

Práticas corporais, comunidades quilombolas e identidade: uma revisão narrativa

Body practices, quilombola communities and identity: narrative review Prácticas corporales, comunidades quilombolas e identidad: revisión narrativa

Milainy Ludmila Santos Goulart, Otávio Guimarães Tavares
Universidade Federal do Espírito Santo (Brasil)

Resumo. O objetivo do estudo foi investigar a constituição da identidade de comunidades quilombolas no Brasil por meio de suas práticas corporais, identificando na produção do conhecimento temas específicos, abordagens de pesquisa, teorias e conceitos que têm sido mobilizados. Tratou-se de uma pesquisa teórica de tipo bibliográfica, caracterizada como uma revisão narrativa. O levantamento de literatura foi realizado em bases de dados por meio de unitermos que nos levaram a 77 artigos indexados. Após a operação dos critérios de inclusão e exclusão foram analisados 11 artigos. Os autores se ampararam em discussões teóricas que envolvem conceitos ou categorias sobre memória, hibridismo, etnogênese, técnicas corporais, etnia, cultura popular, identidade e patrimônio cultural. Quanto as práticas corporais investigadas observamos 10 manifestações diferentes que se caracterizam como práticas coletivas comunitárias e regionais. Assim, a identidade quilombola se apresenta sob aspectos plurais, por meio da inexistência de uma identidade quilombola e da prevalência de *identidades quilombolas* no plural.

Palavras-chave: práticas corporais; identidade; comunidades quilombolas; revisão narrativa.

Abstract. This study aims at investigating the constitution of the identity of quilombola communities in Brazil through their body practices by identifying in the production of knowledge specific themes, research approaches, theories and concepts that have been mobilized. It was about a theoretical research of bibliographic type, characterized as a narrative review. The literature survey was carried out based on databases by means of keywords that led us to 77 indexed articles. After the operation of the inclusion and exclusion criteria, 11 articles were analyzed. The authors supported themselves in theoretical discussions, which involve concepts or categories about memory, hybridity, ethnogenesis, body techniques, ethnicity, popular culture, identity and cultural heritage. As a result, through the investigated body practices we were able to observe 10 different manifestations that are characterized as collective community and regional practices. Thus, the quilombola identity introduces itself in plural aspects, through the inexistence of a quilombola identity and the prevalence of quilombola identities in the plural.

Keywords: body practices; identity; quilombola communities; narrative review.

Resumen. El objetivo del estudio fue investigar la constitución de la identidad de las comunidades quilombolas en Brasil a través de sus prácticas corporales, identificando en la producción de conocimiento temas específicos, enfoques de investigación, teorías y conceptos que se han movlizado. Se trató de una investigación bibliográfica, caracterizada por ser una revisión narrativa. La investigación de la literatura se realizó en plataformas de búsqueda mediante palabras clave que nos llevaron a 77 artículos indexados. Tras la operación de los criterios de inclusión y exclusión, se analizaron 11 artículos. Los autores se apoyaron en discusiones teóricas que involucran conceptos o categorías sobre memoria, hibridación, etnogénesis, técnicas corporales, etnia, cultura popular, identidad y patrimonio cultural. En las prácticas corporales investigadas, observamos 10 manifestaciones diferentes que se caracterizan como prácticas colectivas comunitarias y regionales. Así, la identidad quilombola se presenta en aspectos plurales, a través de la inexistencia de una identidad quilombola y el predominio de *identidades quilombolas* en plural.

Palabras clave: prácticas corporales; identidad; comunidades quilombolas; revisión narrativa.

Introdução

Este texto é produto do interesse na interface entre as práticas corporais com os estudos sobre o fenômeno da identidade. Neste contexto, entendemos práticas corporais como as manifestações culturais que enfocam a dimensão corporal, frequentemente de caráter lúdico

que incluem e superam uma perspectiva mais pragmática. São, portanto, formas de linguagem com profundo enraizamento corporal que, por vezes, escapam a possibilidade de racionalização (Silva, Lazzarotti Filho & Antunes, 2010). Por outro lado, podemos definir 'identidade' como o processo de representação pessoal e coletivo que permite ao sujeito e ao grupo se definirem com relação a um 'eu' ou a um 'nós' que produz uma diferenciação do outro ou dos outros (Oliveira, 2006).

