



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Carla Ladeira Pimentel Águas

QUILOMBO EM FESTA

Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social

Tese de Doutoramento na área científica de Sociologia (Programa de Doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global), orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos, coorientada pelo Professor Doutor António Sousa Ribeiro e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra para obtenção do grau de Doutor.

Coimbra, 2012

Resumo

Em que medida pode ser a festa um espaço de emancipação social? Esta questão foi a força motriz que impulsionou as presentes reflexões, que privilegiaram as comunidades quilombolas brasileiras como espaços-tempos investigados. Nesse sentido, recorri às três metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática (Santos, 2002) – a fronteira, o barroco e o Sul – para analisar as festas no contexto quilombola e seu potencial emancipatório.

O trabalho envolveu três comunidades de regiões diferentes do país: o quilombo de Mata Cavallo, situado na região Centro-Oeste do Brasil; Conceição das Crioulas, na região Nordeste e Colônia do Paiol, na região Sudeste. A partir desta triangulação, e sob uma perspectiva comparada, foram buscados em campo caminhos contra-hegemônicos disponíveis e possíveis, tanto no âmbito das práticas, quanto das epistemologias.

Para percorrer este trajeto, estratégias metodológicas tais como a descrição densa, a observação direta, a observação participante e entrevistas semiestruturadas foram usadas, a fim de confrontar as hipóteses de pesquisa com a realidade em campo.

A tese estrutura-se a partir de uma discussão teórica inicial, analisando a realidade sob o prisma da teoria pós-colonial – que oferece a perspectiva a partir da qual todo o trabalho é construído. As reflexões prosseguem com uma abordagem teórica sobre a festa, bem como com uma análise contextual, que abrange a história fundiária brasileira, a história da escravidão e da formação dos quilombos – chegando aos processos de ressignificação atuais, através dos quais tais comunidades são entendidas enquanto grupos sociais resistentes e com características étnicas, históricas e culturais específicas.

As reflexões teóricas são seguidas pela discussão metodológica. Depois disso, é momento de seguir para as comunidades: os três capítulos centrais da investigação organizam-se em torno das três metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática, de forma a tecer um diálogo entre a análise conceitual e as experiências vistas e vividas no terreno. É a partir deste enlace que busco *escavar* algumas respostas – que passam pelos estreitos vínculos entre a festa e a capacidade de resistência dos quilombos analisados, sinalizando para a importância da dramatização (festiva) das identidades na produção e reprodução de grupos sociais ameaçados pelas forças hegemônicas.

Palavras-chave: festa, quilombos, pós-colonialismo, transição paradigmática, emancipação social.

Abstract

Can the feast be a way for social emancipation? This is the main question of this research, which aims to analyze black communities in Brazil, the «Quilombos». I used three metaphors that characterize the emerging subjectivities in paradigmatic transition (Santos, 2002) - the frontier, the baroque and the South - to analyze the feasts in this context and its emancipatory potential.

The research involved three communities in different regions in Brazil: Mata Cavalo, located in the Midwest region, Conceição das Crioulas, in the Northeast region, and Colônia do Paiol, in the Southeast. From a comparative perspective, counter-hegemonic ways were sought, both in the field of practice and in the field of epistemology.

Some methodological strategies were used, such as thick description, direct observation, participant observation and interviews, to confront the research hypotheses with the field data.

The thesis is structured from an initial theoretical discussion, using the post-colonial theory to analyzing the reality. This theory provides the perspective from which the whole work is built upon. The theoretical discussion includes as well, an approach about the feast theory, and a contextual analysis, which covers agrarian, slavery, and «Quilombos» history, in Brazil – understanding «Quilombo» as a resistant social group with very specific ethnical, historical and cultural characteristics.

The theoretical considerations are followed by a methodological discussion. After that, the data is analyzed: the three central chapters are organized around the metaphors that characterize the emerging subjectivities in paradigmatic transition, seeking a dialogue between conceptual analysis and field observations. From this connection, some answers are thought - pointing to the close ties between the feast and the resilience of the «Quilombos», which indicates the importance of (festive) dramatization of identities for the production and reproduction of social groups threatened by the hegemonic forces.

Key-words: feast, black communities, post-colonialism, paradigmatic transition, social emancipation.

Agradecimentos

«...E com Deus eu me deito, com Deus eu me levanto, com a graça de Deus e do Divino Espírito Santo». Naquela tarde quente de 2010, último dia de trabalho de campo no quilombo de Mata Cavallo, o senhor Antônio Mulato, membro mais velho da comunidade, não me deixou ir embora antes de ensinar-me uma longa oração, que repetiu pacientemente inúmeras vezes para que eu decorasse. Aqueles eram os últimos momentos de um dia cheio: cheguei na comunidade logo pela manhã, quando já era preparada uma suculenta galinhada. Bebidas e comidas com fartura – tão ao gosto local – esperavam-me para marcar ritualmente a despedida, depois de tantas festas, tantas prosas. Entre conversas e rezas, parti.

Estes e outros cenários são peças delicadas que guardo com cuidado na memória. De Mata Cavallo, segui para Pernambuco: depois da dura travessia rumo ao sertão, Conceição das Crioulas me esperava com muito para dar – a conversa alegre, o munguzá, a água (tão rara), os ensinamentos dos mais velhos, os ensinamentos dos mais jovens, os ensinamentos das crianças (que correm soltas, em estonteante algazarra nos dias de festa), a fala forte e temperada pela indignação dos que resistem há gerações.

Dentre as montanhas de Minas Gerais, a quilômetros dali, também me esperava a acolhida de Colônia do Paiol, com sua irresistível vontade de tomar de vez as rédeas do destino. Sentada no sofá da casa do senhor Paulo Marinho, por exemplo, assisti à narrativa cantada das alegrias e dores do quilombo: dentre calangos, cantos da Folia de Reis e da Congada, caminhos lúdicos me levavam a imergir na história da comunidade.

Esses e tantos outros cenários, espalhados pelo espaço-tempo, dão forma a uma experiência diante da qual eu não consigo pronunciar outra palavra que não seja gratidão. Obrigada, Mata Cavallo, Conceição das Crioulas, Colônia do Paiol. Obrigada, Antônio Mulato, saudosa dona Tereza, Gonçalina Almeida, dona Ivone, Maria do Chá, dona Lúcia, dona Ana Maria, Nezinho, todos os cururueiros... Obrigada, Givânia Silva, Valdeci e sua família linda (a começar pelo pequeno Moisés!), dona Generosa, Cida Mendes, Adalmir, dona Liosa, Márcia, Lurdinha, Zélia, Martinho, João Alfredo, banda de pífano, Eduardo, Jamile e toda a criançada, e também os que se foram deixando saudade; tanta gente, tanta gente... Obrigada, Paulo Marinho, Maria José, dona Nivalda, dona Marta, meninas do Maculelê, meninos da Congada. Não há aqui como citar todos os nomes, mas gostaria que todos se sentissem abraçados.

Mas, atravessando o Atlântico, muitos outros nomes emergem. A começar pela preciosa oportunidade de contar com a orientação do Professor Doutor Boaventura de

Sousa Santos e do Professor Doutor António Sousa Ribeiro. Obrigada por apostarem, impulsionarem, apoiarem, incentivarem e guiarem de forma tão inspirada esta trajetória.

Agradeço aos professores e à turma do Programa de Doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global: Prof.^a Dr.^a Margarida Calafate Ribeiro, Prof. Dr. Clemens Zobel, Prof.^a Dr.^a Maria Paula Meneses, Prof. Dr. Manuel Mendes – e a todo o Centro de Estudos Sociais (que reúne tantos nomes; Lassalette, Maria José, Acácio...) pelo apoio. Obrigada, amigos Marcos Valença, Júlia Benzaquen, pelo afeto e trocas memoráveis; Karine Queiroz (e seu sorriso largo); Kátia, Fabrice, Elias, Pajé... Minhas idas-e-vindas de Coimbra formatam um tempo do qual sempre terei saudades.

E, dos dois lados do oceano, há ainda tanta gente a ser mencionada. Agradeço à Sonia Miranda pela rica oportunidade de participar do grupo de pesquisa «História Ensinada, Memória e Saberes Escolares», da UFJF. Meu abraço segue também para o documentarista Felipe Calheiros, que foi meu interlocutor inicial em Conceição das Crioulas. Obrigada, amigo Djalma Silva, pelo apoio inspirador em Colônia do Paiol.

Afinal, esse é um caminho percorrido coletivamente. Dentre tantos outros nomes, cito ainda Rosi Medeiros e família, Eva de Oliveira, Maria Teresa Carracedo e a Entrelinhas Editora, Roberto Loureiro, José Luiz Medeiros, Joãozito, Dione Goulart, Centro de Cultura Luiz Freire, Cedefes, Grupo Identidades, dona Auxiliadora, João Carlos Gomes, Maria de Lourdes Bandeira e Michèle Sato, Fresnell Belune, professora Teresa Oliveira de São Brás... Enfim: todos os que me ajudaram de variadas maneiras.

Agradeço ainda à minha família, que sempre apoiou as minhas buscas. Além da torcida, minha irmã, Cláudia Ladeira, e minha sobrinha, Carolina Pimentel, também me acompanharam em campo em Minas, para colher imagens. Obrigada também a Tadeu Silva, Ana Cláudia Drumond e Sílvio Carvalho: vocês são sempre referências, onde quer que eu esteja. E um agradecimento mais do que emocionado a Nuno Águas, meu marido: passo a passo, desafio a desafio, reflexão a reflexão, você está nestas páginas.

Por fim, agradeço à Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que financiou este trabalho através da Bolsa de Investigação SFRH/BD/60194/2009, no âmbito do QREN – POPH, participado pelo Fundo Social Europeu e fundos nacionais do MCTES.



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Social Europeu

Quilombo em festa
Pós-Colonialismos e os caminhos da emancipação social

ÍNDICE

- Resumo** – ii
Abstract – iii
Agradecimentos – iv
Índice – vi
Lista de figuras e imagens – x
Lista de Acrônimos – xii
- Introdução** – 1
- Capítulo 1 – Da crise à crítica: a perspectiva pós-colonial** – 13
- 1.1. Das navegações ao naufrágio – 13
 - 1.2. A delimitação do conceito – 17
 - 1.3. Da pele ao pensamento: colonialidade e a proposta de descolonização – 20
 - 1.4. Mundos invisíveis: por uma sociologia das ausências e das emergências – 27
 - 1.5. Ecologia dos saberes e tradução intercultural – 31
 - 1.6. No olho do furacão: crise, transição paradigmática e as três metáforas – 36
- 2. Capítulo 2 – A festa** – 42
- 2.1. Cultura: prisão ou vertigem? – 42
 - 2.2. Olhares sobre a festa – 47
 - 2.3. A delimitação do conceito – 53
 - 2.4. A festa, o tempo e o sagrado – 55
 - 2.5. O corpo e o riso no palco das inversões – 59
 - 2.6. A festa como espaço de produção – 62
 - 2.7. Na encruzilhada: a *diáspora estética* e o contexto brasileiro – 63
 - 2.8. Festa e resistência – 72
- 3. Capítulo 3 – O contexto: terra, escravidão e quilombos** – 85
- 3.1. Os três eixos de análise – 85
 - 3.2. O pensamento abissal – 87
 - 3.3. Terra: produto do mercado ou bem coletivo? – 88
 - 3.4. Revisitando a história oficial: pensamento abissal e a escravidão do Brasil – 99
 - 3.4.1. Escravidão e silêncio – 99
 - 3.4.2. Racismo e o sonho de embranquecimento do Brasil – 106
 - 3.4.3. Outras histórias: resistências e rebeldias invisibilizadas – 113
 - 3.5. O *desaparecimento* e o *reaparecimento* dos quilombos – 118
 - 3.5.1. O quilombo histórico – 118
 - 3.5.2. O quilombo atual – 121

Capítulo 4 – O trajeto: procedimentos metodológicos – 130

- 4.1. Rumo aos quilombos – 130
- 4.2. O pano de fundo – 130
- 4.3. A linha de frente – 136
 - 4.3.1. Práticas em campo: observação, entrevistas e descrição densa – 136
 - 4.3.2. O cronograma – 138
 - 4.3.3. Os limites – 142
 - 4.3.4. Hipóteses e objetivos – 144
 - 4.3.4.1. Hipótese central – 144
 - 4.3.4.2. Hipóteses secundárias – 145
 - A festa no quilombo é um espaço de fronteira – 145*
 - A festa no quilombo é uma festa barroca – 145*
 - O quilombo situa-se não apenas no sul geográfico, mas também no sul metafórico – 145*
 - 4.3.4.3. Objetivos – 145
 - Objetivo geral – 145*
 - Objetivos específicos – 145*
- 4.4. As comunidades – 146
 - 4.4.1. Considerações preliminares – 146
 - 4.4.2. Mata Cavalo – 149
 - 4.4.2.1. O quilombo no contexto de Mato Grosso – 149
 - 4.4.2.2. A saga de Mata Cavalo – 152
 - 4.4.2.3. Cultura e festa – 159
 - 4.4.2.4. A festa de santo – 163
 - Preliminares – 163*
 - Preparativos – 164*
 - Andamento – 165*
 - 4.4.2.5. O Congo de Livramento – 166
 - 4.4.3. Conceição das Crioulas – 168
 - 4.4.3.1. O quilombo no contexto de Pernambuco – 168
 - 4.4.3.2. Das crioulas aos coronéis: a perda das terras – 171
 - 4.4.3.3. O espantoso protagonismo – 175
 - 4.4.3.4. Cultura e festa – 179
 - 4.4.4. Colônia do Paiol – 182
 - 4.4.4.1. O quilombo no contexto de Minas Gerais – 182
 - 4.4.4.2. A trajetória da comunidade – 185
 - 4.4.4.3. Cultura e festa – 188

5. Capítulo 5 – A metáfora da fronteira – 192

- 5.1. A irrequieta polissemia – 192
- 5.2. A tripla face da fronteira – 196
- 5.3. À luz do crepúsculo – 203

- 5.4. A metáfora – 205
 - 5.4.1. Dilemas da alteridade: articulação e conflito – 205
 - 5.4.2. Subjetividades emergentes no mundo dos interstícios – 210
- 5.5. A fronteira e os quilombos – 214
 - 5.5.1. A maravilha do aqui-lá – 214
 - 5.5.2. Fronteiras internas e externas em Mata Cavallo – 221
 - 5.5.2.1. Um olhar para dentro: conflito, conciliação e construção da comunidade imaginada – 221
 - 5.5.2.2. O território flutuante do Congo – 227
 - O papel de São Benedito para a reterritorialização* – 227
 - Performance que devora: reperspectivação e integração* – 231
 - 5.5.2.3. Um olhar para fora: reinvenções, articulações e afirmação identitária perante o outro – 235
 - O aniversário de Antônio Mulato* – 235
 - O siriri de São Benedito: do espetáculo à vivência* – 239
 - 5.5.3. Colônia do Paiol e a reinvenção das tradições – 243
 - 5.5.3.1. A ponte – 243
 - 5.5.3.2. A irmandade – 250
 - 5.5.4. A Semana Santa de Conceição das Crioulas – 253
 - 5.5.4.1. A gratidão pelos frutos da terra – 253
 - 5.5.4.2. Debaixo do umbuzeiro – 256
 - 5.5.5. Do *intra* ao *intercultural*: a festa de Nossa Senhora da Assunção – 257
 - 5.5.5.1. Novena. Pífano, trancelim: a fronteira interna – 257
 - 5.5.5.2. Do debate ao forró: aliança, articulação e afirmação identitária – 262
 - 5.5.6. Festas no centro ou nas margens: as alterações conforme o contexto – 265

6. Capítulo 6 – A metáfora do barroco – 269

- 6.1. A pérola imperfeita – 269
- 6.2. Entre a cruz e a espada: o contexto – 274
- 6.3. A festa barroca – 282
- 6.4. Características do barroco – 286
 - 6.4.1. O tempo e o espaço – 286
 - 6.4.2. Apetites transgressores: inversão e excesso – 289
 - 6.4.3. A ambivalência – 290
 - 6.4.4. *Sfumato* e mestiçagem – 294
- 6.5. A metáfora – 300
 - 6.5.1. A estratégia barroca de sobrevivência – 300
 - 6.5.2. Espaço-tempo em movimento – 301
 - 6.5.3. O barroco que move – 303
 - 6.5.4. O riso, o corpo, o excesso e a carnavalesco – 306
 - 6.5.5. Ambivalência e quebra de dicotomias – 309
- 6.6. O barroco e os quilombos – 314
 - 6.6.1. O barroco na festa de santo de Mata Cavallo – 314
 - 6.6.1.1. A sacralidade do profano e o laicismo do sagrado – 314
 - 6.6.1.2. Cururu, o condutor do ritual – 319

- 6.6.1.3. Abundância e desproporção – 323
- 6.6.2. Na sala de espelhos: a labiríntica ambivalência barroca – 328
 - 6.6.2.1. Jongo: cura ou cultura? – 328
 - 6.6.2.2. Folia de Reis: a celebração de um nascimento improvável – 333
 - 6.6.2.3. Maria do Chá e a gênese da tradição – 333

7. Capítulo 7 – A metáfora do sul – 339

- 7.1. A metáfora – 339
- 7.2. O sul e os quilombos – 349
 - 7.2.1. Memórias mantidas, vozes expressas: as narrativas outras – 349
 - 7.2.2. Espaços de memória – 355
 - 7.2.2.1. O rei do Congo e a voz do Sul – 355
Tragédia desestabilizada: o papel do mucuache – 359
 - 7.2.2.2. «O pau vai quebrar»: dor e fuga na Congada – 361
 - 7.2.2.3. Versos e versões: a efervescência do sul – 363
 - 7.2.3. O lugar de enunciação – 365
 - 7.2.3.1. A palavra de Antônio Mulato – 365
 - 7.2.3.2. De Nossa Senhora da Conceição a Nossa Senhora da Assunção – 373
 - 7.2.3.3. Estratégias de legitimação: os circuitos periferia-periferia – 380
A voz do Crioulas Vídeo – 380
Do alimento ao imaginário: a busca da autonomia quilombola – 383
Práticas descanonizadoras – 385
Estratégias de regulação: o direito informal em Mato Grosso – 389
 - 7.2.3.4. A arupemba e a ecologia dos saberes – 392

8. Capítulo 8 – Conclusões – 401

- 8.1. Tecendo comparações – 401
 - 8.1.1. As faces intra e intercultural da fronteira: festas circulares e lineares – 401
 - 8.1.2. Entre a *vivência* e o *espetáculo*: abrangência e porosidade da fronteira – 405
 - 8.1.3. Manifestações barrocas: *sombra* e excesso no *espaço-tempo em movimento* – 407
 - 8.1.4. Mestiçagem e quebra de dicotomias – 410
 - 8.1.5. Vozes do sul: a incidência da festa sobre hierarquias internas e externas – 412
 - 8.1.6. As relações entre festa e resistência – 417
- 8.2. Para concluir: o que o anjo vê? – 421

Referências bibliográficas – 434

Lista de figuras e imagens

Foto capa: Antônio Mulato e seu pandeiro, Quilombo de Mata Cavalo, MT (Carla Águas)

Foto: Antônio Mulato, dona Tereza e o altar da dona da casa (Carla Águas)

Figura 1: mapa das comunidades pesquisadas

Figura 2: pilares do paradigma moderno (Santos, 2002)

Figura 3: cronograma de trabalho de campo

Foto: Cerrado de Mata Cavalo (Carla Águas)

Foto: Semiárido de Conceição das Crioulas (Carla Águas)

Foto: Zona da Mata de Colônia do Paiol (Carla Águas)

Foto: Sede de Nossa Senhora do Livramento (Carla Águas)

Foto: Cururu em Mata Cavalo (Carla Águas)

Foto: Bandeira na sede de Livramento (Carla Águas)

Foto: Preparativos em Mata Cavalo (Carla Águas)

Foto: Mastros erguidos (Carla Águas)

Figura 4: Etapas da festa de santo rural (Baseada em Loureiro, 2006)

Foto: Congo de Livramento (Carla Águas)

Figura 5: personagens do Congo de Livramento

Foto: Vila Centro de Conceição das Crioulas (Carla Águas)

Foto: Sede da AQCC (Carla Águas)

Figura 6: Etapas da celebração de Nossa Senhora da Assunção

Foto: Bias Fortes: arquitetura típica do ciclo do café (Carla Águas)

Foto: Capela de Colônia do Paiol (Cláudia Ladeira)

Figura 7: Etapas da comemoração do Dia da Consciência Negra

Foto: Fronteiras intraculturais durante a festa de santo (Carla Águas)

Foto: Festeiras de Mata Cavalo (Carla Águas)

Foto: Construção de empalizado (Carla Águas)

Foto: Cozinheiras de Mata Cavalo (Carla Águas)

Foto: Fogões artesanais em Mata Cavalo de Cima (Carla Águas)

Foto: Nezinho e dona Germana (Carla Águas)

Foto: Casa de São Benedito em Livramento (Carla Águas)

Foto: Antônio Mulato no seu aniversário (Carla Águas)

Foto: Estudantes de Araputanga (Carla Águas)

Foto: Siriri de apresentação (Carla Águas)

Foto: Apresentação do siriri de Mata Cavalo (Carla Águas)

Foto: Roda fronteiraça: coroa ganha novo sentido (Carla Águas)

Foto: Ponte de Colônia do Paiol (Carla Águas)

Foto: Maria José, Paulo Marinho e familiares (Cláudia Ladeira)

Foto: Maculelê (Cláudia Ladeira)

Foto: Maculelê na Matriz: inversão (Carla Águas)

Foto: Novena de Nossa Senhora da Assunção (Carla Águas)

Foto: Passagem de testemunho entre os sítios (Carla Águas)

Foto: Trancelim de Conceição das Crioulas (Carla Águas)
Foto: Imagem de N.S. da Conceição (Carla Águas)
Foto: Aparecida Mendes posa para visitante (Carla Águas)
Foto: Homenagem a Vesceslau Silva (Carla Águas)
Foto: Festa de São Benedito de Cuiabá (Carla Águas)
Foto: Multidão reunida no sábado de festa (Carla Águas)
Foto: Reza cantada de Mata Cavalo (Carla Águas)
Foto: Levantamento do mastro (Carla Águas)
Foto: Intimidade com o sagrado (Carla Águas)
Foto: Cururueiros: maestros da festa (Carla Águas)
Foto: Abundância da festa (Carla Águas)
Foto: Cozinha é aspecto fundamental (Carla Águas)
Foto: Biscoitos do tchá-co-bolo (Carla Águas)
Foto: Fila do amoço em Mata Cavalo (Carla Águas)
Foto: Renê e o grupo de Jongu (Cláudia Ladeira)
Foto: Cortejo do Jongu em Colônia do Paiol (Cláudia Ladeira)
Foto: Paulo Marinho (Cláudia Ladeira)
Foto: Maria do Chá na roda de Cururu (Carla Águas)
Foto: Antônio Arruda, o rei do Congo (Carla Águas)
Foto: Mucuache: papel importante na trama (Carla Águas)
Foto: Paulo Marinho na Congada (Carla Águas)
Foto: Congada de meninos do quilombo (Carla Águas)
Foto: Dona Generosa (Carla Águas)
Foto: Encerramento da festa: hoje nas mãos da Vila Centro (Carla Águas)
Foto: Missa Afro do quilombo mineiro (Carla Águas)
Foto: Bonecas de fibra (site Nordeste&Cerrado: <http://www.nordestecerrado.com.br/aqcc-associacao-quilombola-de-conceicao-das-crioulas-pe/>)
Foto: Lurdinha, uma das «bonecas» (Carla Águas)
Foto: Festa: sombra do cotidiano (Carla Águas)
Foto: João Virgulino e sua arupemba (Carla Águas)
Foto: Conceição das Crioulas (Carla Águas)
Foto: Colônia do Paiol (Carla Águas)
Foto: Mata Cavalo (Carla Águas)

Lista de acrônimos

ABA: Associação Brasileira de Antropologia
ADI: Ação Direta de Inconstitucionalidade
AQCC: Associação Quilombola de Conceição das Crioulas
BA: Bahia
ADCT: Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CCLF: Centro de Cultura Luiz Freire
CEDEFES: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CPT: Comissão Pastoral da Terra
CONAQ: Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
DEM: Democratas
FETAGRI-MT: Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado de Mato Grosso
FCP: Fundação Cultural Palmares
GO: Goiás
IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INTERMAT: Instituto de Terras de Mato Grosso
IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISCTE: Instituto Universitário de Lisboa
LBA: Legião Brasileira de Assistência
MA: Maranhão
MT: Mato Grosso
MS: Mato Grosso do Sul
MST: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
MNU: Movimento Negro Unificado
NUER: Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas
PFL: Partido da Frente Liberal
PT: Partido dos Trabalhadores
PE: Pernambuco
PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
RTID: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SEBRAE: Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
UFMT: Universidade Federal de Mato Grosso
UFPE: Universidade Federal de Pernambuco

Introdução

Vivemos num mundo desencantado. Vivemos? Já há algum tempo perdemos a *inocência*; nossos corpos são feitos de química e eletricidade; nossos raios e trovões, afinal, não são deuses; nossos deuses são decodificáveis. Esta imagem de desencanto é um discurso da modernidade – onde a história termina. Termina?

Esta tese nasceu na sala de dona Tereza da Conceição Arruda, saudosa presidente da Associação do Quilombo de Mata Cavallo. Sob o olhar atento de São Benedito – que reinava sobre um altar cuidadosamente enfeitado com flores e estampas – eu conversava com a dona da casa, à minha esquerda, e com o seu pai, senhor Antônio Mulato, à minha frente. Naquele cenário de 2006,¹ ano em que completara 101 anos, o entrevistado e a filha falaram sobre um tema que sempre me intrigara acerca da trajetória da comunidade – que fora expulsa a partir dos anos 40, quando poucas



Antônio Mulato, dona Tereza e o altar da dona da casa

famílias permaneceram no território original:

Vocês ficaram em Mata Cavallo. [...] E como é que fizeram? Vocês mantinham sempre contato, estavam sempre conversando com o pessoal que saiu? Durante todos aqueles anos?

D. Tereza: Tinha uns que vinham, tinha festa aqui...

Sr. Antônio Mulato: Acabava que sempre ficavam dormindo, né? O seu filho ou seu irmão tava pra lá.

Apesar de não ter sido o principal foco das minhas atenções naquele instante, este aspecto jamais saiu do meu pensamento: quando questionados sobre a surpreendente capacidade de manutenção dos elos identitários daquela comunidade, que permaneceu desterritorializada durante décadas antes de retornar à área original, a primeira explicação dos entrevistados fora a continuidade das festas.

Nesse sentido, as presentes reflexões partem de uma pergunta central: *em que medida pode ser a festa um espaço de emancipação social?* Para tentar responder a esta questão, parto de uma premissa e traço um recorte. A premissa é que o mundo desencantado de Max Weber (1982) não é o mundo todo. A diversidade existente vai muito além do que crê e do que quer fazer crer o pensamento moderno. E é na busca de espaços aonde esta modernidade não chegou por inteiro, nas subjetividades e sociabilidades que não foram *colonizadas*, que é possível buscar minhas respostas.

¹ Este e outros dados de 2006 foram colhidos no âmbito da dissertação de mestrado *Mata Cavallo, a saga dos quilombolas*, defendida em 2007. Sobre o mesmo tema, ver também Águas (2008a).

Meu recorte passa pela escolha de um espaço-tempo a ser investigado e por um eixo teórico principal. Quanto ao primeiro, analiso as festas dos quilombos – coletividades negras com características identitárias diferenciadas – através de um estudo comparado que envolveu três comunidades brasileiras: Mata Cavalu, de Mato Grosso (região Centro-Oeste), Conceição das Crioulas, de Pernambuco (região Nordeste) e Colônia do Paiol, de Minas Gerais (região Sudeste).

Figura 1: mapa das comunidades pesquisadas



Dentre as várias teorias com as quais dialoguei para confrontar estas realidades, destaco as metáforas utilizadas por Boaventura de Sousa Santos (2002) para descrever as subjetividades emergentes e emancipatórias. O autor afirma que o pensamento crítico, para ser eficaz, tem de assumir uma posição paradigmática, a partir de uma crítica radical do paradigma dominante. Segundo ele, vivemos um momento de transição, cujos protagonistas são subjetividades individuais e coletivas capazes de conceber e desejar alternativas sociais emancipatórias. Disposta a enfrentar competições paradigmáticas com as forças hegemônicas, estas subjetividades devem ser guiadas por três grandes *topoi*: a fronteira, o barroco e o Sul. Inspirada nesta tríade, fui a campo na tentativa de perceber se a festa efetivamente exercia um papel emancipatório no contexto quilombola.

Mas vamos por partes. Em primeiro lugar, é preciso ter em conta que, para Boaventura Santos (2006), o paradigma emergente é caracterizado por uma razão cosmopolita, ao passo que a racionalidade ocidental é indolente, por não reconhecer e por desperdiçar as experiências sociais disponíveis e possíveis do mundo. Muito do que *não existe* ou *não é ainda possível* é ativamente produzido como inexistente e impossível.

Para fazer frente a estas formas de ocultação do real, faz-se necessária uma racionalidade mais ampla, capaz de perceber a diversidade da experiência social declarada inexistente, a que o autor denomina como *sociologia das ausências*. Além disso, esta racionalidade amplificada deve também ser capaz de vislumbrar as possibilidades de experiência social emergentes, que são tidas como impossíveis – o que

Boaventura Santos designa como *sociologia das emergências*. A partir desta perspectiva, que considera os aspectos invisibilizados no presente e possíveis no futuro, revela-se a inesgotável diversidade do mundo.

Este tema será retomado no primeiro capítulo. Por enquanto, a título preliminar, é importante destacar que, para Boaventura de Sousa Santos (2002), as diversas crises que se entrecruzam na atualidade são sinais de um processo de transição paradigmática, que revela um modelo em exaustão. Segundo o autor,

Vivemos um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. Ao contrário de Habermas (1990), para quem a modernidade ocidental é ainda um projecto incompleto, tenho vindo a argumentar que o nosso tempo é testemunha da crise final da hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática (Santos, 2008a: 13).

A transição paradigmática dos nossos tempos é dupla – epistemológica e societal – e ambas as formas estão intrinsecamente relacionadas. Assim, o conhecimento é capaz de gerar práticas sociais e vice-versa. A unir estas duas transições, segundo o autor, está o conceito de subjetividade – simultaneamente individual e coletiva² – o grande mediador entre conhecimentos e práticas.

Ao caracterizar as subjetividades emergentes na transição paradigmática a partir das suas três metáforas, Boaventura de Sousa Santos (2006) observa que todas conotam a ideia de margem ou periferia: o próprio termo «fronteira» já traz esta conotação; o barroco busca significar o *ethos* subalternizado pela modernidade ocidental, enquanto o Sul é entendido como metáfora do sofrimento causado pela modernidade capitalista.

Mas como as três metáforas se movimentam no agitado contexto do quilombo em festa? Antes de prosseguir a discussão, é preciso delimitar alguns conceitos. Em primeiro lugar, cabe uma reflexão sobre a palavra *quilombo*. No Brasil, sua gênese está vinculada ao grande processo de resistência desencadeado pelas populações escravizadas. Aliás, como observa Marcus Carvalho (2010), a resistência escrava, em suas múltiplas formas, não corre paralela ao resto da história: não há como estudar a história das elites sem referência às pressões exercidas pelas camadas subalternizadas.

Como veremos mais adiante, o termo *quilombo* surgiu no contexto colonial da América portuguesa, para denominar comunidades negras compostas por homens e mulheres escravizados e seus descendentes – que conseguiam escapar do sistema

² Vale observar que, para Aníbal Quijano, «o que se pode chamar ‘sujeito’, não só o colectivo, mas até mesmo o individual, é sempre constituído por elementos heterogêneos e descontínuos, e que se transforma numa unidade só quando esses elementos se articulam em torno de um eixo específico, sob condições concretas, em relação a necessidades concretas, e de modo transitório» (2009: 103).

escravista ao formarem coletividades paralelas às agruras da estrutura vigente. Portanto, era incluído no vocabulário oficial para designar um território criminalizado, que fora alvo de duras repressões das forças militares. O maior ícone destes agrupamentos negros, erguidos à margem da ordem colonial/escravista, foi o quilombo dos Palmares, reunindo milhares de pessoas na serra da Barriga, situada no atual Estado de Alagoas.

Com o fim do sistema escravista, os quilombos mantiveram a sua lógica de existir, enquanto espaços de resistência diante de uma sociedade construída a partir da exclusão. Porém, a palavra quilombo desapareceu da legislação brasileira, para reaparecer cem anos depois da abolição da escravatura, em 1988. A Constituição Federal promulgada naquele ano, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), atribuiu aos habitantes daquelas comunidades o direito sobre as terras que ocupavam secularmente.³

Esta inclusão dos quilombos dentro do contrato social provocou diversos fenômenos. Por um lado, foi curioso constatar que tais espaços, anteriormente «inexistentes», manifestaram-se com todo vigor, sob a forma de milhares de comunidades que ocupam uma fatia significativa do território nacional. Por outro lado, tem ocorrido uma forte reação das forças conservadoras brasileiras, que, através de diversas estratégias, buscam neutralizar os efeitos da legislação. Além disso, no campo epistemológico, especialistas de diversas áreas trataram de delimitar o conceito, que hoje extrapola a definição que vigorava nos tempos coloniais.

