). É neste último que os significados e valores mais profundos de uma determinada cultura são incorporados, representados e postos em exposição ao público. O que permite ao antropólogo não somente entender como “são”, mas como poderiam “ser”, os aspectos culturais de um determinado grupo social. As performances culturais extrapolam o campo do rito e adentram às festividades, encenações, o palco, o teatro e diversas ocasiões de celebração, o que amplia o campo de análise das formas de interação. Entretanto, a despeito das performances culturais nos interessa os processos de construção do “corpo performance” em contextos rituais, a partir dos registros, intertextualidade e mudanças históricas nas formas e estilos de performance.

Como nos aponta Viana & Teixeira (2008), a performance é um “acontecimento cultural” que tem, dentre outras funções, a de reforçar a identidade étnica de um determinado grupo social. O que garante a transmissão de seus saberes às novas

gerações e a manutenção dos seus vínculos identitários coletivos. Para Taylor (2013), existe uma seletividade destes saberes, o que denominou de “transferências vitais”, tendo a performance a função de preservar na historicidade do grupo social estas memórias essenciais. Dawsey et.al (2013) ao situar o conceito de performance na tradição acadêmica, destaca sua natureza interdisciplinar no campo das humanidades (antropologia; sociologia, linguística, psicologia, gênero, teatro, dentre outros). Neste prisma, situamos esta pesquisa no campo dos estudos sobre o corpo (Le Breton e outros), da antropologia da performance (Victor Turner e outros) e de forma complementar na linguística – artes verbais como performance (Bauman e outros). A partir destas demarcações teóricas, interpretaremos os ciclos rituais da Comunidade Quilombola Magalhães com o intuito de analisar seus símbolos rituais a partir das performances, em que as práticas corporais se manifestam enquanto ações performáticas no processo ritual.

CAPÍTULO II – A Comunidade Quilombola Magalhães: aspectos sócio-históricos e os ciclos rituais

Neste capítulo adentraremos na especificidade da comunidade quilombola objeto desta pesquisa, seu processo histórico de formação e os desafios enfrentados no campo da política pública. O que perpassa pela historicização dos processos de formação das comunidades quilombolas no estado de Goiás, suas peculiaridades nas lutas por afirmação de identidades étnicas e as singularidades da Comunidade Quilombola Magalhães. Por último, iremos identificar e analisar os quatro rituais/festejos que compõem a tradição cultural deste grupo social.

2.1 Os Magalhães: a formação de uma comunidade Quilombola

O estado de Goiás durante o período colonial recebeu o maior fluxo de escravos advindos do tráfico negreiro se comparado às outras unidades federativas do centro-oeste. De acordo com Karasch (1996), a população negra do Estado no final do século XVIII representava 80% do total, estando estes concentrados em sua grande maioria na região denominada hoje de nordeste do estado, visto que seu território foi dividido em 1989 entre sul (Goiás) e norte (Tocantins). Não por acaso, a comunidade Kalunga está localizada nesta região e é considerada a maior comunidade quilombola do país, mas adiante voltaremos a discutir este grupo social com maior profundidade.

O processo de ocupação do “Brasil central” iniciou-se no século XVII com o envio de representantes da colônia, advindos de São Paulo, para estudar e conhecer a região com três objetivos principais: “prender e escravizar ameríndios; encontrar minas de ouro e outros minerais; e possear e garantir o território português da penetração espanhola” (SILVA, 1998, p. 129). A exploração portuguesa no Brasil colônia perpassou por quatro ciclos, sendo eles: pau-brasil, açúcar, ouro, algodão e café; em que a depender da região e período histórico tínhamos a sobreposição de um pelo outro ou coexistiam simultaneamente. Em Goiás, o processo se iniciou com a descoberta das primeiras minas de ouro pelos bandeirantes, o que levou a vinda de sertanejos e representantes da coroa

para a região, levando a instauração de uma nova rota de escravos que trabalhariam na extração do mineral.

Este processo de povoamento da capitania de Goiás ocorreu de forma desordenada, tendo na figura do bandeirante Anhanguera seu principal articulador após a descoberta de alguns córregos auríferos no centro do estado, passando a comandar e administrar a extração do ouro. Apesar da tentativa inicial de escravização dos ameríndios da região para o trabalho escravo, os negros escravizados se constituíram como a mão-de-obra primordial de mineração. Sob o pé da Serra Dourada e do Rio Vermelho, donde se localizada hoje a cidade de Goiás Velho (sendo na época denominada de Vila Boa e considera a primeira capital do estado), constituiu-se o processo de povoamento, sendo que este vilarejo em menos de doze anos passou a ser considerado uma cidade para a exploração do ouro. Nas décadas seguintes foram descobertas novas minas na capitania de Goiás, seja ao norte, onde se localiza hoje o estado do Tocantins, seja no centro-sul.

Já ao final do século XVIII com a queda da produção aurífera, inicia-se a transição econômica da mineração para a agropecuária, o que levou ao processo de povoamento da região sudeste da capitania de Goiás. Ambas as economias se valiam do trabalho escravo para o seu funcionamento, em que processos de resistência à esta dominação adveio com a formação dos quilombos em Goiás. O fato de a região ter como bioma predominante o cerrado, sendo este bastante acidentado e montanhoso, com a existência de esconderijos naturais e locais de difícil acesso, possibilitou a formação de novos quilombos e dificultava a ação dos feitores na captura dos escravos fugidos. Silva (1998), destaca que apesar de termos no final do século XVII indícios históricos de quilombos, é no século XVIII que em sua grande maioria foram identificados. Assim como, em outras regiões do país, estes quilombos se caracterizavam por serem multiétnicos, compostos majoritariamente por indígenas e negros que se rebelaram ao sistema escravocrata.

É importante destacar que na região nordeste donde se localiza o atual estado de Goiás, a relação entre negros e indígenas era conflituosa e se desconhece registros históricos de quilombos com ambas as etnias. Entre as comunidades quilombolas da região é comum no relato dos mais velhos, ao se referirem aos seus antepassados,

dizerem que etnias indígenas da região roubavam crianças negras dos quilombos para serem levadas aos seus aldeamentos. Para impedir este problema, destacam que seus antepassados realizavam na época vigílias à noite pelo território do quilombo para impedir estas ações e, por vezes, entravam em conflito com estes grupos étnicos. Em contraposição a essa perspectiva, Gomes e Reis (1996) afirmam que o contrário também ocorria na capitania de Goiás, em que negros roubavam crianças indígenas para fins reprodutivos.

Não somente de ex-escravos já situados na capitania de Goiás era formado os quilombos nesta região, mas de escravos fugidos que vieram de outras regiões da colônia e que buscavam na “rota para o sertão”, uma forma de resistirem e sobreviverem ao processo opressor da colônia. De acordo com Karaschi (1996) e Silva (1998), estes escravos eram provenientes da Bahia, Maranhão, Minas Gerais, Pernambuco e São Paulo. Com relação aos quilombos que se formaram na atual região nordeste de Goiás, local em que realizamos a pesquisa, estes eram provenientes da Bahia, Maranhão e Pernambuco, no qual o mesmo processo migratório vale para o atual estado do Tocantins.

Os mecanismos de resistência empreendidos na capitania de Goiás pelos quilombos se assemelham a algumas experiências já conhecidas em outras regiões do Brasil colônia, ao mesmo tempo que resguardam peculiaridades. Devido ao terreno montanhoso, acidentado e com um ecossistema singular, o cerrado dificultava a recaptura de escravos fugidos, bem como, conflitos coletivos entre as forças militares da colônia e os quilombos eram raros. Por isso, os mecanismos de enfrentamento ocorreram no que se convencionou chamar de resistência do “dia-a-dia”, através dos roubos, sabotagens, suicídios, abortos e, em alguns casos, homicídios contra os representantes da colônia. No campo simbólico e cultural,

A estratégia religiosa, é também bastante sintomática como forma de disfarçar a resistência e manter as religiões africanas. São várias as irmandades, como a de Nossa Senhora do Rosário, existente em Pirenópolis, por exemplo, que, com seu ritual de origem africana, na visão dos negros não significa folclore ou um mero sincretismo religioso dominado pela religião oficial. Além de ser uma das formas do escravo conseguir preservar as religiões de origem africana, a inclusão de

congadas, reisados, reis, rainhas, evocações, canções, etc., representavam um mundo distinto do de seus senhores, pouco importando o ritual branco e as manipulações do sistema. Nesse contexto estava a “ânsia da liberdade” dos escravos, inclusive por suas raízes africanas (SILVA, 1998).

Estas festas se constituíam numa ressignificação de suas identidades africanas, no qual são revisitadas e reconstruídas no contexto do Brasil colônia como formas de manterem suas religiosidades advindas da África. Este processo se dinamizou ao longo da história e perdura na atualidade através das religiões de matrizes afro-brasileiras, no catolicismo com as irmandades negras, nos ritos realizados pelo homem negro camponês sem a ingerência da igreja católica e nas igrejas protestantes fundadas por comunidades negras. As folias por exemplo, objeto de estudo desta investigação, é parte deste processo, no qual as comunidades quilombolas que a praticam na região nordeste do estado de Goiás incorporaram traços de sua ancestralidade africana a um ritual de tradição católica de forma autônoma. É importante ressaltar esta forma de resistência que perpassa pelo plano simbólico, que se ressignifica pela tradição oral e que ainda persiste como uma expressão da ancestralidade africana nas populações negras do país.

A poucos estudos sobre os quilombos da capitania de Goiás e suas características econômicas, sociais, políticas e econômicas, a este respeito, tomado por referência a abolição da escravatura em 1888 e, nos referendando em Silva (1998), temos no período colonial quinze quilombos identificados, sendo elas: 1) Quilombo do Ambrósio (no atual triângulo mineiro e que pertenceu ao território goiano até 1816), 2) Quilombo do Arraial das Três Barras (em Vila Boa), 3) Quilombos próximos da capital Vila Boa (como o Morro do São Gonçalo); 4) Quilombos do Arraial de Tesouras (ao norte da comarca sul de Vila Boa), 5) Quilombos do vale do Paranã (nordeste e norte); 6) Quilombo do Arraial do Jaraguá (região da atual cidade de Jaraguá), 7) Quilombo do Planalto Central (no atual território de Brasília), 8) Quilombo do Pilar (região norte da comarca sul – morros do Pendura e do Moleque), 9) Quilombo do Muquém (ao norte da comarca sul), 10) Quilombo do Papuão (ao norte da comarca sul), 11) Quilombo do “Acaba Vida” (região do atual município de Niquelândia), 12) Quilombo de Corumbá de Goiás (na região do município de Corumbá), 13) Quilombo do Mesquita (no atual município de Luziânia), 14) Quilombo de Meia Ponte (no atual município de Pirenópolis), 14) Quilombo de Santa Rita do

Araguaia (no extremo sudoeste, donde existe hoje município com o mesmo nome) e 15) Quilombo do Cedro (município de Mineiros). Acredita-se que este número de quilombos seja ainda maior na capitania de Goiás, entretanto, a uma escassez de estudo a este respeito.

De acordo com Anjos (2009), a partir do início da década de 1990 seis CRQ foram reconhecidas advindas destes quilombos históricos, sendo elas: CRQ Kalunga (localizada nos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre), CRQ do Cedro (localizada no município de Mineiros), CRQ do Barro Alto (localizada no município de Barro Alto), CRQ de Flores (localizada no município de Flores de Goiás), CRQ Mesquita dos Crioulos (localizada no município de Luziânia), CRQ do Mesquita (situada em Cidade Ocidental/DF). Na atualidade este número corresponde, segundo a FCP (2020) a 64 CRQ certificadas, sendo que trinta e uma delas, ou seja, 48,5% possuem processos de titulação abertos no INCRA. Deste cenário, apenas uma teve parte do seu território titulado, o que demonstra as contradições do processo de disputa fundiária em Goiás e os poucos avanços que estes grupos étnicos têm conseguido na luta por um direito constitucional. Dentre os fatores que tem impedido avanços significativos, destacamos o fato de a economia do estado estar sustentada na agricultura e pecuária de larga escala para exportação. O que torna os processos de disputas pela terra ainda mais lentos e repleto de conflitos, em especial, quando são necessárias as desapropriações de terra, seja por grilagem ou títulos adquiridos com licitude duvidosa. Este cenário leva a uma judicialização que tende a se arrastar por anos no poder judiciário.

Passaremos agora a uma análise mais detida da Comunidade Quilombola Kalunga, seja pela sua importância regional e nacional na luta quilombola, bem como, pelo fato de ser um dos troncos familiares que deu origem à Comunidade Quilombola Magalhães que é alvo desta pesquisa. A atual Comunidade Quilombola Kalunga derivou dos antigos Quilombos do Vale do Paranã que, segundo Silva (1998), formou-se a partir de escravos fugidos da Bahia que congregavam na época cerca de duzentos negros. Ao longo do século XX estes remanescentes de quilombo ocuparam as margens do Rio Paranã e adjacências, estabelecendo-se num território que vai desde o nordeste de Goiás até o estado do Tocantins, onde o Rio Paranã desemboca no Rio Tocantins.

Este processo levou ao surgimento de várias comunidades quilombolas nos estados de Goiás e Tocantins, no caso da Comunidade Quilombola Kalunga, sua delimitação territorial se restringiu ao estado de Goiás e nos três municípios já citados. Posteriormente, outros grupos sociais sediados no estado do Tocantins devido a divisão com Goiás, se autodeclararam Kalungas do Tocantins, no entanto, vamos nos restringir a comunidade quilombola certificada pela FCP no território goiano. Como já dito, é a maior comunidade quilombola do país, tendo aproximadamente 7500 pessoas morando no território e possuem uma subdivisão interna com 39 subcomunidades, algo até então incomum no restante do país. O que explicita a complexidade deste grupo étnico, tendo seu território renomeado para Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (SHPCK) com a criação da Lei Estadual n. 11.409/1991. Este processo só foi possível a partir do trabalho da pesquisadora Marí de Nazaré Baiocchi que “descobriu” o grupo em 1982, trabalhando com os mesmos em parceira por 25 anos, no qual conjuntamente pressionaram o poder público estadual para a aprovação da referida lei.

Do ponto de vista da identidade étnica, é importante diferenciar como os pertencentes à comunidade Kalunga constroem suas relações sociais com os considerados “não quilombolas”. Temos realizado investigações junto às comunidades da região desde 2009, ou seja, são treze anos de pesquisas sazonais junto a estes grupos étnicos. No início, quando perguntávamos aos sujeitos de onde eram no território Kalunga, respondiam: sou Kalunga de Cavalcante, de Teresina de Goiás e/ou Monte Alegre, tomando por referência os municípios no qual o território está circunscrito para se identificarem para os “de fora”. Nos últimos anos, após consideráveis períodos de convívio com os sujeitos e visitas à comunidade Kalunga, ao se identificarem para nós usam como referência as relações de pertencimento com o território. Desta forma, respondem: sou Kalunga do “Vão do Moleque”, do “Vão de Almas”, da “Ema”, do “Riachão I”, do “Riachão II”, etc. Apesar de termos clareza que esta relação de proximidade não representa um pertencimento à comunidade, por outro lado, se constituiu por uma relação de identificação mediada pela confiança.

De acordo com Baiocchi (1999), do qual já destacamos ser a primeira pesquisadora a investigar esta comunidade quilombola a partir da década de 1980, o grupo étnico já existe a cerca de 240 anos, situados nos vãos da Serra Geral na região

da Chapada dos Veadeiros e cortada pelo Rio Paranã e seus afluentes. Sobre a origem da terminologia “Kalunga” há alguns indícios históricos, um deles faz referência à serra da região e um rio com o nome Kalunga, já para outros habitantes da comunidade quilombola deriva de uma planta da região. A palavra tem origem na tradição africana banto e significada “divindade”, assumindo neste grupo étnico uma identidade coletiva que lhes dão unidade, como usualmente se declaram: sou Kalungueiro. Cabe destacar que esta autoafirmação quilombola denominada “Kalungueiro”, adquire uma importância simbólica a partir da década de 1980 e, principalmente, a partir de 1990. Já que anteriormente esta nomenclatura era utilizada de forma pejorativa pelos “não quilombolas” da região para diminuir/humilhar pertencentes à comunidade quilombola. Entretanto, após o Estado os reconhecerem como CRQ, passaram a se autoneomarem como tal como forma de empoderamento.

A chegada do Estado na comunidade quilombola, via esfera federal, ocorre a partir do início do século XXI com seu reconhecimento pelo FCP como CRQ em 31/05/2001, donde iniciou-se a disputa fundiária junto ao INCRA pela posse da terra, impulsionando a afirmação de uma identidade étnica Kalunga. De acordo com a Comissão Pró-Índio (2020), o território da Comunidade Quilombola Kalunga corresponde a 261 mil hectares, sendo seu processo aberto no INCRA em 2004, após a visita do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva à comunidade quilombola. Deste total, apenas 8,5% do território foi titulado com a emissão de seis títulos de posse diferentes, sendo dois em 2015 e quatro em 2018. Isto demonstra o quão aquém está o andamento desta política pública, que necessita de maior celeridade por atingir diretamente a 888 famílias.

Os rituais/festejos da Comunidade Quilombola Kalunga se construíram historicamente num “hibridismo cultural” (CANCLINI, 1993), em que se mesclam ritos da igreja católica com manifestações culturais advinda de uma ancestralidade africana. Este processo cria novas significações na forma como os santos católicos, que possuem centralidade nos rituais/festejos Kalungas, são reverenciados e cultuados, visto que possuem pouca interferência da instituição religiosa. A variabilidade e diversidade destes ritos possui uma grandiosidade ainda não mapeada, seja por sua complexidade, como também dinamicidade. No qual podemos enumerar as folias para diversas divindades católicas, reisados, levantamentos de mastros, procissões, impérios, romarias, etc.

É importante compreender como estas manifestações religiosas e artísticas se apropriaram do território, atribuindo novos significados e lastros históricos da comunidade quilombola com o seu pertencimento identitário. Neste sentido, os estudos destes saberes socioculturais não somente dão visibilidade para este grupo étnico, como também, auxiliam nas disputas que enfrentam no campo da política pública, em especial, para a titulação fundiária. Em outra frente, como destaca Jaccoud (2008), contribui para o enfrentamento do racismo que perdura desde o colonialismo que, mesmo posterior à primeira república, se reestrutura na valorização do homem branco e sua cultura, ao subalternizar os saberes advindos da cultura negra. Apesar dos 133 anos de abolição da escravidão, ainda enfrentamos os desafios para uma integração social e racial, não somente para o acesso a direitos políticos para a população negra, mas também civis, econômicos e sociais, em que contribuiriam para a diminuição das desigualdades que assolam historicamente este grupo social no país. Portanto, o estudo destas manifestações religiosas e artísticas auxiliam (in)diretamente no combate ao racismo e qualificam as suas reivindicações para o acesso às políticas públicas.

Os rituais/festejos da Comunidade Quilombola Kalunga se transmitem pela tradição oral, sendo preservadas pelos homens e mulheres mais velhas, responsáveis por manter a memória dos seus antepassados e transmiti-las às novas gerações. Se de um lado, temos hoje a preferência da escrita para os registros de nossas memórias, nas culturas afro-brasileiras a oralidade é a responsável por preservar estas manifestações culturais no Brasil. Como destaca Souza et al (2005),

A tradição oral, no universo africano e afro-brasileiro, revela uma dimensão criadora e ancestral, uma vez que os costumes, os valores e a memória são revividos, por exemplo, em cada cantiga, dança, ritual e narrativas que expressam nossas marcas culturais. (...) Os africanos que foram escravizados no Brasil trouxeram consigo seus rituais de celebração, seus valores, suas linguagens, suas religiões, seus costumes. Trouxeram também suas vestimentas, penteados, temperos, canções, danças, folhas, tambores, as técnicas no campo da agricultura, da metalurgia, da pesca, dentre outros (pp. 87-88).

Dito de outra forma, estamos defendendo a preservação destas memórias culturais que se manifestam artisticamente como pertencentes à cultura afro-brasileira.

No caso das festividades da Comunidade Quilombola Kalunga, nos referimos às diversas formas de linguagem que se expressam através das músicas, danças, imagens, adornos e pinturas corporais, ritmos, cores, gestos etc. A de se considerar o conjunto de objetos rituais construídos com materiais naturais, com entalhes em madeiras, sendo revestidos com couro e pele, utilizados para uma interação mágico-religiosa. Apesar da influência católica, seus rituais/festejos utilizam-se de instrumentos de percussão para os processos rituais, dando outros sentidos e significados para suas manifestações culturais, em que o negro entra “em cena” e se apresenta para o outro a partir da sua alteridade. Neste caso, sua oralidade se apresenta como um patrimônio imaterial dos hábitos, valores e costumes do “ser Kalungueiro”, no qual seu registro é importante para a autoafirmação da identidade étnica desta comunidade quilombola, como também para a preservação destes saberes históricos da cultura afro-brasileira e sua ancestralidade africana.

No “Vão do Moleque” (uma das sub-regiões em que os membros da Comunidade Quilombola Kalunga dividem o território), temos o ritual/festejo para Nossa Senhora da Abadia. De acordo com Marinho (2007), a título de exemplificação do que estamos defendendo, temos nesta festividade cerca de quatro mil pessoas que participam do ritual (entre membros das comunidades, turistas e representantes do poder público). É realizada num centro de interação cultural construído para este fim, donde acampam mais próximo ao meio do espaço cultural os grupos familiares que possuem lastro histórico com o ritual/festejo, seguido de outros membros da comunidade quilombola que veio de outras localidades e, por último, dos turistas. É impressionante os esforços mobilizados para a realização desta festividade, envolvendo uma enorme logística para atender às necessidades de preparo da comida, comercialização da bebida e os preparativos para o processo ritual.

A manutenção destas manifestações culturais na Comunidade Quilombola Kalunga, além de outras demandas ligadas à produção da vida material no território, tem sido ameaçada a partir do acesso pelas novas gerações à educação escolar. Como nos aponta os mais velhos, isto tem dificultado a mobilização dos mais jovens para participarem dos rituais/festejos. Situação não diferente em outras localidades do país, em que as famílias das comunidades quilombolas rurais se veem obrigadas a mudarem

para o município mais próximo para terem acesso à escola. Esse movimento migratório para o meio urbano e as novas relações sociais estabelecidas fizeram com que os mais jovens passassem a sentir vergonha de seus saberes culturais ou, até mesmo, negarem sua identidade quilombola para não sofrerem preconceito e racismo nas escolas da região. Ao mesmo tempo, se apropriaram de uma visão de mundo discriminatória sobre a vida no campo sem reflexão crítica, no qual pertencer à zona rural é sinônimo de atraso e inferioridade.

Esta problemática levou a uma reivindicação junto aos poderes municipal, estadual e federal para a construção de escolas para a educação básica dentro do território da Comunidade Quilombola Kalunga, sendo esta pauta constantemente reiterada pela associação da comunidade. Ao longo de mais de vinte cinco anos de disputa algumas conquistas foram alcançadas, sendo construídas primeiramente escolas para atender a todo o ensino fundamental e, no ensino médio, os jovens continuavam migrando para as cidades mais próximas. Sendo disponibilizado transporte escolar para mobilidade interna dentro da comunidade e para as cidades vizinhas dos alunos(as) que precisam ir para o município. Nos últimos anos conseguiram estruturar escolas de ensino médio na comunidade, apesar destas não atingirem ainda toda a demanda da comunidade.

Um dos fatores que justifica estas conquistas está relacionada à representatividade política da comunidade quilombola no cenário local e nacional, visto que constituem uma margem considerável dos votos para as eleições locais e estaduais, sendo decisivos nos pleitos do poder legislativo e executivo. No campo legislativo, historicamente elegem membros nas câmaras de vereadores locais e já tiveram candidatos a deputados estaduais não eleitos. No campo executivo, tiveram seu primeiro representante eleito em 2020 para a prefeitura de Cavalcante/GO (mandato de 2021 a 2024), em que Vilmar Kalunga será o primeiro quilombola eleito para assumir a gestão de um município em Goiás. Esta conjuntura interfere no cenário estadual das políticas públicas de educação projetadas para a comunidade quilombola devido a seu capital político, além da possibilidade de os poderes executivos locais angariarem recursos federais para a realização das ações. Ao considerarmos a esfera federal, por exemplo, temos que a política pública do MEC para a Comunidade Quilombola Kalunga traz visibilidade midiática de abrangência nacional, o que não costuma ocorrer com os outros

grupos étnicos, no qual as ações não chegam com a mesma intensidade e presteza. O que pode ser ilustrado com a Comunidade Quilombola Magalhães, que apesar de descender de um tronco Kalunga e estar situada em município vizinho, é negligenciada pelas políticas públicas de educação. Trataremos desta problemática ao adentrarmos, posteriormente, no debate desta comunidade quilombola.

Apesar dos avanços parciais conquistados no campo da infraestrutura escolar para a Comunidade Quilombola Kalunga, outros problemas ainda não foram superados, no qual destacamos a falta de professores(as) para as escolas ou, quando os tem, estes dificilmente se adaptaram a realidade de uma educação escolar quilombola. Sendo estes externos à comunidade quilombola, tendem a assumir visões estigmatizadas, preconceituosas e racistas perante os(as) alunos(as). Ao mesmo tempo, que não contextualizam os saberes curriculares com a realidade sociocultural dos educandos, levando a conflitos e problemas de aprendizagem. Soma-se a isto, o fato de o transporte para algumas localidades possuir longas distâncias ou serem de difícil acesso, sendo necessário que o professor(a) more na localidade durante a semana, donde se recusam constantemente a esta prática. Esta situação tem sido enfrentada com algumas alternativas, a saber: 1) formação continuada e capacitação dos professores(as) que trabalham com alunos(as) de CRQ pela Secretaria Estadual de Educação de Goiás; 2) produção de material didático que tematiza a historicidade e saberes da Comunidade Quilombola Kalunga (poderes estadual e federal) e; 3) formação de professores(as) da comunidade quilombola para lecionarem nas escolas do território.