Nosso interesse específico reside na investigação da constituição da identidade das comunidades quilombolas

Fecha recepción: 24-12-20. Fecha de aceptación: 06-04-21

Milainy Ludmila Santos Goulart
milainy_ludmila@hotmail.com

no Brasil por meio de suas práticas corporais. A interface entre identidade e práticas corporais tem sido explorada em um número bastante elevado de estudos que articulam a questão identitária com diversos temas tais como: gênero (p. ex.: Licen & Billings, 2013), raça, etnia e cultura (p. ex.: Grando, 2006; Steinfeldt, Reed & Steinfeldt, 2010; Monteiro & Anjos, 2020; Gálvez, et al., 2020), nacionalidade e regionalidade (p. ex.: Matos, 2007; Sanjurjo, 2014; Santos, Anjos & Tavares, 2016; Whigham, 2014), prática esportiva (p. ex.: Moura & Souza-Leão, 2020; Vissoci, et al., 2020) e práticas corporais (p. ex.: Quitzau, 2019; Reis, 2013), o que demonstra a validade dos estudos sobre a constituição da identidade das comunidades quilombolas a partir de suas práticas corporais.

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

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

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

Arruti (2008) aponta algumas ressemantizações do termo quilombo que nos possibilita avançar sobre o entendimento dos mesmos. A primeira delas consiste na compreensão do quilombo como «resistência cultural», sobre o qual, em um primeiro momento, buscava-se um tipo de persistência da África no Brasil. A segunda ressemantização do termo quilombo relaciona-se a

«resistência política», servindo de modelo para se pensar a relação entre as classes populares e a ordem dominante. O quilombo figuraria então uma forma de luta contra a escravidão por meio de atitudes revolucionárias de resistência popular contra o sistema instaurado na época (Arruti, 2008). Por fim, o autor discorre sobre a terceira ressemantização que consiste na soma da perspectiva cultural e política, e elenca o quilombo como símbolo de «resistência negra». Nesse sentido, buscase uma visibilidade a história do negro, não como escravizados fugitivos ou grupos escondidos em matas, mas como uma população produtora de uma cultura ampla entendida também pelos aspectos religiosos e recreativos a partir de uma convivência livre, fraterna e solidária. Nessa perspectiva, os quilombos não podem ser compreendidos como objetos definidos, mas objetos que estão em curso devido ao seu caráter polissêmico, aberto e de variações ao longo da história. Para Schmitt, Turatti & Carvalho (2002), a grande diversidade de processos de constituição de comunidades quilombolas determina uma definição dilatada das comunidades remanescentes quilombolas. Segundo estas autoras, o termo em questão indica «a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico» (Schmitt, Turatti & Carvalho, 2002, p. 04)

Tomando por base as ‘ressemantizações’ acima apontadas, podemos entender uma comunidade quilombola como um tipo de comunidade tradicional. Para Diegues & Arruda (2001), comunidades tradicionais são resultado de processos históricos diferenciados que as levam a possuírem expressões identitárias que se caracterizam de maneiras peculiares. Geralmente, essas populações ocupam uma área territorial onde constroem suas condições de vida, com espaço local próprio, não somente no que se refere a subsistência, mas também a desenvolvimento de relações sociais locais, o que as leva a produzir forte laço de solidariedade. Tais comunidades caracterizam-se pela forte dependência em relação aos recursos naturais com os quais constroem seu modo de vida; pelo conhecimento sobre a natureza advindo da experiência, transmitido oralmente; pela noção de território e espaço em que o grupo se reproduz social e economicamente; pela ocupação do mesmo território por várias gerações; pela importância das atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja mais ou menos desenvolvida em relação com o mercado; pela

importância que a unidade familiar ou comunal dá aos exercícios das atividades econômicas, sociais e culturais; pela importância dos símbolos, mitos e rituais associados às suas atividades; pela utilização de tecnologias simples, com impacto limitado sobre o meio ambiente e pela autoidentificação ou pela identificação por outros de pertencer a uma cultura diferenciada.