Veremos que, com promulgação da Carta Magna, os quilombos – ou «comunidades remanescentes de quilombos», como aparece no texto constitucional – abarcam um leque diverso de grupos sociais. Segundo José Maurício Arruti (2006), a expressão definida em lei dá uma nova tradução ao que antes era conhecido como *comunidades negras rurais* ou *terras de preto*, abrangendo, inclusive, o meio urbano – o que dá novos sentidos a variadas situações, que vão desde antigas comunidades rurais atingidas pela expansão das cidades até bairros nos entornos dos terreiros de candomblé.

As especificidades étnico-culturais de tais comunidades passaram a chamar a atenção dos investigadores, que concentraram-se na formulação de novos conceitos. Em 1994, o Grupo de Trabalho sobre Terra de Quilombo, realizado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), produziu um documento no qual definia parâmetros para a atuação sobre o tema. Segundo o texto,

³ A Carta Magna, através dos artigos 215 e 216, também trata da preservação da cultura quilombola. Além disso, a legislação promulgada em 1988 transformou o racismo em crime inafiançável.

Contemporaneamente, [...] 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 rebelados 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 (ABA, *apud* O'Dwyer, 2002: 18-19).

Para Maria de Lourdes Bandeira e Triana Sodré, o quilombo da atualidade pode ser caracterizado como:

Grupo social de negros compartilhando relações sociais tipificadas a partir do uso coletivo da terra, fundado nos princípios do igualitarismo e da reciprocidade, caracterizado por afiliação de cor, laços de parentesco, localidade e práticas culturais tomadas pelo grupo como expressão de identidade em oposição a outros economicamente diferenciados ou mesmo assemelhados, porém com territorialidade distinta (Bandeira e Sodré, 1993: 98).

Ilka Boaventura Leite enfoca o quilombo «como conceito sócio-antropológico para discutir suas atuais implicações teóricas e políticas, principalmente no que diz respeito ao quadro atual de exclusão social do Brasil» (2000: 333). O Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas (NUER), coordenado pela autora, trabalha com o conceito de território-memória para tratar das relações entre estas coletividades e o espaço que ocupam. Sob tal perspectiva, os quilombos são entendidos como «grupos ou famílias negras organizados em torno de um 'território-memória', de um estilo de vida e de um projeto de auto-reprodução, que definiria um espaço de alteridade, uma territorialidade negra, que não é apenas fundiária e agrária» (Arruti, 2006: 118).

O objetivo de explorar as ligações entre as festas e os processos emancipatórios no contexto quilombola também exige que pensemos sobre o que é, afinal, a própria festa, bem como o conceito de emancipação. Quanto ao primeiro termo, é bastante escorregadio: suas características se definem ao sabor das relações estabelecidas dentro do grupo em celebração. Vincula-se, portanto, à produção e reprodução das identidades, como será discutido em breve. A festa é um fervilhar de acontecimentos simultâneos e, muitas vezes, contraditórios entre si – e não pretendo inventariá-los. Longe de querer *esgotar* a festa ou eleger *uma festa* – a verdadeira – entrego-me à sua multiplicidade, ao delimitar uma leitura dentro da imensidão de traduções possíveis.

Quanto à ideia de emancipação social, Boaventura de Sousa Santos ensina que não percorre um caminho único: «Não há emancipação em si, mas antes relações emancipatórias» (2002: 250). Tais relações podem tomar diferentes direções e desenvolvem-se no interior das relações de poder,

Não como o resultado automático de uma qualquer contradição essencial, mas como resultados criados e criativos de contradições criadas e criativas. Só através do exercício cumulativo das permissões ou capacitações tornadas possíveis pelas relações de poder (o modo *abertura-de-novos-caminhos*) se torna viável deslocar as restrições e alterar as distribuições, ou seja, transformar as capacidades que reproduzem o poder em capacidades que o destroem. Assim, uma dada relação emancipatória, para ser eficaz e não conduzir à frustração, tem de se integrar numa constelação de práticas e de relações emancipatórias (Santos, 2002: 250).

Boaventura de Sousa Santos chama de emancipação social a toda ação que visa desnaturalizar a opressão; «mostrar que ela, além de injusta, não é nem necessária nem irreversível» (2008a: 40). O autor acrescenta que deve ser concebida com proporções que permitam o seu combate com os recursos que se tem à mão. Ele também toca num ponto fulcral para este trabalho quando considera que a reinvenção da emancipação social visa o reencantamento do senso comum, o que pressupõe uma certa carnavalização das práticas sociais (Santos, 2006).

Esse ponto é importante quando se pensa na festa como um possível espaço emancipatório – especialmente porque a alta racionalidade moderna, sobretudo depois de Descartes, condena as emoções enquanto obstáculos ao progresso do conhecimento e da verdade. Na esteira de Toulmin, Boaventura Santos descreve a racionalidade cartesiana como intelectualmente perfeccionista, moralmente rigorosa e humanamente impiedosa. Desta forma, «pouco da vida humana e da prática social se ajusta a uma tal concepção de racionalidade, mas ela é, mesmo assim, bastante atraente para os que prezam a estabilidade e a hierarquia das regras universais» (Santos, 2006: 211).

A ideia de emancipação, situada no jogo das relações de poder, vincula-se a palavras tais como resistência, rebeldia, insurgência e insubmissão. Mas contra o quê resiste o resistente? Para abordar este assunto, torna-se necessário incluir mais um termo ao rol de conceitos vinculados às reflexões sobre a emancipação: é preciso pensar no significado de hegemonia – e, conseqüentemente, de contra-hegemonia.

Hegemonia é a direção ideológica de uma sociedade por uma determinada classe. Trata-se, em poucas palavras, de uma forma de supremacia cultural – ou, se preferirmos, um monopólio sobre a interpretação do mundo. Esse dirigismo cria uma concepção aparentemente coerente da realidade, apesar de esta homogeneidade ser, na verdade, ilusória.

Como lembra Ana Rodrigues Alves (2010), a noção de hegemonia foi criada no seio da tradição marxista para pensar as diversas configurações sociais que se apresentavam em distintos pontos do tempo e do espaço. Ao teorizar sobre o tema,

Antonio Gramsci (2001) buscou demonstrar que a ideologia é constitutiva das relações sociais.⁴ Segundo Marilena Chauí,

Como cultura numa sociedade de classes, a hegemonia não é apenas um conjunto de representações, nem doutrinação e manipulação. É um corpo de práticas e de expectativas sobre o todo social existente e sobre o todo da existência social: constitui e é constituída pela sociedade sob a forma da subordinação interiorizada e imperceptível (Chauí, 1994: 22).

Para Gramsci, um grupo social em situação de subordinação pode vir a adotar a concepção de mundo dominante, mesmo que isso represente uma contradição em relação às suas práticas. Dessa adoção acrítica de uma concepção do mundo de outro grupo social, resulta um contraste entre o pensar e o agir, como explica Alves (2010). Este é um ponto importante: a ideia, proposta por Gramsci, de que tanto a escolha quanto a crítica de uma concepção de mundo são fatos políticos.

Também fundamental é a noção de que a consciência crítica se dá através de uma competição entre formas de interpretação do mundo. A ideia de contra-hegemonia enquanto *disputa* das possibilidades de interpretação da realidade é um aspecto que percorrerá todas estas páginas. Nesse sentido, como defende Stuart Hall, tudo deve ser pensado dentro do dinâmico jogo das relações de poder:

A hegemonia cultural não se refere nunca à vitória pura ou à domesticação pura (isto não é o que o termo significa), não é nunca um jogo cultural em que a soma deva ser zero; se refere sempre às mudanças na balança de poder nas relações de cultura, acerca das alterações nas disposições e configurações do poder cultural, não se trata de sair dele (Hall, 2003: 5).⁵

As possibilidades de contra-hegemonia são um dos grandes focos de reflexão de Boaventura de Sousa Santos. O autor adverte que «a guerra contra os monopólios de interpretação está longe de ser ganha» (1997: 97), mas sublinha que o seu desmantelamento deve ser conduzido de modo a criar *mil comunidades interpretativas* ao invés de redundar em *milhões de renúncias à interpretação*. Portanto, a sua ênfase recai sobre a diversidade do mundo e sobre as possibilidades de inteligibilidade mútua entre os modelos interpretativos. Nesse sentido, vale observar que, para Muniz Sodré, a cultura negra é um desafio a tais monopólios dos sentidos:

[A cultura negra coloca em xeque] questões cruciais, como a do progresso ilimitado, a da suposta superioridade da História sobre o mito, ou da Modernidade sobre a Antiguidade. O confronto ensejado pela cosmogonia dos escravos iluminará o conceito de cultura. Não constituirá prova

⁴ Gramsci diferencia os conceitos de dominação e hegemonia: enquanto o primeiro estaria vinculado ao controle exercido por determinada classe sobre o nível político-jurídico do Estado (bem como à intervenção coercitiva que o caracteriza), o segundo se aplicaria à direção ideológica da sociedade. «Deste modo, para Gramsci, uma classe que *domine* ‘politicamente’ pode não ser *hegemónica*» (Almeida Santos, 1987: 105).

⁵ Esta e as demais traduções para a língua portuguesa são de minha autoria.

(caução de verdade) de coisa alguma, pois nada se pretende provar. Quer-se apenas mostrar que outras perspectivas são possíveis, outras histórias podem ser contadas além daquelas que a ideologia produz sobre si mesma (Sodré, 2005: 10).

Para Boaventura de Sousa Santos (2002), o suporte da dominação encontra-se justamente na capacidade de obscurecer a perspectiva de um mundo pensado sobre outras bases. Não por acaso, a tópica de emancipação defendida pelo autor passa pela emergência de novas formas de senso comum: no campo da ética, ele destaca o senso comum solidário; no campo da política, propõe o senso comum participativo; e no campo da estética, defende o senso comum reencantado – um aspecto que é basilar para o presente trabalho.

Esta perspectiva desde as margens conduz ainda à discussão de um último conceito: o de pós-colonialismo, que é, afinal, a base teórica sobre a qual serão erguidas as discussões. Segundo Maria Paula Meneses (2007), este termo refere-se a um conjunto de correntes analíticas que permitem uma ruptura metodológica e teórica, voltando as atenções para o peso da história e para as relações de poder impostas pelos projetos coloniais.⁶

Vincula-se, portanto, aos desdobramentos da modernidade ocidental – entendida como o paradigma sociocultural criado a partir do século XVI e consolidado entre o fim do século XVIII e meados do XIX – que definiu as relações de poder do sistema-mundo. No processo de desconstrução das interpretações hegemônicas, um dos pontos centrais é a busca dos lugares de enunciação a partir dos quais são construídos os discursos. Conforme descreve Ramón Grosfoguel, sem ocultar a ironia,

Nos últimos 510 anos do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano’, passamos do ‘cristianiza-te ou dou-te um tiro’ do século XVI, para o ‘civiliza-te ou dou-te um tiro’ do século XIX, para o ‘desenvolve-te ou dou-te um tiro’ do século XX e para o ‘democratiza-te ou dou-te um tiro’ do início do século XXI (Grosfoguel, 2008: 140).

Referindo-se a Adorno, Edward Said (2007) enfatiza que uma das marcas da modernidade é o modo como, num nível profundo, o estético e o social precisam ser

⁶ Como observa Sérgio Costa, os estudos pós-coloniais não constituem uma matriz teórica única: «Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade» (2006: 117). Este campo de estudos difundiu-se inicialmente na crítica literária de língua inglesa, a partir dos anos 80, para depois expandir-se para outros espaços e disciplinas. Em várias partes do mundo, teóricos vêm reivindicando a desestabilização da hegemonia gerada pela modernidade, a partir de variadas perspectivas que muito interessam ao pós-colonialismo. Desde a América Latina, por exemplo, Enrique Dussel (2005) conceitua como *trasmodernidade* a irrupção de vozes que assumem o desafio da modernidade – e mesmo da pós-modernidade – a partir do lugar de suas próprias experiências culturais. Desde a Índia, para citar mais um exemplo, Dipesh Chakrabarty (2000) propõe a *provincialização* da Europa. Dentre as diversas discussões, no campo epistemológico emerge a crítica da ciência como única forma de conhecimento válido.

mantidos num estado de tensão inconciliável. E o que ocorre se pensarmos justamente no tecido que une esses dois aspectos? Isso me conduz ao quilombo em festa.

A festa quilombola é uma celebração negra. E, neste sentido, carrega também a carga simbólica atribuída às manifestações culturais destas populações, a partir da descrição do colonizador. Segundo Gérard Police, a visão colonial construiu a imagem de uma festa negra unívoca, segundo quadros mentais e códigos que «*a priori* muito dificilmente aceitam ver emergir, de um magma tido como primitivo, arcaico ou infantil, uma cultura, uma filosofia, uma ontologia» (2004: 11). De acordo com o autor, nos tempos da escravidão, a festa foi a expressão de uma relação com a ordem, mas no sentido de negação da ordem estabelecida e reordenamento do mundo segundo leis menos injustas. Sob esta ótica, «a festa é como uma aproximação do real, ou a manifestação do real em si mesmo, mas de um *outro* real» (Police, 2004: 13).

Se a festa realmente pode aliar transgressão e sutileza, certamente não é o único espaço onde isso ocorre. Existem formas intersticiais de resistência nos mais variados contextos, que se confundem com a aparência de *normalidade* do próprio cotidiano. Este é, por exemplo, o tema tratado por Michael Burawoy (1985), ao analisar a sutil insubmissão de operários diante de situações autoritárias.⁷

Os caminhos de transgressão em convívio com a dominação levaram o cientista político James Scott a cunhar o conceito de «formas cotidianas de resistência» (Menezes, 2002). Sem desconsiderar a importância dos movimentos sociais, o autor destacou que, em parte, a resistência às relações de dominação se expressa através de práticas e discursos difusos e fragmentados. Analisando o contexto do campesinato na Malásia, Scott desdobrou estas *lutas prosaicas* em uma série de formas, tais como simulação, dissimulação, fuga, fantasia, surrupio e assim por diante: «Entender estas formas de resistência comum é entender o quanto os camponeses fazem ‘entre revoltas’ para defender seus interesses da melhor forma possível» (Scott, *apud* Menezes, 2002: 33). Creio que a festa pode situar-se também neste espaço intermediário, onde a eficácia da resistência está justamente nas entrelinhas.

Lembremos ainda que a festa é um espaço de utopia. Mas que utopia? Será aquela que *saiu de moda* depois de decretado o *fim da história* (Fukuyama, 1992)? Ao propor a

⁷ Ao desenvolver um estudo comparado em duas fábricas, uma inglesa e outra norte-americana, o autor descreveu que em ambas o sistema de pagamento por produção constituía uma espécie de jogo para os trabalhadores – o chamado *making-out*. Sob este sistema sutil, os operários empenhavam-se em certas formas de «contenção da produção»: havia um teto máximo, conjuntamente regulado, de quantidade de trabalho a ser realizado, uma vez que taxas excessivas de produtividade de alguns significariam cortes salariais para os demais. Tais práticas ganharam os nomes de burla (*fiddling*) ou tapeação (*chiselling*).

busca pelo utópico, Boaventura Santos (1997, 2002) convida a um deslocamento do centro para a margem, para ser possível observar de perto o que o centro é levado a rejeitar para reproduzir a sua própria credibilidade como centro. Essa busca começa na contracorrente da ordem hegemônica, nos espaços aonde ela não chegou – onde, enfim, as resistências e rebeldias desafiam a pretensa homogeneidade do mundo. «É uma luta *in extremis* pelo inacabamento da história», resume o autor (2008a: 23).

A utopia proposta por Boaventura de Sousa Santos é, antes, uma heterotopia: «Em vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar: o nosso» (2002: 309). Assim, paradoxalmente, o que é importante nesta utopia é justamente o que nela não é utópico (Santos, 1997). Tal noção assenta em duas condições: uma nova epistemologia e uma nova psicologia. Enquanto nova epistemologia, a utopia recusa o fechamento do horizonte de expectativas e possibilidades e cria alternativas. Enquanto nova psicologia, recusa a subjetividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas.

O autor acredita que as novas epistemologia e psicologia anunciadas pela utopia residem na *arqueologia virtual do presente*, cujas *escavações* seguem dois sentidos – por um lado, o literal, por se propor a *escavar* a realidade; por outro, o sentido virtual, por tentar descobrir tudo aquilo que não foi realizado e o porquê da sua não concretização. «Neste caso, a escavação interessa-se pelos silêncios, pelos silenciamentos e pelas questões que ficaram por perguntar» (Santos, 2002: 308).

Acredito que nas comunidades quilombolas é possível encontrar outras epistemologias e outras psicologias, que fogem aos padrões dominantes. Não são novas nem velhas – são processos em construção, moldados através dos tempos e a partir das necessidades, dos contextos e das articulações – e podem contribuir para a discussão de um novo senso comum. Seguramente não é por acaso que «festa de rua» é um dos significados possíveis da palavra «quilombo».⁸ Propus-me, portanto, a *escavar* este espaço-tempo, na busca daquilo que, no quilombo em festa, seja avesso ao paradigma dominante.

O quilombo é, em si mesmo, um espaço de transgressão. Se considerarmos também a festa como um lugar onde as hierarquias *tremem*, ela pode ser analisada

⁸ Para Munanga (2008), o termo *quilombo*, de origem africana, designava inicialmente os locais de pouso das caravanas comerciais. Segundo Lopes, Siqueira e Nascimento (*apud* Leite, 2000), na tradição popular brasileira, há muitas variações da palavra: pode referir-se a um lugar; ao povo que vive nesse lugar; ao local de uma prática condenada pela sociedade (como o lugar onde se instala uma casa de prostitutas, por exemplo); um conflito ou confusão; um tipo de relação social; um sistema econômico instalado em área fronteira ou – e aqui destaco – manifestações populares (festas de rua).

enquanto reafirmação desta insubordinação. Referindo-se às celebrações quilombolas, Glória Moura (2006) as considera como um fator formador e re-criador de identidade: são veículos de transmissão de valores que possibilitam a afirmação e a expressão da alteridade.

Nesse sentido, a festa quilombola «destila um saber que vai sendo transmitido e assimilado pouco a pouco, ao mesmo tempo em que proporciona oportunidade de reflexão sobre a necessidade de mudança» (Moura, 2006: 265). Para a autora, durante as festas, valores considerados essenciais e capazes de condensar este saber são constantemente reafirmados e renegociados, constituindo assim um *currículo invisível*.

Tendo em conta que «o realismo é o filho epistemológico predileto do paradigma dominante» (Santos, 2002: 311), da interseção deste espaço – o quilombo – e deste tempo – a festa – este trabalho apresenta uma interpretação do presente, tendo em conta a sociologia das ausências e das emergências como procedimentos sociológicos. Com isso, não pretendi sair à procura do *quilombo ideal* e homogêneo, nem da festa *verdadeiramente subversiva*; dentro das suas contradições, dos conflitos, dos saberes e práticas hegemônicos que certamente também são encontrados, busquei os espaços de invenção e reinvenção de mapas emancipatórios.

Este trabalho começa com o pano de fundo de todas as reflexões posteriores: o primeiro capítulo aborda a crítica à modernidade a partir da perspectiva pós-colonial. O olhar desde as margens, que denuncia as ligações indeléveis entre modernidade e colonização, é o prisma a partir do qual todas as demais discussões serão tecidas. Nesta primeira etapa, é apresentado o leque de conceitos que estarão presentes, implícita ou explicitamente, em todos os demais capítulos. Portanto, termos como *sociologia das ausências*, *sociologia das emergências*, *colonialidade* e *descolonização* emergem como conceitos transversais, que dão a tônica de tudo o que vem a seguir.

O segundo capítulo consiste na reflexão teórica sobre a festa. Para isso, parte do basilar: começa pelas discussões sobre cultura e identidade, entendidas como forças que se movimentam e se articulam na arena das relações de poder, como ensina Stuart Hall (1996). O capítulo também aborda algumas das diferentes correntes teóricas relacionadas ao tema, para a seguir concentrar-se na delimitação do conceito de *festa*. Segue-se então a contextualização das festividades brasileiras, destacando as celebrações negras e seus processos de ressignificação na América portuguesa. Por fim, mergulho nas relações entre festa e resistência – flagradas em diferentes momentos da história da presença negra no Brasil.

O terceiro capítulo traça o panorama contextual das investigações a partir de três eixos de análise: a terra, a escravidão e os quilombos, pensados a partir do jogo entre visibilidade e invisibilidade proposto pelo conceito de *pensamento abissal*, de Boaventura de Sousa Santos (2007). Em primeiro lugar, o objetivo é entender o caráter excludente que caracteriza a trajetória fundiária brasileira. Ao refletir sobre a escravidão no Brasil, o segundo eixo de análise busca demonstrar que a abolição, além de arrastada até o limite, foi antecipadamente preparada pelas elites, que buscaram neutralizar as possibilidades de ascensão social das populações a serem libertas. Esta teia de impedimentos justificou a persistência dos quilombos, enquanto espaços de resistência contra um sistema que buscava manter a população negra na subalternidade – o que nos leva ao terceiro eixo de análise, que descreve as comunidades quilombolas até a atualidade. As reflexões buscam sublinhar o protagonismo das populações negras, bem como as estratégias criadas pelas elites para emperrarem os avanços da Constituição Federal de 1988 – num jogo de forças cujo desfecho ainda está por ser definido.

O quarto capítulo aborda os procedimentos metodológicos das investigações. Começo por descrever as principais estratégias utilizadas, para depois apresentar cada uma das comunidades incluídas no trabalho de campo, de forma a sintetizar suas trajetórias e principais aspectos das suas culturas.

Os três capítulos seguintes são, digamos, o *coração* da tese. Cada um deles responde por uma das metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática – a fronteira, o barroco e o Sul. As discussões envolvem uma reflexão teórica inicial para depois partirem, nos três casos, para as experiências vistas e vividas em campo. Portanto, nesta fase da leitura, os quilombos – com as suas características, seus acontecimentos e, principalmente, com seus sujeitos – vão ao encontro da base teórica que me propus a explorar.

Por fim, o oitavo capítulo traz as conclusões. Elas dividem-se em dois eixos: começo por traçar algumas reflexões extraídas do processo de comparação entre as três comunidades, para depois encadear respostas à pergunta que me inspirou a percorrer, tão bem acompanhada, este longo trajeto.

Capítulo 1

Da crise à crítica: a perspectiva pós-colonial

1.1. Das navegações ao naufrágio

Vivemos um tempo de crise. Aliás, como sublinha Giovanni Alves (2011), o capitalismo não encontrava tamanho impasse desde 1929. Ao visitar o acampamento do movimento *Occupy Wall Street*, em Nova York, o filósofo e escritor esloveno Slavoj Žižek falou aos manifestantes: «Estamos testemunhando como o sistema está se autodestruindo. Quando criticarem o capitalismo, não se deixem chantagear pelos que vos acusam de ser contra a democracia. O casamento entre a democracia e o capitalismo acabou» (Žižek, 2011: 1).

Assistimos, enfim, à crise estrutural da ordem burguesa. E a crise revela-se tão profunda que já não se trata apenas de tentar recompor o econômico, o social, o político, o cultural – ou uma combinação destes aspectos. Como afirma Bolívar Echeverría, «o modo como as distintas crises se entrelaçam, se substituem e complementam, parece indicar que a questão está em um plano mais radical; fala de uma crise que estaria na base de todas elas: uma crise civilizatória» (1994: 15).

A derrocada reflete-se nas multidões insatisfeitas em diversas partes do mundo. Apesar das enormes diferenças, há fios que conduzem à interseção entre, por exemplo, os acampados do Norte global e aqueles que, também acampados, lutam pela reforma agrária no Brasil. Estes e outros espaços, aparentemente desconectados entre si, têm em comum um ponto de partida; um momento original de deflagração de tudo aquilo que, hoje, entendemos como realidade (ocidental). Este deflagrador dos tempos atuais responde pelo nome de *colonização* – a outra face da modernidade. O movimento de expansão iniciado ainda no século XV pelas então potências ibéricas foi o elemento-chave da construção do sistema-mundo, cuja consolidação, séculos mais tarde, deu-se através da aliança entre governação e ciência.

A naturalização do paradigma atual, vinculado à ideia de Estado-nação, deu-se como decorrência de ideologias que tomaram corpo entre os séculos XVIII e XIX – quando o racionalismo e, depois, o positivismo, se tornaram códigos dominantes da modernidade europeia. Foi neste período que a noção de paz definiu a ordem cívica desejada e, segundo Walter D. Mignolo (2003), que o totalitarismo da razão científica *saltou* para além da própria ciência.

Conforme defende Nelson Maldonado-Torres, à primeira vista parece haver um desajuste entre o tema *modernidade* e a relação imperial/colonial. Isto porque um conceito refere-se ao tempo (moderno), enquanto o outro vincula-se ao espaço (expansionismo e controle de terras). Mas o que faz o conceito de modernidade é esconder engenhosamente o significado de espacialidade. Ele alerta:

Aqueles que adoptam o discurso da modernidade tendem a adoptar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica. Para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial (Maldonado-Torres, 2008: 84).

Portanto, comecemos pelo fundamental: o colonialismo foi o fato fundador da modernidade. Referindo-se à formação da América (Latina), Aníbal Quijano (2009) observa que ela ocorreu no mesmo momento e movimento históricos que também marcaram a hegemonia das zonas situadas sobre o Atlântico, que mais tarde se identificariam como Europa.⁹

Boaventura de Sousa Santos pinta com cores vivas o quadro daquele período. Em 2 de Janeiro de 1492 – portanto, poucos meses antes de Colombo iniciar a sua viagem – terminaram os oito séculos de domínio mouro na península Ibérica, com a queda de Granada. Logo depois, milhares de livros escritos e preservados ao longo dos séculos pelos geógrafos, matemáticos, astrônomos, cientistas, poetas, historiadores e filósofos mouros são queimados no fogo da Santa Inquisição – a mesma que, a partir de 31 de Março de 1492, cumpre o edito de Isabel de Castela, expulsando os judeus e confiscando-lhes os bens com que serão financiadas as viagens de Colombo. «É o fim do Iluminismo mouro e judaico sem o qual, ironicamente, a Renascença não seria possível», descreve Santos (2003a: 34). O autor acrescenta:

Com base na linguagem manipulável da fé e nos não menos manipuláveis critérios de limpeza de sangue, é declarada uma guerra total aos grandes criadores culturais da Península. Os quais, no caso específico dos mouros, tinham sido parte integrante de uma ordem política em que durante séculos puderam conviver, em espírito de tolerância, cristãos, judeus e mouros, e de uma ordem religiosa, o Islão, que na sua fase inicial tinha recebido importantes influências das grandes civilizações africanas do vale do Nilo, da Etiópia, da Núbia e do Egito. Este riquíssimo processo histórico de contextualização e recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um ato de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de eurocentrismo (*idem*).

⁹ Para Boaventura de Sousa Santos (2006), a supremacia ocidental deu-se através de três grandes atos: o primeiro – em grande medida, falhado – correspondeu às cruzadas, que deram início ao segundo milênio da era cristã; o segundo, a meio do milênio, seria a expansão europeia; o terceiro seria a globalização hegemônica, liderada pelos Estados Unidos da América.

A concomitância temporal deste ato com o início das viagens de Colombo não é coincidência: «Estamos no prelúdio do etnocídio dos povos ameríndios, assistimos ao ensaio ideológico e lingüístico que o vai legitimar» (Santos, 2003a: 34).

Associadas ao mesmo percurso histórico e geopolítico, estão também as configurações das novas identidades sociais – como *índios, negros, brancos, mestiços, amarelos etc.* – e geoculturais – como *América, África, Extremo e Próximo Oriente, Ocidente*¹⁰ ou *Europa*. Aníbal Quijano (2009) explica que as relações intersubjetivas correspondentes a estas novas configurações, nas quais se foram fundindo as necessidades do capitalismo, consolidaram-se a partir de relações de dominação sob hegemonia eurocentrada. Assim emergiu a modernidade.

Emir Sader considera a chegada dos conquistadores europeus às Américas como o maior massacre da história da humanidade. Ele dispensa meias-palavras para elaborar a sua descrição:

Os massacres das populações indígenas e dos negros revelavam como o capitalismo chegava ao novo continente jorrando sangue, demonstrando o que faria ao longo dos séculos de colonialismo e imperialismo. Fomos submetidos à chamada acumulação originária, aquele processo no qual as novas potências coloniais disputavam pelo mundo afora o acesso a matérias-primas, mão-de-obra barata e mercados. A exploração colonial das Américas fez parte da disputa entre as potências coloniais no processo de revolução comercial, em que se definia quem estaria em melhores condições de liderar o processo de revolução industrial. Durante mais de quatro séculos fomos reduzidos a isso (Sader, 2011: 1).

Neste sentido, apesar dos estreitos vínculos, Boaventura de Sousa Santos observa que a modernidade ocidental e o capitalismo são dois processos históricos diferentes. Afinal, o paradigma moderno surgiu antes de o capitalismo industrial tornar-se dominante nos países centrais. «A partir daí, os dois processos convergiram e entrecruzaram-se, mas, apesar disso, as condições e a dinâmica do desenvolvimento de cada um mantiveram-se separadas e relativamente autónomas» (Santos, 2002: 47). Portanto, a modernidade não pressupunha o capitalismo como modo de produção próprio – como demonstra o modo de produção do socialismo marxista, também uma parte constitutiva da modernidade.

O encontro do *espírito do capitalismo* – visto como a demanda por um comportamento humano estruturalmente ambicioso, racionalizador e progressista – com a ética protestante – tida como a oferta de uma técnica individual de autorrepressão

¹⁰ Segundo Mignolo (2005b), a noção de Ocidente foi, inicialmente, vinculada aos territórios a Oeste de Jerusalém, centro do mundo cristão. E foi a Ocidente (em Roma) que a Igreja consolidou-se, com Constantino. A Europa ocidental passou a ocupar o centro do sistema-mundo depois da emergência das Índias Ocidentais, enquanto a ideia de orientalismo surgiria três séculos depois, a partir da Inglaterra e França.

produtivista e autossatisfação sublimada – foi, segundo Bolívar Echeverría (1994), a condição necessária para a organização da vida em torno da acumulação do capital.

Já foi mencionado que a naturalização do modelo hegemônico deu-se graças à ascensão da ideia de Estado-nação. Walter Mignolo (2003) lembra que esta foi uma decorrência de ideologias dos séculos XVIII e XIX, período em que ocorreu a invenção de vários conceitos, tais como de «população». A partir da aliança entre governação e ciência, foram criadas as bases sociais comuns – que puderam, inclusive, legitimar a dominação de um grupo social sobre outro – e a metáfora de Estado-nação, que «coloniza toda ideia de identidade e de sociedade nascidas na modernidade» (Gatti, 2010: 15). O discurso jurídico, também associado à hegemonia da ciência à luz de critérios pretensamente universais, tornou-se o fundamento da regulação social. Portanto, todos esses processos foram e continuam a ser legitimados pelo discurso científico, que entranhou-se em diversas dimensões da sociedade.

Na atualidade, a miragem neoliberal, segundo Boaventura Santos (2003a), aprofundou a hegemonia capitalista por sobre o colapso das condições que a tornaram possível no período anterior – a que alguns designam como *capitalismo organizado*. Assim, a lógica e a ideologia do consumismo podem conviver sem grande risco político com a retração brutal do consumo entre camadas cada vez mais amplas da população mundial. Reforçando-se mutuamente, a lógica de circulação simbólica do capital e a lógica da circulação material do capital tornaram-se cada vez mais independentes.

Tais fenômenos explicam, portanto, a emergência da globalização neoliberal, definida pelo autor como o processo através do qual uma determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo – e, ao fazê-lo, passa a designar como *local* toda condição social ou entidade rival. «O que chamamos globalização é sempre a globalização bem sucedida de um determinado localismo», resume Boaventura de Sousa Santos (2006: 195).¹¹

Este capítulo inaugura o presente trabalho porque oferece a perspectiva de toda a discussão posterior. Ele é, digamos, o prisma a partir do qual os demais temas se refletem. Como veremos adiante, a visão pós-colonial é uma discussão abrangente, que historiciza e situa o paradigma em que vivemos, nas suas variadas dimensões.

¹¹ Para o autor, aquilo que habitualmente designamos por globalização são, de facto, conjuntos diferenciados de relações sociais que dão origem a diferentes fenômenos. Não existe uma entidade única chamada globalização; existem globalizações. «Em rigor, este termo só deveria ser usado no plural» (Santos, 2006: 405).

Igualmente abrangente é o início destas reflexões: começo por discutir a modernidade e suas características estruturantes – tais como os processos de colonialidade, a hegemonia da ciência e a naturalização do racismo – para depois mergulhar em *outros mundos possíveis*,¹² ou seja: na transição paradigmática e nas características das subjetividades emergentes, que tomam forma através do entrelaçamento das três metáforas.

1.2. A delimitação do conceito

Arrancado do passado, o contexto gerado pela expansão europeia atualiza-se permanentemente sob formas variadas, tornando-se o próprio *modus operandi* da globalização e componente constitutivo da modernidade (Maldonado-Torres, 2006). O fim do sistema colonial institucionalizado ofusca as continuidades entre o passado e as atuais hierarquias do sistema-mundo.

Para começar, pensemos que, apesar de ser geograficamente impensável, o Brasil acaba por fazer fronteira com a Europa: afinal, quem chega à divisa da Guiana Francesa, depara-se com limites demarcados por três bandeiras – da própria Guiana, da França e da União Europeia. Uma análise rápida do *mapa mundi* revela outros exemplos de que parte do planeta permanece oficialmente sob o domínio dos Estados-nações do Norte global, como as polêmicas ilhas Malvinas e os outros territórios e circunscrições que compõem o Território Britânico Ultramarino (*British Overseas Territory*).¹³ Como denominar esses espaços, senão como formas atualizadas de colônias? Mas, para além disso, há outros caminhos que perpetuam a dominação gerada pelo projeto colonial.