A despeito desta política de formação de professores(as), temos duas universidades públicas do estado de Goiás (a Universidade Estadual de Goiás – UEG e a Universidade Federal de Goiás – UFG), em conjunto com a Universidade de Brasília – UnB (pela proximidade com o Distrito Federal), participando ativamente deste processo. Estas possuem políticas de cotas para alunos(as) quilombolas, com bolsas de estudo e ações que visem a permanência e conclusão dos cursos de graduação pelos discentes. Estas propostas institucionais tem contribuído para mudar este cenário, visto que em várias escolas da Comunidade Quilombola Kalunga já temos professores(as) formados por essa política pública e lecionando. No entanto, para o restante das comunidades quilombolas do estado de Goiás o cenário é desolador, como destaca Venceslau et. al

(2011), com exceção do grupo étnico citado acima, não temos uma política pública permanente para a construção e manutenção de escolas quilombolas em Goiás, as poucas experiências pilotos foram rapidamente desativas pelos poderes públicos municipais e estadual.

A contextualização que realizamos da Comunidade Quilombola Kalunga se fez necessário para situarmos, a partir de agora, a Comunidade Quilombola Magalhães, local em que realizamos esta pesquisa. Isto porque a constituição desta última tem como um dos seus troncos de parentesco uma descendência Kalunga, no qual ainda possuem relações sociais, econômicas, políticas e culturais na atualidade. No campo dos rituais/festejos, este entrelaçamento se hibridiza na troca de saberes, experiências, partilhas e coparticipações que permitem a sobrevivência destas manifestações culturais, em especial, da folia, para ambas as comunidades. Passemos agora à historicização da Comunidade Quilombola Magalhães, suas relações de parentesco, aspectos identitários e os desafios que têm enfrentado no campo da política pública.

A Comunidade Quilombola Magalhães surgiu, por um lado, de um processo migratório de Kalungueiros que moravam no Riachão I e II, nome de uma localidade que pertence hoje à Comunidade Quilombola Kalunga, sendo circunscrito ao município de Monte Alegre/GO. Isto ocorreu em meados da década de 1930, em que quatro irmãos subiram às margens do Rio Paranã, migrando do atual SHPCK para a região do “lavado”, nome de um pequeno riacho que desemboca no rio Paranã e localizado atualmente no município de Nova Roma/GO. Estes quatro irmãos se fixaram na margem esquerda do Rio Paranã, sendo que apenas dois permaneceram na região até a sua morte e os outros dois seguiram o processo migratório. Do outro lado, temos um segundo processo migratório, estes advindos da região sul da Bahia, no qual a família chegou na região para trabalharem em uma fazenda à margem direita do rio Paranã. Este cenário permitiu que nos rituais/festejos da região, pudessem se conhecer e iniciar um relacionamento Seu Pedro Magalhães e Dona Domingas. De acordo com Almeida (2007), ambos se casaram em 1944, marco temporal que dá início à formação da comunidade quilombola, no qual Seu Pedro Magalhães veio a falecer em 1977, sendo que Dona Alvina ainda permanece viva e é a matriarca da comunidade quilombola. O nome Comunidade

Quilombola Magalhães, ou apenas, “os Magalhães” como também são conhecidos, advém do sobrenome do patriarca já falecido.

De acordo com Pedroza (2013, p. 46), temos abaixo as relações de parentesco dos Magalhães:

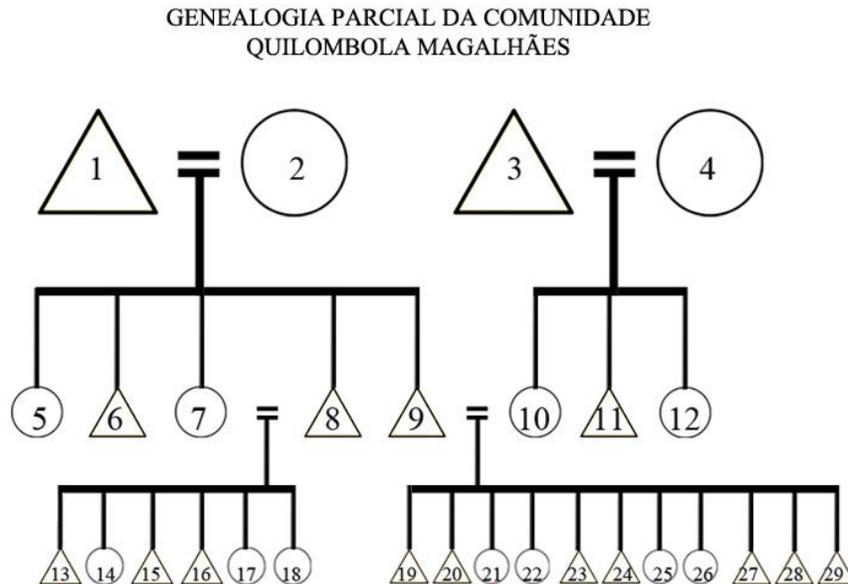


Ilustração 01: “01. Marcelo, 02. Joana, 03. Pedro, 04. Maria, 05. Marleide, 06. Paulo, 07. Maria, 08. João, 09. Pedro, 10. Alvinha, 11. Francisco, 12. Marlene, 13. Roberto, 14. Macária, 15. Louriano, 16. Badú, 17. Maria, 18. Silivéria, 19. José, 20. Antônio, 21. Domingas, 22. Maria, 23. Vidalino, 24. Hildete, 25. Virgínia, 26. Izabel, 27. Lelito, 28. Jovelino e 29. Rivalino” (PEDROZA, 2013 p. 46).

A comunidade quilombola formou-se a partir da filiação de Pedro (09) com Alvinha (10), tendo estes onze filhos do qual apenas um é falecido. Incluímos na genealogia a Maria (07), pois seu grupo familiar faz parte deste processo de formação da comunidade quilombola, no qual destacamos três aspectos, a saber: primeiro, foi a única dos três irmãos de Seu Pedro que ao fazerem o processo migratório permaneceu na região; segundo, que parte de sua descendência ainda residi na comunidade quilombola a partir de processos de filiação e; terceiro, devido à influência que possui nos rituais/festejos realizados pelo grupo étnico na atualidade. Após Seu Pedro e Dona Alvinha se casarem, mudaram em 1946 para a fazenda gameleira e, em 1954, já com quatro filhos, passam a ocupar uma área de livre domínio, denominada de terra devoluta ou de nação, donde se

localiza hoje o território da comunidade quilombola. Dos onze filhos que tiveram Seu Pedro e Dona Dominga, nove se casaram e dois não (ambos sem filhos) e, entre os que se casaram, um deles não teve filhos. Atualmente a matriarca possui 28 netos, 30 bisnetos e 01 tataraneta, ao considerarmos as filiações advindas destes processos, totalizam cerca de 100 pessoas que compõem à Comunidade Quilombola Magalhães ao longo destas cinco gerações.

A matriarca possui uma idade superior a cem anos, entretanto, não se sabe com exatidão sua idade, pois só foi registrada em cartório na sua transição da adolescência para a fase adulta. A mesma destaca que a partir dos relatos dos pais já falecidos, visto que ambos viveram o período escravocrata no final do século XIX no sul da Bahia, desconhece às circunstâncias que os levaram a migrar e se fixarem na região do lavado, pois era criança na época. Almeida (2007), quando realizou o RTID para o INCRA, afirma que no ano de produção do relatório a comunidade quilombola era composta por 79 pessoas, sendo que 36 indivíduos viviam no território e o restante ou moravam em fazendas próximas trabalhando para fazendeiros (abrangendo os municípios de Nova Roma, Alto Paraíso e Monte Alegre), ou migraram para regiões mais distantes como Brasília e Minas Gerais. Neste período estavam divididos no território 20 grupos familiares da segundo e terceira geração, entretanto, esta situação piorou na atualidade e temos cerca de 10 grupos familiares que persistem na comunidade quilombola. Estes estão em reagrupamentos que os “exprimem” nas terras com cerca de 28 pessoas, ou seja, com apenas um quarto da sua população.

No que tange ao pertencimento e identidade étnica dos Magalhães, temos um movimento simular ao relatado entre os Kalunga, visto que aos se referirem aos “de fora” dizem pertencer à região do lavado, no entanto, internamente os mais velhos se dizem pertencem à região do “cajueiro”. Somente após longos anos de contato e trabalhos de campo junto à comunidade quilombola tive esse esclarecimento, visto que a nomenclatura cajueiro advém do córrego com o mesmo nome que passa ao fundo da casa da matriarca, no qual possui uma identificação que faz referência às suas ancestralidades. Entretanto, o nome lavado tem um amparo histórico, pois segundo Almeida (2007), faz referência à antiga extensão do território da comunidade quilombola que ia desde o córrego Lavado até o ribeirão Areia. Nesta região ao norte do rio Paranã

temos hoje a Fazenda Lavado, do qual os membros da comunidade quilombola não possuem mais acesso à terra para realizarem suas atividades como no passado. Abaixo temos uma dimensão geográfica do território na atual conjuntura:



Imagem 01: foto aérea de parte das terras atuais da comunidade quilombola.

Os Magalhães vivem hoje num território que se estendem por 4,5 km ao longo do Rio Paranã na sua margem esquerda, com uma largura que varia de 500 a 1500 metros do rio Paranã até a serra Pedra Branca, como já destacado, no município de Nova Roma/GO. Segundo o IBGE (2020), esta cidade tem uma população estimada de 3236 pessoas, sendo que dois terços vivem na zona rural, ficando o município a 571km da capital Goiânia/GO (percurso asfaltado). De Nova Roma/GO até os Magalhães temos mais 35km de estrada de chão bastante acidentada, sendo indicado o uso de veículo com tração nas quatro rodas para chegar ao local. A localização da comunidade quilombola em relação às cidades da região é: ao norte o município de Monte Alegre/GO, ao sul o município de Nova Roma/GO, a leste o município de Campos Belos/GO e a oeste o município de Teresina de Goiás. Abaixo a demarcação das terras realizada pelo INCRA na portaria n. 237 de 31 de maio de 2011, em que temos:

os obrigou a realizar, a partir de 1990, este tipo de agricultura nas fazendas vizinhas com roças coletivas.

No ano de 1992 a intitulada família Rodrigues se declara os proprietários das fazendas e contratam o advogado Osmani Barreto dos Santos, este teve como primeira ação procurar os Magalhães em uma visita intimidadora com ameaças e de forma reiterada afirmou que iria expulsá-los dali. Este advogado já era conhecido na região por outros conflitos fundiários, sendo assassinado por um pistoleiro em março de 2004 na fazenda da família Rodrigues, no qual o responsável pelo crime não foi descoberto pela polícia civil. No mesmo ano, dia 22 de março de 2004, a comunidade quilombola abriu na FCP seu processo de reconhecimento como CRQ, tendo sua certificação publicada com a portaria n. 19, de 04 de junho de 2004. No ano de 2006, através da abertura do processo 54700.000956/2006-47 no INCRA, é iniciado o trâmite para a regularização e titulação fundiária da Comunidade Quilombola Magalhães na Superintendência Regional do DF e Entorno (SR-28-DFE).

Com relação ao seu andamento no INCRA, tomando por referência os seis momentos que compõem à tramitação, este se encontra na quinta etapa, sendo assinado em 2012, pela ex-presidente Dilma Rousseff, o decreto de desapropriação das terras. A partir de sua publicação no Diário Oficial da União (DOU), o INCRA teria um prazo de dois anos para avaliar possíveis proprietários (para indenizá-los) ou posseiros (para serem reassentados) que incidem no território e, findada esta etapa chegaríamos na última de emissão do título coletivo. No entanto, já se passou dez anos e nada foi feito, sendo que as primeiras visitas de avaliação para este trâmite ocorreram nos anos de 2015 e 2016, novamente com atrasos, visto que esta ação costuma durar dois meses, segundo o próprio INCRA, se estendendo neste caso por cerca de um ano. Foram encontrados três imóveis a serem desapropriados, sendo que os processos estão parados desde 2016 pela falta de recursos orçamentários. A Comunidade Quilombola Magalhães aguarda a dezoito anos pela conclusão da sua regularização fundiária, mesmo havendo facilidades pelos entes envolvidos para a finalização do trâmite burocrático. Em que na atualidade os sujeitos que ocupam indevidamente o território já concordaram em receber as indenizações propostas nas avaliações do INCRA para que a posse coletiva da terra seja emitida para a comunidade quilombola.

A Associação Quilombola Magalhães tem buscado pressionar o INCRA realizando reuniões, abaixo assinados e mobilizando políticos locais para reivindicarem esta pauta. A resposta tem sido reiteradamente a mesma pelo órgão federal, a falta de previsão orçamentaria para concluir o processo, ainda que este já esteja em fase final. Segundo Leite (2008), as associações quilombolas tem se constituído como um importante instrumento de luta destas populações negras rurais para reivindicar o direito à terra. Apesar de esbarrarem na falta de acesso às informações, burocracias do Estado e morosidade das políticas públicas. No caso dos Magalhães, considerando as conquistas já realizadas, vivem a angustia da espera para finalizarem as desapropriações, pois desde de a assinatura do decreto em 2012, estão aguardando por dez anos para a concretização do título de posse da terra. Esta demora é o principal responsável pela diminuição na densidade demográfica da comunidade quilombola, levando os jovens a migrarem para outras localidades, tendo como novo destino a capital Goiânia/GO, somando-se às outras cidades já destacadas. A comunidade tem se restringido na atualidade ao convívio de pessoas mais velhas, na maioria já aposentadas e com as crianças.

A partir do início da disputa fundiária em 2004 foram orientados pelo INCRA a não alterarem substancialmente o território, com vistas a evitar novos conflitos com vizinhos e prejuízos no andamento do processo. Esta ação mudou a forma como faziam suas plantações e criações, ao mesmo tempo, não tiveram acesso a novas tecnologias sustentáveis de uso dos recursos hídricos e naturais, reduzindo drasticamente suas rendas per capita por grupo familiar. Estas novas possibilidades econômicas se viabilizariam mais facilmente com a regularização fundiária, pois permitiria o acesso a crédito bancário e auxiliando, principalmente, aos jovens da terceira geração que são economicamente ativos a permanecerem no território com suas famílias. Ao mesmo tempo, possibilitaria a estas novas famílias construir suas casas no território, criando novas experiências de sociabilidade dentro da comunidade quilombola e diminuindo o êxodo migratório para outras localidades e grandes cidades. Como diria Fernandes (2015), é necessário retirar as amarras que limitam o desenvolvimento das comunidades quilombolas com liberdade, devendo o Estado lhes garantir a cidadania com o direito à posse da terra. O que garante a possibilidade de planejarem um futuro para às novas

gerações, reconstruindo uma relação afetiva e de pertencimento com o território e sua identidade étnica.

A problemática relatada na regularização fundiária impacta diretamente em outros campos da política pública, na educação básica, por exemplo, a comunidade quilombola possuía apenas uma escola que atendia crianças na faixa etária de 6 a 10 anos, ou seja, a primeira fase do ensino fundamental. Esta foi desativada pela prefeitura de Nova Roma/GO em 2008 e desde então não voltou a funcionar. O prédio construído para a escola tinha poucas instalações para o desenvolvimento das práticas pedagógicas, com apenas uma sala de aula, o que obrigava o professor(a) a trabalhar numa lógica multi-seriada, com um banheiro unissex e cozinha pequena. No início a escola funcionava com uma professora da prefeitura que em poucos meses de atividade pedagógica abandonou a função docente, pois faltava constantemente ao trabalho, alegava dificuldades para o transporte e reclamava das péssimas condições de infraestrutura. A segunda professora era moradora da comunidade quilombola, no qual possuía o ensino médio completo e realizou um curso de magistério na prefeitura, ainda assim, a política pública foi interrompida pelo município no ano citado. Vejam abaixo a foto da escola:



Imagem 03: fotografia que compõe o RTDI dos Magalhães (ALMEIDA, 2007, p. 51).

Esta política pública municipal de desativação das escolas na zona rural ocorreu em outros povoados da região, como na Canabrava, Feixe, Brejo I e II, etc. O único povoado que manteve sua escola municipal foi o de Ourominas, devido ao seu tamanho e maior densidade demográfica. Na época a prefeitura se comprometeu a garantir o transporte das crianças e jovens da comunidade quilombola em idade escolar seja para este povoado, a depender da localização do morador, ou para a sede do município. O ônibus escolar faria o transporte diariamente de segunda a sexta, no entanto, após o fechamento das escolas ocorreram atrasos, ausências e, por último, a interrupção do transporte. O que levou as mães da comunidade quilombola a mudarem com seus filhos para a cidade durante a semana e retornarem para o território somente nos fins de semana para terem acesso à escola. Esse deslocamento semanal seria feito pelo ônibus escolar, mas suas faltas eram recorrentes e havia negligências com a segurança. Por exemplo, identificamos caminhões caçambas destinados à construção civil fazendo o transporte das crianças ao invés do ônibus escolar.

No campo da educação superior, tivemos nos últimos anos alguns resultados positivos, com um membro da segunda geração (pertencimento por afiliação) e sete da terceira geração ingressando em universidades públicas. Sendo elas: UEG (campus de Montes Belos), UnB (campus de Brasília), UFG (campus de Goiânia) e Universidade Federal do Tocantins (campus de Arraias), em cursos que abrangem as três grandes áreas do conhecimento. Estes totalizam oito pessoas, do qual este movimento só foi possível graças às políticas de cotas para ingresso (nos vestibulares) e permanência (recursos do governo federal e ações internas com a descentralização de recursos para a política estudantil). No entanto, com os cortes que temos vivenciados nos últimos três anos e meio no campo da educação, tanto no governo federal como estadual, estas ações têm sofrido abalos e perdido espaços na gestão dos recursos públicos das universidades. Como exemplo, podemos citar a impossibilidade da solicitação junto ao MEC de novas bolsas permanência específicas para indígenas e quilombolas, que tinham um valor de R\$ 900,00. Bem como, o último edital da UEG para a mesma tipologia de bolsa no valor de R\$ 400,00 visando alunos(as) quilombolas se restringiu a um período

de quatro meses devido à falta de recursos. Estes auxílios, juntamente com as políticas de assistência estudantil e acompanhamento pedagógico ao longo da vida acadêmica para discentes quilombolas, do qual incluímos os indígenas, são fundamentais para que concluam suas formações acadêmicas.

Com relação à saúde, temos na comunidade uma assistente de saúde concursada na prefeitura local, seu pertencimento à comunidade advém de um casamento com um membro da segunda geração. Esta é quem visita as casas periodicamente e acompanha os casos de doenças crônicas e orienta para ações básicas de promoção da saúde, articulando soluções coletivas internamente e junto ao poder público para a prevenção de doenças. Entretanto, os outros tratamentos de saúde necessitam do acompanhamento de profissionais especializados e serviços ambulatoriais, o que os obriga a se deslocarem com transportes próprios para a cidade, pois o difícil acesso e estradas ruins dificultam que a ambulância vá até o local. Com relação ao acesso à água potável para o consumo, banho e outras demandas sanitárias, somente ao final do ano de 2007 tiveram acesso a esta política pública. Abaixo a foto tirada pela prefeitura de nova Roma/GO no ato de inauguração.



Imagem 04: fotografia da inauguração do sistema de abastecimento de água da Comunidade Quilombola Magalhães.

Esta ação foi realizada com recursos da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) em parceria com a prefeitura de Nova Roma/GO, que após a descentralização dos recursos foi a responsável pela execução da obra. Até então, tinham como fonte de água o rio Paranã (inadequada para o consumo e sem infraestrutura para seu tratamento), ou uma mina d'água localizada na outra margem do rio, em que dependiam da autorização do proprietário das terras para acessá-la. Esta política pública resolveu parcialmente os problemas básicos de saúde, visto que a comunidade quilombola ainda não possuía energia elétrica, impossibilitando a conservação adequada de alimentos, sendo recorrente os problemas de infecção. Este só foi resolvido em 2008 com o Programa Luz para Todos do Ministério de Minas e Energia, que ampliou no país o acesso à energia elétrica na zona rural, contemplando a comunidade quilombola. Este cenário nos permite concluir que somente a catorze anos este grupo étnico teve acesso à água potável e energia elétrica para o atendimento de suas necessidades básicas. Como já havíamos destacado com Arruti (2009), as três prioridades básicas das comunidades quilombolas do país no que tange a política pública é a posse da terra, o acesso à saúde e à educação pública e de qualidade. Pelo retrato que apresentamos acima, esta tríade tem lacunas substanciais a serem superadas pelo poder público para que atendam às condições mínimas de dignidade humana e de direitos como cidadãos.

A literatura nos tem apresentado a necessidade de ações interministeriais e intersetoriais entre os diferentes entes do Estado para que a multiplicidade de demandas e reivindicações destas comunidades quilombolas sejam atendidas pela política pública. Detalharemos agora, para além desta tríade principal apresentada acima, que outras necessidades se somam a estas já anunciadas e que deveriam compor o rol de preocupações do poder público. No campo da agenda ambiental, as atividades de subsistência e a criação de animais realizados na comunidade quilombola são de baixo impacto ao meio ambiente, no entanto, são forçosamente obrigados a conviver com os problemas da mineração e a extração de areia ilegais nos afluentes do rio Paranã. Estas atividades econômicas ilícitas e predatórias não são realizadas no território em que habitam atualmente, mas compõe às terras demarcadas pelo INCRA e reivindicadas

pelos Magalhães, além de suas imediações. O córrego Areia é um exemplo deste processo e que teve nos últimos anos seu fluxo de água interrompido, o que não ocorria no passado, sofrendo forte assoreamento devido à extração de areia. No campo da mineração, de acordo com Perutti (2016), os membros da comunidade quilombola vêm às dificuldades e os descasos das autoridades públicas com a fiscalização para impedir esta prática ilícita. O que leva a um sentimento de impotência perante o problema, visto que o tensionamento do conflito com os garimpeiros tende a atos de violência.

O rio Paranã tem diminuído sua vazão de água ano após ano, isto se deve às alterações climáticas que acabaram com a periodicidade dos ciclos de chuvas, o desmatamento das suas matas ciliares e a morte dos pequenos rios e córregos que eram seus afluentes, levando à morte várias nascentes da região. O córrego cajueiro, por exemplo, que nomeia a localidade da comunidade quilombola e que passa ao fundo da casa da matriarca, tem ficado quase todo ano seco, o que não ocorria no passado. Segundo relatos dos mais velhos, durante boa parte da segunda metade do século XX sua água diminuía na seca e era abundante nas chuvas. Dele tiravam o alimento com a pesca de peixes menores e, eventualmente, de médio porte, já que durante as cheias do Rio Paranã os peixes subiam seu curso d'água. Para além disto, era utilizado para banhos e divertimentos em suas pequenas cachoeiras e corredeiras.

Este conjunto de fatores se agravou no rio Paranã, pois há anos este não enche durante o “tempo das águas”, período em que os plantios das roças de subsistência eram realizadas nas terras adubadas naturalmente com a sua vazante. Ao contrário, um tipo de vegetação que nomeiam de “praga” passou a crescer e aumentar na sua margem ao longo dos anos. Esta é espinhosa e tem impedindo a agricultura de subsistência, o acesso para a “pesca de barranco” e os banhos no rio para fins de higienização ou divertimento. Este tipo de vegetação aumentou com o fim dos longos períodos de enchente no tempo das águas, visto que antes nasciam e morriam com o fluxo natural do rio. Soma-se a este problema a diminuição na formação de praias naturais durante a vazante, da sua limpidez e da transparência na água. O rio Paranã nesta comunidade quilombola é partícipe da sua identidade étnica, em que para além de retirar dele suas condições materiais de existência, é espaço de sociabilidade, de relação intrínseca com a natureza e que permeia o imaginário coletivo com sentidos e significados que lhes dão

uma dimensão integral à vida. Como destaca Sousa e Santos (2019), devido ao uso comunal das terras nas comunidades quilombolas, suas práticas sociais tendem a diminuir a dicotomia entre cultura e natureza tão presente na modernidade, ainda que também sofram com os processos advindos da globalização e das determinações postas pelo trabalho assalariado.

A vegetação predominante na região é de mata nativa, apesar de já notarmos a presença de processos predatórios, mas ainda se encontram na região animais como veados campeiros, onças, cobras, tamanduás etc. As plantas da região são do cerrado, sendo utilizadas frequentemente pelos mais velhos para fins terapêuticos, bem como, os frutos do cerrado para a alimentação como o pequi, o caju, a cagaita, a mangaba, a manga, o baru, dentre outros. Ainda no tocante à alimentação, os peixes advindos da pesca no rio é uma valiosa fonte proteica e de renda, sendo eventualmente vendidos para membros externos da comunidade, apesar da sua disponibilidade ter diminuído devido a degradação ambiental. Apesar das dificuldades já destacadas sobre a agricultura de subsistência, ainda persistem no plantio do arroz, do feijão, da cana de açúcar, da mandioca, do milho e da gueroba, basicamente para consumo próprio e seu excesso é estocado. Parte destas colheitas são utilizadas para a criação de animais, no qual destacamos as aves (galinhas) e o gado de corte. Estas criações são praticadas dentro das terras destinadas para cada grupo familiar e possuem baixo impacto ambiental. Em relação ao manejo de dejetos, os orgânicos são enterrados e os inorgânicos queimados, sendo que alguns grupos familiares reciclam as latas de alumínio como fonte de renda. Não existe uma coleta de lixo pelo poder público municipal com a destinação adequada para um aterro sanitário, menos ainda um programa público de coleta seletiva para reciclagem.