Como podemos observar, esta definição de comunidade tradicional está extensamente baseada na análise dos modos de produção material, nas relações com o território e nas relações familiares, dando pouca atenção à cultura imaterial de um modo geral e as práticas corporais (jogos, danças, lutas e folguedos) de maneira específica. A cultura imaterial está relacionada aos bens de caráter intangível. Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN (2006), podemos relacionar esses bens às práticas e domínios que se manifestam pelos saberes e conhecimentos de um povo, pelas celebrações, como festas e rituais, pelas formas de expressão, como a literária, musical, plástica, cênica ou lúdica, e pelos lugares ou espaços que adquirem importância pela concentração de práticas culturais coletivas. Nesse sentido, práticas corporais como os jogos, danças, lutas e folguedos se relacionam às formas de expressão da cultura imaterial e adquirem assim relevância para a constituição da identidade das comunidades quilombolas.

Pelo menos em termos potenciais, os estudos sobre identidade e práticas corporais acima mencionados fazem o duplo movimento de estudar de maneira mais detalhada as manifestações culturais ao mesmo tempo em que ampliam o conhecimento e a compreensão sobre as comunidades tradicionais propriamente ditas. Isto abre um amplo campo de investigações sobre a história, as formas, as características, a periodicidade, as funções sociais e a variabilidade das práticas corporais como elementos constituintes de identidade em comunidades quilombolas. Todavia, esta é uma temática cuja produção do conhecimento ainda se encontra em desenvolvimento. Como apresentaremos mais adiante, o levantamento de literatura nas bases de dados *Scielo* e *Web of Science* que conduzimos sobre o tema encontrou 77 artigos indexados relacionados ao tema, mas após a operação dos critérios de inclusão e exclusão reduziu-se a apenas 11.

Em nosso caso, não pretendemos iniciar um programa de pesquisas tão amplo neste momento, mas em face do potencial heurístico acima apontado para a compreensão das comunidades quilombolas e suas práticas corporais e identidade, o objetivo desta

investigação é identificar na produção do conhecimento temas específicos, abordagens de pesquisa, teorias e conceitos, o que auxiliará a apontar tendências e estratégias para o avanço do conhecimento sobre o tema.

Método

Esta é uma pesquisa teórica de tipo bibliográfica, caracterizada como uma revisão narrativa. Para esta revisão as bases de dados acessadas foram o *Scientific Electronic Library Online - Scielo* e a *Web of Science*. Os critérios de inclusão adotados na seleção foram: [a] artigos originais; [b] publicados em revistas com avaliação por pares; [c] com métodos qualitativos; [d] desenvolvidas em comunidades quilombolas; [e] que tivessem como objeto práticas corporais como jogos, danças, lutas e folguedos e [f] como temática de fundo a questão identitária. Durante a triagem dos artigos foram excluídos artigos sobre identidade de comunidades quilombolas relacionados as questões de saúde coletiva, meio ambiente, assistência social, políticas públicas, territorialidade, entre outros assuntos. Não houve recorte temporal nas buscas, abrangendo assim todo o acervo das bases de dados. Os unitermos utilizados nas buscas foram 'quilombo', 'comunidade quilombola', 'identidade', 'quilombola community' e 'identity' e suas variações no plural. Foram identificados 77 artigos. Após a eliminação da duplicação de artigos presentes nas duas bases de dados e da aplicação dos critérios de inclusão e exclusão restaram 11 artigos para serem analisados.

Caracterização da Literatura

Ao analisarmos o perfil de origem dos trabalhos, notamos a predominância quase absoluta de pesquisas vinculadas a instituições de ensino superior brasileiras, o que seria, de fato, previsível, em função da temática quilombola de pesquisa. Mais importante observar a filiação federal ou estadual das instituições, o que indica

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

Instituição de ensino superior	Área de concentração	Autor(es)
Universidade Federal da Bahia (UFBA) Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)	Antropologia	Caroso, Tavares & Bassi (2018)
Universidade de Oxford	Antropologia	Chatzkidi (2018)
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	Educação	Costa & Fonseca (2019)
Universidade Estadual de Maringá (UEM)	História	Felipe & Pelegrini (2018)
Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade do Estado do Pará (UEPA)	Geografia	Gomes, Schmitz & Bringel (2018)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Paulista (UNIP)	História	Lima (2016)
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)	Educação Física	Maroun (2014)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)	Música	Prass (2008)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)	Música	Santos (2014)
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)	Letras	Schiffler (2015, 2017)

Fonte: elaboração autoral.

que a pesquisa acadêmica continua sendo fundamentalmente lastreada pelas instituições públicas do país (quadro 1).