Para Maria Paula Meneses,

Civilização, nação, cultura, raça, etnia, tribos são construções da modernidade. A ligação indelével entre os conceitos de bárbaro e de civilizado produziu um mapa moderno do mundo onde a humanidade é comparada em função de uma referência única, considerada universal (Meneses, 2007: 57).

No decorrer dos últimos cinquenta anos, os Estados periféricos construíram ideologias de identidade nacional que produziram uma ilusão de independência, desenvolvimento e progresso (Escobar, 1995; Grosfoguel, 2008). No entanto, seus sistemas econômicos e políticos foram moldados de acordo com uma posição

¹² Refiro-me aqui ao lema proposto pelo Fórum Social Mundial.

¹³ Vale observar, inclusive, que apenas os habitantes das Malvinas e de Gibraltar são considerados cidadãos britânicos, pois os demais, apesar de súditos da rainha, são desprovidos de vários direitos – e precisam de visto para entrar no Reino Unido.

subordinada, num sistema-mundo que se organiza em torno da divisão hierárquica internacional do trabalho. Como observa Ramón Grosfoguel (2008), esta divisão não está apenas nas relações de exploração e dominação entre capital/trabalho e Estados centrais/periféricos, mas também na produção de subjetividades e conhecimentos.

Enfim, a universalização não é para todos. Por isso, vozes dissonantes, vindas de várias partes do mundo, vêm alertando para as incoerências da modernidade, a exemplo do amplo campo de estudos que vem sendo denominado como pós-colonialismo. Para Boaventura de Sousa Santos (2006), a perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Neste sentido, a geopolítica do conhecimento ganha um papel fundamental, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto e para quem. Como define o autor,

Entendo por pós-colonialismo um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória (Santos, 2006: 26).

O termo *pós-colonialismo* nasceu dos estudos culturais, a partir das críticas ao discurso ocidental na literatura anglófona. Para Boaventura de Sousa Santos (2006), o viés culturalista dos estudos pós-coloniais é importante, mas é preciso também levar em conta a materialidade das relações sociais e políticas – que tornam possível, quando não exigem, a reprodução desses discursos, ideologias e práticas simbólicas. Desta maneira, o pós-colonialismo implica numa reconfiguração das ciências sociais e humanas.

A delimitação conceitual deste campo de estudos exige alguns cuidados. Em primeiro lugar, é fundamental considerar que a reivindicação pós-colonial não significa uma correlação simplista entre determinado pensamento e determinada geografia. Ou seja: um discurso originado no Sul geográfico não é necessariamente crítico em relação à atual estruturação do sistema-mundo, da mesma forma com que um discurso originado no Norte geográfico não precisa ser condescendente com a lógica hegemônica. Localização geográfica não é sinônimo de *locus* de enunciação e de perspectiva social.¹⁴

¹⁴ Referindo-se ao conceito de perspectiva social, Iris Young (2006) considera que sujeitos diferentemente posicionados no meio social têm diferentes experiências, histórias e compreensões sociais, mas este posicionamento não comporta um conteúdo específico e determinado. O conceito é usado sem perder de vista que pessoas pertencentes ao mesmo grupo social podem ter interesses, opiniões e interpretações divergentes. Assim, duas pessoas podem compartilhar uma mesma perspectiva social, experienciando seus posicionamentos de maneiras semelhantes, mas tais experiências não são capazes de

Como veremos mais adiante, num sentido metafórico há *Nortes* no Sul e manifestações do Sul no Norte. O que o pós-colonialismo busca enfatizar são os discursos invisibilizados e marginalizados pelo paradigma hegemônico.

Em segundo lugar, é também preciso demarcar que o prefixo «pós» do conceito de pós-colonialismo aqui reivindicado não busca significar uma temporalidade contrária ao prefixo «pré». Esta interpretação não só implicaria numa evolução linear da história, como denotaria uma suposta superação do projeto da modernidade. Ao invés de partir de uma ideia temporal, importa justamente enfatizar o tempo atual como uma derivação ou desdobramento do processo colonial. Portanto, o pós-colonialismo não se refere a um ponto superado da história, mas a um lugar de enunciação: é uma perspectiva do Sul global, onde quer que este Sul se encontre.

Em terceiro lugar, o pós-colonialismo não subentende processos uniformes de colonização. É preciso observar a diferença entre os contextos e histórias dos espaços sobre os quais expandiu-se o projeto colonial – tendo em conta, portanto, as particularidades e complexidades de cada espaço-tempo, como atestam as histórias do Brasil, Angola, Argélia, Haiti e Índia, por exemplo.

Um quarto e último ponto a ser mencionado é a demarcação de algumas diferenças entre o conceito de pós-colonialismo aqui utilizado e o conceito de pós-modernidade. Boaventura de Sousa Santos (2006) explica que ambos partilham aspectos em comum, como a crítica ao universalismo e à unilinearidade da história, das totalidades hierárquicas e das metanarrativas. Porém, referindo-se ao pensamento pós-moderno, indaga se a ênfase na pluralidade não é, em si mesma, uma metanarrativa cuja totalidade e hierarquia se insinuam na celebração da fragmentação e da diferença.

Além disso, o autor considera que a pós-modernidade aponta demasiado para a descrição que a modernidade ocidental faz de si mesma. Como ilustra Stuart Hall, «os únicos lugares onde se pode experimentar genuinamente a mescla étnica pós-moderna são Manhattan e Londres, não Calcutá» (2003: 3).

Além disso, a pós-modernidade implica na renúncia a projetos coletivos de transformação social. Boaventura de Sousa Santos (2002; 2006; 2009) contraria esta tendência, ao crer na possibilidade de propostas emancipatórias, a serem desenhadas a

especificar um substrato unificado àquilo que a percepção cria. A autora lembra ainda que os sujeitos podem assumir posições múltiplas, interpretando a sociedade a partir desta variedade de perspectivas sociais. Algumas destas podem se entrecruzar e constituir também perspectivas híbridas, como, por exemplo, uma perspectiva de mulheres negras ou de jovens da classe trabalhadora.

partir da pluralidade de projetos coletivos, articulados de maneira não hierárquica e através de práticas de tradução intercultural.

Portanto, o pós-colonialismo não propõe um projeto único de emancipação – uma ideia que desmoronou junto com o muro de Berlim nos anos 90 – nem crê na excessiva fragmentação. Aposta, antes, na pluralidade e na articulação desde o Sul metafórico.

1.3. Da pele ao pensamento: colonialidade e a proposta de descolonização

As continuidades entre o sistema colonial e a atualidade suscitam uma das maiores denúncias promovidas pelo pós-colonialismo. Tais perpetuações foram reunidas por Aníbal Quijano (2009) sob o conceito de *colonialidade*, que opera em cada um dos planos da existência subjetiva e social. Por esse motivo pode desdobrar-se em muitas dimensões, que abarcam diferentes esferas da vida.

A *colonialidade do poder* refere-se às relações de dominação estabelecidas e perpetuadas a partir da expansão europeia. Walter Dignolo retrata a primeira troca de olhares entre indígenas e europeus como sendo o seu ponto zero. Ao invés de partir da visão de Colombo ao aproximar-se da costa, ele privilegia o olhar indígena a observar o estranho objeto em movimento sobre as águas, considerando:

Estes dois olhares ligaram-se, entrelaçaram-se em uma relação de poder; plantou-se a semente da colonialidade de poder e, com ela, o paradigma silenciado durante muito tempo daqueles que veem o mundo desde as costas aonde chegam os barcos, as ferrovias, os bancos, os aviões (Mignolo, 2003: 32).

Da mesma forma com que a colonialidade de poder opera como um eixo estruturante para a formatação do sistema-mundo, no plano epistemológico, a hierarquização dos conhecimentos segundo os critérios de validação hegemônicos é considerada como *colonialidade do saber*. No plano das subjetividades, a naturalização da suposta escala de superioridade e inferioridade com base no racismo é denominada *colonialidade do ser*. Mas vejamos de perto ambos os aspectos.

A transformação da ciência em única forma de conhecimento válido foi um processo longo e controverso, baseado num suposto universalismo e objetividade (Santos, Meneses e Nunes, 2004). René Descartes, fundador da filosofia ocidental moderna, substituiu Deus – fundamento do conhecimento da Europa durante a Idade Média – pelo *Homem* ocidental (Grosfoguel, 2008). A este *Homem* (branco, cristão, ocidental), foram atribuídos o acesso privilegiado às leis do universo e a capacidade de produzir conhecimentos em nome de uma suposta verdade universal.

Ramón Grosfoguel analisa que a célebre frase cartesiana «penso, logo existo» cria dualismos entre corpo e mente e entre mente e natureza, proclamando um conhecimento não situado, universal, *visto pelos olhos de Deus*. A desconstrução dos mitos de verdade e objetividade erguidos pela ciência ocidental, hoje questionados pela própria ciência, exige a consciência de que todo conhecimento é localizado. Segundo o autor,

O essencial aqui é o *locus* de enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ‘ego-política do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ‘Ego’ não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciator encontram-se, sempre, desvinculados. [...] Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores. Passámos da caracterização dos ‘povos sem escrita’ do século XVI, para a dos ‘povos sem história’ dos séculos XVIII e XIX, ‘povos em desenvolvimento’ do século XX e, mais recentemente, ‘povos sem democracia’ do século XXI (Grosfoguel, 2008: 119-120).

Com a quebra da ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguiram gerar o mito do conhecimento universal e verdadeiro, que oculta não apenas aquele que fala, mas também o lugar epistêmico das estruturas de poder e de conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia.

Em si mesma, a ciência moderna não é nem um bem, nem um mal incondicional. Ela é diversa internamente, como bem observam Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009). Esta diversidade viabiliza intervenções contraditórias na sociedade, que incluem apropriações dos grupos subalternizados, em busca de legitimação das suas causas. Para os autores, o importante numa avaliação histórica do papel da ciência é ter presente que os juízos epistemológicos não podem ser feitos sem se considerar a institucionalidade que se constitui a partir dela. Ou seja: a epistemologia que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido traduziu-se num vasto aparato institucional – universidades, sistemas de peritos etc. – e foi este aparato que minou o diálogo entre a ciência e os outros saberes:

Essa dimensão institucional, apesar de crucial, ficou fora do radar epistemológico. Com isso, o conhecimento científico pôde ocultar o contexto sócio-político da sua produção subjacente à universidade descontextualizada da sua pretensão de validade (Santos e Meneses, 2009: 11).

O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes, basicamente no domínio das ciências naturais. Boaventura de Sousa Santos explica que, ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, só no século XIX este modelo se

estendeu às ciências sociais emergentes. «A partir de então pode falar-se de um modelo global (isto é, ocidental) de racionalidade científica» (Santos, 2002: 58).

No início do século XIX, a ciência moderna já tinha sido convertida no *novo deus* – instância moral suprema que, como afirma Boaventura Santos (2002), estaria situada para além do bem e do mal. Neste contexto secularizado, a opressão epistêmica era a nova face da opressão religiosa do mundo sagrado do cristianismo durante os séculos XVI e XVII (Mignolo, 2003). Para Aníbal Quijano,

A perspectiva [eurocêntrica], em qualquer das suas variantes, implica pois um postulado historicamente impossível: que as relações entre os elementos de um padrão histórico de poder têm já determinadas as suas relações antes de toda a história. Ou seja, como se fossem relações definidas previamente num reino ôntico, ahistórico ou trans-histórico. A modernidade eurocêntrica não parece ter terminado com o exercício de secularizar a ideia de um deus providencial. De outro modo, conceber a existência social de gentes concretas como configurada *ab initio* e por elementos historicamente homogêneos e consistentes, destinados indefinidamente a ter entre si relações contínuas, lineares e unidirecionais, seria desnecessária e, no fim de contas, impensável (Quijano, 2009: 78).

Frei Betto (2010) observa com razão que é no mínimo curioso constatar como a economia, que se pretende científica e laica, utiliza ainda hoje categorias religiosas, como a *mão invisível* de Adam Smith. O mercado, revestido de caráter idolátrico, parece ter sentimentos humanos e paira acima dos direitos das pessoas e dos recursos da Terra.

Não por acaso, desde o século XVII centros hegemônicos como a Holanda (de Descartes e Spinoza) ou a Inglaterra (de Locke e Newton) começaram a produzir um conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a objetivação do cognoscível em relação ao conhecedor – de forma a controlar as relações ser humano/natureza¹⁵ (Quijano, 2009). E mais: por se ter tornado um modelo totalitário, a racionalidade científica passou a negar o caráter racional de outros saberes, transformando os critérios de validade do conhecimento em critérios de cientificidade do conhecimento. Como afirma Walter Mignolo (2003), uma trajetória histórica de cerca de dois séculos levou à crença enraizada na ciência enquanto *ponto de chegada* da humanidade.

Boaventura de Sousa Santos (2008a) utiliza o conceito de *pensamento ortopédico* como metáfora para designar o empobrecimento da visão de mundo dominada pela ciência moderna ocidental. Com a sua crescente institucionalização e profissionalização,

¹⁵ Lembremos que um dos aspectos fundamentais da ciência moderna ocidental é a total separação entre a natureza e o ser humano. A primeira é tida como passiva, eterna e reversível; um mecanismo cujos elementos podem ser desmontados e desvendados (Santos, 2002).

ela passou a responder exclusivamente aos problemas postos por si própria. A vastidão de problemas existenciais que lhe subjaziam desapareceu.

A predominância do saber científico criou, por sua vez, a ideia de *conhecimento tradicional*, entendido como um sistema homogêneo de pensamento. Na esteira de Kuhn, Santos, Meneses e Nunes (2004) alertam que esta concepção encobriu o fato de que os grupos sociais renovam constantemente os seus conhecimentos, em função das novas experiências vividas. A emergência do tradicional corresponde, desta forma, a uma cristalização do étnico.

Portanto, o Ocidente pode ser entendido como um lugar geohistórico, mas também como um centro de enunciação privilegiado, capaz de descrever o resto do mundo. Como afirma Dipesh Chakrabarty (2000), foi através de caminhos peculiares que as diversas histórias existentes tenderam a tornar-se variações de uma única narrativa-mestra – a história da Europa. Uma alteração deste sentido do conhecimento exige mudanças profundas do conceito e das políticas de ciência. É por isso que se torna imprescindível restituir às ciências a sua espessura cultural e histórica (Santos, Meneses e Nunes, 2004).

Toda essa discussão nos conduz a um segundo problema: às próprias profundezas da construção das subjetividades. A produção do Ocidente como lugar de conhecimento hegemônico exigiu a criação de um *outro* intrinsecamente desqualificado; «um repositório de características inferiores em relação ao saber e poder ocidentais e, por isso, disponível para ser usado e apropriado» (Santos, Meneses e Nunes, 2004: 24).

Para Ramón Grosfoguel, o patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, «transformadas assim em critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores» (Grosfoguel, 2008: 124). Este é o eixo a partir do qual se constrói a *colonialidade do ser* – a essencialização do sujeito; a hierarquização da humanidade de acordo com características supostamente intrínsecas.

Homi Bhabha (1994) destaca que, para atingir esse objetivo, o discurso colonial construiu o colonizado como totalmente cognoscível. Ele foi descrito como um ser *transparente*, sobre o qual não era difícil teorizar – o que permitia, portanto, que fosse nomeado e definido segundo o olhar do colonizador.

A produção da alteridade colonial deu-se, portanto, através de um jogo que contrapôs o positivo e o negativo. O *outro* não é apenas o diferente: ele é também

marcado por uma *diferença negativa*, conforme definiram Bhabha (1994) e Subirat (*apud* Toro, 2007). Isto se dá de tal forma que o caráter positivo da brancura é, ao mesmo tempo, cor e não cor – como se fosse o eixo neutro a partir do qual toda a diferença se configura, dentro de uma escala hierárquica.¹⁶

Bhabha entende o estereótipo como uma sutura ambivalente que fixa o sujeito. A seu ver, selvageria, canibalismo, lascívia e anarquia são os *pontos cardeais* da identificação, cenário de medo e desejo nos textos coloniais. Nesse sentido, a concepção dos povos ameríndios como *homo naturalis*, por exemplo, traz consigo a descontextualização da sua identidade (Santos, 2003a). Através do mesmo processo, como explica Edward Said, surgem então «um *Homo Sinicus*, um *Homo Arabicus* (e, por que não?, um *Homo Aegypticus*, etc.), um *Homo Africanus*, e o homem – ou seja, o ‘homem normal’ – acaba por ser o homem europeu» (2003: 113).

O *fardo* deste homem branco ou *normal* foi espalhar a *civilidade* aos povos observados a partir do seu distorcido espelho. Oriente, América e África foram descritos como espaços a-históricos, uniformes ou mesmo vazios.¹⁷ Realidades heterogêneas foram esvaziadas da sua complexidade.

Através do orientalismo, por exemplo, profundamente estudado por Edward Said (2003), o Ocidente gerou uma *distribuição de consciência geopolítica* feita através de textos estéticos, eruditos, econômicos, históricos e sociológicos. Por sua vez, a construção da *ideia de África*, segundo Vumbi Yoka Mundimbe (1994), baseou-se na razão etnológica e nas oposições binárias no campo da antropologia.

Sobre esse tema, Maria Paula Meneses (2007) informa que a partir do século XVIII a África se transformaria numa espécie de antípoda da modernidade ocidental: espaço de natureza inexplorada, local de pecado, barbárie e irracionalidade – um domínio das emoções, onde poderia acontecer tudo o que o pensamento iluminista não concebia como possível e, principalmente, como humano. O negro, enquanto figura subalternizada, torna-se assim o *alter-ego* da razão branca. Enfim, como explica Walter

¹⁶ Stuart Hall (2003) entende a construção desse *outro* a partir da diferença colonial como a criação de um *sujeito marcado*.

¹⁷ A este respeito, Nelson Maldonado-Torres recorre a James Blaut para alertar a respeito do *mito difusionista do vazio dos espaços não-europeus* – a ideia de que uma região não-europeia encontra-se vazia ou quase desabitada; os seus habitantes caracterizam-se pela mobilidade, nomadismo e errância; as culturas desconhecem quaisquer direitos e pretensões à propriedade (daí os ocupantes coloniais poderem dar terras livremente aos colonos) e, por fim, a existência também de um vazio de criatividade intelectual e de valores espirituais, também descritos como uma ausência de racionalidade.

Mignolo (2005b), dera-se a adoção de uma imagem da África que não pertencia à memória dos africanos.

Como sucede quando as categorias históricas são naturalizadas, os significados foram fixados fora da história, da mudança e da intervenção política. Palavras tais como *negro* ou *índio* ganharam contornos absolutos, encerrando pretensas totalidades. A partir de tais reduções, segundo Homi Bhabha (1994), a população colonizada passou então a ser considerada como a causa e o efeito do sistema, enclausurada em um círculo hermenêutico. E o que está em jogo, nesta estereotipia desenfreada, é o grau de *humanidade* do ser humano. Muniz Sodré (2005) alerta, com razão, que a universalização do conceito de *homem* cria necessariamente o *inumano universal*.

A ascensão das teorias raciais e o processo de racialização dos sujeitos ganhou asas nos finais do século XIX, com o surgimento da noção de pureza étnica e da consequente ideia de raça como uma unidade biológica estável.¹⁸ Tais processos de cristalização das identidades justificaram – e justificam – a subalternação dos povos em variados tempos e espaços.

Para Boaventura de Sousa Santos (1993), a etnicização da força de trabalho é uma estratégia feita para remunerar um grande setor abaixo dos salários capitalistas normais, sem que se corra riscos significativos de agitação política. Diversos autores latino-americanos vêm alertando para a centralidade do conceito de raça para a viabilização e fundamentação do projeto colonial, ao observarem a existência de uma divisão internacional do trabalho que coincidiu com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não-europeus.

Portanto, é preciso olhar o econômico, e para além dele. O que chegou às Américas no século XVI não foi apenas um sistema de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias. Esta foi uma parte fundamental de um *pacote* mais complexo; uma ampla estrutura de poder cujo protagonista, segundo Ramón Grosfoguel (2008), foi o homem heterossexual/branco/patriarcal/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo – hierarquias de classe, étnico-raciais, sexuais, espirituais, epistêmicas, linguísticas e assim por diante.

Mas, se a *invenção da raça* foi um eixo estruturante das relações de subordinação traçadas pela modernidade, resta saber se este conceito continua a exercer o mesmo

¹⁸ Segundo Maria Paula Meneses, «até então o corpo humano era percebido como sendo um ente flexível e ajustável ao meio. A partir do momento em que o monismo se implantou como corrente científica, o clima transformou-se no principal responsável pela variação dos tipos humanos» (2007: 60).

papel nos nossos dias. Para Walter Mignolo (2003), não há dúvidas: a transformação da humanidade em recursos humanos supõe novas expressões do racismo. Seguindo o pensamento de Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar, Boaventura Santos (2003a) destaca que, longe de ser um resíduo ou um anacronismo, o racismo está progredindo como parte integrante do desenvolvimento do sistema mundial capitalista.

O racismo na atualidade pode assumir caminhos evidentes ou subliminares. Em termos mais visíveis, temos, por exemplo, a associação declarada entre muçulmano/terrorista ou a ascensão dos ideais de pureza étnica neonazista. Por outro lado, Nelson Maldonado-Torres (2008) alerta que é possível encontrar, em algumas tendências influentes do pensamento ocidental, justificativas ontológicas e epistemológicas mais sutis – porém, cujas consequências são também nefastas, uma vez que a fusão de espaço e raça está por trás de concepções militares e imperiais da espacialidade. Portanto, o racismo permanece: continua a justificar guerras e a embrenhar-se nas relações cotidianas.

Além disso, é interessante ter em conta que se o olhar de Colombo determinou e delimitou as sociedades, subjetividades e saberes, o reverso do olhar – da terra para o oceano – é um exercício que exige certo desaprendizado, como defende Boaventura de Sousa Santos (2002), ou seja: a desconstrução e superação das estruturas impostas e perpetuadas pelo projeto colonial. É neste sentido que diversos autores latino-americanos propõem o conceito de *descolonização* como uma exigência imperativa dos nossos tempos. Ele pode ser entendido como um conjunto de estratégias e caminhos contestatórios que buscam uma mudança radical das formas hegemônicas de poder, ser e conhecer; trata-se, enfim, de uma proposta de ruptura dos processos de colonialidade.

A perspectiva epistêmica descolonial, que é gerada a partir das populações subalternizadas, exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental. Segundo Ramón Grosfoguel (2008), a perspectiva descolonial não pode basear-se num universalismo abstrato, mas sim no diálogo entre diversos projetos críticos/políticos/éticos/epistêmicos, apontados para um mundo pluriversal. Portanto, exige uma ampla transformação das hierarquias sexuais, espirituais, econômicas, políticas, epistêmicas e raciais.

Para Grosfoguel (2008), uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental – o que inclui o cânone ocidental de esquerda. A seu ver, a descolonização não pode basear-se num universal abstrato, mas no resultado de um diálogo crítico. Isso exige uma real consideração das

perspectivas e cosmologias do sul global que, como já foi discutido, surgem a partir de corpos e lugares étnico-raciais e sexuais subalternizados. Ou seja: a perspectiva descolonial exige, inclusive, um processo de descolonização do imaginário, como sugere Edgardo Lander:

Considera-se que as formas hegemônicas do conhecimento sobre estas sociedades [do sul global] operaram como eficazes artefatos de legitimação e naturalização da hierarquização e exclusão que prevaleceram historicamente. A descolonização do imaginário e a desuniversalização das formas coloniais do saber aparecem, assim, como condições de toda transformação democrática radical (Lander, 2006: 34).

O mergulho no pós-colonialismo é, portanto, ainda mais do que a construção de novos discursos; é também a desconstrução de muitas narrativas cristalizadas e naturalizadas por séculos de dominação. Ao lado dos debates alargados nos tempos e nos espaços, esta perspectiva invade a privacidade dos microespaços e lança um olhar sobre realidades invisibilizadas – como veremos a seguir.

1.4. Mundos invisíveis: por uma sociologia das ausências e das emergências

Compartilhemos com Boaventura de Sousa Santos (2006) o seguinte cenário: o encontro entre um funcionário do Banco Mundial em trabalho de campo e um camponês africano. Apesar de enquadrados dentro do mesmo espaço-tempo, serão vistos como contemporâneos? Existe uma tendência a se responder que não – porque o primeiro, no imaginário moderno, segue para o futuro, enquanto o último é tido como um resíduo do passado, que caminha com atraso rumo ao destino natural de toda a história. Portanto, esse encontro é acompanhado pela invocação de um espaço anacrônico – ou pela «invenção do arcaico», como afirmam Santos, Meneses e Nunes (2004: 25).

Neste sentido, Boaventura de Sousa Santos alerta para três fatores que fundamentam a necessidade de mudanças no pensar e no agir. Em primeiro lugar, ele argumenta que a experiência social do mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica e filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza está sendo desperdiçada – e tal desperdício alimenta as ideias de que não há alternativas e que a história chegou ao fim. Em terceiro lugar, para combater o desperdício de experiências, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade:

Sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante pelo menos durante os últimos duzentos anos, todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito (Santos, 2006: 88).

É por isso que o autor chama o modelo de racionalidade hegemônico de *razão indolente* – constituída a partir de um contexto sociopolítico marcado pela consolidação dos Estados liberais do Norte global, pelas revoluções industriais, pelo desenvolvimento do capitalismo, pelo colonialismo e pelo imperialismo. A partir destas coordenadas, os caminhos modernos para se pensar o presente e o futuro ocultaram um manancial de outras experiências e possibilidades.

Tendo em conta que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, Boaventura de Sousa Santos propõe a transição da *razão indolente* para a *razão cosmopolita*, fundada a partir de três procedimentos sociológicos: a *sociologia das ausências*, a *sociologia das emergências* e o *trabalho de tradução*.

O autor convida, através da sociologia das ausências, que lancemos um olhar sobre a diversidade do mundo. A razão indolente – e em especial uma das suas faces, a razão metonímica, que toma a parte pelo todo – busca tornar invisíveis as lógicas e práticas que diferem de si própria. Obcecada por totalidades, esta racionalidade hegemônica opta pelo uso de dicotomias na interpretação do mundo. Isso porque elas são capazes de combinar, «do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia» (Santos, 2006: 91). Ou seja: a relação aparentemente horizontal entre os dois elementos opostos de uma dicotomia oculta uma relação vertical, uma hierarquia – como homem/mulher, branco/negro, civilizado/selvagem, moderno/tradicional, etc.

Ao dicotomizar e desqualificar, este modelo de racionalidade produz ativamente várias formas de não-existência. Surgem assim *o ignorante*, *o residual*, *o inferior*, *o local* e *o improdutivo* – designações que descredibilizam aqueles que seguem outras lógicas, distintas da dominante.

No caso da invisibilização que gera *o ignorante*, todas as formas de saber que não sigam os critérios científicos ocidentais são tidas como não-saberes – são crenças, opiniões, superstições, mas não conhecimentos válidos. Boaventura de Sousa Santos denominou esta hegemonia como *monocultura do saber*, que impõe monopólios analíticos e transforma a ciência em critério único de verdade e a *alta cultura* em critério único de qualidade estética.

Da mesma maneira, a partir do que o autor chamou de *monocultura do tempo linear*, o modelo de racionalidade hegemônico pauta-se na ideia de que a história tem um único sentido e direção. É a partir desta concepção que se sustentam as noções de progresso, desenvolvimento, modernização, crescimento, globalização etc. Tudo o que há no mundo parece estar disposto sobre os mesmos trilhos, que levam a um só lugar;

todas as trajetórias humanas parecem querer atingir o modelo do que existe em Londres ou Manhattan.

Esta lógica produz invisibilidade através do *residual*, pois declara como atrasado tudo o que não a espelha. E é através dela que, segundo o autor, a modernidade ocidental «produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem» (Santos, 2006: 96). E assim surgem as noções de pré-moderno, obsoleto, subdesenvolvido e assim por diante.

Boaventura de Sousa Santos aborda ainda os ocultamentos que estão por trás da naturalização das diferenças – a exemplo das classificações raciais e sexuais, que acabam por gerar *o inferior*. Ele também descreve a não-existência produzida sob a forma do *local* e do *particular*, subjugado perante a pujança do *universal* e do *global*, atribuídos à modernidade. Por fim, a lógica produtivista, que vê o crescimento econômico como um objetivo racional inquestionável, gera invisibilidade ao condenar o ócio e ao caracterizar *o improdutivo*.

Como veremos mais de perto no terceiro capítulo, Boaventura de Sousa Santos (2007) radicalizou a discussão acerca destas estratégias de ocultamento ao desenvolver o conceito de pensamento abissal. A sua argumentação gira em torno das linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: *do lado de cá* está o espaço do contrato social, das regras a serem cumpridas, da cidadania, dos direitos – enfim, é este o território onde se constrói o paradigma da modernidade ocidental, fundado a partir da tensão entre regulação e emancipação social. Este paradigma da «ordem e progresso» só existe, porém, porque *do outro lado da linha* há todo um mundo onde as leis liberais não são aplicáveis, onde a cidadania não existe e onde prevalece outra dicotomia: a tensão entre a apropriação e a violência. Trata-se de um mundo invisibilizado, ou mesmo produzido como inexistente.

Esta discussão será retomada mais tarde. Por enquanto, é importante atermo-nos à noção de que, dentro deste jogo de visibilidade e invisibilidade, a sociologia das ausências propõe a *ampliação do presente*, para que nele caibam as diversas experiências ocultadas ou descredibilizadas pela modernidade hegemônica. O desperdício das experiências do mundo deve ser combatido a partir da ideia de copresença radical, ou seja: a percepção de que as práticas e os agentes situados dentro e fora do paradigma moderno são contemporâneos. Voltemos então ao exemplo do encontro entre o camponês e o funcionário do Banco Mundial: e se o primeiro, ao invés

de ser tido como um resíduo do passado, fosse visto como um contemporâneo que tem algo a dizer? Em que consistiria esse diálogo?

Da mesma maneira que contrai o presente, a razão indolente também expande o futuro – um futuro linear que é, ao mesmo tempo, enorme, longínquo e vazio, derivado do que Boaventura de Sousa Santos denominou *razão proléptica*. O autor propõe *contrair o futuro*, através da consciência antecipatória de tudo aquilo que pode ser feito hoje para concretizar *o possível*. Este procedimento, chamado pelo autor de sociologia das emergências, convida a agir produtivamente sobre o mundo, substituindo o determinismo de um futuro impalpável pelo inconformismo diante do presente, capaz de transformá-lo. Assim, ao invés de um futuro abstrato, sobre o qual não há nada a fazer, surge um futuro de possibilidades plurais e concretas – ao mesmo tempo utópicas e realistas – que são construídas no presente.

Afinal, a trajetória humana não é um discurso acabado. Como afirma Dipesh Chakrabarty, a história é uma luta contraditória, plural e heterogênea, cujos resultados nunca são previsíveis, apesar dos «esquemas que buscam naturalizar e domesticar esta heterogeneidade» (Chakrabarty, 2000: 42).¹⁹ Boaventura de Sousa Santos (2006), inspirado em Ernst Bloch, rejeita a dualidade entre *tudo ou nada* – segundo a qual, de acordo com a tradição filosófica dominante, tudo parece estar contido como latência – para optar pelo conceito de *Ainda-Não*.

Rompendo com modelos estáticos de pensamento, Bloch considera que *o possível* é o mais incerto e ignorado conceito da filosofia ocidental – o que o impulsiona a apostar no *Ainda-Não* como expressão do que existe apenas como tendência, um movimento em processo, prestes a se expressar. Para Santos, o *Ainda-Não* é uma consciência antecipatória; o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata.

Mas, para lutar contra o determinismo abstrato e criar futuros mais próximos e palpáveis – manifestações do *Ainda-Não* – um elemento é fundamental: o cuidado. Segundo Boaventura de Sousa Santos,

Contrair o futuro significa torná-lo escasso e, como tal, objecto de cuidado. O futuro não tem outro sentido nem outra direção senão os que resultam desse cuidado. Contrair o futuro consiste em eliminar ou, pelo menos, atenuar a discrepância entre a concepção do futuro da sociedade e a concepção do futuro dos indivíduos (Santos, 2006: 107)

¹⁹ Como lembra Immanuel Wallerstein (2003), especialmente a partir dos anos 80 do século XX, um grupo alargado de cientistas passou a encarar o futuro como sendo intrinsecamente indeterminado. Entendem também que a entropia conduz a bifurcações que geram novas – e imprevisíveis – ordens a partir do caos, gerando um processo de contínua criação.

Em suma: no caminho da emancipação social, é necessário recorrer a uma racionalidade mais ampla do que a hegemônica, capaz de revelar a disponibilidade das experiências sociais declaradas inexistentes (sociologia das ausências) e as possibilidades das experiências sociais emergentes declaradas impossíveis (sociologia das emergências) (Santos, 2008a).

Quando o mundo é visto a partir deste enfoque, revela-se em sua inesgotável diversidade. Mas tamanha riqueza não precisa ser sinônimo de caos. Como veremos adiante, a sociologia das ausências e das emergências, enquanto procedimentos sociológicos, dependem do trabalho de tradução para que a multiplicidade de experiências e práticas que emergem da invisibilidade a que foram submetidas possam dialogar, tecer redes e fazer frente à lógica predominante que as condenou à não-existência. Assim, a partir de preocupações em comum, movimentos sociais e grupos relegados ao segundo plano dentro do paradigma do ocidente podem dialogar, criar convergências e buscar outras respostas.