Com relação a infraestrutura, as casas da comunidade quilombola são construídas com madeiras da região, suas paredes são de adobo e cobertas por palhoças trançadas. Em 2008 as extintas Superintendências de Campanhas de Saúde (SUCAM), construiu casas de alvenaria para cada grupo familiar, no entanto, estas são demasiadamente pequenas, com dois quartos, sem banheiro interno e cobertas com telhas de fibrocimento. Estas casas se tornaram subutilizadas em quase todos os grupos familiares, visto que não comportam um número razoável de pessoas e são extremamente quentes (pois

desconsideraram na sua construção o uso de materiais térmicos, pois a região tem uma das maiores temperaturas do país). Na atualidade, os grupos familiares que ainda utilizam estas casas precisaram fazer reformas com a ampliação dos cômodos, construção de áreas em volta, de novas cozinhas e banheiros. Em outros casos, viraram depósitos ou apenas dormitórios à noite, seja para alguns membros da família ou visitas. Já outros, com melhores condições financeiras na atualidade, as abandonaram e construíram casas novas de alvenaria. É notório que não houve uma consulta aos entes alvos da política pública para seu planejamento e execução, se caracterizando por uma ação verticalizada que não dialogou com a realidade local e levou ao desperdício o dinheiro público com uma aplicação ineficaz.

Nas obras de infraestrutura, temos a participação de diversos membros da comunidade quilombola, o que pode ser exemplificado com a construção do galpão de alvenaria na casa de Seu Louriano e Dona Dominga no ano de 2010. Este teve seu planejamento feito por um ex-professor da comunidade quilombola, na construção trabalharam membros internos e amigos externos que auxiliaram. O mesmo é utilizado para a entrega da folia, local onde se serve o jantar para os foliões e convidados, em que se faz a performance do bendito de mesa e a festa de encerramento (forró). Outros três espaços menores, áreas cobertas, foram construídas na casa da matriarca e seus filhos Seu Zé e Seu Rivalino. O conjunto destas instalações tem como objetivo atender às necessidades de realização dos rituais/festejos da comunidade quilombola e, fora das datas festivas, servem de garagem para veículos ou são espaços de sociabilidade do cotidiano. Com relação ao transporte, o principal meio de locomoção interna e externa é a motocicleta, sendo que alguns grupos familiares possuem carros mais antigos. Os carros costumam ser utilizados para emergências de saúde, transporte de grupos maiores para a cidade e realização de compras no comércio urbano. O uso de cavalos é exclusivo para os cuidados com o gado, sendo raramente utilizado para o deslocamento interno.

Na comunidade quilombola não existem comércios, apesar de consumirem produtos industrializados que são comprados na cidade ou advindos da cesta básica proveniente do governo federal pelo PBQ. Quase não consomem produtos frescos, com exceção da carne proveniente do gado que criam, raramente têm acesso a produtos

orgânicos e o prato típico é carne de panela, com arroz, feijão e farinha, além de quitandas feitas por eles mesmo (pães, biscoitos, bolos e doces). Algumas casas plantam hortaliças e verduras para consumo próprio, mas o consumo destes alimentos não constitui um hábito alimentar comum. Sobre o gado, um fato interessante, é que quando um grupo familiar sacrifica um animal sua carne é dividida não somente entre seus parentes mais próximos, mas com outros grupos familiares da comunidade quilombola. Posteriormente, quando outro grupo familiar sacrifica outro gado realizam a mesma divisão coletiva, este rodízio permite que todos tenham acesso à carne, além de evitarem o desperdício. Esta prática já existia antes da chegada da energia elétrica que possibilitou o acesso a eletrodomésticos para refrigeração e perdura como ação comunitária na atualidade.

Os membros da comunidade quilombola não têm acesso a programas de capacitação técnico-profissional e reivindicam que sejam assistidos por essas políticas públicas. Almejam aprender novas técnicas de manejo da terra e da criação de animais, bem como, o desenvolvimento de novas formas de obter renda que explore o meio ambiente com sustentabilidade. Por exemplo, sugerem a possibilidade da extração de frutos do cerrado como fonte de recursos financeiros, desde que tenham acesso à equipamentos para a manufatura e possibilidades de comércio local. Iniciativas similares, desde que resguardado às especificidades, poderiam ser realizadas no campo do turismo e da cultura, neste último, solicitam do poder público o apoio para realizarem os rituais/festejos com a aquisição de equipamentos de som e instrumentos musicais, o que valorizaria sua cultura popular e garantiria que suas tradições “(re)inventadas”, como diria Hobsbawn & Ranger (2002), se perpetuem de geração a geração. Neste campo do turismo ecológico e sociocultural, os Kalungas já têm conseguido avanços significativos com formas sustentáveis e coletivas de geração de renda, ação que poderia referendar uma experiência semelhante entre os Magalhaes. Ou seja, para além das demandas primordiais no campo fundiário, da saúde e da educação, incluem-se às demandas ambientais, de agricultura e pecuária, infraestrutura, turismo e cultura. Sobre esta multiplicidade de necessidades negadas historicamente, deve-se debruçar a política pública para atender aos direitos deste grupo étnico. A partir desta síntese, adentraremos agora na análise dos quatro rituais/festejos dos Magalhães.

2.2 Os ciclos rituais dos Magalhães

A Comunidade Quilombola Magalhães construiu ao longo da sua trajetória histórica e dinamicidade cultural quatro rituais/festejos, são eles: a Reza para Nossa Senhora Aparecida que ocorre no mês de outubro, a Reza para Nossa Senhora da Conceição que acontece no mês de dezembro, a Reza para São Sebastião realizada no mês de janeiro e a Folia de São Sebastião que é feita no mês de julho. As três primeiras são realizadas nas mesmas datas comemorativas do calendário da igreja católica e ocorrem em um único dia, já a última é no mês de julho e tem duração de dez dias. A seguir faremos a análise destes ciclos rituais da Comunidade Quilombola Magalhães a partir de suas singularidades, diferenças e aproximações enquanto expressões do corpo-negro-quilombola.

2.2.1 A reza para Nossa Senhora Aparecida

A reza para Nossa Senhora Aparecida ocorre anualmente na Comunidade Quilombola Magalhães no dia doze de outubro e, como já dito, coincidindo com o calendário comemorativo da igreja católica. Os festeiros são Rivalino (filho mais novo da matriarca Dona Alvina – apelidado de Né) e sua esposa Kátia (oriunda dos Kalunga de Monte Alegre), do qual possuem dois filhos. Este é o grupo familiar responsável pelo ritual/festejo, tendo iniciado esta tradição cultural a partir de uma promessa feita por Né no ano de 2006. Este pedia melhorias nas condições de vida da família, visto que ambos os pais estavam desempregados, além de problemas na criação dos animais e no plantio/cultivo da roça. Soma-se a isto um período de bastante tensão na comunidade quilombola por conta da disputa fundiária, advindos dos conflitos com fazendeiros vizinhos que se intitulavam os proprietários das terras em que viviam, fato já analisado no capítulo anterior. Devido a este cenário, incluiu-se nesta promessa o pedido para que estes conflitos findassem e que a comunidade quilombola pudesse permanecer em suas terras tradicionais.

Ocorreu que no mesmo ano de realização desta promessa foi aberto no INCRA o processo de titulação e regularização fundiária da Comunidade Quilombola Magalhães, logo após dois anos do reconhecimento pela FCP da família Magalhães como CRQ. Entre os membros mais velhos do grupo étnico a promessa Nossa Senhora Aparecida teve papel fundamental para o início do processo no INCRA e a diminuição dos conflitos pela posse da terra, o que ilustram com o relato seguinte. Entre os anos de 2005 e 2006, no auge da tensão desta disputa fundiária, os membros da comunidade quilombola procuraram um deputado estadual e um advogado da região que moravam no município de Formosa/GO para pedir apoio político e orientação jurídica. Para ambos nada poderia ser feito e disseram que seriam mesmo despejados de suas terras, Né saiu dessa reunião desenganado e ouviu de Maria (sua cunhada que é casada com seu irmão Dalino e a rezadeira da comunidade quilombola): “você não tem fé não, só existe um deputado neste mundo”. Dona Maria então agendou uma nova reunião com um segundo deputado estadual e se orientam com um novo advogado, com essas novas orientações entraram com um processo na justiça e conseguiram uma liminar contra o fazendeiro que reivindicava a posse da terra. Cabe destacar que neste processo descobriram que o primeiro deputado estadual possuía interesses em comum com o fazendeiro alvo deste conflito e que, portanto, se colocava em posição contrária à comunidade quilombola.

Com destacado por Arruti (2009), a luta pela posse da terra compõe uma das prioridades dentre as reivindicações nas comunidades quilombolas do país, seja pela sua importância na produção da vida material, bem como, por ampliar as possibilidades do acesso a outras políticas públicas fundamentais como a educação e a saúde. A incorporação na promessa do pedido para atenuar/solucionar o embate fundiário feito por Né demonstra como o símbolo ritual, personificado na imagem de Nossa Senhora Aparecida, reverbera nesta realidade. Neste caso em específico, a promessa não somente abrangeu as dificuldades singulares deste grupo familiar, mas um drama social que afligia todo o grupo étnico através do processo de reintegração de posse movido pelo fazendeiro na justiça. A partir de Turner (2008) é possível analisar como este drama social evidencia um conflito latente que é vivenciado pela coletividade e que encontra, no ritual/festejo, uma das formas de enfrentamento dessa disputa pelo território junto ao

Estado. Ao mesmo tempo, criou um maior envolvimento/pertencimento da comunidade quilombola com esta reza.

Dentre os rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães, a reza para Nossa Senhora Aparecida é a mais recente, isto se comparada às outras já praticadas pelo grupo social. A mesma possui algumas peculiaridades em relação aos outros rituais/festejos realizados na comunidade quilombola, a começar por sua promessa, como já dito, que incluiu no pedido o drama social que aflige a todos. Outra diferenciação diz respeito ao fato de ser realizada durante o almoço e não à noite, como já ocorre nos outros rituais/festejos da comunidade quilombola, além de não ter o forró como elemento agregador e de sociabilidade ao final da reza. Né se propôs a fazer o ritual/festejo anualmente até a sua morte, com vistas a ter o auxílio nas dificuldades materiais de sua família, bem como, em agradecimento pela superação parcial do conflito fundiário com o fazendeiro, sendo a promessa renovada com a perspectiva da regularização e titulação definitiva das terras pelo INCRA. Entretanto, nos últimos anos a estrutura do ritual mudou, no qual passou a realizar a reza durante a noite e o forró se incorporou ao ritual/festejo. Alegaram os festeiros que essa mudança adveio das dificuldades que tinham para organizar a reza para ocorrer no almoço, tanto nos preparativos necessários, como também, da impossibilidade de que membros internos da comunidade quilombola e externos pudessem participar devido ao horário.

Apesar da dimensão exegética apresentada pelo festeiro ser o motivo para a mudança no turno de realização da reza, do ponto de vista operacional temos uma multivocalidade de significados díspares relacionados à expectativa dos atores sociais que validam ou não o ritual/festejo, sejam estes pertencentes ou não à comunidade quilombola e que foram considerados no seu reordenamento. A partir desta perspectiva e do ponto de vista posicional, é importante entender que esta nova organização atende aos símbolos estruturantes de outra reza já realizada na comunidade quilombola, a de Nossa Senhora da Conceição que é feita pela matriarca e uma das mais antigas praticadas pelo grupo social. Por último e, referendado em Mauss (2003), destacamos que a incorporação do forró ao processo ritual traz um maior prestígio social ao festeiro.

Os preparativos para a reza iniciaram no dia anterior com o sacrifício do gado que seria preparado para ser servido no dia do ritual/festejo. Esta atividade é realizada pelos

homens da comunidade e nesta ocasião por três filhos da matriarca, com a participação do festeiro e o auxílio de seus dois filhos. Este gado é separado a cerca de três dias da reza, ficando em uma pastagem separada do restante do rebanho e, no dia que será sacrificado, é amarrado por algumas horas antes. Segundo os responsáveis por este processo, é uma forma de reverenciar a santidade de devoção, Ihe demonstrando respeito para que “receba o animal”. Explicaram que o santo precisa concordar com o sacrifício do animal ofertado para a reza, do contrário, este poderá fugir, ou então, sua carne não fazer bem aos familiares e convidados para o ritual/festejo. O sacrifício do animal consiste no início do período limiar (antiestrutura) deste processo ritual (TURNER, 2008), por isto a carne do animal abatido adquire novos significados para o grupo social e, a depender dos procedimentos adotados (sacrifício, preparo e forma de servir/comer) pode interferir na saúde dos corpos devido ao seu poder simbólico (LE BRETON, 2016a).

Instantes antes do sacrifício ficaram todos em silêncio, a angústia e o respeito do momento nos atingiram corporalmente e afetivamente. Em seguida, fecharam os olhos por alguns segundos e na sequência o gado foi atingido com um tiro certeiro na fronte. Ao cair no chão se agonizou brevemente e todos o seguravam para atenuar a dor, realizaram na sequência seu sangramento para preservar a carne. Segundo Mauss (2003), o sacrifício se constitui como um elemento importante da organização social e neste caso se apresenta como um substituto, elo de troca com a santa, não somente para o festeiro, como também, por todos que haverão de participar do rito. Ao mesmo tempo em que gerou nos corpos uma “profusão do sensível”, ao evidenciar uma multiplicidade de emoções e sentimentos (LE BRETON, 2016b).

No descarne do gado dividiram uma “banda” (metade do animal com um corte sagital) para ser distribuído entre os diversos grupos familiares da comunidade quilombola, visto que apenas metade seria usado para os preparativos do ritual/festejo. Esta última metade foi levada para a casa do festeiro onde membros da segunda e terceira geração da comunidade quilombola, prioritariamente mulheres, começaram a picar a carne que seria preparada no dia seguinte. Ao tempo em que os homens mais velhos iam descarnando e pendurando a carne para escorrer, as mulheres de várias gerações e homens de gerações mais novas iam picando a carne. É importante destacar que neste processo não segmentam a carne aos moldes urbanos a partir de suas

classificações e cortes específicos, sendo toda ela cortada em partes iguais independentemente da secção do gado, pois será cozida uniformemente.

Justificaram esta ação a partir de dois aspectos: o primeiro deles, fundamentado no princípio de que todos perante a santa são iguais, sem diferenciações e que irão se alimentar igualmente; segundo, por facilitar os preparativos dando uma unidade de ação coletiva para o trabalho. Temos aqui uma dimensão comunicativa do ritual/festejo ao transmitirem signos de convívio social mais solidários e que representam valores que buscam reforçar através do rito, situação similar notamos no momento em que serviram o jantar (LEACH, 1966). Pude participar desta atividade de corte da carne e notei a alegria e envolvimento comunitário do grupo social com os preparativos para a reza, em que as emoções e sentimentos se evidenciaram neste momento e, de acordo com Radcliffe Brown (1973), é um importante instrumento pelo qual o ritual constrói laços sociais.

Em meio a esta atividade laboral tínhamos diversas conversas simultâneas sobre os preparativos que ainda estavam em andamento e as organizações pendentes, evidenciando uma alegria e pertencimento experienciados coletivamente. Um fato a se destacar é o reencontro de gerações, visto que os jovens retornam à comunidade quilombola neste período, pois moram fora por motivos de estudo e/ou trabalho e regressam nestes momentos para se reencontrarem com os familiares. Esta situação ilustra a capacidade reagregadora do ritual/festejo, ao reestabelecer valores, códigos e costumes do grupo social através do símbolo ritual (GLUCKMAN, 1966). Adentraremos agora no local em que foi realizado a reza na comunidade quilombola, sua espacialidade e dinâmica de organização.

A casa dos festeiros é uma das edificações construídas pela FUNASA na comunidade quilombola, como está é demasiadamente pequena e quente, estes a ampliaram ao longo dos anos construindo uma cozinha ao fundo e uma área coberta à frente. Na parte interna da casa reorganizaram os espaços, tendo apenas uma pequena sala e os dormitórios. Na área coberta à frente é organizado o altar para a reza e onde é servido o jantar. Este altar é da matriarca do grupo étnico, sendo o mesmo utilizado em três dos quatro rituais/festejos da comunidade quilombola (com exceção da Folia de São Sebastião), em que se altera apenas a disposição interna dos santos e a forma como é decorado. Este aspecto elucida novamente a influência da tradição cultural da reza para

Nossa Senhora da Conceição sobre a reza para Nossa Senhora Aparecida, em que um rito estrutura e ordena o outro (TAMBIAH, 1985). No dia da reza os preparativos começaram bem cedo com o cozimento da carne em panelas enormes que estavam espalhadas pelo quintal, sendo estas equilibradas em grandes pedras e tendo embaixo um fogo à lenha. Além da carne bovina, temos o preparo de peixes fritos e ao molho (pescados pela família do festeiro no Rio Paranã), acompanhados de arroz, feijão, salada e gueroba, que serão servidos conjuntamente com refrigerantes no jantar. Por fim, são dispostos na frente da casa bancos para os convidados e fazem a montagem/testagem do som mecânico que irá tocar o forró.

Na boca da noite a festeira e sua cunhada iniciam a organização do altar que buscaram na casa da matriarca, sendo este construído de bambu e madeiras de árvores da região, do qual não souberam dizer quantos anos possui, pois a décadas é utilizado em ritos da Comunidade Quilombola Magalhães. Este possui um formato que remonta a uma pequena gruta, sendo sua parte externa decorada com papéis crepons de diversas cores e o arco interno com flores do campo nas cores vermelha, amarela e branca. Após essa decoração e, antes dos convidados chegarem, Né se ajoelhou diante do altar e colocou a imagem de Nossa Senhora Aparecida ao centro. Notou-se, neste momento, que ele estava visivelmente concentrado e estando de frente para a imagem da santa acendeu três velas alinhadas. Ao lhe indagar sobre as três velas, disse-me que a primeira era em agradecimento à santa, a segunda para seus pedidos/promessas junto à divindade que não poderia me revelar e a terceira em prol da interseção da santa diante da questão fundiária que afligia toda a comunidade quilombola. A imagem da santa no altar não é somente uma representação da divindade, mas o símbolo ritual na sua menor unidade como nos destaca Turner (2005) e, portanto, significa a sua presença materializada diante dos seus devotos. Este fato nos permite analisar como este símbolo ritual têm inferência sobre a materialidade da vida do grupo social, em especial, por sua importância na superação do conflito com o fazendeiro na justiça e na continuidade do processo de titulação da terra pelo INCRA, o que justifica a importância deste ritual/festejo.

Com o passar do tempo os convidados foram se “achegando” para a reza, não somente os grupos familiares da comunidade quilombola, como também, amigos e

desconhecidos dos povoados das redondezas. Por volta de oito horas da noite a rezadeira da comunidade quilombola, Dona Maria (esposa de Dalino e cunhada do festeiro), convida a todos para se reunirem próximo ao altar para iniciarem a reza. Sendo esta detentora do conhecimento desta tradição cultural, explicou brevemente os aspectos históricos deste ritual/festejo, do qual destacamos ser composto de duas performances: a primeira, da reza propriamente dita para a santa de devoção do festeiro, sua família e todos os presentes, bem como, do jantar que é servido na sequência; segundo, do forró que é realizado após todos terem terminado de jantar. No que tange a polarização e, a partir de Turner (1957), temos no polo ideológico a reza/jantar e no polo sensorial o forró.

Foi a partir deste momento que a rezadeira, utilizando-se de cantos e orações oriundas da tradição da igreja católica, iniciou o primeiro momento do processo ritual. É importante destacar que apesar da influência do catolicismo, temos aqui diferenças na condução do rito em relação a liturgia da igreja, isto porque se destaca o que denominamos de “catolicismo camponês” que, segundo (ALMEIDA, 2007), possui pouca ingerência da instituição religiosa. Esta autonomia da rezadeira fica evidente durante todo rito, sendo esta auxiliada, prioritariamente, por outras mulheres da comunidade na estruturação das orações, como também, dos cantos realizados coletivamente. Sentada ao lado do altar estava a matriarca da comunidade quilombola, Dona Alvina e, do outro, a rezadeira em pé. De frente ao altar se encontravam os festeiros e seus filhos, sendo que Né ficou de joelhos durante toda a performance da reza e com sua mão direita sobre o altar. Esta situação retrata a importância imagética da santa, o símbolo ritual na sua menor unidade, visto o festeiro permaneceu nesta técnica corporal até o final do rito para renovar seus votos com a santa, contemplando não somente seu grupo familiar, mas também, a necessidade coletiva da comunidade quilombola.

Após o fim deste momento que durou cerca de uma hora, o festeiro retirou sua santa de devoção do altar e a levou para dentro de casa. Os donos de outras imagens com santidades católicas e seus objetos pessoais também foram retirados, sendo estes ali postos para serem “abençoadas” durante a reza. A performance da rezadeira foi valorada ao final com todos batendo palmas para a santa e com uma saudação puxada pelo festeiro dizendo: “viva Nossa Senhora Aparecida” e os presentes gritaram na sequência “viva”. De acordo com Bauman (1975), as performadores precisam se

comunicar com o público através do símbolo ritual, o que foi possível notar pelos atos comunicativos da rezadeira e do festeiro através do reconhecimento de suas ações pela coletividade. Em seguida, o altar foi retirado da área em volta da casa e começaram a organizar os preparativos para servir o jantar, entre os convidados se formou uma única fila e foi quando a família do festeiro e membros da comunidade quilombola começaram a servir a comida.

Já por volta de dez da noite a área em frente à casa virou um salão de dança e deu-se início o forró, com músicas tocadas por um DJ e utilizando-se de um som mecânico. Os mais velhos relataram que no passado a música era ao vivo, ao som de sanfona, zabumba, triângulo e com bons cantores, no entanto, não possuem mais tocadores destes instrumentos na região. Já os poucos cantores que existem desconhecem o que chamaram de “forró do sertão”, que possui uma batida e ritmo mais cadenciado. Ainda assim, todos ali sem restrições de idade “caíram” na dança. Foi a partir deste momento que bebidas alcólicas foram comercializadas, exclusivamente, pelo festeiro, pois o dinheiro arrecado com estas vendas e as ofertas colocadas sobre o altar na reza lhe ajudariam a custear parte das despesas do ritual/festejo. Estas mudanças na performance do forró se ampliam para outros meandros, pois incorpora um desejo de mudança entre os mais jovens da comunidade quilombola que foi atendida na dinamicidade desta tradição cultural. Desta forma, preservaram a participação destes no rito ao considerar a tensão gerada pela liminaridade (antiestrutura do processo ritual) através do anseio manifesto no polo sensorial (forró), o que exemplifica sua dimensão relacional com o polo ideológico (a reza/jantar) (TURNER, 2013).

O forró durou até cerca de três horas da manhã, horário relativamente cedo de acordo com os membros da comunidade quilombola, no entanto, justificaram com o fato de que no dia seguinte muitas famílias teriam afazeres antes de retornarem para o município de Nova Roma/GO e, tendo como principal motivo, a ida das crianças para a escola. O que incluía ajudarem o festeiro a desfazer toda a organização dos preparativos que envolveram o ritual/festejo, sendo este outro espaço de trocas e sociabilidade dentro do rito, que se encerra com um almoço coletivo entre membros da comunidade quilombola com a fartura de comida que sobrou da noite anterior. É o momento de agregação (pós-liminar), de retorno à estrutura que se ressignifica constantemente pelo

processo ritual, ao mesmo tempo, em que se renova os vínculos de pertencimento com o grupo social. Desta forma, foi o encerramento deste ritual/festejo na Comunidade Quilombola Magalhães.

2.2.2 A reza para Nossa Senhora da Conceição

A reza para Nossa Senhora da Conceição é realizada anualmente na Comunidade Quilombola Magalhães no dia oito de dezembro, também coincidindo com a data comemorativa da igreja católica. Sua festeira é Dona Dominga (matriarca do grupo social) que a herdou de seu falecido pai que morava na margem oposta do rio Paranã, sendo este o local onde o ritual/festejo era realizado. Do ponto de vista histórico, tomando por referência a genealogia que elaboramos, esta se iniciou com os avôs de Dona Alvina no século XIX e se encontra agora na terceira geração de festeiros. Antes de vir a falecer o pai de Dona Alvina lhe entregou uma pequena imagem de Nossa Senhora da Conceição (com cerca de sete centímetros), sendo esta herdada também de seus pais, que lhe passou a responsabilidade de dar seguimento nesta tradição cultural após a sua morte.

A doação do gado para realizar o ritual/festejo deste ano foi da própria festeira (dona Dominga), sendo esta matriarca da comunidade quilombola, no entanto, é comum em outras oportunidades que seus filhos(as) o façam e, eventualmente, promesseiros. A doação do gado para a reza envolve uma relação de reciprocidade, em que este tem a obrigação de fazê-lo, a santa de recebe-lo e de retribuir ao doador (MAUSS, 2003). Assim como, na reza para Nossa Senhora Aparecida, o sacrifício do animal seguiu o mesmo rito e, novamente, Dalino como sendo um dos filhos mais velhos da matriarca é quem realizou o trabalho com o auxílio de outros irmãos. Bem como, os preparativos seguiram a mesma organização para o preparo dos alimentos que começaram no dia anterior. Por outro lado, há de se considerar uma diferença no envolvimento coletivo dos Magalhães, por se tratar da reza da matriarca, nota-se um compromisso maior de todos os grupos familiares neste processo. Como a festeira já se encontra em uma idade bem avançada, seus filhos mais velhos é quem coordena toda a dinâmica que envolve o processo ritual. É importante destacar que no corte e preparativos da comida vimos uma presença maior de homens nestes afazeres, o que não implica em dizer que não ocorreram nos outros

rituais/festejos, mas em quantidades maiores em relação à proporção de mulheres. Acreditamos que isto ocorreu por ser o ritual/festejo da matriarca, em que todos se reconhecem na reza e se sentem corresponsáveis.



Imagem 05: fotografia dos preparativos da reza para Nossa Senhora da Conceição.

Dona Maria, segunda filha mais velha de Dona Dominga, é quem coordena estes preparativos e lamenta o fato de seu irmão Né (um dos festeiros da reza analisada anteriormente), não poder vir este ano na “reza de mãe” devido a seu trabalho em Brasília/DF. Segundo ela, além de excelente pescador é quem todo ano corta os peixes a serem preparados para o jantar e tem feito falta, ficando esta responsabilidade para seus irmãos Dê e Lê. Outra responsabilidade de Né seria coordenar o bar da festa que, como já destacado na reza anterior, tem um papel importante para cobrir as despesas com o ritual/festejo e, neste ano, será organizado por seus dois filhos. Vejamos a fotografia abaixo.