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

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

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

Quadro 2.

Relação comunidade quilombola e práticas corporais.

Autor(es)	Comunidade quilombola	Prática corporal
Caroso, Tavares & Bassi (2018)	Comunidade do Vale e da Bacia do Iguape/Bahia	Samba de Roda
Chatzkidi (2018)	Comunidade Itamatatua/Maranhão	Festa de Santa Teresa/Batuque
Costa & Fonseca (2019)	Comunidade Machadinha/Rio de Janeiro	Jongo
Felipe & Pellegrini (2018)	Comunidade Paiol de Telha/Pará	Rodas de danças
Gomes, Schmitz & Bringel (2018)	Comunidades de Salvaterra/Pará	Luta marajoara e Carimbó
Lima (2016)	Comunidade Caiana dos Crioulos/Paraíba	Coco de Roda e Cirandas
Maroun (2014)	Comunidade Santa Rita do Braçu/Rio de Janeiro	Jongo
Prass (2008)	Comunidade Rincão dos Negros/Rio Grande do Sul	Quicumbi
Santos (2014)	Comunidade Caiana dos Crioulos/Paraíba	Coco de Roda e Cirandas
Schiffler (2015, 2017)	Comunidades do norte do Espírito Santo	Ticumbi de São Benedito

Fonte: elaboração autoral.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

destas pessoas, as danças não ocorrem» (Felipe & Pelegrini, 2018, p. 395).

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

O que aponta a literatura?

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

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

No que se refere a metodologia empregada nos

artigos, a maioria dos autores utilizou como base metodológica a etnografia. Os pesquisadores adotaram combinações de técnicas e instrumentos específicos para alcançarem dados relevantes do campo, como, por exemplo: observações (Campos & Fonseca, 2019; Schiffler, 2017; Chatzkidi, 2018; Caroso; Tavares & Bassi, 2018), depoimentos informais (Santos, 2014), entrevistas (Campos & Fonseca, 2019; Maroun, 2014), diários/cadernos de campo e registros fotográficos e audiovisuais (Campos & Fonseca, 2019; Prass, 2008). Outros pesquisadores realizam pesquisas de campo a partir de levantamento histórico e bibliográfico-documental (Gomes, Schmitz & Bringel, 2018) e entrevistas com lideranças formais/informais e sujeitos de representatividade reconhecida (Lima, 2016; Felipe & Pelegrini, 2018).

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

Assim, a identidade quilombola demonstra aspectos particularistas presentes nestas comunidades distantes entre si geograficamente, o que se apresenta sob aspectos plurais, por meio da inexistência de uma identidade

quilombola e da prevalência de *identidades quilombolas* no plural, nas quais unidade étnica e histórica e diferentes manifestações culturais parecem se articular.

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

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

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

seus estudos enfatizando duas atividades sociais: as cerimônias comemorativas e as práticas corporais. Segundo Santos (2014, p.267), apoiado em Paul Connerton,

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

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

Enquanto Santos (2014) articula o conceito de memória ao corpo e as práticas corporais, uma outra variação do conceito de memória é acionado por Felipe & Pelegrini (2018). O trabalho destes autores entende que o território quilombola se organiza como um *local de memória* que permite com que a população local construa sua identidade. Assim, a partir das contribuições de Pierre Nora (1993) sobre memória buscaram conhecer como os saberes e fazeres da comunidade salvaguardam a memória dos ancestrais que ali viveram. «Os moradores são herdeiros não apenas da terra onde seus antepassados moravam, mas também de um capital cultural simbólico que remonta a práticas antigas, ligadas à tradição» (Felipe & Pelegrini, 2018, p.391). Felipe & Pelegrini notam que «o processo de formação identitária é construído por diferentes sujeitos, havendo uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido» (2018, p.401). Neste con-

texto, reforçam a importância do território como espaço identitário e de preservação de celebrações, expressões, saberes e lugares. A partir deste referencial teórico, concluem que espaços dentro da própria comunidade, como a Associação das Mulheres de Paiol de Telha também são importantes para a memória histórica da comunidade e para atividades de geração de renda.