1.5. Ecologia dos saberes e tradução intercultural

A assimetria entre os saberes sobrepõe-se à assimetria dos poderes (Santos, 2008a). Vimos discutindo que o capitalismo assenta, entre outras coisas, na produção contínua de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência de outros saberes igualmente válidos – o que gera silenciamentos e exclusões:

Essa diferença epistemológica inclui outras diferenças – a diferença capitalista, a diferença colonial, a diferença sexista – ainda que não se esgote nelas. A luta contra ela, sendo epistemológica, é também anti-capitalista, anti-colonialista e anti-sexista. Estamos perante uma luta cultural (Santos, Meneses e Nunes, 2004: 45).

Os mesmos autores também alertam que a reivindicação do caráter universal da ciência moderna não passa de um particularismo – que consiste em poder definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todas as formas de saber que com ela rivalizam. Porém, a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita. Afinal, todos os saberes são contextuais: não há conhecimentos puros ou completos; há constelações de conhecimentos.

Se todo conhecimento é parcelar, as práticas sociais raramente assentam em apenas uma de suas formas e a noção de eficácia vai variar de acordo com o contexto. Boaventura Santos (2007) afirma que o conhecimento como intervenção no real – e não

o conhecimento como representação do real – é a medida do realismo. A credibilidade da construção cognitiva mede-se, assim, pelo tipo de intervenção no mundo.

Uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas. Quando o mundo é visto a partir deste enfoque, revela-se a inesgotável diversidade das experiências – a que Santos denomina *ecologia dos saberes* – que implica na renúncia a qualquer epistemologia geral.

Este conceito parte de dois pressupostos. Por um lado, de que não há epistemologias neutras, «e as que clamam sê-lo são as menos neutras» (Santos, 2006:143). Além disso, pressupõe que a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos nas práticas sociais. O mesmo autor (Santos, 2008a) considera que o saber só existe como pluralidade de saberes, tal como a ignorância só existe como pluralidade de ignorâncias.

Para Santos, Meneses e Nunes (2004), a descolonização da ciência assenta no reconhecimento de que não há justiça social global sem justiça cognitiva global – e a última só é possível mediante a substituição da monocultura do saber científico pela ecologia dos saberes. Segundo Boaventura de Sousa Santos,

Para certas práticas, a ciência será certamente determinante, tal como para outras será irrelevante ou até contraproducente. Esta deslocação pragmática das hierarquias entre saberes não elimina as polarizações entre os saberes, mas redu-las às que decorrem dos contributos práticos para a acção almejada. Neste sentido, a ecologia dos saberes transforma todos os saberes em saberes experimentais (Santos, 2007: 31-32).

A utopia do interconhecimento consiste em aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios, o que nos remete à ideia de tradução intercultural. Como lembra António Sousa Ribeiro (2005), o conceito foi deslocado da linguística para o eixo dos estudos culturais, o que lhe deu uma significação bem mais abrangente. Ao invés da busca de correlação entre uma língua e outra, o trabalho de tradução ganha uma acepção mais alargada, que revela sua produtividade teórica transdisciplinar. Para Sousa Ribeiro, sob este prisma, a tradução é

Uma palavra-chave da nossa contemporaneidade, uma metáfora central do nosso tempo. Potencialmente, toda a situação em que se procura fazer sentido a partir de um relacionamento com a diferença pode ser descrita como uma situação translatória. Nesta acepção ampla, o conceito de tradução aponta para a forma como não apenas línguas diferentes, mas também culturas diferentes e diferentes contextos e práticas políticos e sociais podem ser postos em contacto de forma a que se tornem mutuamente inteligíveis, sem que com isso tenha que se sacrificar a diferença em nome de um princípio de assimilação (Ribeiro, 2005:79).

Portanto, o trabalho de tradução pode ser entendido como a abertura de um diálogo capaz de identificar, dentro de um ambiente heterogêneo, «as preocupações comuns, as aproximações complementares e, claro, também as condições inultrapassáveis» (Santos, 2007: 34). Desta forma, viabiliza a ampliação do campo das experiências, pois, ao invés de pautar-se na ideia de conhecimentos rivais, seu enfoque concentra-se na criação de inteligibilidades mútuas (Ribeiro, 2005).

O primeiro passo para a compreensão da tradução consiste na noção de que é intrínseco da cultura a relação com o que dela difere. Afinal, a própria ideia de identidade – a construção do *eu* – depende da alteridade, do *outro*. O processo translatório revela-se, assim, como a negociação destas diferenças. Sousa Ribeiro (2005) explica que se aceitarmos o princípio de que toda cultura é, em si mesma, necessariamente incompleta e de que não existem culturas autossuficientes e internamente homogêneas, então a própria definição de cultura precisa incluir aquilo a que o autor chama *intertraduzibilidade*, ou *ser-em-tradução*.

António Sousa Ribeiro acrescenta, inspirado em Stuart Hall, que a questão das identidades não revela um conceito de *tradition*, e sim de *translation*, na medida em que elas não podem ser pensadas a partir de um núcleo substancial, mas da posição ocupada dentro de uma rede relacional.

E como se dá este processo? Em primeiro lugar, é preciso ter em conta que toda tradução é tradução recíproca (Santos, 2008a), ou seja: no campo das relações de poder, deve pautar-se na equidade e na fluidez, e não na reprodução de hierarquias rígidas de uma das partes sobre a outra. Desta forma, ao invés de ser um princípio regulador, é uma espécie de *espaço de intromissão*, onde a tensão entre as partes é mantida. Usando a sugestiva expressão de Tobias Döring, Sousa Ribeiro revela que a função do tradutor não é a de *go-between*, mas sim de *get-between*. Portanto, sua tarefa não é simplesmente levar e trazer, mas intrometer-se. Porém, este encontro com o *outro* deve ser pautado por uma ética da diferença, que, segundo o autor,

Implicaria, justamente, a crítica a um conceito sobremaneira gasto e abusado como o conceito de diálogo. Não basta, de facto, usar a palavra, como uma espécie de mágica panaceia universal, o que é decisivo, evidentemente, é a forma como surgem definidos os termos do diálogo. E, como é fácil e frequentemente observável em contextos pós-coloniais, a oferta do diálogo, se não for acompanhada da disponibilidade para pôr em causa os quadros de referência dominantes, acaba por não ser mais do que um exercício de poder – não admira que a parte subalterna ou periférica exprima muitas vezes a recusa dessa oferta, normalmente para grande, mas afinal injustificada surpresa da parte ofertante (Ribeiro, 2005: 82).

Como veremos mais adiante, os interlocutores devem abrir mão dos muros nos quais frequentemente encerram as suas identidades para posicionarem-se *na fronteira*. Desde a fronteira – ou seja, no limiar entre as culturas em diálogo – pode dar-se então um exercício de hermenêutica diatópica. Trata-se da forma assumida pelo trabalho de tradução entre os saberes, que visa identificar preocupações isomórficas e as respostas que cada cultura oferece para cada questão. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2006), ao admitir a relatividade das culturas, a hermenêutica diatópica não implica adotar o relativismo como atitude filosófica, mas conceber o universalismo como uma particularidade ocidental.

Neste diálogo, até o óbvio deve ser questionado. Os *topoi* – entendidos como lugares comuns retóricos mais abrangentes, ou seja, premissas consideradas evidentes por determinada cultura – devem ser, eles próprios, objeto de argumentação. Boaventura de Sousa Santos explica que a polaridade dos pares de *topoi* deve ser também dialógica: «Um *topos* contraposto a outro *topos* enquanto artifício argumentativo para inventar novos *topoi*, novos campos de conhecimento partilhado» (Santos, 2002: 99).

A tradução é um desafio porque, através dela, se caminha por um terreno completamente novo. Os procedimentos de proporção e correspondência são indiretos, permitindo aproximações sempre precárias ao desconhecido a partir do conhecido, ao estranho a partir do familiar, ao alheio a partir do próprio (Santos, 2002). E, se o quadro de referências é debatido e redefinido, então as relações de poder são igualmente postas em questão, como lembra Sousa Ribeiro.

Além disso, a troca entre saberes reflete as diferenças entre distintos universos de sentido que são, em grande medida, incomensuráveis. É por isso que, no diálogo intercultural, nem sempre é possível fazer traduções – há muitos espaços para o silêncio. No exercício da hermenêutica diatópica, é preciso considerar a existência de áreas sombrias, «zonas de incompreensão ou ininteligibilidade irremediáveis» (Santos, 2006: 420). Assim, a tradução exata é impossível; nunca se pode exaurir os sentidos do original. Além disso, a tradução pode também *estender* o traduzido: criar novos sentidos (Werbner, 2001).

O desafio da tradução, segundo Boaventura Santos, é justamente transformar a incomensurabilidade em diferença – uma diferença que torne possível a inteligibilidade recíproca. A seu ver, só pode haver emancipação social através de significações partilhadas, ou seja: «Através da invenção convincente de novos *topoi* emancipatórios. A única vanguarda legítima é o senso comum de vanguarda» (Santos, 2002: 104).

Mas por que traduzir? Boaventura de Sousa Santos e António Sousa Ribeiro consideram que o trabalho de tradução é o núcleo de uma noção de transformação social. A possibilidade de convergências políticas em torno de propostas originadas em ambientes culturais diferentes pode ampliar o campo das experiências e saberes disponíveis e possíveis. Ao invés de uma teoria geral, excludente e fechada em si mesma, a razão translatória é cosmopolita, porque aberta às articulações. A inteligibilidade entre práticas e conhecimentos que se encontram, chocam e interagem é um fator fundamental por permitir convergências éticas e políticas.²⁰

Não faltam exemplos que sinalizam para a riqueza – tantas vezes desperdiçada – do diálogo intercultural. Para sustentar a sua argumentação em torno da importância da tradição oral, José Ribamar Bessa Freire (2008) lembra que, em 1985, a usina nuclear brasileira de Angra dos Reis, construída em Itaorna, sofreu um sério acidente. A estrutura de uma de suas unidades foi abalada por chuvas fortes, levando a um grave prejuízo econômico. Mas, na época, os engenheiros que fizeram os cálculos para os alicerces da obra ignoravam o sentido da denominação dada àquela área pelos índios Tupinambá: apenas depois do acidente, descobriram que Itaorna significa *pedra podre*, o que revela a natureza do solo, minado pelas águas pluviais.

Para continuar com o exemplo indígena, a inclusão do conceito de *buen vivir* nas constituições do Peru e da Bolívia, entre 2008 e 2009, ilustra a possibilidade do trânsito e ajuste de ideias entre diferentes *mundos*. Segundo Eduardo Gudynas (2011), o *sumak kawsay* do quéchua, *suma qamaña* do aymara, ou *buen vivir*, traduzido para o espanhol, representam uma reação e uma alternativa aos conceitos convencionais de desenvolvimento. Ele difere do bem-estar ocidental porque os bens materiais não são os únicos valores em jogo: inclui o conhecimento, o reconhecimento, códigos éticos e espirituais. Para além de evidenciar um processo translatório entre os saberes indígenas e as estruturas modernas de Estado, o *buen vivir* é ainda, segundo o autor, uma plataforma onde se encontram múltiplas ontologias.

No Brasil, aliás, as lideranças indígenas vêm alertando contra o desperdício de experiências gerado pela modernidade, que pode por em causa as possibilidades – não só ocidentais – de futuro. O líder ianomâmi Davi Kopenawa faz o convite: «Precisamos

²⁰ Por esse motivo, Sousa Ribeiro considera a globalização hegemônica como um processo de homogeneização sem tradução, ao passo que a própria noção de globalização contra-hegemônica, encabeçada pelos movimentos sociais, depende por inteiro de processos de tradução, «já que, por definição, assume uma posição crítica relativamente a todo o centralismo e universalismo e recusa a noção de um centro transcendente» (Ribeiro, 2005: 80).

aproximar nossos filhos para fazer amizade, para ficarem amigos, para defenderem, para lutarem juntos. Essa é minha mensagem para o povo da cidade» (Kopenawa, *apud* Moncau, 2011: 3). A liderança avisa que esta convergência não interessa somente aos seus: «Se o ‘povo da mercadoria’ não quiser que o céu caia sobre ele, é preciso que ajude a impedir a morte dos indígenas» (*idem*).

Estes e outros exemplos revelam a inescapável incompletude das culturas – inclusive da cultura dominante, por mais que ela se ampare numa suposta universalidade. E é a partir desta perspectiva que buscarei analisar as subjetividades emergentes na transição paradigmática, buscando *escavar* – como recomenda Boaventura de Sousa Santos (2002) – os princípios e lógicas menos *colonizados* pela modernidade: o princípio de comunidade e a racionalidade estético-expressiva.

1.6. No olho do furacão: crise, transição paradigmática e as três metáforas

A neutralidade da ciência e do direito, a superioridade genética branca, a infinitude dos recursos naturais, a estabilidade do Estado-nação – enfim, a «natural» superioridade e universalidade do paradigma moderno – estão em xeque. Atravessamos um momento de crise epistemológica e societal, que se desdobra em muitas faces:

Para os grandes vencidos do processo histórico, os trabalhadores e os povos do Sul, pouco interessa o futuro enquanto progresso, uma vez que foi no seu bojo que se gerou a derrota deles. [...] Para vastas populações do mundo, a relação entre experiências e expectativas inverteu-se, ou seja, as expectativas quanto ao futuro são hoje mais negativas do que as experiências atuais, por mais precárias que sejam (Santos, 2006: 48).

A inversão entre experiências e expectativas é uma das características do que Boaventura de Sousa Santos (2002) denominou como *fascismo social* – que não é incompatível com a democracia moderna. Se a crise significa, por um lado, a derrocada de um paradigma que já não tem pernas para prosseguir, por outro a transição paradigmática gera a efervescência de outras formas de ser, estar e pensar o mundo.

Para começar, a própria ciência vem desmentindo a ciência: afinal, dois objetos podem ocupar o mesmo espaço? As dissemelhanças genéticas entre habitantes da Nigéria e da Noruega são assim tão pequenas? Uma série de descobertas vem estremecendo velhas crenças, que serviram como base ao modelo de racionalidade dominante – um modelo que acreditou poder prever resultados através da *domesticação* da natureza e do mundo social. A construção de modelos fundados nos resultados de investigações empíricas conduzidas nos ambientes confinados dos laboratórios está posta em causa (Santos, Meneses e Nunes, 2004). Perplexo, o mundo da ciência debate-

se com a dificuldade em lidar e controlar situações e processos caracterizados pela complexidade.

«Einstein constitui o primeiro rombo no paradigma da ciência moderna», lembra Boaventura de Sousa Santos (2002: 65). Isso porque a relatividade e a simultaneidade desestabilizaram a ordem temporal de acontecimentos no espaço – e, não havendo simultaneidade universal, o tempo e o espaço absolutos de Newton deixam de existir. Renato Fernandes explica que a física dos sistemas dinâmicos admitia, em seu equacionamento da realidade, a reversibilidade total do tempo: «É irrelevante para a física newtoniana, e espantosamente até para Einstein, que um corpo ou partícula em movimento seja descrito em termos de sua relação com o tempo» (Fernandes, 2006: 8).

Boaventura Santos (2002) lembra que o caráter local das medições vai inspirar o surgimento da mecânica quântica: Heisenberg e Bohr acabaram por provar que é impossível observar um objeto sem exercer uma interferência sobre ele – o que desconstrói um dos fundamentos da ciência tradicional, a sua suposta neutralidade, abalando as noções deterministas e mecanicistas que vigoraram intactas por três séculos. Assim, o diálogo experimental, que caracteriza o próprio procedimento científico como possibilidade de acesso à realidade empírica, poderia estar equivocado por não levar em conta a natureza do observador, como afirma Renato Fernandes. Ele analisa ainda que estas inovações *exorcizam* as concepções de desencantamento e neutralidade aventadas pela ciência.

Portanto, a verdade já não é mais a mesma. Conforme alertam Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, «a síntese teórica universal não nos espera na curva dum progresso, em nenhum dos domínios da física» (1991: 9). Estes abalos no fundamento da ciência – que baseia-se na possibilidade de se desvendar (e controlar) o mundo – vêm pressionando a base epistemológica da modernidade ocidental e a sua universalização. No campo da sociologia, a definição de verdade de Michel Foucault, por exemplo, carrega a sua própria condenação, uma vez que, para o autor, ela é

Um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e para funcionamento dos enunciados. Está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem (Foucault, 1990: 14).

É por isso que, a seu ver, a grande questão não é mudar a consciência das pessoas, mas o regime político, econômico e institucional de produção da verdade. O controle do mundo a partir das regras universais é, portanto, um projeto que se revela cada vez menos verossímil. Boaventura de Sousa Santos descreve que

A promessa da dominação da natureza e do seu uso para benefício comum [...] conduziu a uma exploração excessiva. [...] A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação (Santos, 2002: 54).

O autor alerta ainda que os problemas fundamentais da humanidade não encontram respostas no paradigma hegemônico da modernidade – e é por isso que vivemos um tempo de perguntas fortes e respostas fracas. Ele questiona:

Devemos assumir como um facto inevitável que os problemas causados pelo capitalismo só poderão ser resolvidos por mais capitalismo, que a economia da reciprocidade não é uma alternativa credível à economia do egoísmo, e que a natureza não merece outra racionalidade que não seja a irracionalidade com que é tratada pelo capitalismo? (Santos, 2008a: 16).

As sucessivas crises do modelo vigente – que passam pelo colapso ecológico e pela derrocada do sistema financeiro do norte global – evidenciam a emergência de uma fase de profundas transformações, denominada por Boaventura de Sousa Santos como transição paradigmática (Santos, 2002; 2003a; 2006). Ao invés de respostas subparadigmáticas – *ajustes* dentro do mesmo modelo – a crise da atualidade exige a busca de soluções a partir de outros paradigmas, rompendo com a lógica que atualmente dita as regras e que nos tem levado à atual encruzilhada histórica e ambiental. Obviamente, como bem lembra Giovanni Alves, não se deve subestimar a capacidade de resposta reacionária do *establishment*:

É ingenuidade política acreditar que o Estado burguês não utilizará mecanismos de administração policial, no tempo certo, que vise isolar os novos movimentos sociais, na medida em que eles se ampliam; invisibilizá-los de modo midiático, caso se torne necessário (há uma intensa batalha midiática ocorrendo em todo o mundo!) ou então, dissuadi-los e absorvê-los com concessões residuais capazes de preservar a ordem burguesa; no limite, pode-se simplesmente reprimi-los a título de preservar a ordem pública com o apoio da ‘classe média’ perplexa e amedrontada pela ameaça do terrorismo auto-induzido do estado de exceção (Alves, 2011: 5).

Mas, neste jogo de forças, há tempos que as saídas não cabem mais dentro do modelo universalizante da modernidade. Ao propor a reinvenção da emancipação social, Boaventura de Sousa Santos lança o desafio de se pensar os processos emancipatórios sem o pressuposto de uma teoria geral (Santos, 2006). Afinal, será outro mundo realmente possível?

O autor considera que o paradigma moderno assenta em dois pilares, o da regulação e o da emancipação, cada um constituído por três princípios. Faz parte do pilar da regulação o princípio do Estado, do mercado e da comunidade. O pilar da emancipação é formado por três lógicas da racionalidade – a racionalidade cognitivo-



Figura 2: pilares do paradigma moderno (Santos, 2002)

instrumental da ciência e da tecnologia, a racionalidade moral-prática da ética e do direito e a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura.

Em vez de um desenvolvimento harmônico dos três princípios de regulação – Estado, mercado e comunidade – assistimos ao excessivo

desenvolvimento do princípio de mercado. Por sua vez, o princípio da comunidade foi, nos últimos duzentos anos, o mais negligenciado, de tal forma que se viu quase totalmente absorvido pelos dois outros princípios. «Mas, também por isso, é o princípio menos obstruído por determinações e, portanto, o mais bem colocado para instaurar uma dialéctica positiva com o pilar da emancipação» (Santos, 2002: 71).

Quanto à racionalidade estético-expressiva, também resistiu às investidas do paradigma moderno. Segundo Boaventura de Sousa Santos, a sua colonização deu-se através da institucionalização do lazer e dos tempos livres, das indústrias culturais e da ideologia e prática do consumismo. Contudo, o prazer e a ludicidade jamais foram plenamente enclausurados.²¹ Portanto, foram o princípio da comunidade e a racionalidade estético-expressiva os espaços que mais resistiram à especialização e à diferenciação técnico-científica modernas.

Neste período de transição paradigmática, ao contrário do que ocorreu antes, a crise de regulação é também uma crise de emancipação, o que manifesta a perversão das energias emancipatórias da modernidade em energias regulatórias:

A dificuldade em aceitar ou suportar as injustiças e as irracionalidades da sociedade capitalista dificulta, em vez de facilitar, a possibilidade de pensar uma sociedade totalmente distinta e melhor que esta. Daí que seja profunda a crise de um pensamento estratégico de emancipação (Santos, 2003a: 42).

Para pensar em caminhos emancipatórios, Boaventura de Sousa Santos foi buscar respostas nas ideias que, sendo modernas, foram marginalizadas pelas concepções

²¹ O carácter inacabado da racionalidade estético-expressiva reside nos conceitos de *prazer*, de *autoria* e de *artefatualidade discursiva*. A noção de *autor* está relacionada à ideia moderna de sujeito individual. Por seu lado, o conceito de *autoria* desenvolveu-se, sobretudo, no campo das artes e da literatura, referindo-se a um criador autônomo e capaz de inventar novos mundos. Já a *artefatualidade discursiva* vincula-se à ideia de que as obras de arte têm de ser criadas ou construídas. São produto de uma intenção específica e de um ato construtivo específico. Neste sentido, a importância e a adequação dessa intenção e dessa construção são estabelecidas por meio de um discurso argumentativo dirigido – a retórica (Santos, 2002).

dominantes de modernidade: o princípio de comunidade no pilar da regulação social e a racionalidade estético-expressiva no pilar da emancipação social. A seu ver, é a partir dessas representações – como vimos, as mais inacabadas do paradigma dominante – que um novo senso comum poderá ser construído. A solidariedade (dimensão ética), a participação (dimensão política) e o prazer (dimensão estética) revelam-se como eixos centrais do debate.

Mas quais são as experiências e os sujeitos que protagonizam esta transição paradigmática? O *outro mundo*, se realmente possível, não será erguido sobre uma *tabula rasa*. A referência às representações mais inacabadas da modernidade revela-nos um caminho feito a partir de um território já existente, mesmo que marginalizado.

Nas periferias do modelo dominante, sempre existiram outros paradigmas – formas de pensar e experimentar o mundo que escaparam às determinações hegemônicas. Desde o violento encontro colonial, estratégias de rebeldia e resistência atravancaram o trajeto da expansão imperial. Sincronizadas com o seu tempo, tais manifestações adaptaram-se às contingências, criando múltiplas formas: desde a recusa travessa ao puritanismo flagrada nos *corpos brincantes*²² das festas populares, até as redes virtuais tecidas pelos movimentos sociais da atualidade.

Para Stuart Hall (2003), a marginalidade, apesar de permanecer na periferia da ampla tendência cultural, nunca foi um espaço tão produtivo como é agora. Desde a inquieta efervescência das periferias (no Sul ou no Norte geográficos), emergem questionamentos sobre as concepções hegemônicas de conhecimento, direito, poder e política que, segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), vêm desenhando novos campos analíticos mais vastos e incompletos, e, simultaneamente, menos ocidental-cêntricos e menos norte-cêntricos.

Esta necessidade de reinvenção dos mapas emancipatórios exige o protagonismo de subjetividades individuais e coletivas capazes de construir uma tripla transformação: a transformação do poder em autoridade partilhada, do direito despótico em direito democrático e do conhecimento-regulação em conhecimento-emancipação.

Mas como se caracteriza esta subjetividade na transição paradigmática? Para Boaventura de Sousa Santos, sua construção deve ser guiada por três grandes *topoi*, elencados sob a forma de metáforas: a *fronteira*, o *barroco* e o *Sul*. A fronteira representa formas de sociabilidade propícias ao diálogo, o barroco aponta para a

²² Expressão cunhada por Antônio Leão (2009).

transgressão e o Sul abriga a perspectiva política das periferias do sistema-mundo. O autor alerta que:

Nenhum destes três *topoi* garante, por si só, a criação de uma tópica para a emancipação ou de uma subjectividade capaz de a traduzir em formas concretas de sociabilidade. Pelo contrário, cada *topos* separadamente pode sancionar formas excêntricas de regulação que, por seu turno, podem contribuir para desacreditar os projectos emancipatórios (Santos, 2002: 352).

É por este motivo que a sociabilidade e a subjectividade emergentes são *constelações*.²³ O termo *fronteira* deve ser entendido como uma forma de sociabilidade e um local privilegiado para o encontro com o *outro*, onde se desenrolam negociações e traduções interculturais. Já o *topos* do *barroco* busca retratar uma subjectividade perplexa, dilemática e transgressora – em última análise, uma *subjectividade desestabilizadora* (Santos, 2006). Portanto, o que a metáfora do barroco propõe não é a busca de legitimação de um poder decadente, mas o seu lado subversivo; uma forma excêntrica de modernidade gerada a partir da criatividade marginal. Já a metáfora do Sul busca representar o olhar desde as margens – ou seja, a partir da perspectiva pós-colonial.

Tudo isso me conduz à celebração quilombola e à sua complexidade. Por isso, o próximo capítulo parte para a discussão sobre a festa, que passa, antes de tudo, pelos conceitos de cultura e identidade.

²³ Santos adverte que, abandonado a si próprio, o *topos* da fronteira pode abrir espaço a subjectividades e sociabilidades libertinas e indulgentes, com criatividades destrutivas; o barroco pode ser fonte de subjectividades e sociabilidades propensas ao artifício e ao extremismo para exercitar as paixões e promover a adesão acrítica ao caos; enquanto o sul, isoladamente, pode resultar em subjectividades golpistas e autoritárias.

Capítulo 2

A festa

2.1. Cultura: prisão ou vertigem?

Cultura e identidade. A delimitação – ou, sob certo prisma, desconstrução – destes conceitos é o *convite* sem o qual não convém *entrar na festa*. Isso porque, longe de entender as formas culturais como um repertório inventariável de costumes, hábitos e tradições, a acepção aqui reivindicada concebe a cultura como *movimento do sentido* – forma de relacionamento entre o ser humano e o real, gerada num dado espaço social e num tempo histórico preciso (Sodré, 2005).

Assim entendida, a cultura refere-se às práticas de organização simbólica e de produção social do sentido, que não escapam às relações de poder. Muniz Sodré alerta que os significados correntes de cultura oscilam entre a ideia de um sistema total de vida e de uma prática diferenciada, parcelar – mas ambas as visões giram ao redor de uma unidade de coerência, «um ‘foco’ de manifestação da verdade» (Sodré, 2005: 11). Ou seja: cada cultura teria um *núcleo estável*, uma essência e limites bem delineados.

Ao revés desta visão, o que aqui interessa é a desestabilização do conceito, para escapar da prisão identitária na qual tantas vezes se encerra. Assim, ao invés da *natureza das coisas*, importa analisar os seus processos e a sua historicidade. Cultura é, enfim, relacional – daí a sua capacidade de transformação – pois os seus processos não se dão a partir de núcleos duros e imperturbáveis, mas justamente a partir da instabilidade das suas fronteiras com a diferença. Como afirma António Sousa Ribeiro, «sem a noção de fronteira, o conceito de cultura ele próprio se torna virtualmente impensável» (2001: 469).

Esta visão fluida de cultura só é possível se a compreensão de identidade for igualmente desestabilizada. Ao invés de uma essência, ela é uma estratégia a partir da qual os sujeitos se posicionam, dentro de um lugar histórico específico. Ligada a uma *narrativização de si mesmos*, vincula-se mais ao futuro que ao passado, podendo ser entendida, segundo Stuart Hall, como uma junção temporária ou articulação:

Eu uso ‘identidade’ para me referir a um ponto de encontro, o ponto de sutura entre, por um lado, os discursos e as práticas, [...] e, por outro, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos sobre os quais se pode ‘falar’. Identidades são, assim, pontos de ligação temporária. [...] Elas são o resultado de uma articulação bem-sucedida ou ‘encadeamento’ do sujeito no fluxo do discurso (Hall, 1996: 6).

O autor acrescenta que, por estar em constante transformação, a identidade deve estar sujeita a uma historicização radical. Semelhante caminho leva Boaventura de Sousa Santos a descrever a identidade como múltipla, inacabada, em constante processo de reconstrução – enfim, uma «identificação em curso» (Santos, 2002: 314).

Ao analisar os processos de identificação, Homi Bhabha (1994) não os considera como a afirmação de uma identidade predefinida ou o cumprimento de uma propensão: a seu ver, trata-se da produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir esta imagem. A linha que separa o *nós* e os *outros* revela, assim, sua plasticidade. «A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença», lembra Katheyn Woodward (2011: 40).

Até mesmo configurações aparentemente sólidas, como *a mulher, o homem* ou *o país latino-americano* escondem negociações de sentido e jogos de polissemia; «choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades» (Santos, 1993: 31).

Mas a desconstrução da visão essencialista de cultura e identidade não implica a completa dissolução desses conceitos. Afinal, como afirma Muniz Sodré, ao referir-se à cultura, os seus instáveis significados atuam concretamente na ordem tecno-econômica e política. Boaventura de Sousa Santos (1993) resume a questão: a identidade é tanto semifictícia quanto seminecessária. Ao refletir sobre o tema, Gabriel Gatti (2010) aconselha que se mantenha vivo o conceito, não como um *encerramento do ser*, mas como um dos ativos que intervêm no fazer dos agentes, nas lutas por representar e habitar a vida social.²⁴

Para Gabriel Gatti, as ciências sociais, quando pensam a identidade, normalmente requerem do conceito três características: um nome, uma história singular e um território diferenciado. Por nome, ele entende o encerramento do objeto dentro de um dado que resuma o seu fundamento – trata-se de substanciar o coletivo, como *o negro*, por exemplo. Quanto à história e território, são as propriedades de tempo e espaço, que, no pensamento moderno, são rígidas e lineares. O autor convida a pensar a realidade a partir de parâmetros mais flexíveis, capazes de escapar à fixidez desta triangulação.

No jogo dos processos identitários, há também um aspecto denominado por Gayatri Spivak (1984/5) como essencialismo estratégico – os necessários pontos de

²⁴ O autor chega a caracterizar a identidade como uma *porquería necesaria* – uma vez que nela e por ela se vive.

ancoragem dentro do fluido e movimentado ambiente social. Desta forma, por exemplo, se o movimento negro ou quilombola reivindicam determinadas diferenciações e certa forma de unidade dentro da complexidade brasileira – sendo também a ideia de Brasil, por sua vez, fruto do imaginário moderno – estas são igualmente iniciativas semifictícias e seminecessárias. São atos políticos.

Se conceitos aparentemente estáveis como cultura e identidade podem ganhar contornos diáfanos, se analisados a partir da perspectiva da história e das relações de poder, o que dizer sobre a chamada *cultura popular*? Segundo Marilena Chauí,

A expressão cultura popular, como já foi bastante observado, é de difícil definição. Seria a cultura *do* povo ou a cultura *para* o povo? A dificuldade, porém, é maior se nos lembrarmos de que os produtores dessa cultura – as chamadas classes ‘populares’ – não a designam com o adjetivo ‘popular’, designação empregada por membros de outras classes sociais para definir as manifestações culturais das classes ditas ‘subalternas’. Assim, trata-se de saber quem, na sociedade, designa uma parte da população como ‘povo’ e de que critérios lança mão para determinar o que é e o que não é ‘popular’ (Chauí, 1994: 10).

A este respeito, Stuart Hall avisa: «O termo pode ter diversos significados diferentes, nem todos úteis» (1998: 446). O autor divide o uso comum do conceito em dois grandes conjuntos – a interpretação de cultura popular como sinônimo de *gosto das massas* ou como inventário dos *costumes e tradições do povo*. Vejamos cada um deles.

O primeiro significado, relacionado aos fenômenos de mercado, define como populares os produtos que as massas ouvem, compram e consomem. Estaria vinculado à manipulação e degradação da cultura, bem como à passividade atribuída à população – que acabaria por *engolir* uma produção cultural de qualidade frequentemente questionável. Em contrapartida, existiria a *autêntica* cultura popular, tida como «alternativa heroica» (Hall, 1998: 447) à cultura dominante. Haveria, portanto, uma pendência entre dois polos: pura autonomia ou total encapsulamento.

A segunda definição de cultura popular – com a qual, segundo Stuart Hall, é até mais fácil conviver – é descritiva. Nesta acepção, ela é tudo aquilo que o povo faz ou já tenha feito. De maneira minuciosa, buscaria definir um modo de vida distinto, eminentemente popular, através de uma extensa lista de costumes e tradições.