Imagem 06: filhos de Dona Alvina (da esquerda para a direita), Lê e Dê cortando os peixes a serem preparados para o jantar.

Nestas atividades laborais de preparação do ritual temos espaços de sociabilidade enriquecedores, promovidos pelo reencontro entre membros da família Magalhães que moram fora da comunidade quilombola e que retornam especificamente para a reza, pelo compartilhamento de saberes tradicionais, perpassados, prioritariamente, “no e pelo corpo” como diria Daólio (2010) e que se são atravessados pelas emoções (LE BRETON, 2016b). Estas trocas de experiências ocorriam em meio a diálogos, do qual reacendiam memórias de seus antepassados e reforçavam suas identidades étnicas por intermédio da ancestralidade afro-brasileira. Neste momento tivemos um misto de alegria e sentimentos de saudades do irmão que não pode estar presente neste ano.

Durante estes preparativos tivemos uma queda de energia no início da manhã, sendo necessário que alguns membros da comunidade quilombola se deslocassem até a cidade para solucionar o problema. Neste contexto, surgiu conversas sobre as conquistas que tiveram no campo das políticas públicas junto ao governo federal, apesar de alguns limites, em gestões do Partido dos Trabalhadores (PT) como: o acesso à água potável e energia elétrica, aos bens de consumo e melhorias na qualidade da alimentação, da educação básica (ainda que no meio urbano) e o acesso, pela primeira

vez, ao ensino superior pelas cotas raciais (com recorte para as quilombolas), além de ações de valorização e incentivo para suas tradições culturais. Por outro lado, no atual governo federal tivemos a interrupção de todas estas políticas públicas, do qual destacam duas como sendo as mais perversas, sendo elas: o corte no orçamento das bolsas permanências para estudantes universitários quilombolas/indígenas que tinha um valor de R\$ 900,00 e o congelamento no andamento do processo de regularização fundiária. Para Silva e Falcão (2012), as políticas públicas para as comunidades quilombolas devem ser ações de Estado e não de governo, com articulações interministeriais que congregam as esferas federal, estadual e municipal, com vistas a superar desafios complexos e que possuem uma emergência histórica de enfrentamento.

Já no início da tarde tivemos o retorno da luz elétrica e começaram a instalação do som mecânico, com um diferencial, pois este seria ao vivo com um cantor de forró local. A passagem de som e seus testes se seguiram até o início da tarde, conjuntamente com os enfeites, montagem do altar ornamentado, instalação de tendas para abrigar os convidados, finalização do preparo dos alimentos etc. Vejamos abaixo as fotografias que ilustram a beleza estética do altar, sendo este utilizado em três rituais/festejos da comunidade quilombola e tendo sua decoração modificada a partir do santo de devoção:



Imagem 07: altar decorado e montado para a reza de Nossa Senhora da Conceição na sala de estar da festeira (Dona Alvina).



Imagem 08: foto aproximada para identificação dos santos e sua disposição dentro do altar.

Foi durante este momento, no silêncio da sala e à vista de poucos, que Dona Alvina saiu do seu quarto e se dirigiu lentamente ao altar, em sua mão, a imagem de Nossa Senhora da Conceição que herdou de seu pai e a colocou no fundo do altar, encoberta por decorações e outras imagens. Ao perguntar à sua filha Dona Maria sobre o ocorrido, me informou que havia presenciado um momento raro, pois esta imagem secular de devoção da sua mãe só é retirada do seu quarto neste dia e pouco antes do início da reza para que ninguém a veja ou toque. Segundo seu relato, esta possui relação direta com seus antepassados e é uma forma de reverência à sua ancestralidade. Esta pequena imagem da santa é o símbolo ritual da reza em sua menor unidade, a presença da divindade perante os Magalhães, que condensa a complexidade deste ritual/festejo e sua polarização (TURNER, 1957).

Na reza deste ano tivemos uma diferença em relação aos anos anteriores com a presença do padre do município de Nova Roma/GO para a celebração da reza, juntamente, com seus colaboradores da igreja. O referido sacerdote veio para a paróquia de São Sebastião o pouco tempo, logo após a morte do padre anterior e nota-se uma tentativa de reaproximação com os povoados da região. Este é um padre jovial e, assim que chegou na casa de Dona Alvina, foi lhe cumprimentar e te fez companhia até o início da reza.



Imagem 09: Dona Alvina e o padre de Nova Roma/GO.



Imagem 10: celebração da reza pelo padre de Nova Roma/GO.



Imagem 11: Dona Alvina (matriarca da Comunidade Quilombola Magalhães) ao lado de seu filho Dê acompanhando a reza.

A celebração realizada pelo padre durou cerca de uma hora, sendo acompanhado por músicos da paróquia durante os cânticos, por membros da família Magalhães e dos convidados presentes. A celebração do sacerdote ocorreu na área da casa, mesmo local em que depois serviriam o jantar e ocorreria o forró. Nos chamou a atenção o fato do altar ter permanecido montado na sala da casa e não ter sido levado para fora, visto que este se relaciona com a tradição cultural do catolicismo camponês praticado na comunidade quilombola. Após a cerimônia do padre, membros do grupo social e alguns convidados mais próximos da família foram até o altar na sala da casa oferecer suas esmolas, agradecer e realizar seus pedidos para a santa de devoção da matriarca. Isto porque acreditam que esta performance possui o “aparelho comunicacional” necessário acessar o símbolo ritual desta tradição cultural (BAUMAN, 1975).

Com o término da reza iniciou os preparativos para servir o jantar, para tal colocaram uma mesa grande ao longo da área externa da casa e com a comida sobre a mesma (arroz, feijão, salada, carne bovina frita e o molho, peixes fritos e ao molho,

gueroba e refrigerante). Durante este processo uma longa fila se formou e todos foram servidos, sendo este um momento de bastante alegria e conversas amistosas num espaço de sociabilidade fraterno. Ao terminar o jantar o padre e seus colaboradores foram embora, o cantor ligou o som mecânico e começou a cantar forró, bem como, todas as pessoas se dirigiram para o centro do salão e começaram a dançar.



Imagem 12: membros dos Magalhães e convidados dançando forró após a reza para Nossa Senhora da Conceição.

Um fato há se considerar em relação ao ritual/festejo anterior é a maior quantidade de pessoas que estavam presentes, o que justificou o pedido feito pela comunidade quilombola e atendido pela autoridade policial local de enviar uma viatura com dois militares para a comunidade quilombola, com vistas a garantir a segurança de todos. De acordo com o relato dos membros mais velhos do grupo social, passaram a tomar essa iniciativa nos últimos anos após um episódio em que dois homens desconhecidos brigarem devido ao excesso de consumo de bebida alcóolica e, segundo relataram, “acabaram com a festa e lhes envergonham perante seus convidados”. Desta vez, o forró amanheceu o dia e o cantor só parou de cantar às sete horas da manhã, do qual ainda tinham membros da comunidade quilombola dançando no salão. De forma similar à reza anterior, todos auxiliaram na organização do espaço assim que o dia amanheceu e almoçaram na casa da festeira.

A reza para nossa Senhora da Conceição tem no sacrifício do gado o período preliminar (a separação com a estrutura), ao considerarmos os preparativos para o ritual/festejo, a reza e o jantar temos o período liminar (antiestrutura) e, por último, o forró e a reorganização da casa da festeira como o período pós-liminar (agregação). Nesta perspectiva, a polarização do rito se manifesta por intermédio de duas performances, a da reza em si (ligado ao polo ideológico) e o forró (relacionado ao polo sensorial). O referido ritual/festejo, a partir da sua importância histórica e o prestígio que possui na tradição cultural, é quem modula os outros dois ritos do grupo social, o de Nossa Senhora Aparecida e de São Sebastião. Apesar deste último, iniciaremos agora a sua análise.

2.2.3 A reza para São Sebastião

A reza para São Sebastião é realizada anualmente na Comunidade Quilombola Magalhães no dia vinte de janeiro, pois segue o calendário de datas comemorativas da igreja católica. Os seus festeiros são Seu Zé (filho mais velho de Dona Dominga) e Dona Maria (sua esposa), do qual possuem quatro filhos (um homem e três mulheres) e cinco netos (um homem e quatro mulheres). Esta reza começou a cerca de cinquenta anos, período em que o grupo familiar passava por problemas relacionados às suas criações de animais, visto que suas galinhas estavam morrendo por uma doença desconhecida. Com receio de que estas dificuldades prejudicassem a alimentação do grupo familiar, Seu Zé e Dona Maria fizeram uma promessa de realizar todos os anos uma reza para o seu santo de devoção e em troca pediram que os problemas advindos com a criação dos animais fossem superados. Segundo seus relatos, nos meses seguintes conseguiram controlar a doença que afligia as galinhas e interromperam a mortalidade, bem como, nos anos posteriores a promessa se ampliou para a criação do gado. Visto que esta é uma das principais fontes econômicas e de sobrevivência não somente deste grupo familiar na atualidade, mas da comunidade quilombola como um todo.

O ritual/festejo era realizado no seu início durante o almoço e, com o passar dos anos, também migrou para o período noturno, da qual justificaram com a possibilidade de realizarem o forró já que o clima seria mais adequado. Entretanto, desta vez o grupo familiar responsável pelo rito se viu num dilema e estavam cogitando realizar a reza no

almoço e sem o forró. Isto porque a sogra de Seu Zé adoeceu dias antes e sua filha havia passado a madrugada da antevéspera do ritual/festejo no hospital com a ela, pois esta decisão implicaria em cancelar com os cantores pré-contratados. No dia seguinte bem cedo o grupo familiar tomou a decisão de manter o rito no período noturno e com a realização do forró. Este drama social vivido pelo grupo familiar evidencia os conflitos advindos destas relações sociais, prevalecendo o prestígio social que a performance do forró traz para os festeiros perante a comunidade quilombola e os convidados externos. Ainda que Seu Zé tenha dito “ser um desrespeito com o enfermo”, por ser um dos festeiros, visando preservar a performance da reza concordou em ter o forró.

Nota-se que tanto essa reza como a de Nossa Senhora Aparecida começaram sendo realizadas durante o almoço e passaram para o jantar à noite. Do ponto de vista da exegese dos festeiros a justificativa é a possibilidade de terem o forró compondo o rito, no entanto, soma-se a esta a pressão dos mais jovens da comunidade quilombola e dos convidados externos para terem um espaço de sociabilidade, de construção de relações afetivas e de lazer. Dentre os argumentos destacados pelos jovens da terceira geração, disseram: “vó e vô (Dona Alvina e Seu Pedro) se conheceram num forró, este não pode faltar, na reza de vó tem o forró”, nota-se que evocam a importância desta performance do polo sensorial, lhe conectando à tradição cultural do ritual/festejo da matriarca, para se fazerem ouvidos/atendidos. O que evidencia a polarização do processo ritual neste grupo social através da disputa pela multivocalidade do rito, em que os mais jovens se utilizam de um ritual/festejo mais antigo para terem seus desejos atendidos.

Similar às duas rezas anteriores, o sacrifício do gado e o corte da carne foi realizado no dia anterior, além da organização de outros gêneros alimentícios e o auxílio de diversos membros da comunidade quilombola. Cabe destacar que este é o segundo maior grupo familiar da comunidade quilombola, o que contribuiu de forma expressiva para que todos os preparativos ficassem prontos a contento. No dia da reza e logo cedo, chegou Dona Dominga (irmã do festeiro Seu Zé) que é uma das referências nos preparativos das comidas ofertadas nos rituais/festejos. Era comum que viessem lhe perguntar sobre o preparo da comida, tirarem dúvidas, pedir sugestões etc. Com relação à sequência de preparo da comida: primeiro, cozinham a carne bovina e o feijão;

segundo, o frango e os peixes; terceiro, o macarrão e o arroz; e, por último, temperam a salada. A filha mais velha do festeiro é quem coordenada de forma mais ativa as ações que envolvem a totalidade da reza. Vejamos nas fotografias do preparo dos alimentos.



Imagens 13 e 14: Dona Dominga cozinhando os alimentos do jantar.

Em meio a estes preparativos duas netas dos festeiros discutem os problemas que têm enfrentado na educação escolar relacionadas ao atual ensino superior. Uma delas, ao entrar recentemente na universidade teve negado o seu pedido de bolsa permanência para estudantes quilombolas, além de cortes na assistência estudantil, já a outra, se angustia com a expectativa de entrar e não poder contar estas políticas públicas para dar seguimento aos seus estudos. Calheiros e Stadtler (2010) demonstram o descaso da gestão pública federal no atendimento de políticas públicas para as comunidades quilombolas do país, no caso da educação superior não somente o ingresso por cotas, mas a ações que garantam a permanência é fundamental. Ainda sobre os regressos da política pública federal para as comunidades quilombolas Seu Zé, ao se aproximar, incorpora nesse debate o abandono dos processos de titulação de terras pelo INCRA, lembrando que no caso da Comunidade Quilombola Magalhães falta somente a indenização para que seja emitido o título da posse coletiva. Segundo ele, este é o

principal problema de fixação dos jovens na comunidade quilombola e cita o exemplo de seus sobrinhos Gilvan e Carlinhos, ambos possuem um projeto de piscicultura sustentável mais que não conseguem lhe dar viabilidade econômica. Estes conseguiriam vender a produção para a Secretaria Municipal de Educação local para uso na merenda escolar, entretanto, não conseguem linhas de crédito para desenvolvê-lo.

Ao anoitecer tivemos situações parecidas com os dois festejos anteriores, em que os membros da comunidade quilombola e convidados foram chegando e se aconchegando na casa dos festeiros. Neste momento a filha mais velha do casal, acompanhada de mais algumas mulheres, preparavam/ornamentavam o altar para a reza e estava sendo assistida por sua mãe (Dona Maria). É importante notar a presença dos mais velhos acompanhando, orientando e coordenando as ações que são ligadas diretamente às performances do processo ritual, seja para garantir que as tradições culturais estão sendo resguardadas, bem como, para transmiti-las tendo nas múltiplas formas de linguagem do corpo a sua centralidade. O que podemos identificar pelos gestos, olhares, sons, etc; do qual destaco o momento em que a imagem de São Sebastião foi colocada no altar que acabará de ser ornamentado. Este foi colocado ao centro, rodeado por outros adereços e santidades católicas em tamanho menor, além de um prato com velas para membros do grupo familiar e que seriam acendidas no início da reza. Nestas velas estavam seus pedidos de proteção, prosperidade, saúde, novas promessas em segredo para o ciclo que se encerrava/iniciava com este rito para o próximo ano e os seus compromissos com o santo. Como já destacado em ritual anterior, temos a reciprocidade permeando a relação com a divindade, em que oferecem o ritual/festejo para o santo, este tem a obrigação de recebe-lo e lhes retribui atendendo seus pedidos para o próximo ano, sendo o principal deles que prosperem suas criações de gado (MAUSS, 2003).



Imagem 15: decoração e preparação do altar para a reza com São Sebastião ao centro.

A reza foi realizada por Dona Maria (esposa de Seu Dalino – filho da matriarca), começando novamente por volta de oito horas da noite e de forma semelhante ao ocorrido na reza para Nossa Senhora Aparecida, visto que não tínhamos a presença do padre. O que diferenciou foram os cânticos e orações direcionadas para o santo de devoção dos festeiros que é São Sebastião (o mesmo da folia). Outras situações se repetiram, como o fato de a matriarca ficar novamente ao lado do altar, assim como, o festeiro da casa (Seu Zé) ficar de frente para o altar durante toda a reza, atitude idêntica à do seu irmão Né na reza para Nossa Senhora Aparecida, com a diferença de ficar sentado num tamborete e não de joelhos devido à sua idade (filho mais velho da matriarca). Como a reza é realizada na sala da casa, similar ao que aconteceria na casa de Dona Alvina sem a presença do padre, ficaram na parte interna somente os membros do grupo familiar de devoção ao santo e do lado de fora os convidados.



Imagem 16: da esquerda para a direita – Deusina (filha mais velha dos festeiros), Dona Maria (festeira), Dona Alvina (matriarca) e as filhas de Deusina.

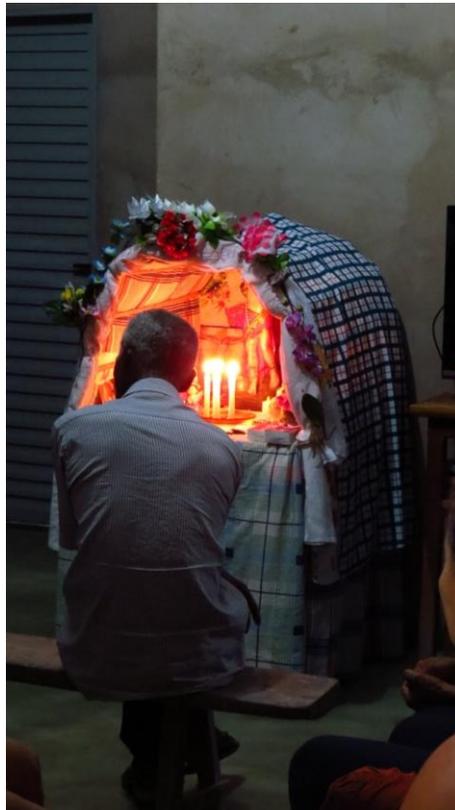


Imagem 17: Seu Zé (festeiro) acompanhando a reza.

Após a reza não foi preciso, como na reza para Nossa Senhora da Conceição, realizar a montagem de mesa e organizar os alimentos para servir o jantar, pois o local

da reza não era o mesmo onde serviriam a comida e já estava tudo pronto. Ao terminar a reza o jantar foi servido imediatamente como se pode perceber nas fotografias que se seguem.



Imagem 18: jantar sendo servido após o término da reza.

No mesmo local em que foi servido o jantar ocorreu o forró, portanto, após todos comerem a mesa foi desmontada e, como disseram: “iniciou a cantoria”. Neste momento os presentes se direcionaram para o centro do salão para dançar forró com a banda tocando. Da mesma forma como ocorreu no ritual/festejo de dezembro, também pediram proteção para a polícia militar e foram atendidos, vindo para a comunidade quilombola uma viatura com dois guardas para dar segurança ao local. O número de pessoas presentes foi inferior ao ritual/festejo da matriarca e um pouco maior que a do festeiro Né. A “cantoria” terminou por volta de quatro horas da manhã, mas prosas e rodas de conversa sobre o processo ritual nas suas múltiplas manifestações se sucederam até o amanhecer do dia. Seu Zé (festeiro), foi um desses e estava visivelmente satisfeito com todo o ocorrido, não foi dormir e viu o sol raiar. Após membros de sua família tomarem

café por volta de nove horas da manhã e, com a colaboração de outros membros da comunidade quilombola que chegaram para ajudar, começaram a limpar e reorganizar o ambiente, regado a risos, brincadeiras e diálogos sobre situações ocorridas durante o rito.

A reza para São Sebastião, como já analisado anteriormente, possui a mesma estrutura do ritual/festejo para Nossa Senhora da Conceição. É importante destacar que na performance da reza (polo ideológico) temos corpos contidos, eretos, com leve flexão de pescoço olhando para baixo e numa visível posição de respeito. Já na performance do forró (polo sensorial) temos movimentos com amplitude, altivos, rostos com sorrisos e fluidez ao dançarem forró. Nota-se que temos uma unidade que engendra estas duas performances numa totalidade do processo ritual, sendo estas experienciadas através do corpo que não se esvazia do seu caráter simbólico, pelo contrário, possuem sentidos e significados valorados e apreendidos coletivamente (LE BRETON, 2013a).

2.2.4 A Folia de São Sebastião

A folia de São Sebastião é realizada anualmente na Comunidade Quilombola Magalhães entre os dias nove e dezenove de julho e, diferentemente dos outros três ritos, não segue o calendário de festividades da igreja católica. Juntamente com a reza para Nossa Senhora da Conceição, são os dois rituais/festejos mais antigos da comunidade quilombola e sua origem histórica remete também ao século XIX. Os festeiros são Seu Loro e Dona Dominga desde o ano de 1993, período em que Seu Loro recebeu a “bandeira da folia de São Sebastião” de sua mãe (festeira até então e já falecida) herdando esta tradição cultural. Segundo Seu Loro, desde seus antepassados, incluindo o período escravocrata, a folia já girava no mês de julho devido a questões climáticas, pois em janeiro (mês em que se comemora o dia de São Sebastião), era chuvoso e tinham dificuldades de conseguir cavalos emprestados para a folia, além do desgaste físico que provocava não somente nos animais, mas nos foliões também. As questões climáticas recentes mudaram este cenário e não existe mais, como relatam, “o tempo das águas” que costumava ir de outubro a março do ano seguinte. Apesar disto, a folia continua

girando no mês de julho e, na atualidade, o fato de ocorrer no mês de férias escolares é um facilitador da organização do grupo familiar.

Na época em que os festeiros herdaram o ritual/festejo de Dona Maria estes possuíam apenas dois filhos dos nove que viriam a ter. Na sequência destacamos a genealogia deste grupo familiar responsável pela Folia de São Sebastião da Comunidade Quilombola Magalhães.

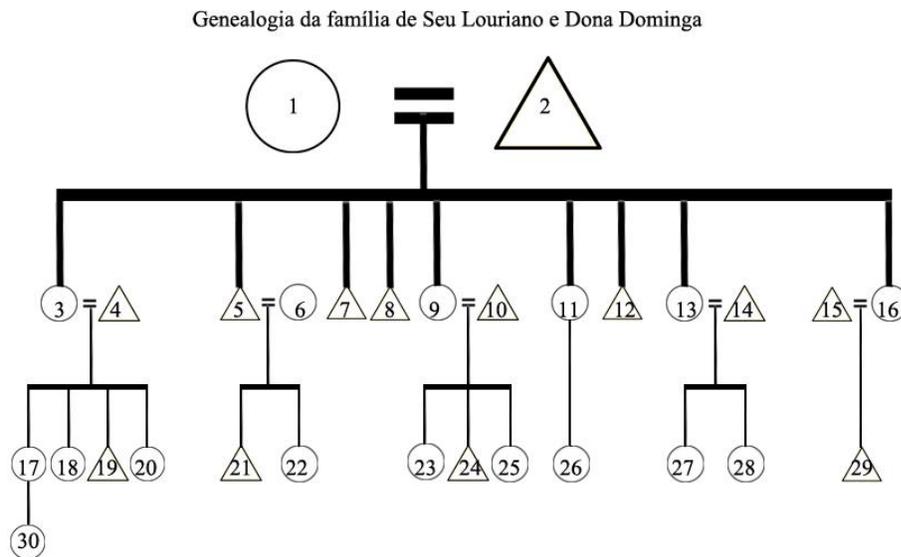


Ilustração 02: 1. Louriano, 2. Domingas, 3. Iva, 04. Osmar, 05. Ivan, 06. Joaquina, 07. Jorge, 08. Juarez, 09. Ivani, 10. Ananias, 11. Marlene, 12. Alcimar, 13. Josilene, 14. Rosemir, 15. Sinval, 16. Rosilda, 17. Jaqueline, 18. Sileide, 19. Rogério, 20. Patrícia, 21. Cleiton, 22. Taiane, 23. Diene, 24. Jeon, 25. Juliene, 26. Franciele, 27. Wanessa, 28. Franciele, 29. Murilo e 30. Micaeli (PEDROZA, 2013 p. 47).

Deste período para cá tivemos duas alterações nesta genealogia: a primeira, refere-se a Juarez (filho dos festeiros) que se casou com uma prima de quarto grau (pertencente à Comunidade Quilombola Kalunga e neta de Pocidone – mestre de folia, recentemente falecido e que era primo de segundo grau dos festeiros) e possuem um filho; a segunda, do relacionamento de Marlene (filha dos festeiros) com e um morador da região do “feixe”, tendo estes dois filhos. Este é o maior grupo familiar da comunidade quilombola, tendo atualmente trinta e quatro membros. É importante destacar que Dona Maria (mãe de Seu Loro) era irmã de Seu Pedro (patriarca da comunidade quilombola

que foi casado com Dona Dominga), sendo assim, os atuais festeiros são primos de primeiro grau. Como já descrito em capítulo anterior, esta comunidade quilombola surgiu com a migração de quatro irmãos que vieram da Comunidade Quilombola Kalunga (do município de Monte Alegre/GO), do qual os dois citados se fixaram na região do lavado e os outros dois seguiram adiante. Em síntese, estes são os aspectos históricos e as relações de parentesco da Folia de São Sebastião da Comunidade Quilombola Magalhães, nos próximos capítulos faremos a análise deste processo ritual na sua integralidade, perpassando pela “saída”, “o giro” e “a entrega”.

CAPÍTULO III – A “saída” da folia de São Sebastião: em cena o “encarregado”

A folia de São Sebastião, como já informado anteriormente, é realizada em dez dias, começando dia nove e terminando dia dezenove do mês de julho. De acordo com seu festeiro (Seu Loro), a partir dos relatos da sua mãe, até meados da segunda metade do século XX esse tempo era maior, superior a vinte dias. No entanto, devido às mudanças nas relações de trabalho das últimas décadas foi ficando inviável conseguir foliões para girar a folia e, por isso, reduziram para dez dias. Outra mudança importante é que a folia era realizada tradicionalmente dentro do território Kalunga situado no município de Monte Alegre/GO e, com a migração/mudança de Dona Maria (festeira já falecida) para a zona rural de Nova Roma/GO, mudou seu local de entrega. Neste período a folia passou a ter sua “saída” nas imediações de Monte Alegre/GO e sua “entrega” onde se localiza hoje a Comunidade Quilombola Magalhães. Após Seu Loro e Dona Dominga herdarem a festa no início da década de 1990 a sua “saída” passou a ser na cidade de Nova Roma/GO e a “entrega” na Comunidade Quilombola Magalhães. O ritual/festejo se reconstruiu e estabeleceu novas sociabilidades e relações a partir da nova localidade em que se estabeleceu, em especial, com os povoados da região (BRANDÃO, 2010).