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

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

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

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

Nesse sentido, os autores destacaram algumas práticas corporais e defendem que o reconhecimento da identidade quilombola se estende por vários aspec-

tos que se encontram na *memória do patrimônio cultural*, um forte elemento de reafirmação e construção identitária. Diversas manifestações festivas merecem destaque nas comunidades pelos momentos de sociabilidade que proporcionam e de transmissão do patrimônio religioso, estético-artístico e musical. Nas festas se encontram presentes músicas e cantorias do Samba de Roda e brincadeiras de intensa participação infantil e de expressão ritual e relacional (Caroso, Tavares & Bassi, 2018).

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

Uma variante conceitual importante destes estudos é aquela chama a atenção para o caráter híbrido das manifestações analisadas. Schiffler (2015) adota uma perspectiva mais orientada pelas perspectivas de lutas e dominação para concluir que no processo de reconhecimento identitário das comunidades o hibridismo é evidente. Segundo a autora contato ou choque entre culturas é percebido na formação das comunidades quilombolas no Brasil, populações que passaram por processos de emigração, dominação e lutas territoriais, políticas e econômicas. Nesse cenário destacam-se as performances quilombolas dotadas de hibridismo cultural. Reis de Bois, Jongo e Ticumbi são festejos que estão entre as diferentes manifestações que dominam o ciclo natalino nas comunidades da região «conhecida como Sapê do Norte, [que] compreende dezenas de comunidades, centenas de famílias unidades em torno de tradições, memórias, histórias e lutas ancestrais» (Schiffler, 2017, p.77).

Todavia, este hibridismo entre o afro e o cristão não deve ser entendido como acomodação ou assimilação. Ao pensar a cultura popular a partir das contribuições de Bakhtin, Schiffler (2017) destaca o caráter subversivo e libertador das performances populares. Há uma singularidade enunciativa do tempo performático, enunciação essa que se apresenta como uma narrativa

marginal à cultura oficial e, desse modo, é «reveladora de conflitos expressos por meio da linguagem e propulsora de transformações sociais, com potencial para o imprevisto» (Schiffler, 2017, p.80).

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

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

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

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

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

Segundo estes autores, as teorias mobilizadas em seu trabalho, se opõem às análises economicistas da ação coletiva, bem como à concepção determinista do proletariado como único sujeito histórico universal, elaborando argumentações macro-históricas que mesclam aspectos políticos e culturais na compreensão dos movimentos. Porém, enquanto a primeira enfatiza a mobilização política, a segunda busca compreender, em especial, as mudanças culturais (Gomes, Schmitz & Bringel, 2018, p.593).

É neste contexto teórico que os autores articulam a luta por direitos às práticas corporais. Observamos, porém que neste trabalho os autores operam uma espécie de inversão das relações entre identidade, práticas corporais e luta por reconhecimento e direitos. Enquanto para outros autores, a luta por direitos é de alguma maneira tributária das práticas identitárias, dando novo sentido a elas, segundo estes autores, «a autoidentificação quilombola em Salvaterra se iniciou, sobretudo na tentativa de aquisição de direitos específicos, com a titulação dos seus territórios» (Gomes, Schmitz & Bringel, 2018, p.594).

Os autores discorrem sobre as lutas das diversas populações tradicionais pela redistribuição de terras e pelo reconhecimento das formas particulares de apropriação da natureza, associando assim, aspectos políticos e culturais que fortalecem a construção de uma identidade quilombola nas comunidades locais. Apesar de ainda se constituir como a sua principal demanda a luta pela posse da terra e por outros direitos sociais, «a identificação não se limitou a esse aspecto, pois tem buscado fortalecer práticas que valorizem a imagem do ‘ser quilombola’ [...]» (Gomes, Schmitz & Bringel, 2018, p.611). Nesse sentido, os autores discorrem sobre aspectos regionais também valorizados, por meio da

criação, da reinvenção e da revalorização das práticas culturais, como a luta marajoara, canoagem e o carimbó. Devemos reconhecer que, apesar do referencial teórico bastante distinto, tais elementos da argumentação se constituem em pontos de contato importantes entre esta investigação e os demais trabalhos analisados, reforçando, *mutatis mutandis*, a articulação entre identidade quilombola e práticas corporais.