Nenhuma das definições satisfaz o autor. Para Hall, a primeira tende a pensar as formas culturais como inteiras e coerentes – inteiramente corruptas ou completamente autênticas – enquanto a segunda, cometendo semelhante *pecado*, tenta enquadrar *o que o povo faz* dentro de uma categoria. Desta maneira, deixa de observar que a distinção

analítica emerge não a partir da lista de fazeres em si mesma – uma categoria inerte de coisas e atividades – mas a partir da oposição-chave entre popular/não popular.²⁵

Tal oposição não cabe em listas, pois pode mudar de acordo com o espaço-tempo em questão. O princípio estruturante do *popular*, nesta perspectiva, refere-se às tensões e oposições entre o que pertence ao domínio central da elite ou à cultura da periferia: «O princípio estrutural não consiste nos conteúdos de cada categoria – os quais, eu insisto, irão se alterar de um período para o outro. Em vez disso, ele consiste nas forças e relações que sustentam tal distinção» (Hall, 1998: 448).

Vale acrescentar que o tema da distinção foi tratado por Pierre Bourdieu, ao analisar as lógicas de apropriação dos bens culturais por diferentes classes sociais, de forma a reforçar as hierarquias. A ideia de gosto, segundo o autor, poderia ser entendida como elemento capaz de classificar e distinguir. A seu ver, através de uma rede de oposições, formada a partir de condicionamentos diferenciados e diferenciadores, «a ordem social se inscreve, progressivamente, nos cérebros» (Bourdieu, 2007: 438).

São as relações de poder, legitimadas por determinados discursos e instituições – como a academia, por exemplo – que vão distinguir a *alta cultura* do que é popular, da mesma forma com que, como já vimos, irão igualmente determinar o que é ou não um conhecimento válido. Stuart Hall argumenta:

O fato importante, assim, não é um mero inventário descritivo – que pode ter o efeito negativo de congelar a cultura popular num eterno molde – mas as relações de poder, que estão constantemente pontuando e dividindo o domínio da cultura em suas categorias preferidas ou residuais (Hall, 1998: 449).

Desta maneira, o autor prefere acreditar numa contínua batalha cultural, travada no campo das relações e «onde há sempre posições estratégicas a serem ganhas ou perdidas» (Hall, 1998: 447). É por isso que ele propõe uma terceira abordagem:

O que é essencial na definição de ‘cultura popular’ são as relações que definem a ‘cultura popular’ em sua contínua tensão (relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. É uma definição de cultura polarizada em torno desta dialética cultural. [...] Ela olha para estes processos através dos quais as relações de dominação e subordinação são articuladas (Hall, 1998: 449).

Portanto, sua atenção está voltada para as relações entre cultura e hegemonia. O que interessa não é a *autenticidade* de uma totalidade orgânica da cultura popular – toda forma cultural é composta por elementos antagônicos e instáveis – mas o jogo das relações, que pode assumir variadas formas: incorporação, distorção, negociação,

²⁵ No que se refere às interações entre classe e cultura, Stuart Hall alerta que, apesar dos vínculos, não há uma relação um-a-um entre uma classe social e uma prática cultural particular.

recuperação, oposição. Quanto ao relacionamento entre posição histórica e valor estético, Hall condena qualquer tentativa de criação de uma *estética popular universal*, baseada no momento originário das formas e práticas culturais.

É claro que, sob esta perspectiva, a ideia de tradição não pode resumir-se à noção imóvel e a-histórica de um *momento de origem*. A palavra perde os velhos vínculos com a mera persistência de formas antigas: «Tem muito mais a ver com os caminhos que os elementos tomaram para serem conectados ou articulados» (Hall, 1998: 450). Não só os elementos da tradição podem ser rearranjados, como podem articular-se com diferentes práticas e posições, tomando novos sentidos e nova relevância.

Sob este olhar dinâmico e historicizado, as forças emergentes podem reaparecer sob um *disfarce* ancestral ou podem perder o seu poder emancipatório para se tornarem retrógradas, por exemplo. Cultura popular é um dos espaços onde a disputa contra ou a favor da cultura dos poderosos é travada. «É a arena de consentimento e resistência», sintetiza o autor (Hall, 1998: 453).

Neste cenário de forças em tensão, Edimilson Pereira e Núbia Gomes (2002) usam a palavra *insurgência* para caracterizar determinadas rebeldias da chamada *cultura popular* frente aos poderes dominantes. Segundo os autores, consiste na reelaboração dos valores contactados, de modo a gerar novos sentidos.

Portanto, ao invés de apenas sofrerem a «sanção do silêncio, a censura estrutural do texto» (Sodré, 2005: 58), os sujeitos que protagonizam e dão forma à chamada *cultura popular* podem vir a encontrar nela caminhos em que interagem os anseios de preservação e de mudança. A última é vivenciada pelas comunidades «a partir de um solo cultural conhecido, de onde se aponta para outros solos que podem vir a ser estabelecidos» (Pereira e Gomes, 2002: 15).

Quando integramos a palavra *negra* à já complexa expressão *cultura popular*, novas reflexões sobre os discursos totalizantes entram em cena. A *cultura popular negra* é, também ela, um espaço contraditório. Segundo Hall, não pode ser simplificada em termos de operações binárias – alto *versus* baixo, resistência *versus* incorporação, autenticidade *versus* inautenticidade, oposição *versus* homogeneização etc. Como afirma Kathryn Woodward (2011), inspirada em Weeks, as principais contribuições da política de identidade têm sido a de construir uma política da diferença capaz de subverter a estabilidade das categorias biológicas e a construção de oposições binárias.

Na busca de possíveis caracterizações das culturas populares negras, há que se ter em conta a *diáspora estética*, como menciona Stuart Hall (1996). A cultura negra, como

toda cultura, está sujeita a processos de recodificação e transcodificação. Na sua expressividade, musicalidade, oralidade, produção de contranarrativas e, sobretudo, no uso metafórico da linguagem musical, a cultura popular negra permitiu a aparição – com modos mesclados e contraditórios – de elementos de um discurso que se diferencia. Porém, para o autor, é à diversidade, e não à homogeneidade da experiência negra, a que se deve prestar uma indivisível e criativa atenção.²⁶

Este olhar sobre a diversidade não serve apenas para a apreciação das diferenças históricas entre comunidades, regiões, países e diásporas, mas também para reconhecer os tipos de experiências que situam, localizam e posicionam a gente negra, «dado que nossas diferenças raciais não constituem o todo de nós mesmos» (Hall, 2003: 9).

A discussão sobre festas quilombolas, sob este prisma, não pode perder de vista a complexidade e a imprescindível desconstrução das noções *petrificadas* de cultura e identidade, dentro do vertiginoso movimento das relações sociais. Tendo em conta determinado espaço social e certo tempo histórico, as reflexões devem ser *situadas*. Afinal, como avisa Stuart Hall, «a constituição de uma identidade social é um ato de poder» (1996: 5). Entendendo a multiplicidade da festa e as infinitas formas de abordar o tema, privilegio, portanto, olhar a realidade a partir da sua fluidez, das inescapáveis tensões e das articulações possíveis.

Neste capítulo, depois de descrever sucintamente algumas linhas teóricas relacionadas ao tema *festa*, moldo certos aspectos do meu próprio discurso, baseando-me especialmente na visão de Norberto Luiz Guarinello (2001). Passo então a discutir alguns desdobramentos estéticos e simbólicos da diáspora negra no Brasil, para por fim explorar as possíveis ligações entre festa e resistência.

2.2. Olhares sobre a festa

A festa varia de cultura para cultura, de evento para evento, de dimensões dentro de um mesmo evento. Seja como for, Mikhail Bakhtin (1987) a considera uma forma primordial da civilização humana. Portanto, vai muito além de um mero produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo e extrapola, igualmente, a

²⁶ As especificidades que caracterizam aquilo que chamamos genericamente de cultura negra vêm sendo afirmadas e, em certa medida, essencializadas, graças às iniciativas dos movimentos sociais. O próprio Stuart Hall pergunta: «Onde elas estariam sem um toque de essencialismo?» (Hall, 2003: 8). No entanto, o autor alerta que tais momentos de ancoragem não devem criar novas binaridades – como «a sua tradição *versus* a nossa» – mutuamente excludentes e pretensamente autossuficientes. Afinal, as estratégias dialógicas e as formas híbridas sempre foram essenciais para a estética da diáspora.

necessidade biológica de descanso periódico. Mais do que tudo isso, sempre exprimiu uma concepção de mundo.

Pautado numa visão dicotômica entre sagrado e profano, Émile Durkheim (2000) viu, por detrás de toda festa, uma conexão com o mundo religioso. Tal como na religião, nos momentos de lazer o sujeito poderia ser *absorvido* pela multidão, de forma a mergulhar no sentimento coletivo – a que o autor caracterizou como um estado de efervescência, propício tanto à reafirmação periódica dos laços sociais, quanto à transgressão das suas normas.

Os rituais e seus símbolos foram amplamente analisados por Victor Turner (1979, 1987), antropólogo dedicado aos estudos dos processos, conflitos, crises, dramas. Desde uma perspectiva funcionalista e focado na liminaridade e nos movimentos, ele foi um dos principais nomes da chamada *Antropologia da Performance*, estudo de caráter multidisciplinar, que – para usar as palavras de John Dawsey – «dá atenção aos elementos estruturalmente arredios» (2006: 21).

Turner baseou-se no conceito de *drama social* para explicar os processos sociais, divididos em quatro etapas: ruptura, intensificação da crise, ação remediadora e desfecho.²⁷ O autor definiu drama social como «unidades de processos sociais harmônicos ou desarmônicos, que emergem em situações de conflito» (Turner, 1987: 4). Como explica Paula Vilas (2005), para Turner, durante as *performances*, significados, valores e objetivos de uma determinada cultura são postos em ação. Assim, ritos e carnavais, por exemplo, fazem emergir inovações de comportamento que modelam a realidade cotidiana. O drama social revela-se, portanto, como uma espécie de metateatro – espaço simbólico de representação, onde as próprias contradições inerentes à realidade social são também expressas (Dawsey, 2006).

As teorias de Victor Turner não reúnem unanimidade. Segundo Rubens Silva (2005), as críticas ao autor incidem, por um lado, sobre a crença na universalidade do seu esquema interpretativo e, por outro, sobre a compreensão dos rituais como meros mantenedores do *status quo*. Mariza Peirano (2006) questiona ainda se a sua noção de *performance* não estaria muito *colada* às categorias ocidentais.

Restrições à parte, o autor buscou demonstrar que, nos momentos críticos, os dramas sociais tendem a aparecer com mais frequência – o que sugere uma intrínseca

²⁷ A primeira etapa define-se pela *quebra* de algum relacionamento crucial pelo grupo social; a segunda (intensificação da crise) aponta para a clivagem social; a terceira (reparação) consiste na tentativa de reconciliação e ajuste; e a quarta (desfecho) pode gerar reintegração ou cisão dos grupos envolvidos.

relação entre ritual e conflito. Além disso, para Victor Turner, o drama social é formado num espaço liminar, onde aflora a criatividade. Este espaço gera valores, imagens e símbolos referenciais de unidade e coesão social – e é neste sentido que ele sugere um deslocamento do olhar antropológico para os fenômenos marginais (Rubem Silva, 2005). Como lembra Roberto da Matta (2000), para Turner, Leach e Douglas, a liminaridade é relevante porque engendra uma ambiguidade classificatória. Victor Turner explica que o termo *liminaridade*,

Literalmente, ‘estar-no-limiar’ significa um estado ou processo que é *betwixt-and-between*. São estados e processos normais, cotidianos, culturais e sociais de dar e receber, preservando a lei e a ordem e registrando o *status* estrutural. O tempo liminar não é controlado pelo relógio; é um tempo de encantamento, onde tudo pode, e até deve, acontecer (Turner, 1979: 465).

DaMatta adverte que a liminaridade é lida por Turner de forma substantiva, sem a percepção de que tais processos podem variar de sistema para sistema, assumindo inúmeras conotações. Apesar dos limites determinados pela sua raiz funcionalista, o conceito acaba por encontrar pontos em comum com as teorias pós-coloniais, na medida em que se interessa por espaços intersticiais. Segundo Tracy Whalen,

Escritores de diversas disciplinas consideraram o conceito de Turner útil para o entendimento da identidade cultural, da subjetividade de gênero ou do espaço vivido. O teórico pós-colonial Homi Bhabha, por exemplo, na sua coleção *Nation and Narration*, argumenta que a consciência nacional deve acontecer em espaços *in-between*, através dos quais os significados de autoridade cultural e política são negociados (Whalen, 2004: 1).

Veremos mais adiante a importância desta percepção de mundo desde as margens: a compreensão do espaço de fronteira exige um olhar sobre os interstícios. Para Roberto da Matta (2000), inclusive, a alegria dos estados carnavalescos caracteriza-se justamente pelo *betwixt-and-between*, situando-se simultaneamente entre o coletivo e o individual, bem como entre *o dentro* e *o fora* do mundo.

A escola fenomenológica também se debruçou sobre a festa. Georges Bataille (2002), por exemplo, pautado numa relação de oposição entre o sujeito e o mundo, entendeu a festa como a solução encontrada pelo ser humano para reconciliar-se com o todo que o cerca – uma espécie de porta aberta para a intimidade com o divino. Já para Mircea Eliade, «a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo» (1992: 17). Segundo o autor, na festa é possível reencontrar a dimensão sagrada da vida, o que permite a experimentação da santidade da existência humana como criação divina. A seu ver, toda experiência humana é suscetível de ser transfigurada e vivida num outro plano, o transumano.

Outro tema que chama a atenção dos teóricos é a relação entre ordem e desordem no espaço festivo. Georges Bataille, por exemplo, flagrou o caráter paradoxalmente conservador e transgressor da festa: «É uma aspiração à destruição a que se instala na festa, mas é uma sabedoria conservadora que a ordena e limita» (Bataille, 1998: 24).

A partir de uma opinião diametralmente oposta às teorias que vinculam a festa à ordem social, a relação entre festa e caos foi amplamente tematizada por Jean Duvignaud. A seu ver, festejar representa uma tensão destrutiva e ultrapassa o quadro de uma sociedade:

Os signos e os símbolos compõem a máscara dos homens confrontados com a mudança. E as festas surgem quando nós passamos de um sistema a outro, de um conjunto a outro, em que a queda de valores de um mundo não permite ainda presentir as normas do mundo que se prepara (Duvignaud, 1991: 208).

Como resume Vânia Alves (2008), para Duvignaud a festa situa-se no campo do imaginário, do possível, e por isso abre as portas para a experiência. Estabelece rupturas e, em função da sua característica anárquica, torna-se nociva à ordem estabelecida.

Tal oposição entre diferentes *festas* e suas variadas relações com a ordem é alvo de reflexão de Mikhail Bakhtin, que separou teoricamente a festa oficial da festa popular. Quanto à primeira, foi caracterizada pelo autor como «o triunfo da verdade pré-fabricada» (Bakhtin, 1987: 8). Esta estaria vinculada à manutenção das hierarquias, à estabilidade e à imutabilidade, enquanto a festa popular representaria a abolição provisória das relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus, tornando-se o território das alternâncias e das renovações, que apontam para um futuro ainda incompleto.

Nos seus estudos sobre a Idade Média e o Renascimento, o autor destaca uma diferença de princípio entre as festas cômicas e as formas de culto ligadas à Igreja e ao Estado feudal. As primeiras ofereciam uma visão de mundo deliberadamente não-oficial e exterior às instituições – parecendo construir «um segundo mundo e uma segunda vida» (Bakhtin, 1987: 4). A partir desta *dualidade do mundo*, enquanto as festas oficiais sancionavam o regime em vigor, olhando para o passado a fim de consagrar a ordem presente, «a face risonha popular olhava para o futuro e ria-se nos funerais do passado e do presente» (Bakhtin, 1987: 70).

Bakhtin interessou-se pelas manifestações do grotesco, por entendê-las como regeneradoras. O conceito refere-se à forma de aproximação simbólica entre diferentes estágios da vida. Na esteira de Pinski, o autor sublinha a sua aptidão para unir coisas mutuamente excludentes, gerando paradoxos. Neste processo, «a degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. E por isso não tem somente um

valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é *ambivalente*, ao mesmo tempo negação e afirmação» (Bakhtin, 1987: 19).

A imagem grotesca caracteriza, portanto, um fenômeno em estado de transformação, uma metamorfose ainda incompleta. Sua ambivalência expressa dois polos de mudança – o antigo e o novo, o que morre e o que nasce, o princípio e o fim.²⁸ Ao detectar a presença do grotesco nas celebrações e textos analisados, Bakhtin associa a festa popular a esta capacidade de renovação.

No contexto brasileiro – e no que se refere às relações entre festa, ordem e desordem – não por acaso, os cortejos e celebrações religiosas são as mais antigas atividades urbanas. Segundo Léa Freitas Perez (2002), as Ordenações, maiores leis do Reino, chegaram a legislar a respeito, fixando as procissões anuais. Com um detalhe: a participação era obrigatória. O controle das presenças ficava a cargo das municipalidades. A participação das confrarias e irmandades durante as celebrações era compulsória, assim como dos moradores a menos de uma légua da vila ou cidade em que se fizesse uma procissão. Quem descumprisse estava sujeito a multa, cujo valor era dividido entre o conselho e o responsável pela delação.

Carpinteiros, padeiros, alfaiates – todos deveriam desfilar. Na esteira de Odila Dias, Rita Amaral (2003) cita o exemplo das padeiras de São Paulo, ameaçadas de prisão e confisco das licenças caso se recusassem – como vinham fazendo, em protesto – a participar dos eventos. «O povo era, portanto, ‘convidado’, embora fosse também quem arcasse com a maior parte das despesas» (Amaral, 2003: 193).

É certo que o calendário das festas coloniais procurava moldar a vida e os interesses das populações à aliança entre Estado e Igreja – o padroado. Este é um exemplo da capacidade da festa de reforçar a estrutura social. Isto pode se dar através da legitimação direta – como é o caso das celebrações dos nascimentos ou casamentos da realeza, por exemplo – ou por via das inversões – como pode ser considerada, sob determinado ângulo, a catarse carnavalesca, na qual o pobre é rei por quatro dias, mas volta ao estatuto de subordinação na quarta-feira de cinzas. Porém,

Ao mesmo tempo em que era imposta, a festa criava, ou não conseguia evitar, brechas que ensejavam o aprendizado da organização, da cotização, da colaboração, da transformação,

²⁸ Uma das tendências fundamentais da imagem grotesca do corpo consiste em exibir *dois corpos em um*: um que desaparece e outro que é concebido. Bakhtin exemplifica com as esculturas em terracota de Kertch, as *velhas grávidas*, figuras sorridentes cuja velhice e gravidez são grotescamente sublinhadas. A vida assim se revela no seu processo interiormente contraditório: «Não há nada perfeito nem completo, é a quintessência da incompletude» (Bakhtin, 1987: 23).

resistência e dramatizações públicas de ideais e utopias dos grupos mais diversos (Amaral, 2003: 193).

Para Rita Amaral, a própria opção de delegar à iniciativa popular a realização dos preparativos, no contexto colonial, foi abrindo espaços no interior de uma sociedade pautada pela exploração e pelo trabalho escravo. Ao colocar em contato diferentes grupos dominados, estes passaram a introduzir, paulatinamente, a *sua* festa dentro da festa oficial. Os eventos foram, em certa medida, apropriados e transformados.

A autora lembra que o agradecimento pelas graças recebidas foi uma das primeiras inserções feitas pelo povo na festa colonial brasileira. Escapando às rédeas institucionais, a proliferação de milagres tratou de espalhar o sagrado pelo cotidiano. Na esteira de Carlos Brandão, Marilena Chauí observa:

Contrariamente ao dogma católico oficial ou à teologia romana, para a qual o milagre é acontecimento extraordinário que rompe a ordem natural das coisas, graças à vontade onipotente de Deus, nas religiões populares o milagre é rotina simples, fidelidade mútua entre as divindades e os fiéis, com ou sem ajuda de uma igreja ou de mediadores (Chauí, 1994: 83).

Os milagres foram assim sendo agregados às celebrações dos santos, onde manifestações profanas não demoraram também a emergir. «O povo fez ainda outra importante inserção na festa e que congregava a população de maneira unânime: a distribuição de comida» (Amaral, 2003: 193).

O antropólogo Roberto da Matta foi um dos pioneiros no Brasil a debruçar-se sobre os estudos dos rituais e festividades, buscando pensar sobre tais relações entre ordem e desordem. Propôs-se a analisar a sociedade a partir de elementos como o carnaval, o futebol, a música e a gastronomia. Segundo ele, «é pela dramatização que um grupo individualiza algum fenômeno, podendo, assim, transformá-lo em instrumento capaz de individualizar a coletividade como um todo, dando-lhe identidade e singularidade. [...] Tudo o que é ‘elevado’ e colocado em foco pela dramatização é deslocado, e assim pode adquirir um significado surpreendente» (DaMatta, 1997: 36).

O autor partiu de uma visão antagônica da sociedade, opondo o Brasil institucional – onde se dariam os macroprocessos políticos e econômicos – ao Brasil cotidiano, dos usos e costumes. Sua análise dos rituais é feita a partir da oposição entre a *casa* (espaço privado) e a *rua* (espaço público), considerando o sagrado como elo condutor capaz de associar estes dois *mundos*, a exemplo das procissões religiosas. Já durante o carnaval, por um curto período de tempo a *rua* é transformada em *casa* – daí o seu efeito transgressor: «O carnaval é a glorificação das coisas que ocorrem *da cintura*

para baixo, em oposição ao mundo repressor e hierarquizado da burguesia» (DaMatta, 1997: 117). Recorrendo a Turner, ele vê ali um espaço liminar.

A oposição «casa/rua» tem, com Gérard Police (2004), uma leitura histórica, que leva em conta as relações entre brancos e negros no Brasil: ele argumenta que na *rua* está o povo – e os negros, dentre este povo – enquanto a *casa* é o espaço da burguesia branca. Ao revés de Roberto da Matta, vê na primeira o território da anarquia e da desordem, ao passo que a *casa* abriga a ordem e o poder. No carnaval, o branco pode descer à rua, mas o negro não pode entrar na casa – que aqui representa o mundo tutelado pelos poderosos.

A festa enquanto tema, tal como um prisma, reflete portanto a diversidade de olhares sobre ela lançada. Consubstanciada pelo corpo e atravessada pela *performance*, permite variadas abordagens: pode ser tida como rebelde ou inofensiva, risonha ou severa, sagrada ou profana, aliada da ordem ou do caos. Seja como for, deve ser vista dentro do fervor das relações que lhe dão forma – e que, por sua vez, ajuda a formatar – como veremos a seguir.

2.3. A delimitação do conceito

Não é o tipo de afeto ou emoção dominante que define uma festa como tal. «A alegria de uns pode ser a tristeza de outros», resume Norberto Guarinello (2001: 974). Como observa o autor, *festa* é um termo vago, que pode ser aplicado a uma ampla gama de situações sociais concretas. A sua própria definição é, assim, um palco no qual se defrontam diferentes interpretações do viver em sociedade.

A festa é, principalmente, avessa às codificações: mesmo que constantemente referenciada, geralmente não lhe é atribuído o estatuto de objeto analítico, como lembra Léa Freitas Perez (2002). A resistência do termo em encaixar-se num modelo universalizável é, aliás, a sua transgressão primeira.

Guarinello distingue algumas das principais correntes teóricas que se debruçam sobre o tema. Como já vimos, a festa pode ser vista como um ato coletivo ritualizado, de caráter essencialmente sagrado, que decai com a laicização e o individualismo; como interrupção programada da vida cotidiana, ou mesmo sua total inversão, a fim de descarregar energias e tensões reprimidas;²⁹ como uma pura subversão da ordem e

²⁹ Rita Amaral lembra que se foi Émile Durkheim quem primeiro observou a função recreativa e libertadora das festas, foi Sigmund Freud quem propôs pela primeira vez uma definição de festa como excesso permitido – ou melhor, «a ruptura solene de uma proibição» (Freud, *apud* Amaral, 2001: 17).

instauração do caos; como manifestação coletiva popular, caracterizada pelo riso e alegria – e assim por diante.

O autor considera tais discussões importantes, mas também alerta que é preciso cuidado para que não se venha a assumir as características de determinados eventos como parâmetro para julgar o que é, ou não, uma festa. Neste sentido, opto por basear-me no conceito construído pelo autor, por traçar uma definição aberta à mobilidade e às articulações características deste terreno movediço. A seu ver, a festa é

Sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa dos participantes (Guarinello, 2001: 972).

Sob este ângulo, o enquadramento da festa como transgressão ou reafirmação da ordem, como sagrada ou profana, como válvula de escape ou resistência – tudo vai depender das suturas a serem produzidas em cada contexto. Com uma ressalva: pela sua própria natureza, a festa nunca é um só desses elementos em absoluto. Características antagônicas podem conviver dentro de uma mesma festa, sem anulações recíprocas.

Em seu esforço por circunscrever o conceito de festa, enquanto forma peculiar de ação dos grupos sociais, Guarinello enumera suas cinco principais características.³⁰ Em primeiro lugar, toda festa envolve *a participação concreta de um determinado coletivo* – seja a sociedade em seu conjunto ou os grupos que a compõem, com maior ou menor expressão ou força legitimadora. Os participantes distribuem-se dentro de determinada estrutura de produção e consumo da festa, na qual ocupam lugares distintos.

Em segundo lugar, a festa surge como uma *interrupção do tempo social*, uma suspensão temporária das atividades diárias que pode ser cíclica, como as festas de calendário, ou episódica, como a comemoração de eventos singulares. Portanto, implica a concentração da atenção, esforços e afetos em torno de um objeto específico.

O terceiro aspecto, decorrente do anterior, é que *a festa articula-se em torno de um objeto focal* – que pode ser um ente real ou imaginário, um acontecimento, anseio ou satisfação coletivos – que atua como motivação da festa, como seu sentido explícito. «A reunião comemorativa que constitui a festa é seu próprio objetivo», considera Guarinello (2001: 971). O objeto focal, seja ele sagrado ou profano, antigo ou recente, pode estimular diferentes sensações, como euforia, fé, liberação, constrição, superação,

³⁰ Tomo a liberdade de não enumerá-las na ordem escrita pelo autor, mas de acordo com a sequência que eu própria escolhi, conforme me é mais conveniente.

êxtase e assim por diante. O importante é que ele funcione como polo de agregação dos participantes e como símbolo de uma identidade, mesmo que apenas circunstancial.

A meu ver, o objeto focal pode gerar várias interpretações, de acordo com os sujeitos em questão. Uma procissão religiosa, por exemplo, pode desencadear diferentes anseios, vivências e significações, conforme a faixa etária e lugar social dos sujeitos – ainda que se suponha que eles compartilhem da mesma fé na divindade homenageada.

Por fim, o autor vê a festa *como um espaço de produção*. Mas isto se dá em duas direções: por um lado, a festa implica uma determinada estrutura social de produção, «no sentido de que as festas não são dádivas de Deus, nem caem dos céus segundo nossos desejos» (Guarinello, 2001: 971). Para existir, a festa precisa ser preparada, custeada, planejada e montada segundo certas regras – o que significa que a sua viabilização exige a realização de atividades no interior da própria vida cotidiana, da qual é necessariamente o produto e a expressão ativa. Ou seja: tendo em conta que, em certa medida, «toda festa é sacrifício» (Perez, 2002: 16), ela precisa ser produzida.

Mas, por outro lado, a festa também produz. O autor a considera uma produção social que, por sua vez, pode gerar vários produtos, tanto materiais como comunicativos, ou simplesmente significativos. E acrescenta:

O mais crucial e mais geral desses produtos é, precisamente, a produção de uma determinada identidade entre os participantes, ou, antes, a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade que é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado e que, portanto, se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção dos afetos e expectativas individuais, como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço sociais (Guarinello, 2001: 971-972).

Esta caracterização, aliada à visão dinâmica de cultura e identidade, tão bem descrita por Stuart Hall, ajudam-me a pensar a festa em sua diversidade, sem *amarrá-la* a um determinado modelo – sem que precise enquadrar-se na completa inversão ou na plena reafirmação da ordem social, por exemplo. Passo então a desenvolver algumas reflexões adicionais, divididas em três eixos que me parecem especialmente relevantes para a presente discussão: as relações entre o sagrado e o profano, as relações entre festa e carnavalização e a compreensão da festa como espaço de produção.

2.4. A festa, o tempo e o sagrado

A ideia bakhtiniana de dualidade do mundo traz, nas entrelinhas, uma concepção distinta e complementar entre o tempo ordinário e extraordinário. Pensar em festa é, portanto, refletir sobre a temporalidade. Afinal, como caracteriza Norberto Guarinello

(2001), ela é uma interrupção do tempo social. Neste sentido, Bolívar Echeverría acredita na existência de uma tensão bipolar: a vida cotidiana só se constitui como tal na medida em que «coexiste com outra que a quebra e interrompe sistematicamente, trabalhando sobre o sentido do que ela faz e diz» (1996a: 163). Portanto, é no momento de ruptura que se concentra o cultivo dialético da atividade cultural.

Para Roberto da Matta, é no ritual coletivo que a sociedade ganha uma visão alternativa de si mesma: «Podemos conceituar o mundo do ritual como totalmente relativo ao que ocorre no cotidiano» (2000: 39). Uma ação que no mundo diário é trivial pode adquirir um alto significado – e, assim, *virar rito* – quando destacada num certo ambiente, bastando para isso que seja colocada numa posição especial.

Nesse sentido, ao invés de serem substantivamente diferentes do cotidiano, os rituais podem ser entendidos como manipulações dos elementos e das relações sociais estabelecidas no dia-a-dia. «A matéria-prima do mundo ritual é a mesma da vida diária», resume DaMatta (2000: 83). Sob essa perspectiva, o rito seria um veículo de tomada de consciência do mundo, que passaria, necessariamente, pela dramatização das identidades. Para Mariza Peirano,

Certos eventos etnográficos ampliam, acentuam, sublinham o que é comum em uma sociedade ou um grupo, trazendo, como consequência, o fato de que o instrumental analítico utilizado para o exame de rituais mostra, aí, sua serventia plena. [...] Ao adotar uma análise de rituais, não procuro os eventos extraordinários de uma sociedade, mas exatamente os corriqueiros, o mundo vivido em sua diversidade (Peirano, 2006: 11).

A começar por Émile Durkheim (2000), em 1912, a relação entre o sagrado e o profano foi frequentemente teorizada a partir de uma intransponível dicotomia. Paulo Henrique Martins (2005) argumenta que um dos principais méritos de Marcel Mauss em relação a Durkheim foi o de superar as dualidades insustentáveis da sua teoria, ao propor a hipótese de que a sociedade é um fenômeno total, embora esteja aberta de modo ambivalente às diferenças individuais.

Rita Amaral (2001) enumera duas posições principais e divergentes sobre o tema do ritual e seus vínculos com a sacralidade. Uma delas, exemplificada pelo pensamento de Max Gluckman, propõe que o ritual está sempre ligado ao domínio religioso ou místico. A outra, que expande a aplicação do conceito a outros campos, é defendida por Edmund Leach, para quem não há diferença importante entre o comportamento comunicativo e o comportamento mágico.

Mircea Eliade também partiu da distinção entre o sagrado e o profano. A seu ver, para o *homem religioso*, o espaço não é homogêneo: ele apresenta quebras e roturas. A

manifestação do sagrado – a que o autor denomina hierofania – permitiria a obtenção de um ponto fixo dentro da indiferenciação caótica da realidade palpável, de forma a dar-lhe sentido e orientação. Já o tempo sagrado não seria contínuo, e sim ontológico, circular e reversível. Portanto, o calendário festivo corresponderia a uma *sequência de eternidades* periodicamente recuperáveis, ao passo que o tempo profano simplesmente flui. Por meio dos ritos, o sujeito poderia passar de uma temporalidade para a outra.

O limiar entre o espaço-tempo sagrado e o profano tem os seus *guardiões* – deuses e espíritos (Eliade, 1992). Segundo Maximiliano Salinas (1996), o modelo conventual cristão – baseado na binaridade entre exterior e interior dos muros monásticos, que separam o mundo religioso da vida comum – inspira uma compreensão da realidade a partir da nítida diferenciação entre os dois lados. O pensamento hegemônico moderno segue tal lógica: o espaço do templo é rigorosamente diferente da rua que o envolve.

A forma com que a coletividade em festa lida com o seu tempo extraordinário varia muito de acordo com o grupo em questão e com as heterogeneidades dentro de um mesmo grupo. Mas, seja como for, recorro a Augusto Santos Silva (1994) para caracterizar a ligação indelével entre o ordinário e o extraordinário: a temporalidade festiva é formada por *tempos cruzados* – pois não se articulam segundo uma lógica de sucessão, mas de acordo com lógicas de coexistência e combinação. O tempo cotidiano, sem ser oposto ao tempo festivo, com ele articula-se, assim como o tempo irreversível da vida individual combina-se com a longa e reversível temporalidade da sucessão de gerações.

É por isso que, por um lado, a festa não é cotidiano. Ela certamente impõe significados particulares ao fluxo da experiência, como afirma Margarida Moura (2008). Na festa pode haver inversões, exuberância, exagero, exaltação – diversas características que diferem da vida ordinária. A autora exemplifica que a comida do dia-a-dia é trocada pelos pratos especiais; a gestualidade pode tornar-se mais expansiva ou mais comedida, conforme o propósito e a natureza do evento. É um tempo de mescla e mediação, pois podem misturar-se corpos, ideias, ritmos, fiéis e celebrantes – tudo a partir de uma determinada marcação simbólica do tempo que se abre à festividade.

Por outro lado, como critica Bartolomeu Medeiros (2008) em relação às teorias de inspiração durkheimiana, o tempo festivo não é simplesmente uma realidade *paradisíaca* ou colocada *entre parênteses*. A seu ver, o esquecimento temporário das

tensões, das lutas e das desigualdades pode ocorrer, mas não constitui necessariamente a composição estrutural da festa.