Os preparativos da folia deste ano se iniciaram com o término do ritual/festejo no ano anterior, quando se escolheu o seu encarregado. Este é o responsável por organizar todos os preparativos necessários para que a folia do próximo ano aconteça, dentre suas responsabilidades temos: conseguir os foliões necessários, organizar os pousos de folia (jantar e hospedagem), os locais dos almoços, o transporte dos foliões e a “saída” da folia que será na sua casa. O encarregado deste ano foi Seu Amadeu que é morador do povoado do “feixe”, sendo este o último situado antes da chegada na comunidade quilombola vindo pela estrada de chão saindo do município de Nova Roma/GO. Além da relação de amizade que a família do encarregado possui com os festeiros, alguns de seus parentes de primeiro e segundo grau são casados com filhos(as) dos festeiros. Este é um aspecto importante a ser considerado na escolha do encarregado por sua importância dentre as personalidades sociais que compõem à folia.

Segundo Seu Amadeu, ele pediu aos festeiros a oportunidade de ser encarregado da folia com o intuito de pagar uma promessa feita à bandeira em anos anteriores quando o giro da folia esteve em sua casa. De acordo com seu relato, já havia recebido a “graça” e precisava retribuir ao santo, para os festeiros estes tinham a obrigação de aceitar o pedido por se tratar de uma “promessa”. Esta situação ilustra a relação de reciprocidade deste ritual/festejo ao realizar trocas a partir da dádiva (MAUSS, 2003). Outro fator preponderante que pesou nesta decisão foi a relação histórica da sua família com a folia, visto que todos os anos recebem seu penúltimo pouso antes da chegada na comunidade quilombola. Apesar de ter assumido a função de encarregado desta folia, suas escolhas e definições perpassam pela orientação e supervisão dos festeiros para garantir que os preceitos fundamentais do processo ritual serão garantidos. Outro aspecto a se considerar é o prestígio que este cargo possui, ao ter o ritual/festejo saindo da sua casa perante a comunidade local (BRANDÃO, 1981). Analisaremos adiante o conjunto destes processos que culminam na saída da folia na casa do encarregado.

3.1 Cotidiano e política na folia: almoços, pousos e transporte

Ao longo do ano que antecede a folia o encarregado vai visitando os povoados da região que costumam receber a folia e definindo os locais de realização dos pousos e almoços. Suas escolhas costumam se valer de dois aspectos, a saber: a relação histórica que o grupo familiar possui com o rito, por exemplo, o número de vezes que já recebeu a folia, além de promessas/pedidos feitos ao encarregado e/ou festeiros para recebe-la. Com relação ao rito, há de se considerar o trajeto a ser feito pelos foliões em cada um destes povoados e o caminho feito pela bandeira até a chegada na casa do festeiro na entrega, isto porque os foliões não podem cruzar o seu próprio caminho. Caso isto ocorra, um dos foliões ou membros da família do festeiro poderá morrer antes do próximo giro da folia. Esta situação é levada com bastante seriedade por todos os responsáveis pela folia, sendo este um dos elementos que ordena o universo simbólico do catolicismo camponês (BRANDÃO, 2004).

Como a folia sairá da casa do encarregado, localizada no último povoado antes da chegada na comunidade quilombola e, durante seu giro irá retornar neste mesmo

povoado para um pouso na casa do seu sobrinho, tiveram bastante cuidado com a estruturação do trajeto da folia. Dias antes da saída da folia o encarregado veio conversar com os festeiros e relatou que estava tendo problemas para dois pousos da folia, bem como, os festeiros lhe entregaram os instrumentos do rito, o mastro e a bandeira. Dona Dominga lhe orientou que a bandeira deveria ser “alteada” na entrada da sua casa três dias antes da saída para ir chamando os foliões. Sendo a bandeira o símbolo ritual na sua menor unidade, esta tem a capacidade de agir na vida espiritual e material dos atores sociais envolvidos na obrigação da folia, o que garantiria que a folia iria girar (TURNER, 2005).

Os festeiros relataram possuir três bandeiras de São Sebastião para a folia, duas delas Seu Loro recebeu de sua mãe ao herdar a tradição cultural (sendo uma para o giro e a outra para a entrega da folia). A terceira, foi confeccionada por seu filho Juarez para o giro da folia do ano passado e que giraria este ano novamente. É importante destacar que Juarez é folião e guia desta folia de São Sebastião, mas adiantes analisaremos o que isto representa. Esta segunda bandeira foi confeccionada porque a primeira estava desgastada pelo tempo, mas continua sendo zelada e guardada pelos festeiros devido à sua importância simbólica e histórica.

Com relação aos almoços da folia, estes ficaram da seguinte forma: 1) Valdei no município de Nova Roma/GO (genro de Dezinho – folião no dia 10/07); 2) Marlene (filha dos festeiros no dia 11/07); 3) Iva (filha dos festeiros no dia 12/07); 4) Rosa (amiga dos festeiros e do encarregado no dia 13/07); 5) não teve casa para o almoço (no dia 14/07); 6) Bento e Rivalda (amigos dos festeiros e do encarregado no dia 15/07); 7) Zé Maria (amigo dos festeiros e do encarregado no dia 16/07); 8) Dezinho (amigo dos festeiros, encarregado e folião no dia 17/07) e 9) Deuzemiro (amigo dos festeiros e do encarregado no dia 18/07). Já os pousos foram: 1) Dora no município de Nova Roma/GO (amiga dos festeiros e do encarregado no dia 10/07); 2) Irene no município de Nova Roma/GO (amiga dos festeiros e do encarregado no dia 11/07); 3) Rosa no povoado do Bom Jardim (amiga dos festeiros e do encarregado no dia 12/07); 4) Nivaldo no povoado da Canabrava (amigo dos festeiros e encarregado no dia 13/07); 5) Justino e Maria no povoado do Brejo II (amigos dos festeiros e do encarregado no dia 14/07); 6) Camelino no povoado do Brejo I (amigo dos festeiros e do encarregado no dia 15/07); 7) não teve casa para o pouso e

a bandeira ficou na casa de Bianco no povoado do Brejo I (no dia 16/07); 8) Deuzemiro no povoado do Feixe (amigo dos festeiros e parente do encarregado no dia 17/07) e 9) Dalino (parente dos festeiros e amigo do encarregado no dia 18/07). Com exceção das casas onde ocorreram os almoços e pousos da folia, além das casas onde ocorreram a saída e a entrega, a folia girou por cinquenta e nove casas. A partir de Pessoa (2018), podemos destacar a importância deste ritual/festejo para a cultura popular da região, além de colocar em evidência a comunidade quilombola.

O transporte para a folia deste ano foi realizado de forma precária, com transportes particulares entre os povoados e a pé nas suas imediações, isto porque o encarregado não conseguiu cavalos suficientes para todos. De acordo com os foliões este é um problema que têm se arrastado nos últimos com todos os encarregados, já que o número de animais para montaria disponíveis na região diminuiu bastante. Esta escassez se justifica porque são usados exclusivamente para a “lida” com o gado e não mais para transporte, pois neste último tem prevalecido as motocicletas. Segundo relataram, no passado era fácil conseguir cavalos emprestados para a folia, na atualidade é praticamente impossível. Desta forma, ocorreram os preparativos para a folia de São Sebastião.

3.2 A montagem do terno de folia

De acordo com Seu Louro um terno de folia deve ser composto por doze foliões, pois enquanto oito estão em “obrigação” com o santo os outros quatro estão descansando, permitindo que o giro da folia não fique tão dispendioso e cansativo. No entanto, destaca que nos últimos anos tem sido difícil montar um terno de folia completo para girar a folia e com dificuldades conseguem os oito foliões mínimos necessários. Isto porque os vínculos empregatícios dos foliões impedem que possam ficar tantos dias fora do trabalho e nem todos conseguem férias no mesmo período. Na atualidade, o rodízio entre os foliões para descanso tem ocorrido através de seus turnos de trabalho, vindo na folia no tempo livre e nos finais de semana para girar. Outro problema é a quantidade de foliões disponíveis na região, de acordo com os festeiros, lembram que no tempo de seus antepassados tinham giros de folia que duravam cerca de quarenta dias, com três

a quatro ternos de folia se revezando até a sua entrega. Na atualidade para conseguir oito para girar os dez dias tem sido difícil, em outras folias dentro do território Kalunga têm reduzido para uma semana ou até três dias de giro da folia para conseguirem foliões.

Na tentativa de evitar este problema, o filho do festeiro Juarez girou no primeiro semestre quatro folias na Comunidade Quilombola Kalunga, sendo elas: Folia de Reis (janeiro), Folia do Divino (maio), Folia de Nossa Senhora Aparecida (maio) e Folia de Santo Antônio (junho). Desta forma, como participou destas folias a expectativa é que não tivessem dificuldades para conseguir foliões para o giro da folia de seus pais. Cabe destacar que os festeiros e foliões responsáveis por estas folias são parentes do seu grupo familiar, ou seja, tios(as), primos(as), genros(as) etc. Apesar de todo este esforço não vieram para o giro da Folia de São Sebastião a quantidade de foliões esperados, contavam de três a quatro e veio apenas um. Soma-se a esta dificuldade, o fato de dois dos quatro filhos de Seu Loro que são foliões não poderem girar a folia este ano, ambos por motivos de trabalho. Para solucionar esta dificuldade, começaram a vislumbrar algumas possibilidades com foliões da região, um deles é genro de Seu Loro, além de amigos que moram em povoados próximos que iriam dialogar.

No dia anterior à saída da folia e com o pôr do sol Seu Loro me disse “amanhã está hora você não é mais homem, é folião”, em seguida, sua filha Iva que é a mais velha afirmou “na ora que vestir a camisa já é folião, deixa de ser homem”. Já era do conhecimento dos festeiros, dos membros do grupo familiar e dos foliões que eu havia pedido para participar da folia não somente na condição de observador, mas compondo o rito como folião. Assim, tive um dos primeiros ensinamentos do processo ritual ao saber que nos próximos dez dias estaria de “obrigação”, o que implicaria em ter as mesmas responsabilidades que todos os outros foliões. A partir da saída da folia meu compromisso seria com a bandeira, ficando suspenso por dez dias compromissos familiares, estando proibido de ter relações afetivas até a entrega da folia e que deveria cumprir todas as responsabilidades do rito. Esta experiência a ser vivida pela corporeidade, como destaca Csordas (2008), é importante para a análise das performances que integram a polarização do símbolo ritual nesta tradição cultural.

No dia de saída da folia o terno estava parcialmente montado e dialogaram a respeito o encarregado, Seu Loro e seus dois filhos foliões. Como na saída da folia

estariam presentes foliões que residem nos povoados vizinhos, conversariam com os mesmos pessoalmente para pedir ajuda e solucionar o problema. Com relação aos preparativos para a saída da folia, Amadeu disse que já estava tudo encaminhado com a comida, uma tenda montada para ampliar a área coberta da casa e que havia convidado a todos na região. Ao término desta conversa, o encarregado foi embora e os membros do grupo familiar foram se arrumar para a saída da folia.

3.3 Definição dos papéis sociais na folia: um “antropólogo” folião

Por volta de seis horas da tarde os membros do grupo familiar da folia começaram a chegar na casa de Seu Amadeu (localizada no povoado do Feixe) e um pouco mais tarde os convidados. Neste momento, começaram a dialogar sobre o problema da falta de foliões e das possibilidades para conseguir resolver esta dificuldade. De acordo com Radcliffe Brown (1973), os ritos são compostos por “personalidades sociais” e no caso da folia, segundo Brandão (1981), temos cinco, sendo elas: o alfeire (hierarquia mais alta dentro da folia por conduzir a bandeira, é quem realizada determina os horários de realização de cada performance no processo ritual, da alimentação e consumo de bebidas alcólicas, de dormir e se levantar, etc); os guias/violeiros (formado por dois foliões em dueto para realizam os cânticos durante a folia); os contraguias (composto por dois foliões que respondem em dueto a sequência dos cantos dos guias); os devotos foliões (que acompanham os guias e contraguias tocando pandeiros artesanais dando harmonia/sonoridade aos cânticos dos guias e contraguias) e o caixeiro (que defina o ritmo e entoada dos cânticos a serem realizados). De acordo com Seu Loro “não é possível ter folia sem o alfeire e o caixeiro, o alfeire é quem comanda os foliões e o caixeiro é quem conduz o giro da folia”.

Para a composição do terno de folia, estava faltando o caixeiro, sendo indicado ao menos dois para revezarem entre si, além de mais um guia/violeiro pela mesma situação. Desta forma, para a saída da folia convenceram Dezinho (um guia/violeiro da região) para girar a folia deste ano e ficou faltando um caixeiro. Seu Loro parou de girar folia quando tinha por volta de cinquenta anos de idade, estando neste dia com setenta e três anos e seus filhos foliões lhe pediram para tocar a caixa na saída da folia até

arrumarem um caixeiro. Este concordou devido à preocupação que tinha o encarregado, o festeiro e seus filhos foliões de que a folia não pudesse sair. A partir desta estruturação se formou o terno de folia deste ano, disseram que a bandeira já estava ateadada para chamar os foliões e não era mais possível desistir, a folia teria que sair. Devido ao fato de a bandeira ser o símbolo ritual na sua menor unidade e, a partir de Gluckman (1966), entendemos que o descumprimento desta obrigação poderia implicar numa desorganização social do grupo familiar responsável pela folia. Outro aspecto, está relacionado à perda de prestígio social tanto do encarregado como do grupo familiar da folia, visto que tínhamos vários convidados presentes (MAUSS, 2003).

O terno ficou montado da seguinte forma para a saída da folia: alfeire (Roni – sobrinho dos festeiros e membro dos Magalhães); os guias/violeiros Dezinho (amigo do encarregado e da família) e Juarez (filho dos festeiros); os contraguias Jorge (filho dos festeiros) e Jovem (sobrinho dos festeiros e Kalungueiro); os devotos foliões Mi (genro dos festeiros) e Reigler (aprendiz) e, por último, os caixeiros Seu Loro (festeiro) e Reigler (aprendiz). O alfeire deste ano vai girar a folia pela primeira vez, está herdando uma posição já desempenhada pelo seu pai (Seu Né) que por vários anos foi alfeire desta folia. Devido à sua pouca experiência com o rito, os guias e contraguias irão orientá-lo para que consiga cumprir sua obrigação, condição semelhante foi posta para mim como aprendiz de devoto folião e caixeiro. Durante o giro da folia, por termos dois violeiros para se revezarem, Jovem ou Jorge (denominados contraguias) assumiriam por vezes a guia com um dos violeiros e este último viria para a contraguia, disseram que precisam ter ao menos um violeiro na guia e os dois sabiam os cânticos da guia apesar de tocarem viola. A partir desta definição das personalidades sociais do rito deu-se início os preparativos para o ensaio da folia.

3.4 O “ensaio” da folia

No ensaio da folia deste ano tivemos a participação do padre pertencente à paróquia de Nova Roma/GO, lembrando que este foi o segundo rito da Comunidade Quilombola Magalhães em que se fez presente. Segundo seu próprio relato, diz ser filho de folião e é oriundo do município de Formosa/GO (cidade de médio porte e importante

na região nordeste de Goiás). O mesmo realizará uma oração com o intuito de “abençoar” a comida preparada para o jantar e pedir proteção para o giro da folia, bem como, disse que estaria presente no “arremate da folia” no dia 19/07. Segundo Pessoa e Félix (2007), esta presença do padre vai além do seu pertencimento e interesse nas tradições de folia enquanto expressão da cultura popular, mas é uma tentativa de reaproximação da igreja católica destas comunidades rurais, devido ao avanço do protestantismo.

Um pouco antes do começo do ensaio da folia e quando todos recebiam de Iva (filha mais velha dos festeiros) a camiseta da folia, mais um folião foi integrado ao grupo na posição de devoto, sendo este o Wanderley (ex-genro dos festeiros). De acordo com Seu Loro, o santo estava intercedendo por eles devido à decisão tomada de saírem com a folia mesmo com todas as dificuldades apresentadas. A entrega da camisa para além de identificar os foliões diante dos presentes, representa o início das obrigações com o santo que só terminaria com a entrega da folia. Às oito horas da noite Seu Loro começou a entoar a caixa com uma batida curta e alta, o que significava um chamado para que todos os foliões se apresentarem.



Imagem 19: Seu Loro tocando a caixa.

Um silêncio foi se apropriando do ambiente em sinal de respeito e instruíram o alfeire para que pedisse ao encarregado que buscasse a bandeira que se encontrava dentro da casa. Jorge recebeu a bandeira do encarregado para que o alfeire pudesse ser o primeiro a fazer o que denominaram de “beijo da bandeira” e demonstrar reverência/respeito ao santo. O alfeire ficou de joelhos sobre a mesma e colocou a imagem do santo sobre o rosto, em seguida, o alfeire pegou a bandeira para que os outros foliões fizessem o mesmo. A partir deste instante o alfeire, acompanhado dos foliões, se dirigiu à porta da casa onde se encontrava o encarregado e, ao lhe estender a bandeira, este se ajoelhou sobre ela e seus familiares ficaram logo atrás em pé.



Imagem 20: encarregado agradecendo a promessa recebida do santo.

Na sequência do alfeire se posicionaram todos os foliões ficando estes em duas fileiras um de frente para o outro na forma de duetos, com a referida estrutura: dois guias, dois contraguias, dois devotos foliões e um devoto folião com o caixeiro. Este será o ordenamento a ser utilizado na maioria das performances da folia e, neste caso, se

preparavam para o “canto para o dono da casa”. Este será analisado posteriormente enquanto performance.



Imagem 21: encarregado agradecendo a promessa recebida do santo.

Após o fim desta performance o encarregado levou a bandeira para dentro da casa e organizaram a mesa para o jantar, antes de servi-lo o padre realizou uma oração e ao terminar se formou uma longa fila para que a família do encarregado servisse. Os primeiros a se servirem foram os foliões, independentemente da existência da fila, pois estes estavam “em obrigação” e, só então, serviram os convidados. O número de pessoas que vieram para a saída da folia foi bastante expressivo, com representantes dos povoados da região e cidades vizinhas, além de algumas lideranças políticas locais. Antes de irem dormir o festeiro, juntamente com os foliões mais velhos, se reuniram para conversar e decidiram que o Wanderley poderia ser o caixeiro, visto que já tinha esta experiência de outras folias. Nas performances em que tivesse dificuldades, os dois filhos do festeiro (Jorge e Juarez) e seu sobrinho (Jovem) assumiriam a caixa e no processo iriam lhe ensinando as técnicas corporais que não dominasse ou que desconhecesse. Desta forma, Seu Loro que possui setenta e três anos não precisaria girar a folia e poderia continuar cuidando dos preparativos para sua entrega.

Este diálogo foi interrompido pelo alfeire chamando os foliões para “tocar” a curreleira (brincadeira) devido ao adiantar da hora e o público já estava esperando. O

Jorge assumiu a caixa reunindo os foliões com sua batida e então realizaram esta performance, do qual foram bastante aplaudidos no final. Aprofundaremos sua análise dentro do processo ritual ao longo do giro folia, em seguida, o alfeire lembrou aos foliões que evitassem dormir tarde, pois a folia iniciaria seu giro bem cedo. Outra personalidade social que estava presente e que acompanharia a folia desde sua saída até a entrega era a promesseira Iva (filha mais velha dos festeiros), apesar de não revelar o pedido feito ao santo, disse que o havia recebido sua “graça” e precisaria “girar a folia” para agradecer.

Com o amanhecer do dia a caixa foi tocada a pedido do alfeire para reunir os foliões, pois iria solicitar a bandeira ao dono da casa e para começarem o “beijo da bandeira”. Estando todos os foliões reunidos, o encarregado buscou a bandeira na casa e entregou para o folião Jorge que a estendeu para o alfeire realizar o primeiro beijo, devido a sua posição hierárquica no rito, bem como, se emocionou. Segundo Radcliffe Brown (1973), os ritos tocam no sentimento e, neste caso, o alfeire se alegrava ao assumir uma personalidade social no rito já realizada por seu pai, além de uma angústia da responsabilidade que isto representava. Na sequência o alfeire a tomou para si a bandeira e estendeu para que todos os foliões a beijassem, seguido da promesseira, do encarregado e seus familiares. Para Pessoa (2018), este gesto de beijar a bandeira possui um componente singular e íntimo do sujeito com o santo, alguns foliões relataram pedir “força” para cumprir sua obrigação, já outros fazem agradecimentos, pedidos etc.



Imagem 22: promesseira beijando a bandeira.

Cada folião que beijava a bandeira se posicionava atrás dela e se enfileiravam lado a lado e de frente para a casa, aguardando a “passagem da bandeira”. Foi quando o alfeire devolveu a bandeira para Jorge (folião mais experiente que domina as técnicas corporais de saudação com a bandeira) que a passou sobre a cabeça dos foliões enfileirados, indo e voltando por três vezes até o fim da fila. Em seguida, realizou a “venda da bandeira”, com movimentos semicirculares e em forma de “S” com a mesma, utilizando somente um dos membros superiores nesta gestualidade, realizada de frente para a casa e com os familiares do encarregado reunidos. Sustentado em Leach (1966), compreendemos que a venda da bandeira possui um sistema comunicativo com duas funções, a primeira, de agradecer a estadia do santo e seus foliões naquela casa, a segunda, de lhe retribuir em proteção e saúde para seus familiares no próximo ano. Ao final, a bandeira foi entregue novamente ao dono da casa que a guardou para que todos pudessem tomar o café da manhã.

No momento em que tomavam o café da manhã se “achegaram” João Balinha (guia de folia e irmão do encarregado), Josué (sobrinho do encarregado e caixeiro) e

Givan (sobrinho do encarregado e devoto folião). O primeiro, para compor o terno de folia em definitivo e girar seus dez dias, os dois últimos, para auxiliar na folia sempre que possível nos dias/turnos em que estivessem livres. As relações de parentesco estabelecidas entre os dois grupos familiares (da folia e do encarregado), permitiram uma melhor composição do terno de folia, sendo esta uma das ações do símbolo ritual da bandeira sobre a realidade, ao construir e reordenar relações sociais (TURNER, 2005). Ao término do café da manhã o alfeire pediu que a caixa fosse tocada para reunir os foliões de frente à casa, recebeu a bandeira do encarregado e seguiu o terno de folia para seu giro.

CAPÍTULO IV – O “giro” da folia de São Sebastião: em cena os “foliões”

Neste capítulo será analisado o maior período que compõe este processo ritual, ou seja, o giro da folia ao percorrer a cidade de Nova Roma/GO e os seis povoados da região até a sua entrega na comunidade quilombola. Este é composto por cinco performances, a saber: “agasalho”, “canto para o dono da casa”, “bendito de mesa” (partes 01 e 02), “brincadeiras” (sussa e curraleira) e “despedida”. Dentre as cinco performances que compõem o giro da folia, somente no pouso temos todas elas realizadas em sua integralidade; entre o pouso e o almoço temos apenas o “canto para o dono da casa” e a uma brincadeira (a curraleira) e, por último, temos no almoço as performances do “canto para o dono da casa”, “bendito de mesa” (parte 02) e uma “brincadeira” (a curraleira). Nos subtópicos a seguir aprofundaremos este debate relacionado ao giro da folia de São Sebastião da Comunidade Quilombola Magalhães.

4.1 O “santo” na rua

Ao sair da casa do encarregado (localizada no povoado do Feixe), a folia precisaria tomar cuidado com o percurso a ser realizado pela bandeira, pois este povoado é o último antes da chegada da bandeira na comunidade quilombola. Como já dito, a bandeira não pode cruzar o seu próprio “rastros”, por este motivo, o giro faria uma trajetória circular saindo e retornando para o Feixe (em sentido anti-horário) antes de ingressar na comunidade quilombola. Nesta perspectiva, algumas casas só poderiam receber a bandeira no seu percurso de ida e outras somente na volta, evitando irromper com princípio do processo ritual.

Na saída do Feixe me foi passado a caixa por um dos guias da folia me dizendo que era a hora de praticar, este me demonstrou a batida de “anúnciação” e me pediu que a tocasse até a chegada no povoado da Canabrava (onde seria do almoço). O som deste toque pode ser escutado a longas distâncias e serve para avisar aos moradores da região que a folia está girando nas proximidades e, caso o dono casa queria que ela adentre existem alguns códigos não-verbais pré-estabelecidos: o de deixar a porteira/porta aberta

no caso de chácaras, fazendas ou casas e ficar à vista do alfeire lhe acenando para que a bandeira se “aconchegue”. Os interessados em receber a folia procuram se informar nos almoços e pousos sobre o dia e período que irão passar próximo à sua casa, já costumam conversar com o alfeire para não se esquecer dele. Por se tratar de uma folia secular e bastante conhecida na região, os foliões já conhecem a maioria das casas que devem passar, mas como relatou Juarez, “independente de quem seja, se a porta estiver aberta temos que entrar e cumprir nossa obrigação”. As famílias querem receber a bandeira em casa com vistas a realizarem suas preces e orações diante do santo (PESSOA & FÉLIX, 2007).

Desde a saída da casa do encarregado, acompanhavam a bandeira no giro da folia não somente os foliões, mas espectadores que queriam assistir suas performances ao longo das casas que iriam adentrar. Este número foi aumentando até chegarem no almoço, situação semelhante ocorreu ao caminharem para o pouso e nos outros dias da folia.



Imagem 23: o giro da folia acompanhada por moradores da região.

Como já explicitado, nas casas em que o giro da folia entra são realizadas apenas duas performances (o canto para o dono da casa e a curraleira). Após a realização do “canto para o dono da casa”, é ofertado para os foliões alimento (bolos, biscoitos etc) e bebidas (café, água, refrigerantes e cachaça). Com exceção da bebida alcóolica, todas

as outras ofertas podem ser consumidas à vontade. Já o consumo de bebida alcoólica é controlado pelo alfeire, do qual o dono da casa lhe entrega a garrafa e este serve os foliões.