Um terceiro escopo teórico que surge da revisão empreendida refere-se aos conceitos de etnia e etnicidade para discutir as relações entre práticas corporais e identidade. Lima (2016, p.501) a partir de uma discussão teórica sobre identidade étnica, baseada em Fredrik Barth e Ricardo Ferreira, defende que etnia, relaciona-se com a herança cultural deixada para um grupo por uma origem ancestral comum. Portanto, a identidade étnica está direcionada ao acúmulo e manutenção dessas heranças culturais, permitindo observar diferenças entre aquele grupo e outros com ele relacionados, mesmo que próximos espacialmente.

Por outro lado, de maneira semelhante aos demais textos analisados, este autor compartilha a noção comum de que «a identidade é um elemento crucial para podermos entender a ideia de pertencimento que os indivíduos sentem em relação a uma gama de significados e atribuições simbólicas aos elementos que os cercam [...]» (Lima, 2016, p.501). Desta articulação entre identidade e etnia é que Lima afirma que a identidade étnica ou etnicidade não é um elemento estático, que se isola em uma espécie de ilha e se torna alheio a modificações de ordem histórica, social e cultural, por exemplo. Para o autor, é a partir das relações estabelecidas com o outro – o diferente – que ela é modificada.

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

Em suma, a identidade étnica dos remanescentes é balizada em dois aspectos: a condição de ser negro em seu caráter mais evidente – a cor da pele – e, conseqüentemente, a sua atribuição enquanto

quilombola, e a ancestralidade negra que se adquire e efetiva por meio do acúmulo e manutenção de heranças culturais, como as tradições referentes às danças e bandas de pífano (Lima, 2016).

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

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

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

Em suas pesquisas na comunidade quilombola de Rincão do Negros, Prass (2008) relata que após um longo período sem apresentar o Quicumbi, ele foi recriado por um morador, o «Seu Joci», nas palavras dele, como forma de «conservar o histórico» (Prass, 2008, p.7). A autora defende a hipótese de que devido à visibilidade crescente das comunidades remanescentes quilombolas ocorre a reconstituição de histórias e práticas que concretizam um processo de autopercepção e etnogênese, aqui entendida como um processo no qual os grupos minoritários passam a valorar positivamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas como forma de resistência às pressões sofridas.

Considerações Finais

Os resultados da pesquisa empreendida fornecem elementos significativos para pensarmos uma agenda de pesquisa que investigue as identidades das comunidades quilombolas a partir de suas práticas corporais. Os diferentes estudos analisados demonstram a fertilidade dos estudos sobre as práticas lúdicas de caráter corporal para a compreensão sobre os processos de representação coletivos. Fica evidente que o cruzamento das dimensões de etnicidade, territorialidade e cultura podem ser acessados por meio dos estudos sobre as práticas corporais. Assim, estes estudos ampliam, ou podem

ampliar, ao mesmo tempo, o conhecimento sobre uma determinada prática e sobre o grupo que a pratica.

Os estudos revisados demonstraram a relevância das práticas corporais em comunidades quilombolas do Brasil. O Coco de Roda, o Ticumbi, a Festa de Santa Teresa e o Batuque, a Ciranda, a Luta marajoara e o Carimbó, o Jongo, o Quicumbi, o Samba de Roda e outras rodas de danças estão entre as práticas destacadas nas pesquisas pelos sentidos e significados que vem assumindo em cada comunidade na formulação na formação de suas identidades.

Porém não é possível definirmos uma identidade quilombola única. Por mais que determinados povos tenham sua origem histórica como elemento em comum, cada comunidade ao longo do tempo adquiriu e desenvolveu contornos identitários de alguma maneira diferenciados. Notemos que foram elencadas 10 práticas corporais para o universo dos trabalhos investigados (Schiffler, 2015; Schiffler, 2017; Chatzkidi, 2018; Caroso, Tavares & Bassi, 2018; Santos, 2014; Maroun, 2014; Prass, 2008; Gomes, Schimitz & Bringel, 2018; Lima, 2016; Felipe & Pelegrini, 2018; Costa & Fonseca, 2019), indicando uma espécie de diversidade (cultural) na unidade identitária.