A festa, regida a partir de *tempos cruzados* – articulados com o cotidiano, sem serem dele um sinônimo – revela-se metaforicamente como uma espécie de *sombra* que, sem ser o objeto, o acompanha. Vejamos, por exemplo, a descrição da casa de um congadeiro da cidade mineira de Silvianópolis, descrita por Andrea Domingues:

O cotidiano de seu Cercelino é repleto de referências da congada; sua residência é seu ‘congo’, casa de tijolos e barro, no morro da cidade de Silvianópolis, poucos móveis, santos nas paredes, viola pendurada, fogão à lenha, roupas e estandartes do congado espalhados pelo quarto (Domingues, 2007: 3).

Se a sua casa é o seu *Congo*, a celebração da Congada, sem deixar de ser extraordinária, também acaba por estar contida na vida diária do congadeiro. Não há uma separação cirúrgica entre festa e cotidiano, na medida em que os *braços* do ritual se estendem para além dos dias de apresentação. O Congo é a sua vida, está na intimidade do seu quarto e dá nome à sua própria moradia. Da mesma maneira, são inúmeros os folguedos cuja origem está vinculada às idas e vindas do trabalho, nascendo exatamente das ações repetitivas do cotidiano, de forma a colar-se às tarefas ordinárias.

João José Reis oferece outros exemplos que ilustram esta quebra de dicotomias. O autor conta que, em 1813, o experiente viajante inglês James Prior visitou a Bahia. Como a maioria dos estrangeiros, impressionou-o a mistura entre o sagrado e o profano nas festas religiosas baianas. Enquanto no interior da igreja «os padres rezavam missas ‘com a maior solenidade’, do lado de fora tiros de ‘musquete, fogos de artifício, tambores, tamborins, clarinetas e gritos do povo formam um coro constante’». Com ironia, o viajante chamou os habitantes da Bahia de *católicos ortodoxos*, para então concluir: «[A festa religiosa] lembra-nos o prelúdio a um *show* de marionetes» (Reis, 1991: 61).

Portanto, estes e outros exemplos embaralham o jogo das dualidades e permitem ver na festa não apenas uma *representação*, mas também uma *re-apresentação* da realidade (Dawsey, 2006). As distinções claras – entre ordinário/extraordinário; entre sagrado/profano etc. – se desvanecem se consideramos a temporalidade festiva como *tempos cruzados*; como uma inevitável articulação entre a celebração e o dia-a-dia. O espaço-tempo da festa, tido como uma projeção ritualizada do que é a realidade de determinado grupo social – como uma *sombra* – sem ser cotidiano, dele extrai os elementos a serem dramatizados.

2.5. O corpo e o riso no palco das inversões

Reis viram mendigos, mendigos viram reis. Autores como Bakhtin e DaMatta estudaram os efeitos das inversões festivas, a exemplo do carnaval – onde não apenas se canta, dança, assiste ou participa, mas, especialmente, onde se *brinca*. A escolha do verbo está ligada à simulação, ou seja: quando brincamos, «estamos dramatizando relações, possibilidades, desejos, posições sociais. Daí o carnaval ser um período em que todos vivem como se estivessem em um grande palco» (DaMatta, 2000: 144).³¹

O palco carnavalesco, porém, em muito difere do que se espera normalmente de um espetáculo. Aliás, como avisa Mikhail Bakhtin, «o palco teria destruído o carnaval» (1987: 6). Afinal, não é uma forma de apresentação teatral, mas revela-se como uma manifestação concreta, embora provisória, da própria vida. Os espectadores não assistem o carnaval – eles o *vivem* – e, durante a realização da festa, vive-se de acordo com as suas leis. Neste sentido, o carnaval é um estado peculiar do mundo.

Como observa Muniz Sodré (2005), para Bakhtin o carnaval abria o caminho popular para uma experiência não hierárquica da vida, contra os códigos rígidos da ordem medieval. Diante da sociedade feudal, o carnaval tornava-se uma possibilidade de existência paralela para os segmentos populares. As verdades oficiais seriam deslocadas pela paródia carnavalesca, como também considerou Victor Turner (1987) – para quem a norma invertida teria como função relaxar a rigidez estrutural do grupo, ao reinjetar valores igualitários.

Muniz Sodré acrescenta que, «com efeito, toda ordem é capaz de compor uma antiordem. [...] A dialética da repressão e da liberação é uma constante na História das sociedades ocidentais» (Sodré, 2005: 129). Mas, por outro lado, considera que a paródia gera apenas o efeito caricatural da imagem – sendo, por isso, reversível. A seu ver, foi a partir dessa consciência que o cristianismo sempre tolerou a carnavalização.

No entanto, referindo-se ao contexto brasileiro, o autor acredita que a progressiva ocupação do carnaval por segmentos da população negra urbana deve-se não apenas à inversão reversível, mas também à possibilidade de ritualização: «Por intermédio dela, os negros ‘tomaram a palavra’, não para dizer verdades (invertidas ou não), mas [...] para acenar com a regra negra do jogo, que implica o controle simbólico do universo, para *encantar*, em suma» (Sodré, 2005: 133). Em vez da liberação de consciências reprimidas, Muniz Sodré prefere considerar que o carnaval negro é uma ritualização em

³¹ Em inúmeras manifestações culturais populares, como as Congadas e o Cururu de Mato Grosso, os participantes são igualmente reconhecidos como *brincantes*.

que a alegria é apenas uma das componentes do processo, submetida a limites, a codificações e a organizações.

É certo que os rituais de inversão festiva, como a coroação de reis e rainhas do Congo, por exemplo, não resumem a festa, mas podem ser uma das suas características que, combinadas com outros múltiplos elementos, são frutos de processos sociais e sobre eles geram efeitos.

Obviamente, a leitura da palavra *inversão* não precisa significar apenas uma ligação estável, previsível e *em linha reta* entre ordem e desordem. Comungo com Stuart Hall a percepção de que «o carnavalesco não é somente um giro dentre dois polos, que permanece encerrado dentro de suas armações opostas, mas está também atravessado pelo que Bakhtin chama de dialógica» (Hall, 2003: 10). Mais do que a compreensão da cultura popular sobre uma base oposicional, portanto, na dialogicidade não há síntese: ao invés de harmonia, no espaço dialógico há tensão entre diferenças sempre em conflito.

Além disso, em sua dimensão carnavalesca, a abertura festiva para elementos tais como o riso e o corpo causa desestabilização – uma vez que o paradigma dominante busca justamente apartar ou *domesticar* tais dimensões em nome da ascese e da racionalidade. Como afirma Bakhtin (1987), o riso é capaz de destruir as pretensões de significação incondicional e atemporal. Liberta, portanto, o pensamento e a imaginação humanos, que ficam assim disponíveis para a criação de novas possibilidades.

O riso passou por várias interpretações, inspirou mitos, foi liberto ou encurralado. Mas uma coisa é certa: ninguém conseguiu torná-lo inteiramente oficial (Bakhtin, 1987). Segundo o autor, o *riso ritual*, espécie de contrafação cômica dos cultos sérios, existia desde tempos ancestrais, convertendo o sagrado em motivo de burla – num flagrante processo de descanonização.

Maximiliano Salinas traça um panorama abrangente e irresistível da história do riso em diferentes momentos e culturas. O humor é ali tratado como fundamento vital dos povos: em diferentes espaços-tempos, foi entendido como luz e origem do mundo, como símbolo de fertilidade, como vitalidade do universo, caminho para a consciência humana, contraposição ao medo e até como manifestação da verdade. O autor exemplifica:

A antiga mitologia do Egito exaltou a figura de Hator, deusa da alegria, do amor e do sorriso. Ela superou a crise em que se viu envolvido o cosmos devido à ira do deus do Sol, Ra-Harakhti. A saudável e vital presença da deusa permitiu que o grande deus desatasse num riso que recuperou a luz do mundo (Salinas, 1996: 4).

Mikhail Bakhtin observa também que, para Demócrito, o riso era uma instituição espiritual do ser humano que adquire sua maturidade e desperta; já para Aristóteles,

A criança só começa a rir no quadragésimo dia depois do nascimento, momento em que se torna pela primeira vez um ser humano. Rabelais e seus contemporâneos não desconheciam o dito de Plínio, que afirmava que um único homem no mundo, Zoroastro, começara a rir assim que nascera, o que permite augurar a respeito da sua sabedoria divina (Bakhtin, 1987: 59).

Na América pré-colombiana, a festa do universo e a grande deusa mãe Tonantzin conduzem à *Terra das Flores* ou *Terra da Verdade* (Xochitlalpan), ao passo que as culturas guaranis e mapuches confirmam o vigor e a importância do humor também na América do Sul. Salinas descreve a rica variedade linguística guarani, com um total de 31 vocábulos para expressar as ideias de riso, gargalhada, alegria, prazer, contentamento ou júbilo – incluindo a palavra *Kiritó*, que designa Deus sob um sentido humorístico. Frente a esta riqueza, o guarani possui, entretanto, um só vocábulo para designar o *sério*. O branco cristão, *gran señor* ou *señorón*, era, aliás, identificado como *homem sério*.

Isso não se deu por acaso: Mikhail Bakhtin lembra que, no ocidente, o riso vinha sendo expurgado do culto religioso, do cerimonial feudal e estatal, da etiqueta social e de todos os gêneros da ideologia *elevada*. Portanto, uma «seriedade congelada e pétrea» (Bakhtin, 1987: 63) caracterizava a cultura oficial. Mas as condenações das elites não foram capazes de cerrar o semblante do cômico medieval: o autor cita, por exemplo, as *festas dos loucos*, inversões paródicas do culto cristão, acompanhadas por fantasias, máscaras e danças obscenas.³² Também na Páscoa, o humor invadia o interior das igrejas através das cerimônias de *risus paschalis*, feitas para garantir um *renascimento feliz*. A comicidade medieval significou uma possibilidade de vitória sobre o medo, espalhando-se pelos indomáveis espaços da celebração popular:

O homem ressentido a continuidade da vida na praça pública, misturado à multidão do carnaval, onde seu corpo está em contato com os das pessoas de todas as idades e condições; ele se sente membro de um povo em estado perpétuo de crescimento e de renovação. É por isso que o riso da festa popular engloba um elemento de vitória não somente sobre o terror que inspiram os horrores do além, as coisas sagradas da morte, mas também sobre o temor inspirado por todas as formas de poder (Bakhtin, 1987: 79-80).

O século XVIII europeu converteu o riso em algo desprezível. Mas foi no século XIX que a seriedade moderna do ocidente encontrou o seu ápice. A ciência experimental analítica, a filosofia, o utilitarismo e reformismo políticos – esses e outros aspectos drenaram o humor da modernidade hegemônica: «Se alguma vez um século

³² Inicialmente, elas eram realizadas nas igrejas e consideradas legais, mas tornaram-se semilegais e finalmente ilegais nos fins da Idade Média – continuando, porém, a ser celebradas nas ruas e tavernas (Bakhtin, 1987).

tomou a si mesmo e a toda existência a sério, este é o século XIX» (Huizinga, *apud* Salinas, 1996: 17). A persistência do riso revela, portanto, processos de descanonização que, para Rachel Soihet (1998), permitem a construção de uma verdade não-oficial sobre o mundo.

O riso pode ou não estar presente na festa, mas esta não se dá sem o corpo – cujo uso é imposto ao indivíduo de acordo com a sociedade a que pertence (Lévi-Strauss, 2008). No ocidente, segundo Muniz Sodré, é também no século XIX que se assiste

Ao clímax de um processo de privatização dos impulsos, de inculcação de sentimentos de culpa, vergonha e angústia no que diz respeito ao corpo e ao sexo, ao mesmo tempo que se consolidava a distância entre adultos e crianças. Não que agora se falasse menos sobre sexo e corpo. Ao contrário, *falava-se* muito mais, porém o sexo passava a ser algo excessivamente sério, assunto para educadores (pais, pedagogos), médicos, filósofos e outros (Sodré, 2005: 24).

Como analisou Michel Foucault (1987), o corpo tornou-se alvo de práticas disciplinares. Mas tais determinações não o *colonizaram* plenamente e em todos os contextos. Para citar um exemplo, João José Reis descreve que, em pleno século XIX, a religiosidade popular, a festa e a sexualidade se misturavam no imaginário coletivo da Bahia, onde se desenharia «uma fronteira altamente permeável entre salvação e perdição» (Reis, 1991: 60). A sensualidade estava presente dentro das próprias igrejas, como sublinhou Tollenare em 1817, ao descrever «‘lindos assuntos eróticos’ pendurados na parede da sacristia de uma igreja paroquial» (*idem*).

Para José Antônio Leão, os *corpos brincantes* revelam uma revolução lúdica em busca de representações do imaginário coletivo. Assim, interesses políticos, econômicos e sociais são expressos «nas impressões simbólicas do corpo híbrido em trânsito» (Leão, 2009: 8-9). Como afirma Eduardo Oliveira, «o corpo se faz na multiplicidade dos eventos e dos fluxos que o atravessam... O corpo é mais que uma memória. Ele é uma trajetória. Uma anterioridade. Uma ancestralidade» (Oliveira, *apud* Leão, 2009: 8).

2.6. A festa como espaço de produção

A festa produz e é produzida. Já vimos com Norberto Guarinello (2001) que, por um lado, ela é a expressão de um trabalho que se infiltra no cotidiano. A fartura de muitas festas de santos, inclusive quilombolas, por exemplo, só é garantida pela existência antecipada de um árduo labor, deixando implícita a ideia de sacrifício. Os produtos que emergem de cada festa variam de acordo com os processos sociais, como resultado das intenções, necessidades, esforços, possibilidades e poderes do grupo. A festa é, em certo sentido, uma resposta.

Por outro lado, ela é capaz de gerar vários produtos, dentre eles as identidades.³³ É possível produzir comunidade, relações sociais, discursos, lógicas de existência e resistência e assim por diante. Os sentidos vão sendo gerados diariamente e o que é produzido a partir da festa tem estreita ligação com o cotidiano sem, contudo, sê-lo; alguns aspectos importantes da realidade são sublinhados e transmutados em algo novo.

Como já foi discutido, uma vez que a festa aglomera determinada população em torno de um objeto focal, ela é capaz de gerar processos de identificação. Mas Norberto Guarinello adverte: a produção de identidades a partir da festa não é sinônimo de produção de consenso. «A festa é produto da realidade social e, como tal, expressa ativamente essa realidade, seus conflitos, suas tensões, suas censuras, ao mesmo tempo que atua sobre eles», afirma o autor (2001: 972-973).

Obviamente, a festa pode representar a tentativa de impor determinada identidade segmentária ao conjunto da sociedade. Mas assumi-la apenas como conservadora ou puramente emancipatória pode significar, em ambos os casos, uma simplificação. Conforme se movimentam as relações de poder, pode predominar um ou outro aspecto.

Quando forças sociais subalternizadas entram em diálogo ou confronto, no campo simbólico, com a ordem estabelecida, tais disputas podem desestabilizar a ordem hegemônica e assim a festa revela seu potencial transgressor. Entre a sua caracterização como reafirmação da ordem ou instauração do caos, creio ser cabível a percepção da festa como espaço de competição e negociação entre diferentes paradigmas, que se dão ao sabor das articulações ali estabelecidas.

Sem ser possível lhe atribuir, à partida, um efeito específico a ser produzido junto ao grupo social, «o que chamamos de festa é parte de um jogo, é um espaço aberto no viver social para a reiteração, produção e negociação das identidades sociais» (Guarinello, 2001: 974). Como afirma o autor, ela é um lapso aberto no espaço e no tempo sociais, pelo qual circulam bens materiais, influência, poder. Por isso, «nenhuma festa pode, assim, ser entendida plenamente dentro de si mesma, mas deve ser inscrita na cadeia de significados» (*idem*).

2.7. Na encruzilhada: a *diáspora estética* e o contexto brasileiro

Na carta de Pêro Vaz de Caminha, texto fundador que registra as impressões do autor sobre a futura colônia, endereçadas a *El-Rey* Dom Manuel, já há a indicação de

³³ Que podem ser amplas, segmentárias, grupais ou mesmo fracas e fugidias – como é o caso de muitas festas na *sociedade de massas*, com participantes díspares e desconectados (Guarinello, 2001).

danças e cantos por parte dos indígenas – cerimônias religiosas, tais como a primeira missa? – e por parte dos portugueses. José Ramos Tinhorão (2001) suspeita ter havido uma espécie de *assustado* – dança e música organizadas de improviso para diversão de índios e europeus – no domingo de Pascoela, 26 de abril de 1500, junto ao riacho em que desembarcou Pedro Álvares Cabral. E, ao iniciar-se a colonização, os primeiros educadores jesuítas logo trataram de substituir «‘certas canções lascivas e diabólicas que d’antes usavam’ (os índios), conforme contava em carta de 1549 o padre Simão Rodrigues» (Tinhorão, 2001: 805).

Já vimos que as festas católicas serviram como um dos modos de ação do Estado português – ao ponto de chocar os viajantes estrangeiros, pela sua abundância.³⁴ Rita Amaral cita, por exemplo, as impressões de Thomas Ewbank, o espantado protestante norte-americano que dizia, no final do século XIX: «O catolicismo, tal como existe no Brasil e, em geral, na América do Sul, representa uma barreira ao progresso, e outros obstáculos a ele comparados parecem pequenos» (Ewbank, *apud* Amaral, 2003: 187-188). Em carta de maio de 1777, seguindo os parâmetros ilustrados da época, o próprio Marquês de Pombal sugeriu que se reduzisse o número de procissões e dias santos em Portugal – um volume que se estendia à América portuguesa, onde as festividades negras passaram a ser cada vez menos toleradas (Silva, 2001).

Desde o continente africano, novas influências seriam levadas às Américas, e, ao lado das culturas nativas e do catolicismo europeu, dariam forma às inúmeras manifestações festivo-religiosas das colônias. No que se refere à cultura negra, já mencionei que a África é frequentemente descrita a partir de uma perspectiva generalista. José Castiano (2010) alerta para a existência de uma olhar unanimista, que supõe que todos os falantes de uma determinada língua pensam da mesma maneira, acreditam nos mesmos princípios e seguem, sem poder de resistir, os mesmos rituais. Como veremos mais adiante, a diversidade contida na diáspora africana e a presença negra nas Américas é comumente nublada por tais discursos generalizantes.

Para além da multiplicidade de culturas encerradas dentro da conceituação geral do *negro*, a simples oposição senhor/escravo ou branco/negro são insuficientes para explicar as relações travadas no contexto colonial. Muniz Sodré descreve, por exemplo, que em plena vigência da escravatura – «com seus desmoralizantes castigos corporais, suas sangrentas intervenções armadas, suas táticas de assimilação e cooptação

³⁴ Desde a perspectiva da elite paulista, Oswald de Andrade, no seu afamado Manifesto Antropofágico, profere a sua famosa sentença: «Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval» (2008).

ideológicas» (Sodré, 2005: 90) – os negros desenvolviam formas paralelas de organização social. Em termos econômicos, criaram fundos para compra de alforrias de escravos urbanos. Em termos políticos, formaram quilombos e confrarias de assistência mútua, bem como conselhos deliberativos para dirimir disputas internas de uma etnia ou para preparar fugas, revoltas e outras ações coletivas. Em termos míticos, elaboraram sínteses representativas do vasto panteão de entidades cósmicas africanas.

Leda Martins (2000) utiliza o termo *encruzilhada* para caracterizar a cultura negra afro-brasileira,³⁵ formatada a partir de hibridismos e trânsitos sígnicos. Ela considera que, no âmbito da encruzilhada, a própria noção de centro se dissemina, na medida em que esta se desloca – ou é deslocada – pela improvisação.

No campo religioso, a encruzilhada – ou, se quisermos, *a fronteira*, como veremos adiante – gerou seus fenômenos. Para começar, a religião do colonizador já era multifacetada à partida. O cristianismo que efetivamente chegou às Américas nem sempre foi o mesmo pregado pelo alto clero. Pelo contrário: como resume Mauro Passos (2002), o catolicismo popular, com seu caráter metafórico e performativo, sobrepõe um processo de produção de sentidos silenciados. Os atos exteriores de culto aos santos, os cantos, as danças e a comensalidade eram algumas das suas características. Ao referir-se ao *ethos* católico, Maria Lúcia Montes observa:

Essa presença constante do sagrado, inextricavelmente imbricada com as comezinhas mazelas cotidianas da vida humana, mostra o quanto o catolicismo colonial brasileiro é, antes de tudo, impregnado de magia, uma religião íntima e próxima, que tem, nos santos, benévolos intercessores dos homens junto à divindade (Montes, 1998: 103).

Por seu lado, os dispositivos culturais e religiosos correspondentes aos vários povos arrebatados da África entre os séculos XVI e XIX já experimentavam mudanças geradas pelas reorganizações territoriais e civilizacionais no continente de origem – um fenômeno que estava diretamente ligado ao próprio tráfico de escravos (Sodré, 2005).

As distintas formas de religiosidade africanas, forçadas a conviver sob o domínio do colonialismo escravista, geraram um amálgama peculiar, genericamente chamado de *candomblés*, *xangôs* ou *batuques*, de acordo com a região do Brasil. Maria Lúcia Montes (1998) descreve que as tradições religiosas dos povos banto (congo, angola, quiloa, rebole, benguela), fundamentalmente centradas no culto dos ancestrais, bem como o universo jeje do culto dos *voduns*, as formas religiosas fantiachanti ou de nações

³⁵ A autora lembra que, na concepção filosófica nagô/ioruba, assim como na cosmovisão de mundo das culturas banto, a encruzilhada é o lugar das mediações entre sistemas e instâncias de conhecimento. É frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para um movimento circular do cosmos e do espírito humano, que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção.

islamizadas (como os haussá, mandinga e fula) fundiram-se com frequência ao panteão de origem nagô ou ioruba (keto, ijexá, egbá) do culto dos Orixás.

Além desta adaptação, as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar, nas estruturas sociais que lhes eram impostas, *nichos* onde pudessem se integrar e desenvolver, como afirma Roger Bastide (1985). Muniz Sodré considera que a originalidade negra consiste em ter vivido uma estrutura dupla, em ter jogado com as ambiguidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas. Portanto, no interior da formação social brasileira, o *continuum* africano «gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante» (Sodré, 2005: 100).

A organização por linhagens e a ancestralidade eram aspectos fundamentais de diversas culturas africanas.³⁶ Com a escravização, por um lado houve a dolorosa dispersão das famílias e, por outro, a dificuldades dos homens e mulheres negros de formarem novos laços familiares na colônia. Mas estas populações trataram de criar soluções: entre elas, estavam a reapropriação das *nações* – nomes genéricos, atribuídos pelos colonizadores para classificar as etnias, de acordo com as diferentes procedências – as irmandades e as famílias-de-santo.

João José Reis explica que, na Bahia, a palavra *parente* sofreu uma mutação semântica, passando a abranger os membros de uma mesma etnia. Além disso, os pais, mães e filhos-de-santo dos candomblés substituíam «importantes funções e significações da família consanguínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstruída na diáspora» (Reis, 1991: 55). Portanto, foram estabelecidas estruturas de parentesco muito mais amplas que, conforme lembra Maria Lúcia Montes (1998), diferiram da família nuclear burguesa.

Os terreiros foram espaços de encontro dessas novas famílias. Para Maria Lúcia Montes (1998), dentre os lugares de culto religioso, é ali que as noções de público e privado mais se confundem: por um lado, celebra-se o que há de mais íntimo nos indivíduos – sua identidade pessoal, transfigurada pela divindade. Mas, por outro, a celebração revela o seu significado mais profundo no ato de exibição pública – a festa, o espetáculo do candomblé – que dá a ver o poder e a alegria dos Orixás, que dançam no terreiro, junto com os seus filhos humanos.

³⁶ Ngugi wa Thiong'o explica que a reverência aos ancestrais significa a reverência à vida, sua continuidade e mudança: «Somos filhos daqueles que aqui estiveram antes de nós, mas não somos seus gêmeos idênticos, assim como não engendramos seres idênticos a nós mesmos» (Thiong'o, *apud* Martins, 2000: 79).

Nos dias de cerimônia pública do candomblé – chamadas *xirê*, as festas dos Orixás, como explica Pierre Fatumbi Verger (1981) – as danças e cantos são elementos essenciais do culto. O corpo em transe torna-se um mediador, graças ao qual os deuses e espíritos tutelares podem descer à terra.

Para Maria Lúcia Montes, no candomblé a identidade é sempre uma questão em aberto, porque vincula-se ao plano cósmico. Assim, por exemplo, um Orixá masculino pode ter filhas-de-santo que o incorporam e vice-versa. A autora resume que «todo esse conjunto de práticas rituais literalmente molda, para o iniciado, seu corpo como veículo do sagrado e, com ele, recria sua própria identidade» (Montes, 1998: 152).

Portanto, a relação destas religiões com o corpo é bastante distinta da tradicional denegação cristã, que vê na encarnação uma queda, considerando o invólucro corpóreo da alma uma fonte de sofrimento ou perdição (Montes, 1998). Além disso, como explica Muniz Sodré (2005), em vez da salvação – finalidade católica – muitos cultos articulam-se em torno do engendramento de axé ou muntu, a força cósmica. Esta força impregna e dá forma a tudo – pedra, água, terra, fogo, vegetais e animais, inclusive o ser humano. Sob esta perspectiva, o rito é entendido como «um instrumento de troca do axé entre a humanidade e a totalidade do cosmos, segundo a lógica do dom e contradom. A participação em um ritual significa, portanto, a *abertura* do corpo humano a esse influxo de energias cósmicas» (Montes, 1998: 152).

É claro que o princípio da reciprocidade, implícito na compreensão do axé, não é exclusivo de culturas originadas na África. Mas, dentre outras, muitas destas culturas demarcam grandes diferenças em relação à ideologia hegemônica ocidental. Neste sentido, Muniz Sodré questiona:

Em que a cultura tradicional dos terreiros difere (e difere) da moderna cultura ocidental? Em primeiro lugar, no princípio fundamental das trocas. Há, na ordem moderna, um excedente econômico-social que se acumula (do ponto de vista estritamente econômico, do excedente importa a diferença entre a produção do grupo e seus custos), deixando, entretanto, de estar disponível para o grupo e se abstraindo irreversivelmente como valor (equivalente geral de troca). Trocam-se bens pela moeda, trocam-se signos pelo sentido – a moeda e o sentido são expressões de valor (Sodré, 2005: 95).

Para várias culturas negras, como as de origem nagô, a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto – o excedente – porque é simbólica. Desta forma, é o grupo concreto, e não o valor abstrato, que detém as regras das trocas, das quais toda a natureza pode figurar como parceira.

Ao teorizar sobre a prestação total, Marcel Mauss (2008) argumenta que a tríade dar/receber/retribuir está fundada no pressuposto de que os objetos trocados não são

inertes. Eles carregam uma dimensão simbólica – e é este elemento sutil, parte intrínseca do próprio doador, que deve irremediavelmente retornar.³⁷

Contrário ao parâmetro utilitarista, o princípio de reciprocidade em Mauss evidencia que o valor quantitativo do objeto jamais supera o valor simbólico da relação. Este modelo circular, pautado pela *inter-ação* – como define Paulo Henrique Martins (2005) – deixa sempre em aberto certa margem de indeterminação. O autor considera que, dentro do universo da experiência direta dos membros de uma sociedade, é possível introduzir um elemento de incerteza estrutural na regra tripartida da reciprocidade. Assim, a obrigação coletiva não se impõe tiranicamente sobre o grupo. A devolução não é a equivalência, mas a assimetria – funcionando, assim, como uma espécie de antiparadigma. O paradigma da dádiva impõe, portanto, o princípio de pluralidade de lógicas instituintes da relação social.³⁸

Para Marcel Mauss, o sacrifício pretende ser uma doação necessariamente retribuída. Inspirada em Georges Bataille, Léa Freitas Perez (2002) argumenta que sacrificar é consumir, despender, abandonar – tornando-se, portanto, a antítese da produção. Seguindo semelhante raciocínio, Bartolomeu Medeiros (2008) vê nas longas procissões católicas um exemplo de sacrifício no qual o ofertante ou sacrificante e a vítima ou sacrificado são um só sujeito – a pessoa do devoto. A gratuidade e abundância inserem-se, segundo creio, neste antiparadigma da dádiva.

No seu encontro com o cristianismo, o candomblé e outras religiões de origem africana encontraram suas interseções. Por um lado, elas reinterpretaram as influências europeias e as incorporaram nos seus próprios rituais, como é o caso das conhecidas correspondências entre santos cristãos e Orixás. Por outro, penetraram e interferiram no seio da religião dominante, subvertendo diversos aspectos do catolicismo. A apropriação da religião do *outro* gerou, portanto, processos de ressignificação.

A proliferação de cultos a São Benedito, Santa Ifigênia, Nossa Senhora do Rosário³⁹ e outras divindades de devoção negra dão pistas dos novos sentidos atribuídos

³⁷ O autor chama de *mana* esta propriedade espiritual, através da qual algo do próprio doador torna-se inseparável do objeto ou do trabalho trocado.

³⁸ Na esteira de Boaventura de Sousa Santos, Paulo Henrique Martins (2005) observa, inclusive, que o *paradigma da dádiva*, ao evidenciar que a ação social obedece a uma pluralidade de lógicas não redutíveis umas às outras, ajuda a explicar por que a transição epistemológica e societal não pode ser apreendida por interpretações sociológicas unilaterais.

³⁹ Na esteira de Antonil, Roger Bastide (1985) informa que, em 1711, já havia referências às festas de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, realizadas nos engenhos coloniais. São Benedito, *o santo mouro*, era filho de escravos etíopes na Sicília, vivendo como monge franciscano até 1589. O seu culto

à fé propagada por Roma. Festas, procissões e alegres batuques em louvor aos santos – que confundiam autoridades e dividiam as opiniões, como veremos em breve – revelam o que João José Reis caracterizou como «carnavalização da religião» (1991: 62).

Já foi discutido que a festa é um espaço do corpo, da *performance*. E o perfil festivo de alguns rituais, especialmente do candomblé, criou formas híbridas de relacionamento com o divino. A própria dicotomia entre sagrado e profano – já enfraquecida no catolicismo popular português – tornou-se ainda mais instável com as influências negras e indígenas. Se é certo que «a invasão mundana do sagrado não tinha cor», como esclarece João José Reis (1991: 66), também são inegáveis as contribuições das populações de ascendência africana para a formatação de uma religião mais risonha, como tão bem atestam estes versos da folia do Divino, registrados por Melo Morais:

O Divino Espírito Santo
É um grande folião,
Amigo de muita carne,
Muito vinho e muito pão
(Morais, *apud* Reis, 1991: 67).

O impulso festivo da religiosidade negra, bem como sua valorização dos laços de parentesco, encontraram nas confrarias⁴⁰ uma brecha institucional. Como lembra Muniz Sodré (2005), elas desempenharam um importante papel de mediação ideológica durante a escravatura. Segundo Vera Jurkevics (2006), algumas das associações corporativas da elite branca eram poderosíssimas, controlando hospitais, orfanatos e cemitérios. No caso das irmandades negras, imaginadas como veículos de acomodação do espírito africano, também funcionaram como meios de afirmação cultural (Reis, 1991). Elas formavam alternativas de parentesco, organizavam hierarquias internas, viabilizavam alianças interétnicas, estabeleciam relações de entreaajuda e – é claro – promoviam festas. De maneira geral, os leigos tornaram-se os maiores agentes do catolicismo barroco no contexto da América portuguesa (Abreu, 1999).

Partindo de seus estudos sobre as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Sebastião Rios (2006) afirma que os africanos e seus descendentes

permaneu à margem do catolicismo ortodoxo por muito tempo, e apenas foi autorizado pela Igreja em 1743. Sua canonização deu-se em 1807. O culto de Nossa Senhora do Rosário fora criado por São Domingos de Gusmão, mas, segundo Bastide, esteve fora de moda até a época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África. Já Santa Ifigênia era etíope e uma das responsáveis pela disseminação da fé católica na região.

⁴⁰ As confrarias, divididas em irmandades e ordens terceiras, existiam em Portugal desde, pelo menos, o século XIII, dedicando-se a obras de caridade. Embora recebessem membros do clero, eram formadas, sobretudo, por leigos, mas as últimas se associavam a ordens religiosas conventuais (franciscana, dominicana, carmelita), daí originando o seu maior prestígio (Reis, 1991).

garantiram a sociabilidade possível nas condições da colônia, reconstruindo laços de solidariedade e identidade rompidos pelo tráfico. As práticas culturais ligadas a saberes, valores e ritos de matriz africana mantiveram seu lugar estrutural central, apesar de alteradas para se enquadrarem às festas de devoção católica. Os tambores, que não podiam ser tocados nas igrejas, soavam nas ruas nos dias de festa, invocando os santos católicos e conferindo ao seu culto novos desdobramentos e significações.

A data máxima do calendário destas organizações era a festa do santo de devoção. As irmandades negras costumavam fazer a coroação de reis e rainhas, que, com seus «séquitos dançantes» (Dias, 2001: 863), moviam-se em procissões com grande estardalhaço. Obviamente, nem sempre tais manifestações – festas do Divino Espírito Santo, Folias de Reis, procissões das almas, Congadas, Cavalhadas e assim por diante – eram vistas com bons olhos pelas forças dominantes. Já em 1707, as *Constituições primeiras* recomendavam – em vão – que as irmandades «fizessem menos gastos com ‘comer e beber, danças, comédias e cousas semelhantes’ e mais com ‘ornamentos e peças para as Confrarias’» (Reis, 1991: 61).