No entanto, em uma das casas houve um folião que insistiu para que o alfeire lhe servisse mais cachaça, o que desembocou num drama social que se estendeu até o almoço na casa de Valdei. Neste local os foliões realizaram as performances que lhe eram concernentes e o problema sobre o consumo de bebidas alcólicas retornou entre o grupo. Os foliões mais antigos lembraram que estavam ali para cumprirem sua obrigação com o santo e não para tomarem “cachaça” e que apesar do alfeire ser novo deveriam respeitar sua posição na folia. O folião envolvido neste drama social ficou descontente com a ocorrido e foi então que o alfeire, juntamente com os filhos e sobrinho do festeiro, lhe pediram para entregar a camisa da folia e disseram que dali em diante não era mais folião. Apesar desta situação, o folião destituído de sua posição continuou acompanhando a folia em seu giro. A bandeira, símbolo ritual na sua menor unidade, condensa um conjunto de regras a serem seguidas pelos foliões e que são esperadas pelo público, o que justificou esta ação (TURNER, 2013).

A folia saiu do almoço no Feixe e seguiu em direção à Canabrava girando nas casas que eram possíveis para evitar que a bandeira cruzasse seu próprio caminho, ficando a maioria para o retorno da folia. Da Canabrava até a cidade de Nova Roma/GO o transporte dos foliões foi feito por carro sob a responsabilidade do encarregado, chegaram ao município no início da tarde para o pouso da folia. Na cidade a bandeira foi levada para a casa de uma das filhas do festeiro para que foliões pudessem se arrumar para o pouso.

4.1.1 O terno no Município de Nova Roma/GO

Por volta de 18h a caixa começou a tocar reunindo os foliões para irem até o pouso na casa de Dora, no caminho tínhamos expectadores acompanhando a bandeira e, no local, um público expressivo. Dora e seus familiares aguardavam na entrada da casa, o alfeire se aproximou deles com a bandeira e se posicionaram atrás de si os dois guias, os contraguias, os devotos foliões e o caixeiro. Foi quando a caixa parou de tocar por uns

alguns instantes, um silêncio tomou conta do ambiente e, conjuntamente, a viola e a caixa começaram a tocar ao mesmo tempo dando início ao “agasalho”.

Na performance do agasalho o cântico é realizado pelos guias e contraguias, da qual os guias lançam a primeira frase musical e os contraguias lhes respondem com a segunda parte. Caso os contraguias não saibam a resposta devem “remendar” a primeira frase cantada pelos guias, então os guias cantam a segunda parte e os contraguias a repetem para aprender. E desta forma que os cânticos são transmitidos nesta tradição cultural, utilizando da oralidade em que os mais experientes na performance ensinam os mais novos. De acordo com Jovem, guia nesta performance, somente quem conhece ou tem vivência na folia é que consegue perceber estas nuances, do contrário passaria despercebido. O pertencimento e conhecimento dos saberes da folia são fundamentais para interpretar seus significados e formas de ação, através da bandeira, sobre a realidade.

A performance do agasalho durou nove minutos ininterruptos e sem “remendos”, pois os guias e contraguias eram experientes, em que suas expressões corporais eram de retidão e semblantes sérios, segundo relataram, em sinal de respeito. Esta performance almeja solicitar aos donos da casa que a bandeira da folia possa entrar junto com seus foliões, serem acolhidos e ali repousar. Ao final da performance a dona da casa recebeu a bandeira do alfeire e a levou para dentro, pois diante do pedido do santo tem obrigação de acolhê-lo. Neste momento, a bandeira foi levada pela dona da casa a um ambiente particular e, de acordo com Juarez, esta teria sua retribuição, podendo rezar, agradecer, fazer pedidos e promessas ao santo. Uma das formas em que materializam está ação é amarrando uma fita colorida sobre a bandeira.

Enquanto a família do pouso tinha este momento privado com a bandeira, os foliões se socializam com o público presente, como relataram, colocavam a “prosa” em dia. Um dos assuntos recorrentes era do folião que “perdeu a camisa” e sobre o ocorrido, estes respondiam que só revelariam na performance da curradeira. Isto porque um dos foliões já tinha criado uma rima sobre a situação e todos concordaram em esperar a “brincadeira” para tornar público o problema, até porque o folião envolvido ainda se fazia presente. Foi quando de repente a caixa ecoou chamando os foliões para realizarem a performance do canto para o dono da casa e todos se dirigiram para a sala de estar.

Diferentemente das outras performances, está é a única realizada dentro da casa, com a participação do grupo familiar, dos foliões e do público apenas assistindo pelas frestas da porta e janelas. Vejamos o seu cântico.

Guia (pergunta)

1º E recebido nessa hora
E recebido nessa hora
Irmãos de rosa e de alegria
Irmãos de rosa e de alegria

3º E o Rosário de Maria
E o Rosário de Maria
E no pescoço se acho
E no pescoço se acho

(...)

9º São Sebastião livrai esta porta
São Sebastião livrai esta porta
E da poeira da estrada
E da poeira da estrada

11º E nessa bandeira sagrada
E nessa bandeira sagrada
Pois tá na sala da morada
Pois tá na sala da morada

(...)

19º São Sebastião é vem girando
São Sebastião é vem girando
É o dono do céu quem nos cobre
É o dono do céu quem nos cobre

21º São Sebastião é quem pede a esmola
São Sebastião é quem pede a esmola
E o terno vem para receber
E o terno vem para receber

(...)

27º Senhor Manuel dono da casa
Senhor Manuel dono da Casa
Oi receba com alegria
Oi receba com alegria

29º E o nosso Pai quem nos guia
E o nosso Pai quem nos guia
E hoje veio abençoar
E hoje veio abençoar

Contra-guia (resposta)

2º E quatro na parte de Deus
E quatro na parte de Deus
E cinco da Virgem Maria
E cinco da Virgem Maria

4º O encontrado lá em Belém
E encontrado lá em Belém
E ainda não se batizo
O ainda não se batizo

(...)

10º Ele veio no braço do alfeire
Ele veio no braço do alfeire
E nessa bandeira sagrada
E nessa bandeira sagrada

12º Ele chegô hoje em sua casa
Ele chegô hoje em sua casa
E saudando o dono da casa
E saudando o dono da casa

(...)

20º E sendo o dono do tesouro
E sendo o dono do tesouro
Ele pede a esmola a quem é pobre
Ele pede a esmola a quem é pobre

22º Ele pede esmola cá na
terra
Ele pede esmola cá na terra
E no céu vai agradecer
E no céu vai agradecer

(...)

28º E receba a saudação
E receba a saudação
E o nossa Pai quem nos guia
E o nosso Pai quem nos guia

30. E também veio pedindo esmola
E também veio pedindo esmola
E o senhor se puder nos dá
E o senhor se puder nos dá

(...)
39º Que Deus lhe pague essa boa esmola
 Que Deus lhe pague essa boa esmola
 E Deus lhe de a proteção
 E Deus lhe de a proteção

41º Entoa a caixa meu caixeiro
 Entoa a caixa meu caixeiro
 E bateu com Sebastião
 E bateu com Sebastião

(...)
40º E Deus lhe de vida e
 saúde
 E Deus lhe dê vida e saúde
 E renda lhe suas criação
 E renda lhe suas criação

42º E nós já terminamos o canto
 E nós já terminamos o canto
 E vamos agradecer a esmola
 E vamos agradecer a esmola

Viva São Sebastião
 Vivaaa!
 Viva o Caixeiro
 Vivaaa!

Transcrição 01: Canto para o dono da casa (parcial).

Esta performance é na sua integralidade direcionada à família que recebeu a bandeira da folia, uma retribuição do santo por sua acolhida e dos foliões. Do ponto de vista da disposição dos foliões, temos à frente com a bandeira o alfeire, seguido de quatro duplas distribuídas em duas colunas (dois guias, dois contraguias, dois devotos foliões e um devoto folião com o caixeiro), além da promesreira ajoelhada sobre a bandeira. O canto é dividido em cinco momentos: no primeiro, os foliões iniciam com uma saudação para a divindade, seguido de pedidos de proteção e saúde para os donos da casa; no segundo, pedem esmolas para o dono da casa e seus familiares que as ofertam para o folião Juarez; no terceiro, os foliões prestam conta ao santo das obrigações cumpridas perante a folia; no quarto, os donos da casa se ajoelham diante da bandeira ao lado da promesreira e o alfeire coloca sobre suas cabeças a bandeira para que façam seus pedidos e, no quinto, os foliões solicitam fartura para as criações de animais da família. Assim como no agasalho, temos nesta performance corpos enrijecidos, com uma batida cadenciada da caixa e pandeiros num ritmo lento.

Com o término desta performance a dona da casa guardou a bandeira e começou os preparativos para servir o jantar numa mesa da área externa, sendo colocado sobre esta somente três garfos (equilibrados no formato de uma pirâmide) e garrafas d'água, sendo que os alimentos ainda permaneciam na cozinha. Ocorre que antes do jantar ser

servido teríamos outra performance, a do bendito de mesa (parte 01), em que os garfos representavam a “santíssima Trindade” e as garrafas d’água um pedido dos familiares ao santo para que não lhes falte alimento. A caixa foi tocada, o alfeire pediu a bandeira para a dona da casa, ao recebê-la se dirigiu para uma das cabeceiras da mesa e em sua volta os outros foliões. Ficando à direita do alfeire os guias e à esquerda os contraguias, novamente um silêncio se fez presente e antes do cântico começar vários foliões caíram na gargalhada. Ocorre que um dos foliões estava usando chapéu, um proibitivo na realização desta performance e que, tirá-lo da cabeça agora não o livraria da multa. Vejamos o cântico desta performance.

Meu senhor o Pai Eterno,
meu senhor consolador

Abençoi a santa hóstia,
que Jesus Cristo mandou

Que Jesus Cristo mandou,
lá no céu tem cabimento

Abençoi a refeição,
do santíssimo sacramento

O santíssimo sacramento,
sentou no braço da cruz

Viva a trindade santíssima,
para sempre amém Jesus.

E no princípio gerou Deus, e Deus gerou o céu e a terra, assim a terra gera o pão para cada um de nós. Salve a mãe de Jesus! Salve o meu Jesus! Alferes e foliões e para todos que estão presentes vamos servir o pão que Deus deu. Em nome do Pai, Filho e Espírito Santo amém.

Transcrição 02: Bendito de mesa (parte 01).

Ao fim da performance, o alfeire se dirigiu ao folião que havia esquecido de tirar o chapéu e lhe cobrou a multa, este a pagou para Juarez e todos o “caçoaram”, inclusive o público presente. A partir deste momento colocaram a comida na mesa e o público começou a formar uma fila para serem servidos, foi quando um dos convidados se serviu primeiro e usando chapéu, de novo uma gargalhada tomou conta do recinto. O alfeire se dirigiu a está pessoa que precisou pagar duas multas, uma pelo chapéu e outra por ter

se servido antes dos foliões, apesar do mesmo desconhecer estas regras de folia, entrou na brincadeira. Devido ao fato de os foliões estarem de “obrigação” são servidos antes dos convidados, seja no pouso ou no almoço da folia. Ao perguntar quais as outras performances são proibidas de usar chapéu os foliões deram risadas e me responderam que eu iria descobrir, me sugerindo ficar atento para não pagar a multa.

Durante o giro da folia descobri que nas performances do agasalho, canto para o dono da casa, bendito de mesa e despedida eram proibidos o uso de chapéus, já nas brincadeiras (sussa e curradeira) é preciso estar de chapéu. Nas quatro primeiras performances temos a bandeira e em sinal de respeito não se usa objetos sobre a cabeça, como disseram os foliões, “não se cobre a coroa perante o santo”, já nas brincadeiras é o contrário, se cobre a cabeça para que o santo não veja o que estão fazendo. Esta estratégia de apropriação da tradição cultural se referencia no corpo, através da imitação prestigiosa das técnicas corporais, os mecanismos de transmissão dos valores, regras e condutas do ritual/festejo (MAUSS, 2003).

Com o término do jantar a comida foi retirada da mesa e os foliões se reuniram novamente em volta desta com a mesma distribuição anterior para cantarem o bendito de mesa (parte 02). Esta performance durou cerca de doze minutos, ou seja, é uma das mais longas da folia, do qual se divide em quatro momentos: na primeira, os foliões agradecem ao santo por estarem cumprindo sua obrigação com responsabilidade; na segunda, agradecem a comida servida a eles e ao público presente, pedindo que esta alimente seus corpos e espíritos; terceiro, realizam um agradecimento especial às cozinheiras pelo cuidado e zelo no preparo do jantar e, por último, agradecem à dona da casa pela hospitalidade. Desta forma, temos a totalidade desta performance.

Ao final do bendito de mesa (parte 02) foi ocorrendo uma mudança na performance, pois os foliões, inclusive o alfeire com a bandeira, começam a girar em volta da mesa cantando mais alto. Os instrumentos que estavam sendo tocados de forma lenta e cadenciada alteram a sua batida para um ritmo mais rápido, notando-se no público um sentimento de alegria e expectativa. O alfeire é o primeiro a sair da mesa pela tangente e seguido dos foliões, é quando temos uma divisão e o alfeire leva a bandeira para dentro da casa lhe entregando para Dora guardar, enquanto os foliões se dirigem para o quintal.

Neste momento, temos o início da performance da “sussa”, abaixo temos o final do cântico do bendito de mesa (parte 02) seguido da sussa.

Dono da casa serei abençoado
 O Pai Eterno vai derramando seu amor
 Dono da casa serei abençoado
 O Pai Eterno vai derramando seu amor

Refrão Derrama meu senhor, derrama meu senhor
 Derrama sobre nós o seu amor
 Derrama meu senhor, derrama meu senhor
 Derrama sobre nós o seu amor

As cozinheira serei abençoada
 O Pai Eterno vai derramando seu amor
 As cozinheira serei abençoada
 O Pai Eterno vai derramando seu amor

Repete o refrão

O povo todo serei abençoada
 O Pai Eterno vai derramando amor também
 O povo todo serei abençoado
 O Pai Eterno vai derramando amor também

Nas horas de Deus, nas horas de Deus
 Nas horas para todo santo amém
 Nas horas de Deus, nas horas de Deus
 Nas horas para todo santo amém

O entra, entra minha bandeira
 Por essa porta lá dentro
 Vai benzer quem tá de fora
 Vai benzer quem tá lá dentro

Ô menina da saiu curta
 Quem deu a saia sou eu
 Só porque não dei ajuda
 Pegou a saia e vendeu

É meia lua sinhá, lá vem a chuva sinhá
 Não deixa eu molhar, meu corpo está gelado
 Eu quero me esquentar, é com você do meu lado

Transcrição 03: Bendito de mesa - parte 02 (final) e Sussa (duas últimas estrofes).

A performance da sussa é a única em que temos a participação do público, por isso, havia uma grande expectativa para seu início. Este é considerada uma dança oriunda da Comunidade Quilombola Kalunga que se hibridizou, como diria Canclini (2001), com as manifestações populares da região. Nas folias tornou-se uma das brincadeiras mais prestigiadas e, como esta folia adveio do território Kalunga, sua performance não ficaria de fora.



Imagem 24: dança da sussa após o bendito de mesa (parte 02).

Ao fim da performance da sussa os donos da casa e os expectadores foram cumprimentar os foliões, lhes agradeceram pela “roda de sussa” e o tempo em que tocaram para que todos dançassem. Nos dizeres da dona da casa “os foliões começaram a pagar seu pouso”, pois segundo seu relato “as brincadeiras ainda não terminaram e seus convidados não tinham hora para dormir”. Em resposta os foliões disseram que estavam cansados e precisavam dormir para continuar as obrigações do dia seguinte. A dona da casa lhes respondeu que não haviam brincado “curradeira” ainda e que folião não pode dormir sem cumprir todas as obrigações, estes retrucaram dizendo que “ninguém lhes pagou pela brincadeira” e que “suas gargantas estavam secas para cantar”. Foi quando a dona da casa buscou e entregou para o alfeire um litro de cachaça e lhe pediu para servir os foliões e queria ver quem reclamaria de não poder “brincar curradeira”. Após

o alfeire servir os foliões, estes se dirigiram para o centro do salão para a performance da curraleira.

Nesta performance não temos hierarquias entre os foliões, todos podem elaborar rimas para cantarem em duetos e da forma que quiserem, bem como, utilizam a mesma formação em colunas do canto para o dono da casa. Entretanto, se diferencia pelo fato de não usarem a viola, estando todos os foliões com pandeiros artesanais e o caixeiro. Durante o canto das rimas ou “versos” (terminologia também utilizada) fazem uma dança estruturada da seguinte forma:

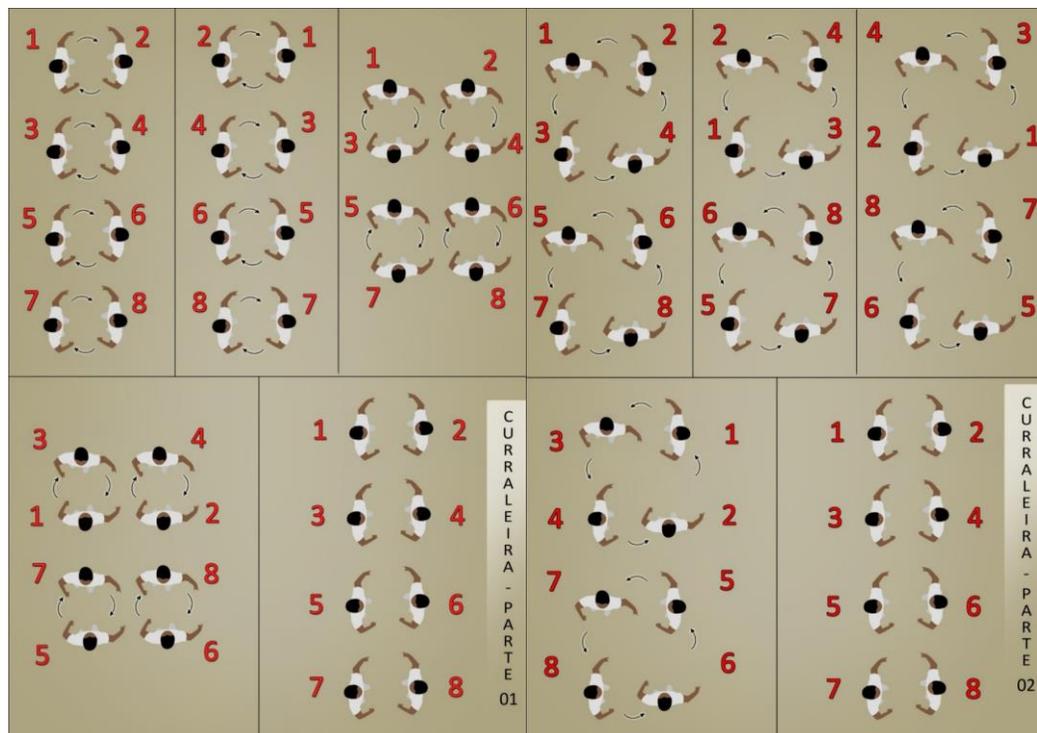


Ilustração 03: dança da curraleira (PEDROZA, 2013 p. 78).

As rimas de curraleira retratam situações diversas do cotidiano, o que perpassa seus valores, hábitos, costumes, desejos e anseios de mudança ou reconciliação, bem como, o dia-a-dia da folia. A partir disto, podemos retomar a chegada da folia neste pouso e a curiosidade do público com a estória do folião que perdeu a camisa da folia. O próprio folião envolvido no drama social estava presente e aguardava ansioso para escutar o verso a ser revelado na performance.

Na batida da viola me diz o que você tem,
Ohhh João Balinha você vê se não apela, veste a camisa e volta para ela.

O que eu disse para você, foi para você não beber. (bis)

A bandeira que nos guia é do nosso pai,
Vou te dar um a camisa e vê se não apela, vista a camisa e volta para ela.

Transcrição 04: Curraleira 01 (o retorno do folião).

Com o fim das curraleiras os foliões foram em direção ao folião João Balinha e lhe entregaram de volta sua camisa da folia, este com um sorriso a vestiu e foi reintegrado ao terno. A participação do público foi importante nesta ação recompositora do drama social, como destaca Bauman (1975), a performance se valida através da coletividade e, neste caso, gerou uma expectativa da reconciliação com o folião. Neste caso, a curraleira acionou um símbolo instrumental (os versos) para se conectar com o símbolo dominante (a bandeira) ao cantarem “veste a camisa e volta para ela”, sendo “ela” a bandeira que permitiu a ação recompositora. Contudo, fazem a crítica sobre sua tentativa de consumo desmedido da bebida e que está seria uma condição para retomar ao giro da folia. É importante ilustrar que dias depois este folião fez uma promessa e ficou até a entrega da folia sem ingerir bebida alcóolica. Com o fim da performance da curraleira, aos poucos o público foi indo embora e os foliões dormiram, pois no dia seguinte pela manhã teríamos a última performance do pouso de folia, a “despedida”.

Esta foi realizada por volta de sete horas da manhã, após a caixa reunir os foliões e a dona da casa entregar a bandeira ao alfeire. Ela é diferente das performances do agasalho, do canto para o dono da casa e do bendito de mesa, em que temos somente os guias (cantando) e os contraguias (respondendo), na performance da despedida temos os dois guias e duas duplas de contraguias. Desta forma, os guias cantam e a primeira dupla de contraguias respondem, na sequência os guias cantam novamente e a segunda dupla de contraguias respondem. Está métrica diferenciada dá a esta performance maior complexidade e envolve maior atenção dos foliões, visto que a batida da caixa é modificada e a disposição dos foliões também. À frente da casa estava o alfeire e atrás de ti vinha os dois guias, as duas duplas de contraguias e, por último, o caixeiro com o restante dos foliões. O seu cântico é longo e durou onze minutos, se dividindo nos seguintes momentos: o primeiro, em que agradecem à dona da casa por ter lhes

concedido o pouso; o segundo, em que pedem desculpas, em nome do santo, por algum inconveniente ocorrido no pouso da folia; no terceiro, solicitam proteção ao santo para a continuidade do giro da folia e, por último, pedem licença para o terno de folia se retirar. Daqui em diante a mesma ritualística que ocorreu na saída da folia é empregada, com o beijo da bandeira, a venda para o dono da casa e a passagem da bandeira sobre a cabeça de todos os foliões enfileirados, estando estes ajoelhados e batendo o pandeiro levemente no chão.

Após cumprirem esta obrigação os foliões foram tomar café da manhã e, passado algum tempo, se reuniram novamente em frente da casa a partir do toque da caixa. A dona da casa buscou a bandeira que foi entregue à Jorge, este fez uma nova venda e a repassou para o alfeire, este se virou e a folia seguiu seu giro, terminando a performance da despedida. Neste momento, temos a bandeira à frente, os foliões logo atrás e, por último, a caixa realizando o toque de “anunciação” pelas ruas da cidade de Nova Roma/GO. Com exceção do pouso e do almoço, nas casas em que a folia entra são realizadas apenas a performance do canto para o dono da casa (tendo em troca o recebimento da esmola) e da curraleira através do “pagamento” (comidas e bebidas oferecidas aos foliões, incluindo a alcóolica), como condição para terem a brincadeira.

O almoço da folia foi realizado na casa de uma das filhas do festeiro (Marlene), donde tivemos suas três performances concernentes, o canto para o dono da casa, o bendito de mesa (parte 01 e 02) e a curraleira. Pela tarde a folia continuou girando pelas casas da cidade e parou por volta das quatro da tarde, faltando três casas para chegar no segundo pouso. Disseram os foliões que queriam girar estas últimas casas já no início da noite para que as pessoas soubessem que a folia estava chegando e irem se “juntando” para recebe-la, isto porque na passagem dos foliões pelas casas vão se reunindo expectadores e, como disseram, “a caixa reúne as pessoas”. Desta forma, os foliões teriam público não somente lhes esperando no pouso, mas parte dele já estaria lhes acompanhando no giro. Estes deixaram a bandeira na última casa que giraram, era uma família conhecida e de confiança do grupo social, já que esta só pode se deslocar em obrigação, bem como, os instrumentos. Com esta estratégia os foliões conseguem, através das performances, se comunicarem com o público através do símbolo ritual da bandeira (BAUMAN, 1975).

A partir das seis horas da noite retornaram para a casa onde estava a bandeira e reiniciaram o giro da folia e, como planejado, chegaram no pouso acompanhados de expectadores. As performances realizadas foram as mesmas do pouso anterior, no entanto, tivemos nesta casa um drama social, visto que o responsável pelo pouso (Irene), possui um bar no mesmo terreno da casa, estando este aberto e vendendo bebidas alcóolicas, ainda que parte do grupo familiar discordasse. Isto desagradou os foliões por considerarem um desrespeito com o santo, mas seguiram o rito cantando o agasalho e o canto para o dono da casa. Antes de realizarem a performance do bendito de mesa ocorreu uma briga entre dois fregueses do bar, levando os foliões a decidirem interromper o rito, segundo relataram “olho o desagrado do santo aí”.

Diante do ocorrido o proprietário do bar precisou fecha-lo e o grupo familiar foi negociar com o festeiro que se fazia presente neste pouso de folia, lhe pedindo que conversasse com os foliões para que cantassem o bendito de mesa, pois haviam feito muita comida e as pessoas estavam esperando. O festeiro e os foliões concordaram em continuar, desde que não tivesse mais o comércio de bebidas e então retornaram com as performances. De acordo com o festeiro, o ocorrido foi apenas um ajuste do santo com o responsável pelo pouso, situação que demonstra a capacidade do símbolo ritual dominante (a bandeira) de agir sobre esta realidade social e reordená-la (RADCLIFFE-BROWN, 1973). No restante da noite não ocorreram outras adversidades, entretanto, durante a curraleira foi cantado um verso para Irene relatando o ocorrido, a situação jocosa que passou ao tentar separar a briga, sua queda sobre as cadeiras do bar e o constrangimento público. Este não gostou da curraleira que fizeram para ti, no entanto, disse que entendeu o recado e afirmou que este erro não se repetiria nos próximos anos. Foi comum no giro da folia pedirem para cantar essa curraleira, do ponto de vista do público, para rirem e rememorarem nas conversas os fatos ocorridos, para os foliões, como um ato comunicativo para que a situação não se repita nos próximos pousos. Pela manhã cantaram o agasalho e a folia girou até o almoço na casa de Iva (filha do festeiro e promessa), ficaram lá até o fim da tarde quando desceram para o povoado do Bom Jardim.