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

No plano teórico, foi possível identificar um ‘universo teórico-conceitual’ que envolve conceitos ou categorias sobre memória, hibridismo, etnogênese, técnicas corporais, etnia, cultura popular, identidade e patrimônio cultural. Tal universo pode, sem dúvida, ser expandido, além de servir como uma referência para uma agenda de pesquisas sobre esta temática.

Como vimos, as práticas corporais das comunidades quilombolas constituem também as memórias sociais desses povos. Ao mesmo tempo em que estabelecem relações com o passado, se fazem e refazem no tempo presente vinculando-se aos aspectos religiosos, econômicos, políticos, educacionais e de lazer dos remanescentes quilombolas. Nesse sentido, como afirma Balandier (1997), é preciso que compreendamos os movimentos das tradições, percebendo a continuação

das mesmas por variância e não pela reprodução estrita do patrimônio cultural imaterial.

Dessa forma, nos parece que para além de pensarmos e conceituarmos as comunidades quilombolas pela produção material e relações com o território e familiares, é necessário considerarmos as práticas corporais como patrimônio cultural imaterial produzido por essas comunidades e, portanto, como elemento de resistência, reafirmação e construção identitária.

Referências

- Arruti, J. M. (2008). Quilombos. In Sansone, L.; Pinho, O. (Org.), *Raça: novas perspectivas antropológicas* (pp.315-350). Salvador: ABA /EDUFBA.
- Associação Brasileira de Antropologia. (1994). *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais*. Rio de Janeiro: Grupo de Trabalho «Comunidades Negras Rurais»/ABA. Recuperado de: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/03D00024.pdf>.
- Balandier, G. (1997). *A desordem: elogio ao movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cardoso, C., Tavares, F. R. G., & Bassi, F. M. N. (2018). Paisagem, memórias e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. *ResearchGate*, 41-60. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/326057759>.
- Chatzkidi, K. (2018). Filhos da terra e filhos da santa: manifestações de um território católico quilombola na festa de Santa Teresa em Itamatatuiua – MA. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, (15)30, 29-48. doi: <http://dx.doi.org/10.18764/2236-9473.v14n27p29-48>.
- Costa, R. R. da S., & Fonseca, A. B. (2019). O processo educativo do Jongo no Quilombo Machadinha: Oralidade, saber da experiência e identidade. *Educação e Sociedade* (40)4, 1-17. doi: <https://doi.org/10.1590/es0101-73302019182040>.
- Felipe, D. A., & Pelegrini, S. de C. A. (2018). Memórias afro-brasileiras no estado do Paraná: as práticas de vida da comunidade Quilombola Paiol de Telha. *Patrimônio e Memória*, (14)1, 387-405. Recuperado de: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/583/994>.
- Fry, P. (1977). *Para Inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Galvéz, C. P., Doña, A. M., Obando, E. S., & Muñoz, E. A. (2020). Kuifi kimün aukantun kimeltuwün meu. La enseñanza del juego mapuche desde las lógicas internas de su cultura. *Retos. Nuevas tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación*, 37, 197-204. doi: <https://doi.org/10.47197/retos.v37i37.72518>.
- Grando, B. S. (2006). Jogo da identidade Boe - a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 27(2), 27-43. Recuperado de: <http://oldarchive.rbceonline.org.br/index.php/RBCE/article/view/86>.
- Gomes, D. L., Schmitz, H., & Bringel, F. de O. (2018). Identidade e mobilização quilombola na Amazônia marajoara. *Boletim Goiano de Geografia*, (38)3, 591-618. doi: <https://doi.org/10.5216/bggv38i3.56360>.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2006). *Patrimônio Imaterial: o registro do patrimônio imaterial*. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- Leite, I. B. (2008). O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, (16)3, 965-977. doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>.
- Licen, S., & Billings, A. C. (2013). Cheering for ‘our’ champs by watching ‘sexy’ female throwers: representation of nationality and gender in Slovenian 2008 Summer Olympic television coverage. *European Journal of Communication*, (28)4, 379-396. doi: <https://doi.org/10.1177/0267323113484438>.
- Lima, H.V.C. (2016). Negro & Quilombola: a identidade étnica em questão na comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos-PB. *Cadernos de História*, (17)27, 496-520. doi: <https://doi.org/10.5752/P.2237-8871.2016v17n27p496>.
- Maroun, K. (2014). A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo. *Movimento*, (20)1, 13-31. doi: <https://doi.org/10.22456/1982-8918.39882>.
- Matos, G. C. G., & Ferreira, M. B. R. (2007). Práticas corporais num ambiente rural amazônico. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 28(3), 71-88. Recuperado de: <http://revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/view/24>.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Monteiro, P. T., & Anjos, J. L. dos (2020). A Educação Física e a identidade étnico-racial: o estado da arte nas revistas brasileiras de Educação Física. *Motrivivência: revista de educação física, esporte e lazer*, 32(61), 01-20. doi: <https://doi.org/10.5007/>