Muitas Congadas, por exemplo, organizaram-se no interior das irmandades. Ritual híbrido, agregou a coroação de reis negros e o culto aos santos católicos – geralmente Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Marina de Mello Souza (2001) destaca que tais coroações rememoravam o mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada.⁴¹

João José Reis (2001) descreve que os negros estiveram envolvidos em quase todo tipo de festa na colônia e Império – mesmo nos eventos *de branco*, quando figuravam como serviçais e músicos. E, quando faziam as próprias festas, elas não eram sempre as mesmas. Paulo Dias sinaliza dois aspectos complementares da festa negra brasileira:

No terreiro, a celebração intracomunitária, recôndita, noturna, onde se reforçam, sem grande interferência ou participação do branco, os valores de pertencimento a uma matriz cultural e religiosa africana; na rua, a festa extracomunitária, em que o negro, por meio das danças de cortejo, busca inserir-se nas festividades dos brancos e ganhar certa visibilidade (Dias, 2001: 859).

As ruas, as senzalas, os quilombos e terreiros foram sendo formatados como espaços de insubmissão na história da presença negra no Brasil. Como descreve Paulo Dias, as festas noturnas de terreiro – chamadas genericamente de batuques – foram objeto de descrições caricatas dos autores coloniais. O termo *desonesto* torna-se

⁴¹ O grande impulso do cristianismo no reino do Congo se deu sob o reinado de D. Afonso I, de 1507 a 1542, que conquistou o trono lutando contra um irmão (Souza, 2006). A primeira notícia que se tem de uma festa de Congada no Brasil data de 1674, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, em Pernambuco (FCP, 2009).

qualificativo obrigatório para as expressões culturais de caráter mais reservado. A festa negra de terreiro tornou-se, para Muniz Sodré, um limite – e, portanto, uma resistência – à ação universalista da verdade: «O terreiro contorna o sentido ocidental de fenômeno político. O limite que ele traz é o do ritual – que joga com as aparências, o segredo, a luta, a ausência de universalizações» (Sodré, 2005: 125).

O autor observa que, como se tratava de culturas desterritorializadas, o terreiro gerou um *continuum* cultural – a persistência de uma forma de relacionamento com o real reposta na história e, portanto, com elementos reformulados em relação à ordem mítica original. Ao mesmo tempo, significou um impulso de resistência à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária reposta passou a comportar um projeto de ordem humana, alternativo à lógica vigente.

Obviamente, os espaços festivo-religiosos dos terreiros também não foram bem vistos pelas forças dominantes – até porque muitas revoltas eram ali concebidas. João José Reis relata, por exemplo, que no início do século XIX, o conde da Ponte, governador da Bahia, colocou a polícia no encalço de negros fugidos, tendo encontrado um grande número nos terreiros das redondezas, que seriam, segundo sua perspectiva,

Dirigidos por mãos de industriosos impostores [que] aliciavam os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adoentados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação (Reis, 1991: 32).

O historiador acrescenta que «muitos anos depois, nos anos 20 e 30 do século passado, os pais e mães-de-santo, a quem o conde chamara ‘industriosos impostores’, continuavam a merecer a confiança dos destituídos da Bahia» (*idem*).

João José Reis (2001) acredita que as festas negras,⁴² embora umas mais que outras, constituíram um meio de expressão da resistência, e portanto motivo de preocupação das elites. Porém, como veremos a seguir, os diversos sentidos e formas da festa no mundo da escravidão confundiam os responsáveis por seu controle. E, é claro, as estratégias de subversão do sistema corriam paralelas aos mecanismos de repressão das autoridades. Vejamos este exemplo:

Em 14 de janeiro de 1835, às vésperas da revolta dos negros muçulmanos, um certo Vicente Pires e outros africanos pediram licença à Câmara Municipal de Salvador ‘para festejarem o Senhor do Bonfim, usando de suas danças e atabaques’. Os vereadores negaram. No dia seguinte, voltaram os africanos à carga e, hábeis negociadores que eram, desta vez omitiram as danças no texto do

⁴² O autor observa que mesmo nas festas mais densamente africanas e de caráter religioso, como calundus e candomblés, brancos e mestiços podiam participar – durante longo tempo como observadores, para mais tarde se incorporarem, sem no entanto ameaçar a predominância negra.

requerimento. Os vereadores concordaram, desde que antes se apresentassem ao juiz de paz do distrito do Bonfim (Reis, 1991: 64).

Referindo-se ao contexto de Salvador, o autor conclui que, à sombra das dúvidas dos que mandavam, a festa negra continuaria civilizando africanamente a Bahia. E acrescenta: «A resistência escrava, feita com frequência na surdina, neste caso não era muda» (Reis, 2001: 356).

2.8. Festa e resistência

As contas do meu rosário
São balas de artilharia,
dá combate no inferno
enquanto rezo Ave-maria.

Este canto popular, ouvido no interior de Pernambuco e herdado, segundo Mauro Passos (2011), da cultura popular portuguesa, anuncia a associação entre a luta, o lúdico e a religiosidade. Cabe perguntar: quem é o demônio a ser combatido? E por quais caminhos, sutis ou evidentes, se dá o embate?

Como defendem autores como Stuart Hall (1996; 1998; 2003) e Norberto Guarinello (2001), não há respostas unívocas, tudo dependendo do múltiplo jogo das contingências e articulações. Mas, dentro desta teia, é possível puxar alguns fios que sinalizam para a capacidade da festa de conciliar utopia e ação transformadora, como afirma Rita Amaral (2001). Os sinais de insubmissão podem estar na insistente conservação de memórias, nos processos de descanonização, na quebra de dicotomias ou mesmo na ligação explícita entre festividades e revoltas políticas.

Começamos pela memória. Para tal, vale a pena voltar ao exemplo das contas do rosário e à sua rebeldia. Leda Martins (2000) explica que um dos modos de escrita do corpo, existentes em determinadas culturas de origem africana, é a utilização de conchas, sementes, opelês e outros objetos côncavos para a confecção de adornos que *escrevem o sujeito*:

Alinhadas numa certa posição e ordem contíguas, sementes e conchas funcionam como morfemas formando palavras, palavras formando frases e frases compondo textos, o que faz da superfície corporal, literalmente, texto, e do sujeito, signo, intérprete e interpretante, simultaneamente (Martins, 2000: 75).

Assim, «a pessoa emerge dessas escrituras, tecida de memória e fazendo memória» (Roberts, *apud* Martins, 2000: 75). Sob esse ângulo, Leda Martins considera que as «pedras do rosário» bem podem significar processos de ressemantização, que prefiguram estratégias de resistência.

Se a viabilização de memórias outras, que se distinguem das narrativas hegemônicas sobre o passado – como veremos mais adiante, na discussão da metáfora do Sul – podem ser formas de resistência, a festa revela-se como um foco privilegiado de subversão dos discursos oficiais. Afinal, trata-se de um espaço onde os grupos sociais podem *co-memorar* (Simson, 2008) – ou seja, rememorar conjuntamente; selecionar e compartilhar lembranças coletivas.

O depoimento de dona Afonsina, *juíza* da festa de Nossa Senhora do Rosário de Silvianópolis, Minas Gerais, analisado por Andrea Domingues (2007: 1), é um bom exemplo disso. Sua fala evidencia as redes tecidas entre fé/festa/memória/rebeldia: «Treze de junho é igual a 13 de maio, libertação dos escravos, de São Benedito».

A primeira data, 13 de junho, refere-se ao dia do levantamento do mastro da festa, realizada anualmente no município. A segunda, 13 de maio, corresponde ao fim da escravidão no Brasil, com a assinatura da Lei Áurea, em 1888. Por fim, surge ainda São Benedito, santo negro. Este conjunto de referências, que emerge encadeadamente no seu discurso, revela a relação estreita entre diferentes campos: dona Afonsina, ao participar orgulhosamente do levantamento do mastro do Rosário, *co-memora* com seus pares a sua fé, mas também o marco histórico e político de ruptura do sistema escravista.

Para citar mais um exemplo, a história abafada de Palmares, depois de dissolvido o quilombo e morto o herói Zumbi, foi mantida acesa através da festa: sua saga tornou-se um drama popular, mescla de cantos e danças, que subsistiu em Alagoas até o começo do século XIX. Este «folclore dos negros» (Bastide, 1985: 139) viabilizou a persistência de tal narrativa – que mais tarde, nos anos 70/80 do século passado, seria reivindicada como exemplo de resistência pelos movimentos sociais.

Neste, como em tantos outros casos, emergem lugares de *memória subterrânea*. Como afirma José Antônio Leão (2009), inspirado em Michael Pollak, nesses espaços subversivos, a dimensão simbólica se faz reconstruir a partir de outras perspectivas e de outros saberes.

Se a festa transgride ao abrir espaços de memória, ela também subverte quando ri de si mesma. O riso e a carnavalização das práticas podem conter uma preciosa tendência à autorreflexividade. Como afirma Léa Perez (2002), na festa, a realidade pode ser transfigurada por um realismo cômico que, mesmo que a reafirme, dela ri.

Mikhail Bakhtin, ao tratar do grotesco popular, afirma que «a loucura é uma alegre paródia do espírito oficial, da gravidade unilateral, da ‘verdade’ oficial» (Bakhtin, 1987: 35). Referindo-se ao potencial simbólico dos usos das máscaras nas

festividades, por exemplo, o autor as caracteriza como «a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo» (*idem*).

Além disso, é possível observar ainda uma conexão bem mais explícita entre festa e transgressão. Para Luciano Figueiredo, as ocasiões de júbilo coletivo e os momentos de protesto são fenômenos vizinhos. Referindo-se ao Brasil colonial, o autor observa a costumeira passagem da festa à revolta – e da revolta à festa – nos momentos de adensamento da noção de coletividade. Não é raro encontrar na história casos de eclosão rebelde justamente nos dias santos e outras datas do calendário festivo. Portanto,

Pode-se compreender que festas religiosas se tenham transformado em momentos de conflagração política, e os rituais elaborados por multidões encolerizadas nas vilas, cidades e arraiais da América portuguesa repitam as mesmas passagens e gestos da festa: a imposição de um novo tempo coletivo, a abundância e a redistribuição de gêneros, manifestações gestuais, hierarquização e calendário (Figueiredo, 2001: 276).

A relação entre festa e rebeldia revelou-se desde os primeiros tempos de colonização. Ronaldo Vainfas investigou, por exemplo, a Santidade baiana, movimento religioso que foi, a seu ver, o principal desafio posto pelos indígenas à colonização portuguesa no século XVI:

Expressão da religiosidade tupinambá, cerimônia de contato com os mortos, ritualização da mitologia heróica, prelúdio de movimentos de migração e guerra, a festa da ‘santidade’ foi se modificando em algum momento dos anos 1560-1570. Foi assumindo um caráter novo, a história penetrando no mito – que me desculpem alguns etnólogos – e dirigindo sua fúria beligerante contra os portugueses (Vainfas, 2001: 218).

O autor identifica, portanto, uma mudança radical de mensagem, que misturava os ingredientes da mitologia heroica com as evidências da história e «transformava a festa indígena em prelúdio de fugas e rebeliões» (Vainfas, 2001: 219).

Essa irrequieta insubmissão também se flagrava nas festas autorizadas. Vejamos, por exemplo, as descrições de Olga Simson (2008) das procissões da cidade de São Paulo colonial. A autora relata que, abrindo o cortejo, saía um grupo de negros vestidos de índios, que executavam uma *performance* dramática, a dança dos Caiapós. Um detalhe contextualmente subversivo está no fato de que aquela era uma sociedade dominada pelo bandeirantismo – ou seja, naquela altura, a sua principal fonte de rendimentos era o aprisionamento de indígenas, vendidos como escravos.

A dança dos Caiapós carregava um enredo de crise e superação: era dramatizada a morte de um curumim, o pequeno filho do cacique. Atingido pelo branco invasor, o infortúnio do futuro chefe do grupo leva os demais personagens ao desespero. Porém,

entrava em cena o pajé – simultaneamente mágico e sábio – que, para a alegria de todos, ressuscitava o menino.

Segundo a autora, o folguedo era permitido porque o som dos seus grandes tambores servia também para atrair o povo da cidade para a procissão – à semelhança, inclusive, dos grupos de africanos que se apresentavam nos cortejos religiosos em Portugal. Para Olga Simson, os negros falavam dos índios porque, se narrassem os próprios sofrimentos, seriam duramente repreendidos. Com um detalhe:

Ao fazer isso escolhiam, não gratuitamente, a tribo dos Caiapós, que, habitando os limites da província com o território de Goiás, foi a única tribo que os bandeirantes nunca conseguiram dominar. Os Caiapós eram vistos como bárbaros e rebeldes, como impossíveis de serem dominados e representavam então toda resistência que o grupo negro queria mostrar (Simson, 2008: 42).

A *rebelião autorizada* também se revela, como já vimos, na proliferação de reis e rainhas do Congo pela colônia. Tais sinais de insubmissão, mesmo que combinados com estratégias de controle dos grupos dominantes, são visíveis a partir da própria narrativa mítica que explica a origem das Congadas.

Nas várias versões do mito fundador, ele gira em torno da aparição de Nossa Senhora do Rosário. A santa surgia dentro das águas – do rio ou mar, conforme o contexto – e, organizados em grupos separados, senhores e escravos tentavam atraí-la para que fosse resgatada. Porém, a façanha só era conseguida através dos cantos e danças protagonizados pelos negros (Silva, 2007).

Para Leda Martins, ao ser agente de ações afirmativas que transgridem a ordem do sistema opressor, o negro esvazia, de modo indireto, o atributo passivo da divindade – reinvestindo-a de um sentido de luta e combate. Esta tendência à insubordinação também se vê refletida em canções do folguedo, como mostra o seguinte trecho de canto da guarda do Congo:

Lá na rua de baixo
Lá no fundo da horta
A polícia me prende
Sá rainha me solta!
(Martins, 2000: 76)

A canção insinua uma sobreposição de hierarquias – polícia *versus* Sá Rainha – que destrona a dominação absoluta das forças oficiais. No campo simbólico, surge uma *perigosa* incidência sobre a ordem, sugerindo a abertura de espaços de desestabilização.

Maria Clementina Cunha descreve que, nas festas coloniais, a reverência ao soberano buscava reduzir a todos à condição de súditos. Porém, nas *festas de todos* que

veneravam a Coroa, «seguramente havia diferenças de intenção e gesto» (Cunha, 2001: 69). A autora indaga, por exemplo, a respeito das diferentes possibilidades de atribuição de sentido dos desfiles dos Congos nas homenagens aos reis portugueses: a presença dos negros e seus rituais significavam para alguns o reconhecimento do Império e do poder do soberano, mas como os crioulos ou negros recém-chegados interpretariam essa presença de reis africanos diante de senhores brancos?

Referindo-se a uma Folia do Divino realizada em Salvador em 1765, João José Reis descreve que os participantes faziam a fantasia parecer tão real que a estrutura colonial – cuja estabilidade dependia, em grande parte, de uma potente relação simbólica entre os súditos e os longínquos soberanos europeus – sentia-se ameaçada. «Os governadores temiam que a imaginação fértil dos elementos da ‘ínfima plebe’ negro-mestiça pudesse tirar lições políticas inconvenientes desses rituais de inversão [...], pondo o mundo colonial concretamente de cabeça para baixo» (Reis, 1991: 68).

Vale lembrar que as irmandades, às quais muitas dessas festividades estavam vinculadas, eram financiadoras de alforrias. Também é interessante observar que os títulos de reis, como no Congo, eram também atribuídos aos cabeças de levantes de escravos. Segundo Marina de Mello e Souza (2001), reis, capitães e embaixadores foram identificados como idealizadores e articuladores dessas rebeliões por testemunhas ouvidas nos processos. Ela acrescenta que, nos quilombos, também costumava haver reis e rainhas que governavam as comunidades rebeldes, conforme atestam os documentos produzidos pela administração colonial.

O caminho do simbólico é sinuoso. Pode confundir as forças repressoras, como analisa João José Reis, ao descrever a Cemiterada – nome dado à revolta que eclodiu em Salvador, em 1836, em protesto contra a proibição do enterro tradicional dentro das igrejas e a concessão do monopólio dos rituais fúnebres às companhias privadas.⁴³ Durante o episódio, os mesmos sinos usados na convocação para missas e festas foram dobrados para chamar o protesto coletivo, que reuniu o povo em geral e os representantes das irmandades, que foram às ruas paramentados com suas capas, cruzeiros e bandeiras: «‘Difícil cousa seria empregar a força contra homens vestidos de opas e munidos de cruzeiros alçadas’, justificou-se posteriormente o chefe de polícia, Francisco

⁴³ A alteração do ritual vinculava-se à ascensão das políticas higienistas de inspiração europeia. Vale observar que, embora negros e brancos pudessem ser enterrados nas igrejas, a maioria dos escravos de Salvador era levada a um cemitério de indigentes. Predominava, portanto, uma «geografia social dos mortos» (Reis, 1991: 24).

de Sousa Martins, defendendo-se da acusação de inércia» (Reis, 1991: 14). Como analisa o autor, os manifestantes deram um caráter ritualístico à revolta.

O mesmo período foi marcado por outros levantes em Salvador, sendo o mais espetacular deles a revolta dos Malês de 1835, protagonizada principalmente por escravos muçulmanos. Como revela João José Reis, ela aconteceu num final de semana do ciclo de festa do Bonfim – data que coincidia com a celebração islâmica que encerrava o Ramadã: «Festa e revolta deram as mãos. Logo após o levante, num momento de grande tensão na província, as festas públicas, que facilitavam a reunião de negros, tornaram-se motivo de alarme» (2001: 348). Naquele período, portanto, qualquer batuque era confundido com um atentado contra a escravidão.

Para citar mais um exemplo, a Revolta da Cabanagem, instaurada em Belém do Pará em 1835, aconteceu em pleno dia de Folia de Reis. Mal terminada a festa, cerca de 200 rebeldes, liderados por Negro Patriota e Antônio Vinagre, invadiram o palácio do governo e a casa da presidência da província e tomaram o poder (Chiavenato, 1984).

De maneira geral, a historiografia revela um complexo contexto de forças em tensão, num jogo que abrange o aparato repressor, a teimosa resistência e a falta de um veredicto final a respeito dos reais efeitos e intenções da festa. Segundo Muniz Sodré, os folguedos, as danças, os batuques – a *brincadeira negra* – eram permitidos (e até aconselhados por jesuítas), por serem interpretados como válvulas de escape que acentuavam as diferenças entre as diversas nações. Entretanto, nesse espaço tantas vezes permitido – porque *inofensivo* na perspectiva do poder – os negros reviviam clandestinamente os ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário: «Já se evidencia aí a estratégia africana de jogar com as ambigüidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica» (Sodré, 2005: 93).

O que a cronologia histórica evidencia, entre fases de maior ou menor repressão, é a construção paulatina de uma política de controle sobre as festas religiosas e divertimentos populares. Martha Abreu (1999) demonstra o esforço do poder público por direcionar a população para determinado padrão de divertimento. No século XIX, quando a iminência de rebeliões escravas aterrorizava os proprietários, surgiram sucessivas proibições, entrecortadas por momentos de relativa tolerância. A partir de 1814, textos legais começaram a proibir expressamente os batuques. «‘Brincadeira de negro’ torna-se fato social perigoso», resume Muniz Sodré (2005: 95).

Martha Abreu (1999) exemplifica que, no início do século XIX, a cidade do Rio de Janeiro abrigava grandes encontros festivos das populações negras. A partir da

década de 1820, porém, tais manifestações tornaram-se matéria de regulamentação das autoridades municipais, iniciando um processo de criminalização. Nesse sentido, Paulo Dias descreve que nas fazendas de Vassouras, também no Rio de Janeiro, as danças do Caxambu preocupavam os patrões. Os regulamentos municipais de 1831 e 1838, sob pressão dos fazendeiros, procuravam coibir os encontros, «temendo que os negros ‘organizassem sociedades ocultas, aparentemente religiosas, mas sempre perigosas’» (Dias, 2001: 863).

O Código de Posturas da cidade do Rio de Janeiro de 1838 – cujo vigor, segundo Martha Abreu (1999), chegou a alcançar o período republicano – ampliou as restrições já sinalizadas pela legislação anterior, de 1830. Acrescentou-se, por exemplo, o controle sobre as opções de trabalho vistas como vadiagem – pedintes de esmolas, vendedores de rifas etc. – e passou-se a exigir licença para todos os que tivessem escravos de ganho ou mesmo para os ganhadores livres. O Código também limitou o horário que os escravos poderiam estar nas ruas sem a expressa autorização do senhor.

Quanto às diversões, o Código de 1838 proibia a existência das casas conhecidas por zungu e batuques e multava em trinta réis os donos das tavernas ou outra qualquer casa pública em que se achassem ajuntamentos de mais de quatro escravos. Também regulava, dentro das casas e chácaras, os batuques, cantorias e *danças de pretos*, além de condenar ao calabouço os escravos que fossem encontrados *fazendo desordem*.

Na esteira de Sidney Chalhoub, Martha Abreu (1999) observa ainda que as classes pobres passaram a ser vistas como perigosas no século XIX – especialmente a partir de 1850 – não apenas no que se refere à organização do trabalho e à manutenção da ordem, mas também pelo perigo de contágio da sociedade, segundo a interpretação das políticas higienistas. Ela acrescenta que, apesar das posturas relacionadas às festas, o pleno controle de sua aplicação sempre foi, obviamente, bastante difícil.

A abolição da escravatura não dissolveu tais tendências. Pelo contrário: Wlamira Albuquerque informa que nas décadas que se seguem a 1888, a *feira dos negros* tornou-se mais suspeita do que antes, até adquirir o estatuto de tema estratégico, «que ocupou ao longo do tempo muitas páginas impressas, muito esforço de policiais e autoridades, mas também muita invenção e trabalho de festeiros e carnavalescos» (Albuquerque, 2009: 26). As próprias festividades da abolição foram, aliás, apropriadas de diferentes maneiras e motivos de preocupações à parte. Referindo-se às comemorações oficiais de Salvador, a autora descreve:

O ápice foi o desfile de libertos com o carro alegórico da Cabocla, uma figura indígena, um dos símbolos da independência nacional comemorada na Bahia anualmente no dia 2 de julho desde 1823. As festas do Dois de Julho com os caboclos se constituíram, ao longo do século XIX, como espaços de celebração da vitória popular sobre o domínio português. A celebração do fim da escravidão, mantendo a Cabocla como símbolo, revela alguns nexos simbólicos (Albuquerque, 2009: 127).

A data de 2 de julho, por comemorar a formação da nação brasileira, traduzia um sentido de pertencimento nacional fundado no Império. Ainda que as representações dos abolicionistas também estivessem em destaque nas comemorações, o lugar de distinção garantido aos Caboclos imprimia um caráter de vitória popular, e mesmo negra, à abolição.

Por outro lado, os caboclos fazem parte do panteão religioso dos terreiros: «Em torno do culto aos caboclos, adeptos do candomblé construiriam uma das encruzilhadas entre o legado africano e o pertencimento à nação brasileira» (Albuquerque, 2009: 127). Nesse sentido, personalizavam o *continuum* entre a independência e a abolição, no qual a liberdade estava encarnada em entidades religiosas. Enquanto acadêmicos, jornalistas e políticos celebravam o necessário ingresso do país no *mundo civilizado*, os libertos, «ao conduzir sobre os ombros a imagem da Cabocla, tomavam para si a autoria daquele fato» (Albuquerque, 2009: 129).

Alegrias à parte, o que se encontrou logo depois das euforias festivas do 13 de maio foi um discurso que tratou rapidamente de conectar desordem, vadiagem e população negra. Wlamyra Albuquerque descreve que um leitor desavisado, ao folhear os jornais de Salvador nos dias que se seguiram à abolição, poderia julgar que os sambas e candomblés eram uma novidade no universo cultural da época, diante do número de queixas e pedidos de repressão. Era como se emergisse um súbito temor a respeito do que *diziam* os tambores. A liberdade dos negros era vista com cautela e, não raro, como sinônimo de vício, samba e vadiagem, que poderia estragar o caminho da *civilidade* brasileira com a propagação de «atos de indolência», conforme caracterizou o receoso barão de Vila Viçosa (Albuquerque, 2009: 133).

Os efeitos do boato sobre o fim da escravidão também correram pelos sertões da Bahia. A 10 de maio de 1888, decorreram três dias de «‘orgias’ e ‘insultos às autoridades locais’ por quem ainda era escravo, mas já se considerava livre», segundo os brados de um subdelegado. Sob a proteção do afamado e criticado padre Geraldo, os libertos iniciaram uma festiva peregrinação acompanhados por São Benedito:

O popular santo negro foi carregado a ‘missionar as turbas’, formadas por cerca de 500 libertos dispostos a contagiar fervorosamente os demais pretos do lugar. Nas palavras bem católicas e

escravistas do subdelegado, o padre Geraldo parecia estar a serviço do demônio por pregar a discórdia e a desobediência. O santo teria sido usado pelo sacerdote para semear o ódio aos brancos, relatava o subdelegado em tom inquisitorial (Albuquerque, 2009: 136).

A autora analisa ainda que a multidão de negros festivos era, na verdade, muito mais *dissemelhante* do que sugere a identidade genérica de cor – englobando, por exemplo, povo de santo, irmandades católicas, capoeiras, monarquistas, republicanos, intelectuais e assim por diante. No entanto, tal diversidade era ocultada por uma miopia que resultava do processo de racialização que caracterizou aquele fim de século. O medo *científico* da perversão dos costumes substituiu o medo da revolta que tirara o sono dos antigos senhores, «fazendo com que todos os olhares se voltassem para essas ocasiões coletivas e desregradas» (Albuquerque, 2009: 27). Olhares esses que viam e classificavam a partir do signo da cor.

Aliás, não foi por coincidência que, a partir da segunda metade do século XIX, o termo vadiagem tenha ampliado o seu significado, passando a englobar comportamentos populares. Segundo Wlamyra Albuquerque, nas comemorações da abolição, a categoria *vadio* parecia cunhada para designar o negro: «As celebrações não oficiais do evento se revertiam numa exaltação à lógica do não-trabalho, evidenciando a sobreposição entre liberto/negro/vadio» (Albuquerque, 2009: 131-132).

A *desutilidade* da festa é, inclusive, uma das faces mais interessantes da sua capacidade de subversão. Como será tratado adiante, opõe-se à tendência capitalista de laboração do mundo e à moral burguesa do *homem produtivo*. Já vimos que a festa é um espaço de produção – mas o que ela gera pode vir a ser o oposto da lógica do consumo. Por isso, o estereótipo do negro/vadio entrou no jogo de forças do período pós-abolição.

O carnaval, por sua vez, não tardou a espelhar as buscas da população afrodescendente naqueles tempos duvidosos. Ao analisar o papel dos clubes carnavalescos negros da época, Wlamyra Albuquerque identifica a exaltação da África e a construção alegórica de uma colônia africana na Bahia. Ao invés de criticar o enquadramento de tais clubes ao modelo de inspiração europeia, a autora prefere focar as mensagens cifradas que, oportunamente, eram traduzidas no interior da comunidade herdeira dos estigmas e desafios escravistas na condição de liberdade:

É inegável que a assimilação subversiva do carnaval que estes clubes empreenderam foi um empecilho aos devaneios racistas em circulação na época e, portanto, representaram uma barreira aos esquemas hierárquicos herdados da escravidão. Contudo, o foco na polarização entre os que embranqueciam e os que se mantinham retintos, além de supor uma funcional articulação cultural negra contra ou a favor das idealizações brancas, deixa de lado o que me parece mais interessante: os ajustes e tensões internas nos quais a população de cor estava envolvida naqueles dias de

incerteza. Ainda que eles parecessem adaptados aos olhos das ‘elites’, uma inevitável inquietação se corporizava nas atualizações da África (Albuquerque, 2002: 220-221).

No contexto carioca, o carnaval também foi um espaço de afirmação identitária para populações estigmatizadas pelo rótulo da cor. Rachel Soihet conta que, em 1916, o *Jornal do Brasil* noticiava a presença na festa da Penha de um bloco de *sujos* conhecido como *Macaco é o outro*. Como o próprio nome indica, o ponto alto acontecia quando «‘colocávamos as mãos nas máscaras [e] dizíamos baixinho: ‘Nós somos gente’, e, bem alto, o grito de guerra: ‘Macaco é o outro!’» (Soihet, 1998: 12).

A repressão, é claro, não estava desatenta. A mesma autora descreve que quando, em 1907, os sambas foram permitidos no Rio de Janeiro,⁴⁴ as autoridades vetaram, no entanto, o uso de pandeiros e outros instrumentos. Durante uma festa na Penha, os policiais fizeram vigilância, para impedir o acesso das pessoas que os portassem. O resultado foi que os populares acompanharam o samba com as mãos e, no ano seguinte, com garrafas e pedaços de pau. Inclusive, o nome do delegado Mello, responsável pela proibição, foi eternizado através das letras de inúmeros sambas.

Olga Simson (2008) aponta também o exemplo, nas primeiras décadas do século XX, do grupo carnavalesco das Amadoras. Uma vez que o carnaval negro paulista não era legalizado – isto só se deu em 1968 – a cada ano os carnavalescos tinham que enfrentar o desafio de convencer a polícia a desfilarem no centro da cidade. Com este fim, entravam em cena as Amadoras: elas executavam coreografias bem em frente à Delegacia Central, enquanto os policiais assistiam de um terraço no primeiro andar. As mulheres chegavam a escrever com os seus próprios corpos o nome do delegado, para cair nas suas graças e afastar, durante os desfiles, a perseguição policial.⁴⁵

Aliás, não só o reinado de Momo estava na mira das forças repressoras. Maria Lúcia Montes menciona a preocupação da Igreja católica, perante o catolicismo devocional popular ao longo das décadas de 30 e 40 do século passado. A autora cita a carta pastoral do bispo de Ponta Grossa (Paraná), escrita em 1931:

⁴⁴ Por pouco tempo, pois voltariam a ser proibidos em 1912.

⁴⁵ Vale observar que a sutileza sedutora desta estratégia pode ser equiparada a iniciativas tomadas em outros contextos. A dança do Chorado, executada até os dias de hoje durante a festa do Divino de Vila Bela da Santíssima Trindade, em Mato Grosso, é um exemplo evidente: trata-se de uma *performance* executada apenas por mulheres que, equilibrando garrafas nas cabeças, exibem-se alegremente em movimentos circulares. O nome – Chorado – deve-se ao fato de que a beleza e sensualidade reveladas externamente ocultavam as lágrimas metaforicamente derramadas pelas dançarinas. Diz a tradição oral que as negras escravizadas dançavam para os seus senhores quando precisavam dissuadi-los de aplicar castigos aos seus entes queridos.

‘É necessário que se compreenda que a religião não consiste em passeatas, que chamam de procissões, acompanhadas de ruidoso foguetório e de luzes artificiais. É preciso que se saiba que é uma acerba ironia e uma sacrílega irrisão querer coroar uma festa religiosa com baile e outros divertimentos profanos e perigosos, onde o homenageado é sempre e somente o demônio. [...] Uma religião que apenas se reduz a exterioridades e aparências, que só alimenta os sentidos sem penetrar a alma, não é senão farisaísmo redivivo, verberado tão severamente por Jesus, nosso Rei’ (Montes, 1998: 112-113).

Em 1949, a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro até tolerava as bandas de música nas procissões, mas desde que obedecessem à regulamentação da Comissão de Música Sacra. A moderação e o recato burgueses da época também condenavam a proliferação de altares, imagens e associações religiosas. Como se pode imaginar, o principal inimigo da ortodoxia católica era, segundo Maria Lúcia Montes, a folia dos santos, que saía em cantoria de porta em porta. Assim, na década de 20, em conferência realizada em Montes Claros, o arcebispo de Diamantina determinaria: «Continuem os sacerdotes no trabalho de supressão do maldito passatempo de folias» (Montes, 1998: 114). Os *esbanjamentos* em banquetes e bebidas foram igualmente reprimidos. A autora conclui:

Nessa religiosidade popular, as formas simbólicas que laboriosamente haviam sido introjetadas por culturas africanas e indígenas, permitindo que por meio delas se integrassem segmentos étnicos distintos à sociedade e à cultura brasileira em processo de formação, eram já – ou pareceriam ser – ininteligíveis a uma elite branca que não se reconhecia ou não queria reconhecer-se nessa imagem de si projetada pela devoção marcada pela inconfundível presença do negro. Com sua força integrativa, a festa traía uma perigosa zona de liminaridade (Montes, 1998: 116).

Augusto Santos Silva (1994), referindo-se à cultura popular portuguesa, observa que tornou-se necessário controlar os desvios, disciplinar os corpos e atos das camadas populares – um processo que, por sua vez, desencadeou a necessidade de conservação *museológica* das *artes do povo* pelas elites, com o interesse de fruição estética.

No contexto brasileiro, para Wlamyra Albuquerque (2009), a festa popular foi tema de uma discussão jamais concluída entre os intelectuais – sendo que, a partir de 1930, os carnavais e outras manifestações foram rapidamente relidos como expressões simbólicas da nacionalidade e de uma amálgama cultural supostamente unívoco. A racialização da cultura serviu, segundo a autora, para ocultar os seus conflitos. O desejo de controlar a cultura popular também inspirou, por exemplo, a ideologia do Brasil-potência dos anos 70, através de processos de apropriação que buscavam dar-lhe um cunho nacionalista para a glorificação do Estado (Chauí, 1994).