4.1.2 O terno na região do “Bom Jardim” e “Canabrava”

O município de Nova Roma/GO possui quatro rodovias estaduais que chegam até a cidade, entretanto, somente uma delas é asfaltada, ou seja, a estrada para Jaciara/GO. As outras três rodovias para Alto Paraíso/GO, Teresina de Goiás/GO (sendo a mesma de acesso à Monte Alegre/GO) e Campos Belos/GO não são asfaltadas, tendo esta última uma balsa para travessia do rio Paranã. O acesso à comunidade quilombola se dá pelas saídas de Campos Belos/GO (utilizada com maior frequência) e, de forma mais esporádica, por Teresina de Goiás/GO. Por este motivo, os vínculos e relações do grupo familiar da folia são maiores com os povoados destas vias de acesso à comunidade quilombola. Assim, os outros povoados em que passariam com a folia estão localizados na saída para Campos Belos/GO, bem como, na estrada de acesso local que sai da rodovia para chegar aos Magalhães.

Este contexto justifica o fato de o giro da folia nunca ter ido neste povoado, no entanto, os responsáveis pelo pouso vieram na entrega da folia do ano passado para conversar com o festeiro e garantir um pouso de folia no ano seguinte. O pedido foi atendido e o encarregado que naquele momento estava sendo nomeado já tomou conhecimento desta situação. Dona Rosa, quem pediu o pouso de folia, relatou que no passado várias folias passavam pela região e que sempre as recebiam com alegria, mas que na atualidade foram todas extintas. A região do Bom Jardim possui chácaras e fazendas de pequeno porte e uma densidade demográfica pequena se comparada com outros povoados da região.

Na chegada da folia na casa de Dora tínhamos um número expressivo de expectadores, seja do seu grupo familiar que é grande, como também, de moradores locais que vieram para assistir. Durante o canto do agasalho Dora e sua mãe (uma idosa) se emocionaram, após a performance me disseram que o sentimento foi de alegria ao receber uma folia em casa depois de tantos anos. Seguiram-se as performances do canto para o dono da casa e o bendito de mesa, ao iniciar a sussa ocorreu um “alvorço”, como afirmaram os foliões, com muitos homens e mulheres dançando e a poeira subiu. Quando pararam a performance a dona da casa disse que haviam tocado pouca sussa e que continuassem, pois até sua mãe que a tempos não dançava “caiu na roda”. O caixeiro retomou a batida e a sussa perdurou por mais alguns minutos.

Situação semelhante ocorreu com a curradeira, nos dizeres do folião “que dona de pouso atentada” e davam risadas, pois devido a sua insistência fizeram a performance da curradeira por duas vezes. Quando os foliões acreditavam que poderiam descansar, lhes foi lançado um desafio, que brincassem um “corrido”, pois a tempos não o via e queria saber se “estes foliões conseguiam”. Está brincadeira, apesar de pouco realizada entre as folias de Nova Roma/GO, é comum entre os Kalunga. Um dos filhos do festeiro, juntamente com seu primo que veio dos Kalunga sabiam a performance, estes aceitaram o desafio e explicaram para os outros foliões o que deveriam fazer na dança e que deixassem o canto para eles. Esta brincadeira tem os versos construídos de forma similar ao da curradeira, mas se diferenciam na duração que pode chegar a três minutos e meio, acompanhando de uma dança mais complexa que engloba um sapateado. Apesar dos desafios e alguns tropeços conseguiram realiza-la, recebendo ao final vários aplausos e notou-se a satisfação de Dora ao dizer em risos que “agora os foliões podiam dormir”. Através desta performance os foliões criaram um aparelho comunicacional com a dona da casa, valendo-se de um componente verbal (os versos do corrido) e não verbal (sua dança), pois acionaram sua memória afetiva e historicidade com os rituais/festejos de folia (BAUMAN, 1975).



Imagem 25: preparativos para a performance do corrido.

Além das brincadeiras da sussa, da curradeira e do corrido temos também nos rituais/festejos Kalunga outras brincadeiras como a catira e a batucada. Já pela manhã

os foliões fizeram a performance da despedida, no entanto, o giro da folia não saiu e a bandeira permaneceu na casa onde ficaram até o almoço, visto que não teriam casas para girar na região e partiriam dali direto para o povoado da Canabrava. Após o almoço a folia partiu para o novo povoado e chegou no local por volta de três da tarde, começaram o giro pelas casas da região caminhando em direção à casa do pouso em Nivaldo. Neste dia um novo folião chegou para ajudar por alguns dias, sendo este sobrinho de Jovem e morador do território Kalunga.

Durante o a chegada da folia para o canto do agasalho Nivaldo e sua esposa já se encontravam na entrada da casa sorridentes e alegres com a chegada da bandeira e disseram, “hoje tem sussa”, referindo-se ao que aconteceria mais tarde. As performances se seguiram, inclusive da sussa com várias pessoas dançando, mas na hora da curraleira fui avisado que iria participar. Até o momento tinha cumprido apenas a posição de devoto folião em algumas performances batendo pandeiro, ou então, tocando a caixa nas caminhadas da folia. Me disseram que não precisaria cantar as rimas, devido à minha inabilidade, mas que precisaria fazer a dança. Na hora os sentimentos foram de angustia, diante da dúvida se conseguiria acompanhar os outros foliões e, por outro lado, de satisfação pela confiança dos foliões mais velhos. Um folião mais experiente ficou responsável de fazer dueto comigo e me orientar durante a dança me aconselhando “basta me seguir e fazer igual”. Ou seja, o processo de transmissão das técnicas corporais desta performance ocorreria através da imitação prestigiosa, como destaca Mauss (2003). Soma-se a isto o fato de terem escolhido o pouso da folia para que isto ocorresse, momento em que temos o maior número de expectadores da folia, em que seria avaliado não somente da minha atuação singular, mas dos guias velhos que me permitiram compor a performance.

Entre os foliões havia um acordo que não me foi revelado, pois tinham uma surpresa para a minha primeira participação na curraleira. Durante a performance Jovem e Juarez cantaram juntos um verso que fizeram na folia do Divino Pai Eterno quando a giraram no mês de maio. Esta folia era do falecido Seu Pocidone que morreu no ano anterior, este era pai de Jovem e primo do festeiro Seu Loro (seus filhos o tinham como tio apesar de serem primos de segundo grau). Era considerado um dos foliões mais respeitados e admirados da região, isto porque foi o mestre de folia responsável por

transmitir os saberes desta tradição cultural aos atuais responsáveis pela folia de São Sebastião, o mesmo ocorrendo no território Kalunga e em outras folias da região.

Havíamos nos conhecido em 2011 quando giramos esta mesma folia juntos, depois nos tornamos amigos e no seu falecimento não pude participar do sepultamento. Esta curraleira foi criada por seu filho e sobrinho para lhe homenagear e celebrar sua vida apesar da saudade, do qual me emocionei durante seu canto. No final do verso estávamos eu, Jovem e Juarez chorando, além de outros expectadores que assistiam à performance e o conhecia. Em seguida, outros dois foliões iniciaram uma nova curraleira com uma temática mais alegre, permitindo que pudéssemos nos recompor. Em conversa posterior ambos me disseram que tinham combinado dos dois não chorarem, queriam apenas me mostrar esta homenagem ao “mestre”, já que não pude estar presente em sua despedida. No entanto, ao notarem que eu estava emocionado não conseguiram segurar e disseram que o verso foi criado na folia do Divino Pai Eterno que giraram no território Kalunga. Após tê-lo cantado na primeira casa em todas que entravam pediam para cantar, disseram que achavam que já tinham “chorado o suficiente em maio”, findando a conversa com risos. Destacaram que não a cantariam novamente neste giro de folia e que a fizeram está única vez para que eu pudesse ouvir. As emoções experienciadas nesta performance possuíram camadas mais densas de sensações, o que se justifica pela situação de pertencimento ao processo ritual e pelas relações construídas com o grupo social.

Pela manhã foi realizado a performance do agasalho e a folia seguiu o seu giro em direção ao povoado do Brejo na casa de Justino e Maria, pois neste dia não tínhamos uma casa específica para o almoço. Foi providenciado pelo encarregado um lanche para os foliões com o dinheiro das esmolos e multas já arrecadadas por Juarez, o que era permitido por atender uma necessidade da folia. No percurso para o povoado do Brejo me explicaram que existem seis tipos de toques para a caixa, sendo um para cada performance e o toque do “viageiro” (o mesmo de anúncio), do qual este último é para a caminhada da bandeira. Desta forma, eu estava aprendendo o toque de anúncio para depois passar aos outros, ao tempo em que destacaram que pela “caixa se chega ao santo”.

4.1.3 O terno na região do “Brejo” e “Feixe”

O povoado do Brejo é um assentamento do MST (Movimento Sem-Terra) com terras já regularizadas e tituladas pelo INCRA, do qual seu território se subdivide em Brejo I e II. A bandeira chegou pela Brejo II para evitar que seu caminho fosse cruzado, pois o Brejo I já estaria no caminho do povoado do Feixe. A partir deste momento se incorporou no giro da folia mais um folião que seria guia/violeiro, o Seu Adailton que é sogro do folião Jorge. Após a chegada da bandeira no pouso de Justino e Maria as performances foram realizadas pelos foliões, em que destacamos o fato de terem realizado duas rodadas de curraleira e gostaríamos de dar destaque para uma delas criada no cotidiano da folia.

No sino da viola meu pandeiro acompanhou,
É isso que o povo fala, eu vivo nessa folia.

Só vendo a caixa bater, meu pensamento é folia,
Mas se nós não girar, as folias vão acabar, morreu nossa alegria.

Porque os crentes tão querendo acabar com nossa mania,
Leva tudo para a igreja, credo e cruz Ave Maria.

Transcrição 05: Curraleira 02 (as religiões protestantes e a tradição da folia).

Esta performance retrata as dificuldades enfrentadas para se manter a folia na região, o que envolve os desafios para se conseguir foliões, pousos e almoços, a diminuição do número de casas para receber a bandeira, a falta de cavalos etc. Um fator preponderante é o avanço das religiões protestantes nestas comunidades rurais, o que diminui o interesse comunitário por estas tradições culturais e afeta suas possibilidades de se perpetuarem entre gerações de forma relacional. Nota-se que os versos rebatem críticas sobre juízos de valor negativos que são construídos socialmente com o intuito de subalternizar/diminuir estes rituais/festejos, bem como, expõe a preocupação com os desafios em se manter a folia na atualidade. O próximo almoço foi na casa de Bento e Rivalda ainda localizada no Brejo II, logo depois o giro da folia seguiu em direção ao pouso na casa de Camelino que fica no Brejo I. Ao indagar Juarez sobre como conseguia realizar os cânticos e grava-los na memória, exemplificando com o canto para o dono da casa e o bendito de mesa, este me respondeu que durante a folia sabe todos de “cabeça”

e não erra nada, mas se lhe pedir para cantar fora da folia não dá conta e esquece tudo. De acordo com Austin (1990), o rito se caracteriza por ser um ato performativo para os quais suas performances só possuem sentido e significado dentro do processo ritual, por isso, a dificuldade dos foliões em reproduzi-las fora deste contexto.

O giro da folia permite a construção de novos espaços de sociabilidade, donde seus saberes são compartilhados neste cotidiano. Exemplo disto, foram os pedidos feitos aos foliões para que cantassem neste pouso a curraleira feita ao padre que esteve presente na saída da folia, bem como, do gavião branco da unha grande, enfim. A partir da relação de reciprocidade que organiza as relações sociais na folia, como diria Brandão (2004), o dono da casa negociou com os foliões para que cantassem estas curraleiras para alegrar seus convidados que vieram para o pouso. Austin (1990) evidencia a importância da validação do público como um elemento primordial para que a performance atinja seu objetivo, seja para atender as expectativas já esperadas ou nas suas transgressões, podendo gerar reações conflitantes como riso, descontentamento, raiva, euforia etc.

No dia seguinte o almoço da folia foi na casa de Zé Maria ainda no Brejo I, sendo este um grande amigo dos festeiros e de todos os Magalhães e que, infelizmente, veio a falecer de covid-19. À noite não houve pouso, visto que o encarregado não conseguiu uma casa para receber a folia e a bandeira precisou dormir na casa de Bianco (amigo dos festeiros e encarregado), tendo o encarregado que providenciar transporte de ida e volta dos foliões até a cidade para terem onde dormir. Ao amanhecer a bandeira partiu em direção ao penúltimo pouso antes de ingressar na Comunidade Quilombola Magalhães, retornando ao povoado do Feixe donde saiu a folia, desta vez, não para a casa do encarregado, mas de seu vizinho e parente Deuzemiro. Este é tio do folião Mi e irmão de João Balinha que estavam no giro da folia, além de ser tio de outros dois que ajudaram por alguns dias.

Daremos destaque neste pouso para duas performances, o do canto para o dono da casa e a sussa. Durante o canto para o dono da casa notou-se uma alteração no cântico, os foliões estavam com expressões corporais mais sérias que o usual e reuniram-se um número maior de familiares na sala de estar. Em pousos anteriores, durante esta performance permanecia ajoelhada sobre a bandeira, desde o início,

somente a promesseira. No entanto, nesta situação tínhamos as duas filhas do dono da casa e uma prima, estando em pé e atrás delas sua avó. Desde o início do cântico as três netas choravam bastante, em um certo momento a avó ficou com as mãos tremulas e sobre a cabeça das netas. Com os olhos fechados ela começou a emitir sons agudos, lágrimas também começaram a descer por seus olhos e todo o seu corpo ficou trêmulo. Em seguida caiu de joelhos sobre a bandeira e familiares lhe ajudaram a se levantar, permanecendo todo o seu corpo neste estado até o final, do qual os foliões não interromperam a performance em momento algum.

O cântico realizado foi para a perda de um ente querido, pois uma das filhas do dono da casa ficou viúva. Segundo os foliões, a hora em que a senhora caiu de joelhos sobre a bandeira ocorreu por causa da estrofe cantada pelos guias e contraguias, desta forma, todos os membros da família que estavam sofrendo com a perda recebessem a “cura”. Notou-se entre os outros parentes que assistiam que seus olhos estavam avermelhados e na eminência de choro, o mesmo ocorreu com o dono da casa, que também é guia de folia e, apesar da emoção, mantinha um semblante de seriedade em pé e próximo à bandeira. Esta emoção vivenciada de forma coletiva dentro de uma performance do rito, através de um cântico específico para a dificuldade que estavam vivenciando, ressalta a capacidade do símbolo ritual de reagregar relações sociais (TURNER, 2008).

Após o bendito de mesa (parte 02) tivemos uma das maiores e mais longas rodas de sussa do giro da folia, sendo esta dançada por todos os presentes. Com o seu término, os membros do grupo familiar relataram que concluíram seu processo de cura, iniciada no “canto” perante a bandeira e concluída na alegria da “sussa”. Podemos analisar, a partir de Turner (1957), que esta ação evidencia a relação intrínseca entre o polo ideológico (canto para o dono da casa) e o sensorial (sussa) no rito. Bem como, que este processo de cura ocorreu através das vivências experienciadas nas performances pelo corpo (CSORDAS, 2008).



Imagem 26: dança da sussa no penúltimo pouso da folia.

Pela manhã realizaram o canto da despedida e a bandeira permaneceu na mesma casa para o almoço, visto que teriam apenas duas casas para girarem antes do último pouso da folia já na Comunidade Quilombola Magalhães. Ao iniciar o giro após o almoço, ficaram na segunda casa que é do sogro do folião Jorge, aguardando para descerem até o pouso. Por volta de cinco horas da tarde o encarregado providenciou o transporte de carro até a comunidade quilombola, no entanto, os foliões pediram para que o carro parasse um quilômetro antes da entrada, pois a bandeira deveria chegar caminhando e com a caixa tocando. Existe uma relação de interdependência entre o alfeire e o caixeiro no delineamento das performances de folia, do qual estas se expressam pelo corpo num ato comunicativo.

4.1.4 O terno na região do “Lavado/Cajueiro”

Ao escurecer ouviu-se um toque de caixa batendo próximo à casa de Dalino (irmão do festeiro e onde seria o pouso), era a “anúnciação” de que a folia estava chegando. Este e Dona Maria (sua esposa), se dirigiram para a porta da casa para aguardar a chegada da bandeira. Tivemos aqui uma diferença em relação aos outros pousos, pois na chegada da bandeira não somente os responsáveis pelo pouso a beijaram, mas todos os membros da comunidade quilombola presentes.



Imagem 27: membros da segunda à quarta geração dos Magalhães beijando a bandeira.

Outro aspecto a se considerar foi a presença maior neste pouso de membros da comunidade quilombola, demonstrando a importância deste ritual/festejo para este grupo social. Dentre as performances deste pouso, destacamos as brincadeiras, em que a sussa foi dançada em sua maioria por pertencentes da comunidade quilombola, bem como, foi a casa em que mais tivemos versos de curraleira, chegando a dez. Após a performance da despedida pela manhã, o trajeto da bandeira não poderia seguir pela estrada do chão na sua caminhada, visto que a casa do festeiro está localizada no meio do território da comunidade quilombola. Sendo assim, para girar todas as casas precisaram passar por trilhas dentro do cerrado margeando o rio Paranã até a última que foi a casa de Jovem (este não é o folião, mas um dos filhos da matriarca do grupo social) no almoço. Estes giraram por todas as casas da comunidade quilombola que possuíam famílias residindo, incluindo dos outros três festeiros.

Após o almoço na casa de Jovem, os foliões passaram o resto da tarde contando histórias sobre o giro da folia, tomaram banho de rio e descansaram para a sua entrega à noite. Notou-se, não somente entre os foliões mais também entre os Magalhães, um sentimento de satisfação e alegria com a aproximação dos últimos momentos deste ritual/festejo. Desta forma, temos o encerramento do giro da folia de São Sebastião que se caracteriza como o período liminar deste processo ritual e, portanto, da sua

antiestrutura. No giro da folia temos cinco performances, sendo quatro delas relacionadas ao polo ideológico (agasalho, canto para o dono da casa, bendito de mesa – partes 01 e 02 – e despedida) e uma ao polo sensorial (as brincadeiras – sussa, curraleira e corrido). Por último, destacamos que a bandeira da folia é o símbolo dominante deste ritual/festejo que atua sobre a materialidade da vida e na organização do grupo social.

CAPÍTULO V – A “entrega” da folia de São Sebastião: em cena os “festeiros”

Os preparativos para a entrega da folia de São Sebastião são realizados pelos membros da família dos festeiros (maior da comunidade quilombola), juntamente, com o auxílio de outros integrantes do grupo social. No que se refere à infraestrutura temos a limpeza e organização do espaço para receber os convidados, sua ornamentação, contratação dos músicos para tocar o forró e a respectiva montagem do som, o preparo da comida, etc. Com relação ao rito, temos o corte do mastro de folia do ano anterior que ficou “secando” e servirá de lenha para a fogueira no levantamento do mastro deste ano, o corte e preparo de um novo mastro que será utilizado na folia deste ano, organização do quadro em que será amarrado a “bandeira da entrega” antes do levantamento do mastro, construção de um “cruzeiro” com bambus verdes para receber a folia na entrada da casa e preparação do altar para receber a bandeira do giro e local em que se realizará a reza. Cabe destacar, que tivemos membros externos à comunidade quilombola auxiliando nestes trabalhos, no entanto, se restringindo ao campo da infraestrutura, pois nos aspectos relacionados ao rito temos uma participação majoritária do grupo familiar e de outros membros da comunidade quilombola. A seguir, analisaremos cada um destes momentos que compõem a totalidade do ritual de entrega da folia de São Sebastião.

5.1 O sacrifício

O gado a ser sacrificado para a entrega da folia foi doado pela promesseira Iva (filha mais velha dos festeiros que girou os dez dias de folia) como forma de agradecimento por uma graça recebida. Semelhante aos outros três rituais/festejos da comunidade quilombola, o abate do animal foi realizado no dia anterior ao arremate da folia e seguiu os mesmos preceitos. Participaram deste momento os mesmos membros da comunidade quilombola que realizaram os anteriores e destacaram o fato de o santo ter recebido o sacrifício da promesseira. Isto porque ela já havia pago parte da promessa girando a folia e o animal doado não se agonizou na hora de morrer. Segundo Seu Dalino, para separar este gado do restante do rebanho não tiveram problema, após apartado não

tentou fugir, ao morrer não ficou se debatendo e sangrou de forma “limpa” e que teriam uma carne saborosa para o arremate da folia. Para exemplificar, lembraram de outra promesseira de anos anteriores que é sobrinha dos festeiros, neste caso para pegar o gado escolhido tiveram muito trabalho, este fugiu por duas vezes depois de estar apartado e numa delas amarrado, na recaptura precisaram procurá-lo o dia todo pelo cerrado e ao encontrar este derrubou um dos cavaleiros, no seu abate precisaram dar mais de um tiro para morrer, este agonizou bastante e não sangrou corretamente. Na época, algumas pessoas da comunidade não comeram sua carne no arremate com receio de passarem mal, por entenderam que o santo não recebeu o sacrifício.

O corte da carne foi realizado da mesma forma dos outros rituais/festejos e ocorreu no dia anterior à entrega da folia, tendo a participação de membros da comunidade quilombola e, neste caso, com o auxílio de pessoas externas. No caso da folia, a caminhada da bandeira gera nos povoados por onde passa uma relação de pertencimento com o processo ritual que culmina na entrega da folia, a diferenciando dos outros rituais/festejos da comunidade quilombola por esta peculiaridade. A coordenação dos preparativos da comida foi feita pela festeira Dona Dominga, a mesma que nos outros ritos do grupo social esteve à frente destas atividades laborais. Valendo-se do conceito de reciprocidade, a partir da sua contribuição junto aos outros rituais/festejos, esta recebe em troca o auxílio de todos os grupos familiares da comunidade quilombola para organizar sua entrega de folia (MAUSS, 2003).

Concomitante ao cozimento dos alimentos, tivemos a organização da infraestrutura para receber os convidados e os preparativos relacionados ao rito, em que damos destaque para o rancho de palhoça. Na sua parte interna foi realizada uma decoração, ao fundo colocaram o altar ornamentado com a imagem de São Sebastião ao centro, na entrada fizeram um túnel construído com bananeiras e enfeitado com flores e arranjos de papel crepom e, um pouco antes da chegada no túnel, afixaram o cruzeiro construído com bambus. Este conjunto de ações haveria de se concluir até o início da noite, pois a expectativa é de que a folia chegasse a partir das sete horas da noite.

Os foliões saíram da última casa que giraram a folia por volta de seis da tarde em direção à casa dos festeiros, estando a bandeira na frente e o caixeiro por último fazendo o toque de anúncio. Parte deste percurso foi feito pela estrada de chão utilizada para

chegar na comunidade quilombola e outra por dentro do cerrado, evitando o cruzamento da bandeira. Ao passarmos pela porteira que dá acesso à casa dos festeiros, fui informado que se iniciaria o “rala” (sacrifício) dos foliões, em que todos se dirigiram para uma pedra de porte médio e porosa que relataram utilizar todos os anos na folia. Explicaram que este ano não tiveram um rala no giro da folia, que é uma punição feita com um folião caso tenha relações afetivas neste período e seja descoberto, mas que na entrega ninguém escaparia do rala. Este consiste em se ajoelhar sobre a pedra porosa, estando os joelhos descobertos e, diante da bandeira do santo, agradecer por terem cumprido a sua obrigação. Caso um rala tivesse ocorrido durante o giro da folia os outros foliões poderiam fazer peso sobre os ombros do folião punido para aumentar seu sofrimento, mas no caso da entrega da folia isto não ocorre.





Imagens 28, 29 e 30: participação no rala de Roni (alfere e primeiro a realizar a performance), do Jovem (um dos guias da folia) e do antropólogo folião.

Para além de agradecer pelo cumprimento da obrigação, este é um momento singular do folião com a bandeira, o que significa que podem fazer pedidos ao santo, já que estão finalizando a sua obrigação, renovam sua fé e, em alguns casos, fazem promessas tendo como retribuição ao símbolo ritual o compromisso de girar a folia do próximo ano. A promesseira também participa deste momento agradecendo por concluir sua retribuição pela graça recebida e renovando seus votos de fé com São Sebastião. A partir de Le Breton (2013b) podemos entender que a dor vivenciada na performance do rala se confundi com um sentimento de satisfação e alegria, ficando os foliões emocionados diante do símbolo dominante do rito e com a expectativa de iniciarem a entrega da folia. Na entrega da folia temos esta segunda acepção de sacrifício, diferente daquela relacionada ao abate do animal que também ocorre nos outros rituais/festejos da comunidade quilombola, visto que se relaciona à corporeidade dos foliões e da promesseira. Esta é a primeira performance da entrega da folia, sendo a única de todo processo ritual sem a presença do público e que se caracteriza por uma relação íntima dos foliões e da promesseira com o símbolo dominante da folia (a bandeira). A seguir daremos continuidade na análise das performances de entrega da folia.

5.2 O canto da ladainha, a reza e o bendito de mesa

Antes da chegada da bandeira na casa dos festeiros os foliões discutiram quem participaria destas performances e de que forma, pois defenderam que só poderia compor o terno de folia aqueles que estavam desde a saída da mesma e que giraram todos os dias. De acordo com Jovem, Juarez e Jorge aqueles que estavam desde o início é que devem finalizar o rito, bem como, para ser o guia e contraguia destas performances precisava dominar os cânticos específicos de entrega da folia de São Sebastião para não passarem vergonha, conforme disseram “não pode remendar”. A partir de Mauss (2003), podemos analisar que existe uma preocupação com o prestígio que envolve estas performances através da validação pública que advém não somente dos convidados, mas dos festeiros e, principalmente, dos foliões mais velhos que estariam presentes (das Comunidades Quilombolas Magalhães e Kalunga).