- 2175-8042.2020e62154.
- Moura, B. M., & Souza-Leão, A. L. M. de. (2020). Cultural identity in the consumption of the National Football League by Brazilian fans. *Cadernos EBAPE.BR*, (18)3, 595-608. doi: <https://doi.org/10.1590/1679-395120190020x>.
- Oliveira, R. C. (2006). *Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP.
- Prass, L. (2008). Tambores do sul: um projeto etnomusicológico e audiovisual sobre as práticas musicais em comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul, Brasil. *Revista Chilena de Antropologia Visual*, 11, 1-14. Recuperado de: http://rchav.cl/prass_portugues.htm.
- Quitau, E. A. (2019). Entre a Ginástica e o Esporte: Educação do Corpo e Manutenção da Identidade nas Sociedades Ginásticas Teuto-Brasileiras. *Educação em Revista*, 35, 1-24. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698217174>.
- Reis, L. V. de S. (2013). O Jogo de Identidades na Roda de Capoeira Paulistana. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, 13, 1-12, doi: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.748>.
- Sanjurjo, J. A. S. (2014). Fútbol e identidades: la actuación de la selección española de fútbol en los Juegos Olímpicos de Amberes y París a través de su impacto en la prensa. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, (36)1, 225-239. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-32892014000100015>.
- Santos, E. de S. (2014). Memória Social: a brincadeira dos cocos na comunidade quilombola Caiana dos Crioulos-PB. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 59, 261-282. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p261-282>.
- Santos, M. L., Anjos, J. L. dos., & Tavares, O. (2016). Continuidades e discontinuidades das práticas corporais na comunidade tradicional Alto Santa Maria-ES. *Journal of Physical Education*, 27, 1-12. doi: <https://doi.org/10.4025/jphyseduc.v27i1.2746>.
- Schiffler, M. F. (2015). Identidade, ancestralidade e resistência no Ticumbi de São Benedito. *Revista do curso de Letras da Uniabeu*, (6)2, 77-92. Recuperado de: <https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/RE/article/view/2077>.
- Schiffler, M. F. (2017). Sobre Bakhtin, quilombos e a cultura popular. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*, (12)3, 76-95. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2176-457332347>.
- Schmitt, A., Turatti M. C. M. & Carvalho M. C. P. (2002). A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, (10), 1-6. doi: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008>.
- Silva, A. M., Lazzarotti Filho, A., & Antunes, P. de C. (2014). Práticas corporais. In González, F. J., Fensterseifer, P. E. (Org.), *Dicionário Crítico de Educação Física*. (pp. 522-527). Ijuí: Unijuí.
- Steinfeldt, J., Reed, C., & Steinfeldt, M. C. (2010). Racial and Athletic Identity of African American Football Players at Historically Black Colleges and Universities and Predominantly White Institutions. *Journal Of Black Psychology*, 36(1), 3-24. doi: <https://doi.org/10.1177/0095798409353894>.
- Vissoci, J. R. N., Caruzzo, N. M., Nascimento Junior, J. R. N., Moreira, C. R., Mizoguchi, M. V.; Faria, J. G.; Wagner, V., Dezordi, B. C., Oliveira, L. P., & Fiorese, L. (2020). Formação da identidade no esporte: uma revisão sistemática. *Research, Society and Development*, 9(8), 1-49. doi: <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i8.5909>.
- Whigham, S. (2014). 'Anyone but England'? Exploring anti-English sentiment as part of Scottish national identity in sport. *International Review for the Sociology of Sport*, 49(2), 152-174. doi: <https://doi.org/10.1177/1012690212454359>.