A partir deste cenário, para iniciar a performance da “ladainha” tivemos o alfeire à frente, seguido dos guias Dezinho (violeiro) e Juarez (pandeiro), os contraguias Jorge (pandeiro) e Jovem (pandeiro) e o devoto folião Mi (pandeiro) junto com Wanderley (caixeiro). Devido à temporalidade desta performance com uma duração de quarenta minutos, ocorreram algumas trocas entre Jovem e Juarez na guia e Mi ocupando eventualmente a contraguia, estas ocorriam em momentos específicos que detalharemos na performance. Por volta de sete e meia da noite começaram a caminhada para a casa dos festeiros com a bandeira à frente, acompanhada dos foliões e da caixa ao fundo tocando a anunciação. Ao se ouvir a caixa batendo iniciou-se um foguetório na casa dos festeiros, com gritos puxados em coro de “viva São Sebastião, viva”.



Imagem 31: chegada dos foliões na casa do festeiro.

Na entrada da casa tínhamos o cruzeiro feito de bambu e os dois festeiros, assim, os foliões se posicionam de frente para ambos e se organizam em formação similar à performance do canto para o dono da casa (permanecendo assim até o final). Após um breve silêncio a caixa voltou a tocar de forma lenta, o alfeire que é aprendiz passou a bandeira para Jorge que fez a venda, sendo esta diferente das realizadas nos pousos. A venda da bandeira começou pelo “cruzeiro” que representa a santíssima Trindade, em seguida saldou os dois festeiros (postos mais altos na hierarquia da folia), depois os quatro pontos cardeais pedindo proteção ao território da família e da comunidade quilombola e, finalizando, terminou de frente para a casa dos festeiros. A partir deste momento Jorge devolveu a bandeira para o alfeire e retornou para a posição de contraguia. É quando iniciaram a performance da ladainha que foi dividida em três momentos: a “saudação do cruzeiro”, o “arco” e a “entrega da bandeira no altar”.

Durante a saudação do cruzeiro os foliões pediram permissão para adentrarem na casa dos festeiros, lhe agradecem pela recepção da bandeira ao retornar do giro e licença para prosseguirem até o arco. Já no arco Jovem foi para a guia, Mi virou contraguia e Juarez devoto folião, os seus cânticos foram de louvação à São Sebastião, de agradecimento pelos almoços e pousos da folia (os seus responsáveis estavam presentes) e se os festeiros os autorizavam a se aproximar do altar. Já dentro do rancho para a entrega da bandeira no altar Juarez voltou para a guia, Jovem retornou para a

contraguia e Mi passou a devoto folião. Neste momento, os foliões realizaram cânticos para agradecer ao santo e os festeiros por estarem finalizando sua obrigação e pedem proteção/saúde para os seus familiares até o próximo ano do ritual/festejo da folia. Ao final, gritaram todos “viva São Sebastião, viva”, “viva os festeiros, viva” e “viva os foliões, viva”. Com o término da performance da ladainha a bandeira foi colocada ao lado do altar, os instrumentos (viola, pandeiros e caixa) ao seu redor e os presentes se abraçaram com alegria e satisfação, entre os foliões disseram entre si “até o ano que vem, se São Sebastião permitir”. Assim como, nos outros rituais/festejos da comunidade quilombola, sua matriarca acompanhou este momento sentada dentro do rancho (devido à sua idade) e permaneceria ali até o final da próxima performance que foi a reza.



Imagens 32 e 33: performance da ladainha (saudação do cruzeiro e arco).



Imagem 34: três gerações dos festeiros na performance da ladainha (entrega da bandeira no altar).

Após o término da ladainha, passou-se a performance da reza que foi feita por Dona Maria (mulher de Dalino e cunhada dos festeiros), a mesma que realizou as rezas nos rituais/festejos de Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião, com exceção da reza para Nossa Senhora da Conceição que foi celebrada pelo padre, pois este havia dito na saída da folia que estaria presente no seu arremate e não pode vir. A reza ocorreu da mesma forma em que foi realizada nos outros ritos da comunidade quilombola, com a participação da família do festeiro e de poucos convidados dentro do rancho. Com o seu término, tivemos o bendito de mesa (partes 01 e 02), que seguiu a mesma performance praticada no giro da folia, se diferenciando pelo grande número de pessoas no local e que assistiram não somente este, mas todas as performances da entrega. Sobre a entrega da folia, esta obteve o maior público dentre os quatro rituais/festejos da Comunidade Quilombola Magalhães.

5.3 O levantamento do mastro, a sussa e o forró

O levantamento do mastro começa com a amarração da bandeira em um quadro artesanal feito pela família dos festeiros, neste momento se utiliza uma bandeira específica para esta performance, pois a do giro da folia continuará no altar. A família do

festeiro é quem faz a amarração da bandeira e depois duas crianças da família (um neto e uma bisneta dos festeiros) irão leva-la até o mastro. O público participará deste momento, lhes são distribuídos velas feitas artesanalmente com a cera da abelha iratim e algumas industriais. Os foliões pegam os instrumentos que estavam no altar (com exceção da viola), começam a tocar a caixa e os pandeiros simultaneamente e saem todos em procissão atrás da bandeira e em direção ao mastro com o seguinte canto:

Viva o capitão do mar, viva o podo desta festa.
 Viva todos que estão em missão, viva todos que estão em missão.
 Ora beba, ora veja.
 Mais que São Sebastião, mais que São Sebastião.

Transcrição 06: canto para o levantamento do mastro.

Ao chegar no mastro continuam em procissão girando em volta dele, tendo à direita uma fogueira feita com o mastro do ano anterior e que de acordo com os festeiros simboliza a queima dos “males” do seu grupo familiar. A bandeira é então colocada sobre o mastro para ser levantado, enquanto este é erguido se alterou a batida da caixa e dos pandeiros para o toque da sussa e se iniciou sua performance em volta do mastro. Ao terminarem, todos se dirigiram para o salão e celebraram o término da folia dançando forró, literalmente, até o dia raiar.



Imagem 35: neto e bisneta dos festeiros levando a bandeira para o mastro.



Imagem 36: levantamento do mastro.



Imagem 37: performance da sussa após o levantamento do mastro.



Imagens 38 e 39: queima do mastro anterior na fogueira e levantamento do mastro deste ano.



Imagem 40: celebração do término do processo ritual da folia de São Sebastião com forró.

A partir de Gennep apud Turner (2013), entendemos que a saída e a entrega da folia estão relacionadas à estrutura do processo ritual, em que o primeiro é a “separação” e o segundo a “reagregação”. Na entrega da folia, a polarização ocorre através do símbolo ritual na sua menor unidade (a bandeira) e por intermédio de sete performances, sendo elas: o rala, a ladainha, a reza, o bendito de mesa, o levantamento do mastro, a sussa e o forró. As performances do rala, ladainha, reza, bendito de mesa e levantamento do mastro estão relacionadas ao polo ideológico e a sussa e o forró ao sensorial. Durante a entrega da folia tivemos a reagregação dos valores, hábitos e costumes do grupo social, não somente dos festeiros e da sua família, mas dos membros da comunidade quilombola. Desta forma, tivemos o encerramento da folia de São Sebastião e do seu processo ritual, começando pela saída, perpassando pelo giro e culminando com a entrega dia dezenove de julho na casa dos festeiros (dona Dominga e Seu Loro).

Considerações finais

A Comunidade Quilombola Magalhães surgiu, segundo Almeida (2007), em 1944 com o casamento de Seu Pedro (que imigrou junto com seus três irmãos para a região do cajueiro vindos dos Kalungas de Monte Alegre/GO) e Dona Alvina (que veio do sul da Bahia junto com seus pais e moravam na margem esquerda do rio Paranã). Apesar deste marco temporal, ambos já residiam na região a alguns anos e os dois rituais/festejos mais antigos da comunidade quilombola são oriundos destes dois processos migratórios, a reza para Nossa Senhora da Conceição e a folia de São Sebastião. A primeira, foi herdada pela matriarca Dona Alvina de seu pai e a segunda por Loro e Dona Dominga de Dona Maria (mãe e tia dos festeiros, respectivamente). Ambos os ritos se ressignificaram a partir destas novas relações sociais e fazem parte da formação da identidade étnica e histórica desta comunidade tradicional. Já os outros dois rituais/festejos são as rezas para São Sebastião (Seu Zé e Dona Maria) e Nossa Senhora Aparecida (Seu Né e Dona Kátia) que surgiram nos últimos trinta anos e, na atualidade, integram os ciclos rituais da Comunidade Quilombola Magalhães.

Entre os dois rituais/festejos mais antigos temos um hibridismo cultural, como diria Canclini (1993), que perpassa pelo sacrifício do gado, os preparativos dos alimentos e as performances da reza e do forró. Estas dimensões do processo ritual integram os quatro ritos, do qual a folia de São Sebastião e a reza para Nossa Senhora da Conceição influenciam as rezas para São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida. Com exceção da folia de São Sebastião, nos outros três rituais/festejos o período pré-liminar (separação-estrutura) ocorre com o sacrifício do gado e os preparativos dos alimentos, já o liminar (margem-antiestrutura) é a reza e o jantar que será servido aos convidados e o pós-liminar (agregação-estrutura) são o forró e a organização coletiva do local no dia seguinte. Ao considerar o processo ritual na sua integralidade, as rezas para São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida são estruturadas a partir da reza para Nossa Senhora da Conceição, o que pode ser exemplificado pela mudança no horário de realização dos dois primeiros ritos. Estes saíram do almoço e foram para o jantar com a intenção de incorporarem a performance do forró e imitaram, de forma prestigiosa, uma das rezas mais antiga da comunidade. Nestas três rezas o símbolo ritual na sua menor unidade são

as imagens dos santos de devoção em que se realizaram as promessas, com destaque para a imagem de Nossa Senhora da Conceição que foi herdada por Dona Alvina de seu pai e oriunda de seus antepassados. Com relação a polarização do símbolo ritual, a performance da reza está relacionada ao polo ideológico e forró a polo sensorial.

Na folia de São Sebastião o período pré-liminar (separação-estrutura) é a saída da folia, o liminar (margem-antiestrutura) é o giro da folia e o pós-liminar (agregação) a entrega da folia. A bandeira de São Sebastião é o símbolo ritual na sua menor unidade (dominante), do qual não é apenas uma representação da divindade em si, mas sua presença perante os homens e, portanto, capaz de alterar a realidade. O que justifica o interesse da comunidade local em receber a bandeira em sua casa, por almejam esta relação íntima com o santo que só é possível no rito. Na saída da folia temos as performances do canto para o dono da casa, do bendito de mesa e a da despedida (parcial); já no giro da folia temos o agasalho, o canto para o dono da casa, o bendito de mesa, as brincadeiras (curradeira, sussa e corrido) e a despedida e; por último, na entrega temos o rala, a ladainha, a reza, o bendito de mesa, o levantamento do mastro, a sussa e o forró. Desta forma, se estrutura o processo ritual da folia de São Sebastião.

As performances do agasalho, canto para o dono da casa, o bendito de mesa, a despedida, o rala, a ladainha, a reza e o levantamento do mastro estão relacionados ao polo ideológico e as brincadeiras (curradeira, sussa e corrido) e o forró ao polo sensorial. A performance do bendito de mesa faz parte dos três momentos do processo ritual, o canto para o dono da casa e a despedida se repetem na saída e no giro, bem como, a sussa compõe o momento do giro e da entrega da folia. A polarização do símbolo ritual da bandeira se manifesta por intermédio destas performances, seja para reforçar hábitos, costumes e valores, ou então, para revelar as fissuras e anseios de mudança no grupo social (TURNER, 2008). A folia permite a realização de trocas intercambiadas pela dádiva através da reciprocidade, visto que os foliões têm a obrigação de ofertar a bandeira para o dono da casa, este de recebê-la e o santo de retribuir os seus pedidos. Com relação às interfaces da folia com os outros três ritos da comunidade quilombola, em todos eles temos duas performances: a reza (polo ideológico) e forró (sensorial).

No que tange aos desdobramentos desta pesquisa para novas investigações, há de se considerar as brincadeiras de folia nestas comunidades quilombolas, o que

permitiria aprofundar a análise das mudanças e transformações sociais que se engendram nestes grupos étnicos a partir da antiestrutura. A antiestrutura deve ser entendida como uma forma mais complexa da estrutura e não apenas sua mera rejeição. Desta forma, o estudo destas performances no processo ritual visa adensar a análise dos sentidos e significados destes atos comunicativos dentro da folia, pois são vivenciados pelas personalidades sociais do rito com autonomia e sem os constrangimentos normativos da estrutura. Do ponto de vista histórico-cultural, há de se fazer um inventário destas performances por constituírem um acervo material e imaterial do corpo-negro-quilombola que têm se perdido com as novas gerações. No campo da educação física escolar, estas práticas corporais que se manifestam em ações performáticas do processo ritual podem auxiliar no desenvolvimento de práticas pedagógicas inovadoras. Do qual seriam tematizadas com criticidade nas aulas de educação física para ensinar e problematizar a cultura afro-brasileira na educação básica, além de auxiliar na formação de professores(as) e contribuir para o atendimento da lei federal 10.639/2003. O que pode ser exemplificado, a partir de Pedroza et al (2018), com o ensino das brincadeiras de folia (curradeiras) nas aulas de educação física escolar na primeira fase do ensino fundamental.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: *Quilombos - identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ALMEIDA, Roberto Alves de. *Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território da Comunidade Quilombo Família Magalhães*. Brasília, DF: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), 2007.
- ALVAREZ, Gabriel Omar; BORELA, Henrique Aguiar; MARTINS, Taiana Renata. Tradição Cultural e Práticas Corporais em Remanescentes de Quilombos de Goiás Notas para uma Política de Esporte e Lazer. In: *Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás*. Goiânia: Ed. da PUC-Goiás, 2011.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios de comunidades quilombolas no Brasil*. Segunda configuração espacial. Brasília, DF: Mapas Editora e Consultoria, 2005.
- _____. *Quilombos: Geografia Africana - Cartografia Étnica - territórios tradicionais*. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2009.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- _____. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: *Caminhos convergentes – estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Org. Marilene de Paula & Rosana Heringer. 2009. p. 75-110.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.
- BAIOCCHI, Maria de Nasaré. *Kalunga povo da terra*. Brasília, DF: Unesco – Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.
- BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. *American Anthropologist*, n. 77, 1975, p. 290-311.
- _____. *Performance*. In: *A companion to folklore* Malden. Orgs. Regina Bendix e Galit Hasan-Rokem. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O caminho da estrela: escritos da Galícia e do caminho de Santiago*. Goiânia, GO: Ed. da PUC/GO, 2010.

_____. *Sacerdotes da viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.

_____. A folia de reis de Mossâmedes. In: *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG. 2004.

BRASIL, Casa Civil do. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. 1988.

_____, Fundação Cultural Palmares. *Regulamento para procedimentos de auto reconhecimento de remanescentes de quilombo e emissão de certidões*. Brasília, DF: 2020. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=2372>

_____, Fundação Cultural Palmares. *Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial*. Brasília, DF: 2022. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br>

_____, Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Criação de um modelo lógico do Programa Brasil Quilombola*. Elaboração de Juliana Mota de Siqueira – Documento eletrônico – Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo, SP: Ed. USP, 1993.

CASTELLANI FILHO, Lino. As práticas corporais e seu processo de re-significação. In: *Práticas corporais - gênese de um movimento investigativo em Educação Física*. Orgs. Ana Márcia Silva e Iara Regina Damiani. Florianópolis: Nauembla Ciência & Arte, 2005.

_____. *Educação física no Brasil: a história que não se conta*. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

CALHEIROS, Felipe Peres; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. *Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras*. Florianópolis, SC: Revista Katálysis. v. 13, n. 1, p. 133-139, jan./jun. 2010.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *Quilombos no Brasil*. São Paulo: SP. 2022. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolas-brasil/>

CSORDAS, Thomas J. *Corpo-significado-cura*. 1º Ed. Porto Alegre: Ed. UFURGS, 2008.

DAOLIO, Jocimar. *Da cultura do corpo*. 11º ed. São Paulo, SP: Ed. Papyrus. 2010.

- DAWSEY, John C; MÜLLER, Regina P; HIKIJI, Rose Satiko G; MONTEIRO, Marianna F. M. Tranças [apresentação]. In: *Antropologia e Performance: ensaios na pedra*. Orgs. John Dawsey; Regina Müller; Marianna Monteiro et. al. São Paulo, SP: Terceiro nome, 2013.
- DIAS, Cleber. Esporte e lazer em culturas tradicionais. In: *Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás*. Goiânia: Ed. da PUC-Goiás, 2011.
- FALCÃO, José Luiz Cirqueira; PEDROZA, Reigler Siqueira. Os Jogos e Brincadeiras Tradicionais e a Experiência Lúdica em Comunidades Quilombolas. In: *Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás*. Goiânia: Ed. da PUC-Goiás, 2011.
- FERNANDES, S. L.; GALINDO, D. C. G.; VALENCIA, L. P. *Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de alagoas*. *Psicologia em Estudo*, v. 25, 23 jun. 2020.
- FERNANDES, Cecilia Ricardo. *O que queriam os Kalungas? A transformação do olhar acadêmico sobre as demandas quilombolas do nordeste de Goiás*. *Interações*, Campo Grande, v. 16, n. 2, p. 421-431, jul./dez. 2015.
- GLUCKMAN, Max. *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Univ Press(The), 1966.
- GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. 4. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.
- HOBBSAWM, Eric. & RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). *Censo 2020*. Goiânia: 2020. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=go>
- INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), SR (28) DF. *Imóvel da Comunidade Quilombola Família Magalhães - levantamento a GPS Promark3 e imagem de satélite Cibers*. Brasília: 2011.
- _____. (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). *Territórios Quilombolas - relatório 2012*. In: *Ministério do Desenvolvimento Agrário*. Brasília: 2012. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/1254-relatorio-regularizacao-quilombolas-2012-incra>

JACCOUD, Luciana. Racismo e república: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: THEODORO, Mário. (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. 1ed. Brasília: IPEA, 2008, v. 1, p. 45-64.

KARASCH, Mary. Os quilombos de ouro na capitania de Goiás. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. 4. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

LE BRETON, David. *Sociologia do corpo*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. 6ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2013a.

_____. *Antropologia da dor*. São Paulo, SP: FAP-Unifesp, 2013b.

_____. *Antropologia do corpo*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016a.

_____. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016b.

LAZZAROTTI FILHO, A.; SILVA, A. M.; ANTUNES, P. de C.; SILVA, A. P. S. da; LEITE, J. O. O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da educação física. *Revista Movimento*. v. 16, n. 1, p. 11–29, 2009. DOI: 10.22456/1982-8918.9000. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/9000>. Acesso em: 12 ago. 2023.

LEACH, Edmund R. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Series B, nº 772, vol. 251, 1966, p. 403-408.

LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. Florianópolis, SC: Estudos Feministas. v. 16, n. 3, p. 965-977, set./dez. 2008.

MARINHO, Thais Alves. *Territorialidade e cultura entre os Kalunga: para além do culturalismo*. Caderno CRH, Salvador, BA: v. 30, n. 80, maio/ago. 2017. p. 353-370.

MARQUES, Carlos Eduardo Marques. GOMES, Lílian. *A constituição de 1988 e a resignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades*. São Paulo, SP: Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 28, n. 81, p. 137-255, fev. 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, RJ: Editora FGV/ABA, 2002.

OLIVEIRA, Wilson José Ferreira de. *De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade*. Salvador, BA: Caderno CRH. v. 26, n. 67. p. 139-156, jan/abr. 2013.

_____. Desigualdades Étnico-Raciais, Dinâmicas Políticas e Identidade na Constituição de “Comunidades Quilombolas”. In: *Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte – Nordeste*. 2009. 25p.

OLIVEIRA, Ana Amélia Neri. *Entre o rio e o mar: práticas corporais e cotidiano na comunidade quilombola do Cumbe*. Tese de doutorado: Programa de pós-graduação em Educação Física Universidade de Brasília. 2018, 182p.

PEDROZA, Reigler Siqueira. *A performance da folia de São Sebastião: aspectos simbólicos de um ritual na comunidade Quilombola Magalhães*. Dissertação de mestrado: Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. 2013. 116p.

_____; SANTOS, M. C. dos; GUEDES, D. G. da S; SANTOS, R. M. A. dos. *Comunidades quilombolas e educação fundamental: o ensino das brincadeiras de folia (curradeira) nas aulas de educação física escolar*. Revista Polyphonia, Goiânia, v. 29, n. 1, 2018.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, RJ. Ed. Relume-Dumara. 1995.
_____. *A análise antropológica de rituais*. Série Antropológica. n. 270. Departamento de Antropologia/UnB, Brasília, DF: 2000.

PESSOA, Jadir de Moraes. FÉLIX, Madeleine. *As viagens dos reis magos*. Goiânia: Editora da UCG. 2007.

_____. *Cultura popular: gestos de ensinar e aprender*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

PERUTTI, Daniela Carolina. *Tecer amizade, habitar o deserto: uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO)*. Tese de doutorado: Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2016, 266p.

PNUD, Programa das Nações Unidas e Desenvolvimento. *Movimento é vida: atividades físicas e esportivas para todas as pessoas*. In: *Relatório Nacional de Desenvolvimento Humano do Brasil*. Brasília, DF: 2017.

RADCLIFFE BROWN A. R. *Estrutura e Função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SILVA, Ana Márcia; DAMIANI, Iara Regina. As práticas corporais na contemporaneidade: pressupostos de um campo de pesquisa e intervenção social. In: *Práticas corporais - gênese de um movimento investigativo em Educação Física*. Orgs. Ana Márcia Silva e Iara Regina Damiani. Florianópolis: Nauembla Ciência & Arte, 2005.

_____; FALCÃO, José Luiz Cirqueira. *Práticas corporais na experiência quilombola: um estudo com comunidades do estado de Goiás/Brasil*. Revista Pensar a Prática: Goiânia, v. 15, n. 1, 2012.

SILVA, Martiniano José da. *Quilombos do Brasil Central: séculos XVIII e XIX: (1719-1888). Introdução ao estudo da escravidão*. Goiânia, GO: UFG, 1998.

SOARES, Iris Pontes. *Ainda guardo o direito de algum antepassado da cor: luta quilombola brasileira*. Florianópolis, SC: Revista Katálysis. v. 21, n. 3, p. 574-583, set./dez. 2018.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de; SANTOS, Joaquim José Ferreira dos. *Territorialidade quilombola e trabalho: relação não dicotômica cultura e natureza*. SC: Revista Katálysis, v. 22, n. 1, p. 201-209, jan./abr. 2019.

SOUZA, Andréia Lisboa de; SOUSA, Ana Lúcia Silva; LIMA, Heloisa Pires. *De olho na cultura: pontos de vista afro-brasileiros*. Salvador, BA: Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2005.

SOUZA, Thaís Godoi de; LARA, Larissa Michelle. *O estado da arte das comunidades quilombolas no Paraná: produção de conhecimento e práticas corporais recorrentes*. Revista de Educação Física: v. 22, n. 4, 2011. p. 555-568.

SOUZA, Thaís Godoi de; PORELLI, Ana Beatriz Gazquez; LOPES, Erica Fernanda; ANACLETO, Wellington da Silva; LARA, Larissa Michelle. Práticas sociais e ações propositivas no retorno a comunidades quilombolas no Paraná: afinal, elas querem políticas públicas de esporte e lazer?. In: *Políticas públicas de esporte e lazer: em comunidades quilombolas no Paraná*. Orgs. Larissa Michelle Lara e Giuliano Gomes de Assis Pimentel. Maringá: Eduem, 2013.

TAMBLAH, Stanley. *Culture, thought and social action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

- TAYLOR, Diana. Traduzindo performance: prefácio. In: *Antropologia e Performance: ensaios na pedra*. Orgs. John Dawsey; Regina Müller; Marianna Monteiro et. al. São Paulo, SP: Terceiro nome, 2013.
- THEODORO, Mário. A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. In: *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Orgs. Mário Theodoro, Luciana Jaccoud, Rafael Osório e Sergei Soares. Brasília: Ipea, 2008.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. *Floresta de símbolos - aspectos do ritual Ndembu*. Niteroi: EdUFF. 2005.
- _____. *Dramas, Campos e Metáforas – Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niteroi: EdUFF. 2008.
- _____. *Schism and continuity in na African society: a study of ndembu village life*. Manchester: Univ. Press, (The), 1957.
- _____. *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New York: Perform Arts Journal. 1989.
- _____. *Anthropology of performance(the)*. New York: Paj Publ, 1988.
- VAZ, Alexandre Fernandez. *Sobre a Relação Ensino-Pesquisa na Formação Inicial em Educação Física*. Revista Motrivivência: ano 20, n. 30, jun, 2008. p. 76-90.
- VENCESLAU, Bruna; LUSTOSA, Francisco Hudson da C; BRUM, Marcela dos Santos; PEREIRA, Mariana Cunha. Educação Escolar Quilombola: Deslocamentos e Relações de Trabalho no Dia a dia da Escola. In: *Práticas corporais em comunidades remanescentes de Quilombos no Estado de Goiás*. Orgs: Ana Marcia Silva e Jose Luiz Cirqueira Falcão. Goiânia: Kelps, 2011. p. 217-234.
- VIANNA Letícia C.R. e TEIXEIRA, João Gabriel L. C. *Patrimônio Imaterial, Performance e Identidade*. Concinnitas, Revista do Instituto de Artes da UERJ, v. 1, n. 12, Rio de Janeiro, RJ: jul, 2008.
- WIGGERS, Ingrid Dittrich; FLAUSINO, Michelle da Silva. Crianças, Corporalidade e Comunidades Remanescentes de Quilombos. In: *Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás*. Goiânia: Ed. da PUC-Goiás, 2011.