Mas a própria natureza fugidia da festa frustra as tentativas de plena domesticação. Paulo Dias trata, por exemplo, das estratégias de comunicação em contextos de extremo silenciamento, como foi o caso da escravidão, em que se revelam

processos de metaforização que passavam despercebidos aos ouvidos dos atentos intendentes. Ele cita o depoimento de Dona Zé, de Guaratinguetá (São Paulo), que explica as mensagens sutis embutidas na cantoria do Jongo:

Os escravo num podia comunicá com ninguém, eles num tinha liberdade, né? Então, quando eles entrava na senzala é que eles ia participá um co outro. Então, no meio eles faziam a roda de Jongo e, ali, cada um cantava o Jongo falando o que queria falá, mas sobre... pela canção. Daí, um entendia o que tinha que sê feito. Às vezes o que se passô no dia, o que ia acontecê. Então, um já avisava o outro. E, era por meio de ponto de Jongo que era comunicado as coisa (Dias, 2001: 875).

O autor acrescenta que enquanto algumas danças de escravos, como os Lundus, ganhavam os salões da casa-grande, do lado de fora continuou a desenvolver-se uma poética de compreensão interna do grupo, que se mantém presente nos *pontos* do Jongo e do Candombe.⁴⁶ Como explica o autor, a metaforização também acontece no plano do discurso corporal, nos movimentos das danças.

Na esteira de Núbia Gomes e Edimilson Pereira, Paulo Dias observa ainda que, ante a aproximação dos senhores, a festa negra poderia mudar da água para o vinho, com a mais perfeita naturalidade: na poética das senzalas, o termo *camaleão* designa justamente aquele que aprendeu a alterar rapidamente de atitude, *colorindo-se* conforme o contexto. É o que atesta o Caxambu de Mãe Nininha de Santa Isabel do Rio Preto:

Na ponte funda
cambaleão
jacaré qué me cumê
mas não come não.
(Dias, 2001: 876).

Em sua análise dos batuques do Sudeste brasileiro, Paulo Dias considera que uma das maiores linhas de força é esta linguagem críptica, a lírica figurada ou o «fino mister de dizer sem falar» (2001: 876). Portanto, «na face tosca das palavras é que os cativos de outrora dissimulavam mensagens, louvavam ancestrais e endereçavam demandas encantatórias» (Dias, 2001: 886). E hoje, o batuque pode ser também um veículo para críticas sociais, políticas e de inconformismo antirracista.

O discurso de Maria Joaquina da Silva, a dona Fiota, quilombola da comunidade de Tabatinga, do município mineiro de Bom Despacho, oferece outro exemplo das criativas e dissimuladas estratégias de comunicação. Durante um seminário sobre

⁴⁶ Um exemplo oriundo do Jongo, transcrito por Stanley Stein, vem se tornando clássico: «Com tanto pau no mato/embaúva é coronel». Segundo Paulo Dias (2001), a interpretação do verso revela que o branco mandão (*coroné*) não vale mais que um pau podre por dentro (*embaúva*), embora haja tanta gente boa neste mundo (*tanto pau no mato*). Inclusive, segundo ele, o hábito de se exprimir por locuções proverbiais, caro aos *griots*, guardiães das tradições orais de certas culturas africanas, teria provavelmente influenciado, em terras de exílio, a poesia dos terreiros.

línguas faladas no Brasil,⁴⁷ o plenário da Câmara ouviu pela primeira vez uma língua minoritária de base africana de origem banto – a *Gira da Tabatinga* – que era usada nas senzalas do interior de Minas Gerais, para que os senhores não compreendessem os conteúdos das mensagens. Dona Fiota não duvida da relevância da sua língua e do conteúdo da sua fala: «Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra» (Bessa Freire, 2008).

Sob o manto da festa, emergiram inúmeras possibilidades dissimuladas de resistência. O exemplo da capoeira – situada na fronteira entre a dança e a luta – é bastante afamado. Conforme revela a quilombola maranhense Maria Antônia Santos, o animado Tambor de Crioula,⁴⁸ além de ser dança e canto de caráter sagrado, também funciona como mensageira entre os diferentes agrupamentos negros: «Quando alguma coisa de errado acontecia, se batia o tambor e os outros já sabiam. É um modo de comunicação e também uma louvação a São Benedito».⁴⁹

Portanto, através de caminhos abertos ou dissimulados, espaços de insubmissão – como os quilombos e terreiros – e atitudes transgressoras – como as rebeliões e a vadiagem – foram disputando espaço com outras forças, na arena das relações sociais. Neste sentido, os *demônios* a serem combatidos pelas contas do rosário da antiga canção popular são enfrentados em muitos espaços, inclusive no campo simbólico. E a festa é uma expressão pujante disso.

⁴⁷ Evento organizado em 2006 em Brasília pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e pela Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados.

⁴⁸ Praticado principalmente no Maranhão, o Tambor de Crioula envolve dança circular, canto e percussão de três tambores. Foi inscrito pelo Iphan como patrimônio imaterial em 2007 (FCP, 2009).

⁴⁹ Depoimento realizado durante o Seminário Internacional «O percurso dos Quilombos: de África para o Brasil e o regresso às origens», realizado em março de 2012, no âmbito do projeto de mesmo nome, cofinanciado pela Comissão Europeia e pelo Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento. Dentre outras iniciativas, o projeto viabilizou a viagem de quilombolas do Maranhão, no Brasil, a Cabo Verde e a Guiné-Bissau, de onde foi proveniente a maioria dos negros escravizados daquele Estado. Durante o seminário, os participantes descreveram a emoção do encontro com a «família» e citaram diversos aspectos comuns em ambas as culturas, preservados através dos séculos. Para mais informações, ver o *site* www.kilomboscontemporaneos.org.

Capítulo 3

O contexto: terra, escravidão e quilombos

3.1. Os três eixos de análise

O discurso hegemônico moderno é acompanhado pelo silenciamento do seu revés. Como sintetiza a quilombola maranhense Ana Emília Santos, «falar de uma história quando é mal contada, ou quando não é contada de jeito nenhum, é muito difícil».⁵⁰ Apesar desta dificuldade, um olhar atento pode flagrar as estratégias de ocultação instaladas nas narrativas oficiais, na supressão das memórias, na negação de direitos e na violência contra os corpos e imaginários dos que foram excluídos. É por isso que este capítulo busca contextualizar historicamente a realidade quilombola a partir de três eixos fundamentais, sobre os quais a discussão se sustenta: a trajetória fundiária do Brasil, o sistema escravista e o processo de formação de quilombos.

Sem pretender esgotar estes temas – cada um deles, muito amplo e complexo – tenho como objetivo demonstrar que o Brasil foi erguido, desde os primórdios, a partir de opções políticas que visaram garantir e perpetuar a exclusão. Para fazer esta leitura, privilegio o uso do conceito de *pensamento abissal*, de Boaventura de Sousa Santos (2007), pela clareza com que consegue descrever a separação entre o mundo do contrato social – sobre o qual se baseia a modernidade capitalista – e o universo invisibilizado da apropriação e violência, que sustenta esta mesma modernidade.

Quanto ao primeiro eixo, a distribuição fundiária brasileira organizou-se em torno dos ciclos de produção exportadora – como o ciclo do açúcar, do ouro e do café – que se baseavam na escravização, primeiro indígena, depois africana. Por definição, os escravos estavam excluídos do processo de apropriação de terras. Além disso, a monocultura esgotava rapidamente o solo, o que exigia a incorporação contínua de novas áreas.

Sem meias-palavras, James Holston (1993) explica que a ocupação territorial no Brasil desenvolveu-se a partir da necessidade de legalizar direitos usurpados. O autor fala, portanto, de uma espécie de *desordem calculada*, a partir da qual as elites conseguiram legalizar ilegalidades, ao passo que as camadas pobres permaneceram excluídas e vulneráveis. Ao traçar alguns aspectos da trajetória fundiária brasileira, o meu objetivo é evidenciar a eternização de um problema que assombra o Brasil desde as

⁵⁰ Depoimento realizado durante o Seminário Internacional «O percurso dos quilombos: de África para o Brasil e o regresso às origens», promovido pelo IMVF.

suas origens: «Quando as terras eram livres, como no regime sesmarial, vigorava o trabalho escravo. Quando o trabalho se torna livre, a terra tem que ser escrava, isto é, tem que ter preço e dono» (Conaq, 2011: 3).

Quanto ao segundo eixo, a escravidão, trata-se de um tema cheio de *nuances*.⁵¹ Mas, em termos abrangentes, é possível afirmar que depois de devidamente batizadas, as populações escravizadas e arrastadas para o Brasil constituíram a base sobre a qual foi construída a riqueza dos colonizadores. Referindo-se ao contexto de Mato Grosso, Maria de Lourdes Bandeira faz uma boa descrição deste tremendo esforço compulsório:

[Os negros escravizados] lavraram, falcaram, socavando terras, barrancas e leitos de rios, montes e chapadas. Plantaram e colheram; remaram canoas, comboiaram o comércio, construíram ruas, porto, palácio, igrejas, quartéis, casas de residência, edifícios públicos; levantaram engenhos, moeram e fabricaram cachaça, açúcar e rapadura; pescaram, caçaram e criaram gado; cuidaram dos doentes e enterraram os mortos; integraram forças militares, lutando, guardando a segurança da cidade, da fronteira e dos caminhos do ouro; enriqueceram e vitalizaram ritos e organizações religiosas; abriram estradas; fizeram festas; reconstruíram quando as águas destruíram. Excluindo-se o poder, em quaisquer de suas formas ou expressões, não houve uma só atividade que não fosse sustentada pelos pretos (Bandeira, 1988: 113).

Segundo Rafael Anjos e André Cypriano (2006), no século XVIII estão os registros das maiores quantidades de povos africanos escravizados e transportados para o Brasil. O grupo étnico chamado genericamente de *banto* (principalmente congos, cabindas e angolas) espalhou-se pelo território brasileiro em formação, especialmente nas regiões dos portos. Da Costa da Guiné, foram traficados, principalmente para a Bahia, os nagôs-iorubas e os Haussás (povos sudaneses, islamizados ou não).

Engana-se quem imagina que as populações negras assistiram passivamente à própria tragédia. Multiplicaram-se as formas de resistência e rebeldia, tais como suicídios, fugas individuais ou em massa, aquilombamentos e rebeliões urbanas. Maria de Lourdes Bandeira afirma que o negro lutava pelo resgate do seu corpo através de dois caminhos principais – a fuga ou a alforria. «A alforria era um mecanismo branco de resgate, enquanto a fuga era um mecanismo negro. O mecanismo negro era perigoso, inseguro e marginal» (Bandeira, 1988: 114). De uma só vez, os quilombos – terceiro

⁵¹ Na análise da escravidão negra no Brasil é importante considerar a complexidade do tema: nem todo negro era escravizado, nem todo branco era senhor de terras e escravos. O que existiu foi uma teia formatada ao sabor dos contextos e contingências, apesar de nem sempre ser fácil tratar do assunto sem cair em simplificações que dicotomizam uma realidade muito mais ramificada. Neste sentido, Marcus Carvalho (2010) observa, por exemplo, a existência de enredadas relações entre os escravos e as demais camadas subordinadas da sociedade. Dentre os pardos e negros livres e libertos, surgiam muitos capitães-de-mato (capatazes que zelavam pela ordem das senzalas) mas era também nesse meio social que estavam os acoitadores de escravos em fuga, os militares, os intermediários mercantis que forneciam produtos aos quilombos e assim por diante. Partindo de semelhante ponto de vista, Luiz Geraldo Silva (2001) sugere que formas verticais de divisão do mundo social – mediante noções como as de etnia, raça ou ofício – poderiam ser tão importantes quanto as divisões horizontais, baseadas na escravidão ou na liberdade.

eixo de discussão deste capítulo – negavam dois aspectos basilares do projeto excludente da formação do Brasil: significavam a apropriação de terras pelos despossuídos e a ruptura com a escravidão.

A palavra *quilombo* desaparece da legislação brasileira por 100 anos. A partir de 1888, a abolição do *escravo* também implicou na abolição do *quilombo*. Tais comunidades permaneceram juridicamente *invisíveis* até 1988, ano de promulgação da Constituição Federal. Já vimos que, de acordo com o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), «aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos» (Brasil, 2006: 45).

Portanto, o quilombo, que antes era um crime, transforma-se em direito. Para a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (2011), a Constituição Federal de 1988 é um divisor de águas, pois incorpora o reconhecimento de que o Brasil é um Estado pluriétnico, onde coexistem diferentes percepções e usos da terra, para além da lógica privada. Abriu-se uma nova página da história dos quilombolas: passariam eles, finalmente, para o *lado de cá* da linha abissal?

3.2. O pensamento abissal

Para Boaventura de Sousa Santos (2007), o pensamento ocidental é um pensamento abissal. Este conceito, que descreve o jogo entre os acontecimentos visíveis e os invisibilizados, revela que a existência do cidadão moderno só se materializa na história perante a existência do não-cidadão moderno, a quem é negado o contrato social, regulador dos valores democráticos.

Segundo o autor, linhas imaginárias dividem o espaço do contrato social, onde prevalece a tensão entre regulação e emancipação social, do espaço invisibilizado, ou mesmo produzido como inexistente – entendendo a inexistência como aquilo que é irrelevante ou incompreensível. Neste lugar, prevalece outra dicotomia: a tensão entre a apropriação e a violência. Usando as suas palavras, «as distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e outro lado da linha» (Santos, 2007: 3). Trata-se, portanto, de uma radicalização da discussão sobre invisibilidade promovida pela sociologia das ausências.

Para Boaventura de Sousa Santos, a origem desta divisão entre os dois universos é bem nítida: durante o período colonial, o mundo das leis que valia para as metrópoles

não era aplicável às colônias, onde imperava a apropriação/violência sob as mais variadas formas. Esta demarcação, porém, não foi apagada com as independências:

As linhas cartográficas abissais que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial (Santos, 2007:1).

Uma infinidade de exemplos ilustra a separação entre os dois lados da linha. No contexto contemporâneo, os direitos dos cidadãos do Norte metafórico não cabem para palestinos ou iraquianos. Os discursos sobre a proteção do indivíduo, que podem ser proferidos com naturalidade nos bairros da Zona Sul do Rio de Janeiro, já não fazem o mesmo sentido se estamos em Irajá ou Vigário Geral. No campo do conhecimento, *do lado de cá* da linha estão a ciência, a filosofia e a teologia – enquanto os conhecimentos chamados de populares ou leigos são tidos como irrelevantes ou incomensuráveis.

Já no campo do direito, enquanto o contrato social separa o que é legal do que é ilegal – e a distinção entre ambos veste-se de universalidade – esta dicotomia deixa de fora «todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal» (Santos, 2007:4).

E assim multiplicam-se as possibilidades de comparação entre os dois *mundos*. Tendo em conta que, segundo Boaventura de Sousa Santos, as sociedades podem ser politicamente democráticas e socialmente fascistas, a linha abissal não divide apenas continentes e hemisférios, como as antigas distinções entre *Velho* e *Novo Mundo*. Ela está também nas cidades, nos bairros, nas casas, nos cotidianos – nos microespaços.

A aplicação deste conceito à história pode ser também muito reveladora. Paralelamente às narrativas oficiais, é possível encontrar pistas de um conjunto de acontecimentos silenciados. Rebeldias abafadas, heróis esquecidos, versões negadas – há um outro passado invisibilizado pelos discursos tidos como credíveis. É por isso que, à luz do pensamento abissal, percorreremos as trajetórias da apropriação de terras, da escravidão e da formação e sobrevivência dos quilombos no Brasil.

3.3. Terra: produto do mercado ou bem coletivo?

Terra. Se é impossível analisar o Brasil fora do contexto moderno/colonial que o gerou, é igualmente inviável sem ter em conta a sua trajetória fundiária. Quem possui terras, quem conquista terras, quem arbitra tais conquistas? Paradoxalmente, o *gigante* Brasil sempre foi palco de conturbadas disputas. Isso porque, desde a sua origem, este incomensurável espaço foi reservado a poucos. A par do próprio processo de

colonização – que, por si mesmo, já é disputa e conquista de território – o modelo fundiário brasileiro, desde os primórdios, revelou-se concentrador e conseguiu perpetuar-se, com o auxílio de sucessivas legislações de perfil excludente.

Vejamos esta trajetória: o seu marco fundador deu-se a 21 de abril de 1500, quando, oficialmente, as terras «descobertas» foram tidas como objeto de conquista e posse, por Pedro Álvares Cabral, para o rei de Portugal. Como explica Lígia Osorio Silva (2008), as terras coloniais estavam sob jurisdição espiritual do Mestrado da Ordem de Cristo, mas pertenciam à Coroa – permanecendo sob seu domínio até a independência, em 1822, quando foram transferidas para o Patrimônio Nacional.

Obviamente, a abundância de terras, enquanto fato econômico e social, só se deu perante a expulsão, dominação e morte dos indígenas que efetivamente as ocupavam. Por isso, a mesma autora alerta para o engano intrínseco à ideia da existência de terras disponíveis a serem apropriadas. Vale acrescentar que as populações escravizadas, indígenas ou negras, eram, por definição, excluídas da apropriação territorial – o que foi contradito pela formação de quilombos.

Por seu lado, a implantação do regime escravista «recriava permanentemente a disponibilidade de terras para os agentes da exploração econômica, isto é, o senhorio rural que se vai formando nas colônias» (Silva, 2008: 33). A sede por novas áreas agricultáveis acompanhou o modelo de ocupação – primeiro colonial, depois imperial e nacional – desde o início. A terra era um recurso que se esgotava com facilidade, como descreve Sérgio Buarque de Holanda: «A regra era ir buscar os lavradores novas terras em lugares de mato dentro, e assim raramente decorriam duas gerações sem que uma mesma fazenda mudasse de sítio, ou de dono» (1956: 47).

Até meados do século XVII, a apropriação das terras regeu-se exclusivamente pelas Ordenações do Reino, que determinavam a distribuição gratuita de amplas faixas territoriais, através da instauração das capitânicas hereditárias. A Coroa cedia as terras utilizando o sistema através do qual os capitães-donatários recebiam um foral ou carta-régia, que continha as obrigações e condições a serem cumpridas perante a metrópole.

Os donatários das capitânicas tinham o poder de passá-las aos descendentes e ceder partes a terceiros, através das sesmarias, instituídas no Brasil em 1530. Elas representaram a transposição, para o novo território, das normas reguladoras da propriedade de terra em Portugal.⁵² O capitão-donatário era, ao mesmo tempo, iniciativa

⁵² Todo documento datado até o século XIX é denominado genericamente no Brasil como carta de sesmaria, mas sem corresponder à origem do termo. A sesmaria foi uma experiência iniciada em Portugal,

privada (na medida em que despendia recursos do seu patrimônio pessoal para colonizar a terra recebida) e poder público (porque cabia a ele coletar impostos, comandar a soldadesca real, nomear o padre, aplicar a justiça – incluindo a pena de morte – nomear juízes de paz etc.). Para José Orlando Muraro-Silva, esta é, inclusive, «a origem da relação um tanto quanto promíscua e incestuosa entre a iniciativa privada e o poder público que, quinhentos anos depois, ainda faz seus estragos (e rombos) no Tesouro da Nação» (2001: 15).

O sesmeiro era um delegado do donatário, a quem era entregue parte do produzido na sesmaria. As áreas deveriam ser cedidas sob determinadas condições: pelo menos em teoria, era exigida a confirmação da doação pelo rei e impunham-se determinados limites de tamanho. A legislação também exigia a produtividade das terras doadas num prazo máximo de cinco anos. Porém, como demonstra Lígia Osorio Silva (2008), nenhuma dessas exigências foi plenamente obedecida.

Se, até o final do século XVII, as doações de sesmarias eram regidas pelas Ordenações do Reino, posteriormente surgiram diversas normas reguladoras sob a forma de decretos, forais, estatutos, resoluções, portarias e assim por diante. Mas esta abundância de regras não garantiu o efetivo cumprimento das determinações legais. Lígia Osorio afirma que «no momento de fazer uma nova doação, as autoridades arriscavam doar de sesmaria terras já doadas ou simplesmente ocupadas. Eram comuns os casos dúbios de sucessivas doações das mesmas datas de terras» (2008: 68).

O vislumbre das possibilidades comerciais do cultivo da cana-de-açúcar – que demandava grandes extensões de terras – levou a metrópole a fechar os olhos para o descumprimento das suas próprias exigências. E, já no início do século XIX, uma nova circunstância política favoreceu o poder de pressão do senhorio rural na colônia: as guerras napoleônicas, que empurraram a Corte portuguesa para o Brasil, gerando proximidade entre as instâncias administrativas e as elites locais (Silva, 2008).

Depois de uma vigência de cerca de 300 anos, a emissão de sesmarias foi suspensa em 1822, a partir da resolução de 17 de junho – portanto, quase simultaneamente à declaração da independência do Brasil, o que não foi uma coincidência:

a princípio como tentativa de promover o povoamento do território e mais tarde como forma de incentivo à agricultura. Provém de um costume medieval ibérico de divisão das terras de lavoura da comuna – os chamados *sexmos* – que eram sorteados entre os munícipes, para seu uso produtivo, uma vez que em Portugal sofria-se com as guerras, a fome e o despovoamento. Na colônia, o regime das capitânicas hereditárias durou até 1548, quando foi substituído pelo sistema de Governo-geral. As doações de sesmarias, porém, continuaram até a Proclamação da Independência do Brasil, em 1822.

As contradições entre o senhorio rural da Colônia e a metrópole em torno da questão da apropriação territorial contribuíram também, significativamente, para a ruptura definitiva dos vínculos coloniais. [...] Dessa perspectiva, o ocaso do regime de sesmarias confunde-se com o processo de emancipação da Colônia (Silva, 2008: 85).

A proclamação da independência e a reestruturação da administração monárquica brasileira geraram, segundo Muraro-Silva (2001), um novo vácuo na transferência de terras para privados: o território, antes patrimônio real lusitano, foi incorporado ao Império do Brasil. Porém, elas eram públicas e não havia mecanismos legais claros para transferi-las a particulares.

Diante do vazio jurídico, os presidentes das províncias continuaram a emitir cartas de sesmarias, apesar de terem sido oficialmente abolidas em 1822 (Muraro-Silva, 2001). Tal dualidade – a emissão de cartas sem amparo legal e a ocupação de terras sem qualquer titulação – foi tratada apenas pela Lei de Terras do Império de 1850.

O período entre 1822 e 1850 ficou conhecido como «a fase áurea do posseiro». E, como bem observa Lígia Osorio Silva, mantidas as possibilidades de apossamento e a escravidão, não havia razão para que o senhorio rural pressionasse o Estado a regulamentar a questão da terra. Assim, apesar de independente, o Brasil continuava regido pelas normas estipuladas pelo regime colonial.

Os arrebatadores de terra, chamados *grileiros*, trataram de refinar as suas estratégias. Ao traçar o panorama histórico da apropriação da terra no Brasil, James Holston identifica uma série de mecanismos de burla que davam uma fachada de legalidade às transações ilegais. De acordo com sua caracterização do período,

Expansão econômica, avidez e ambição familiar moviam o arrebatamento de terras, o qual se tornou uma batalha campal quando novos piratas de terras apareceram para competir com os latifundiários já estabelecidos. As áreas não vigiadas estavam sujeitas a invasões: com isso, todas as partes envolvidas contratavam capangas para defender suas posições e anexar outras. Os pequenos proprietários que de fato haviam se estabelecido em suas posses eram ameaçados como intrusos e delas expulsos. Completando o círculo vicioso, os destituídos eram recrutados como capangas. Na ausência de qualquer meio legal para estabelecer títulos de propriedade, os assassinatos tornaram-se rotina na mesma proporção em que as reivindicações de terras conflituosas permaneciam sem qualquer tipo de apreciação (Holston, 1993: 20-21).

Em tal contexto, o acesso dos negros à terra não era fácil. Especialmente durante a decadência do regime escravista, estratégias legais foram sendo elaboradas pelos detentores do poder para impedir que a propriedade passasse para as suas mãos. Nesse sentido, a lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, a Lei de Terras, foi um marco. Promulgada poucos dias depois da lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico de escravos para o Brasil, ela determinava, já no artigo 1º: «Ficam proibidas as aquisições

de terras devolutas⁵³ por título que não seja o da compra» (Brasil, 2009). As posses tornaram-se, então, ilegais.

A Lei de Terras constituiu um ponto importante na transição para o trabalho livre e antecipou o fim da escravidão do ponto de vista fundiário, baseando-se nos seguintes pilares: a revalidação das sesmarias; concessões e legitimação das posses pacíficas já existentes; venda de terras públicas como única forma de aquisição por particulares e abertura do Brasil para receber imigrantes europeus, que constituiriam colônias agrícolas (Muraro-Silva, 2001).

Portanto, unia num mesmo projeto duas questões – a imigração e a regulamentação fundiária – e operava a transição entre uma forma de propriedade na qual os sesmeiros eram apenas concessionários para outra, burguesa e contratual, vinculada à consolidação do Estado nacional. Um dos seus intuitos, segundo Lígia Osorio Silva, era «facilitar a transformação da terra numa mercadoria capaz de substituir o escravo nas operações de crédito para os fazendeiros» (2008: 151).

Um aspecto fundamental remete-nos à ideia de linha abissal: não é possível encontrar na lei uma única referência à palavra *escravidão*. Além disso, os africanos e seus descendentes foram excluídos da categoria de brasileiros e classificados apenas como *libertos*. Se a escravidão não aparece no texto, à população escravizada não caberiam direitos – à terra, ao emprego ou outra forma de subsistência – como eram explicitamente determinados para o imigrante. E o efeito perverso desta *cegueira* é que ela não apenas deixa de contemplar benesses, mas também permite que se cometam quaisquer desmandos sobre todos aqueles que estejam à margem da legislação.

Em meados do século XIX, a questão fundiária brasileira consistia num verdadeiro caos. Pouco se sabia sobre quem realmente era proprietário de terras e quem tinha simplesmente estendido os seus domínios. Originalmente, a lei de 1850 deveria minimizar o problema, mas a sua regulamentação, lançada em 1854, desfez esta intenção: ela simplesmente continha um mecanismo que facilitava a burla e impedia a normalização fundiária, ao definir que somente após a demarcação das propriedades privadas é que o Poder Público poderia delimitar as terras devolutas. Mas é claro que o

⁵³ Segundo Lígia Osorio Silva, «o sentido original do termo ‘devoluto’ era ‘devolvido ao senhor original’. Terra doada ou apropriada, não sendo aproveitada, retornava ao senhor de origem, isto é, à Coroa portuguesa. Na acepção estrita do termo, as terras devolutas na Colônia seriam aquelas que, doadas de sesmarias e não aproveitadas, retornavam à Coroa. Com o passar do tempo, as cartas de doação passaram a chamar toda e qualquer terra desocupada, não aproveitada, vaga, de devoluta; assim consagrou-se no linguajar oficial e não oficial devoluto como sinônimo de vago» (Silva, 2008: 44). Entre 1850 e 1870, deu-se a grande passagem das terras proindiviso para as terras devolutas.

que menos interessava aos senhores rurais e aos especuladores fundiários era a demarcação, já que as suas propriedades expandiam-se sem controle. Portanto, nem as áreas particulares, nem tampouco as públicas, foram delimitadas.⁵⁴

Na opinião de Lígia Osorio Silva, a Lei de Terras não se resume a um dos efeitos da lei Eusébio de Queiroz: «A regulamentação da propriedade da terra era uma questão que demandava uma solução por si mesma» (2008: 136). Mas não resta dúvidas de que os negros, de maneira geral, foram invisibilizados nesse processo – ou, se preferirmos, eles foram mantidos do outro lado da linha abissal.

Como sublinha Adrelino Campos (2005), num país extenso como o Brasil, o acesso à terra para culturas de subsistência inviabilizaria economicamente o latifúndio monocultor, onde faltariam braços para trabalhar. Portanto, esta lei fechou as possibilidades para que o negro ocupasse um novo espaço na sociedade brasileira, como pequeno produtor rural. A legislação não previu a possibilidade de que o negro liberto tivesse terras, como era garantido aos imigrantes.⁵⁵

Nos anos 1880, perante a agitação abolicionista, o governo imperial tratou de retomar, pela última vez, a tarefa de demarcação das terras – novamente sem êxito. O que se observa no Brasil entre o final do Império e o início da República – ou seja, entre meados e fim do século XIX – é uma disputa entre a oligarquia rural e uma ascendente burguesia urbana e industrial.

Segundo Adrelino Campos (2005), estes dois grupos rivais dominavam diferentes espaços políticos, onde buscavam, cada um por seu lado, reafirmar poder. Nesta *guerra*, o negro, personagem invisibilizado pela história do Brasil, não foi levado em conta, e assim permaneceu, em termos constitucionais, até 1988. Portanto, enquanto a grande apropriação indevida de terras foi encoberta pela lei, a apropriação do espaço pelos mais pobres era – e ainda é – fonte de duros embates. Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002a: 234), «Rui Barbosa chama a atenção para o fato de que, no momento da abolição da escravidão, havia pleno potencial para desenvolver-se uma pequena agricultura. Só que no Brasil não houve isso, curiosamente. Esse é o drama».

⁵⁴ A partir de Vilar, José Maurício Arruti exemplifica que, no curto espaço de três anos – entre 1854 e 1857 – o número de proprietários de fazendas de gado no sertão de Sergipe cresceu 40%, «marcando o surgimento e a generalização das cercas» (2006: 186).

⁵⁵ Isso não significa que os imigrantes fossem culpados pelas mazelas econômicas e sociais vividas pelos negros depois de libertos. Mas sim que eles foram peças fundamentais de uma política que enaltecia o sonho de *embranquecimento* do Brasil e que jogava a população negra, cuja força fora secularmente explorada, uma vez mais na subalternidade.

Mesmo depois da abolição de 1888, não houve qualquer reconhecimento jurídico-formal das terras quilombolas. E, como bem lembra Adrelino Campos (2005), quer fossem formados por escravos ou, depois de 1888, por ex-escravos, os quilombos eram, enquanto espaços não-brancos, por si só uma ilegalidade. Por isso, mantiveram sua lógica de existir: o que antes era a luta pelo não-aprisionamento, transformou-se em luta pela permanência na terra.

Em 1889, com a implantação da República, em termos fundiários o novo sistema político operou a passagem das áreas devolutas para o domínio dos Estados e a continuidade do processo de privatização das terras públicas, determinada pela Constituição de 1891. Para Lúcia Osorio Silva (2008), este processo esteve vinculado à emergência de um fenômeno sociopolítico de importância indiscutível para a vida rural brasileira: o coronelismo.

O poder privado sempre esteve presente na história do Brasil, mas a introdução do sufrágio universal – cuja *universalidade*, aliás, não abrangia analfabetos e mulheres, como observa a autora – transformou o *coronel* em um intermediário entre os candidatos e as *massas rurais* de possíveis eleitores.⁵⁶ Afeitos à concentração de poder, os proprietários não tiveram o menor interesse em abolir a Lei de Terras de 1850, que foi mantida, com todas as suas ambiguidades, até o final da Primeira República.

Portanto, se durante a colônia e o Império nunca houve real controle sobre a apropriação da terra, «agora, a República multiplicava toda essa confusão legal pelos diversos estados da federação, que modificaram constantemente suas regulamentações, dilatando prazos, reorganizando o Serviço de Terras, alterando a data da validade das posses etc.» (Silva, 2008: 271). O descontrole na passagem das terras devolutas ao domínio privado levou ao acirramento dos conflitos no campo, especialmente contra a população pobre – pequenos posseiros, agregados, ex-escravos e indígenas. É óbvio que, sob a tutela dos coronéis, esta transição esteve longe de significar a democratização do acesso à terra.

O Código Civil Brasileiro de 1916 determinava, através da criação dos Registros Gerais, que quem não tivesse regularizado suas terras pelos meios legais anteriormente vigentes poderia fazê-lo através do usucapião – que finalmente revogava a Lei de Terras de 1850. Na prática, porém, as revalidações e legitimações foram efetuadas até 1930

⁵⁶ O *coronel* arregimentava os eleitores – o chamado *voto de cabresto* – em troca de favores políticos e para acumulação do seu poder pessoal. O controle desta população dava-se através do *mandonismo* – mistura entre paternalismo e coerção.

(Silva, 2008). Além disso, a implantação do registro de imóveis não solucionou o problema da concentração e descontrole sobre as terras, pois, além das falsificações de títulos e da continuidade das grilagens, a cultura cartorial foi manipulada em benefício de poucos. Segundo Ilka Boaventura Leite (2007), esse aparato oficial – a produção de mapas, títulos e dossiês – foi e continua a ser utilizado para formalizar, registrar e legitimar terras, mas também o seu esbulho.

O mesmo período foi acompanhado pelo avanço do agronegócio sobre o Brasil central e pelo discurso de desenvolvimento vinculado ao latifúndio exportador. O primeiro grande impulso da chamada modernização do interior do país deu-se a partir do final dos anos 30, sob o comando do Estado Novo do presidente Getúlio Vargas. A *Marcha para o Oeste* intensificou a produção agrícola monocultora. Maria de Lourdes Bandeira *et al.* (1990) explicam que tal modelo baseou-se no aprofundamento das relações capitalistas de produção, reordenando o espaço a partir das necessidades econômicas. Segundo as autoras,

Na compreensão deste projeto político eram considerados ‘espaços vazios’ as espacialidades que tinham como base o ‘valor de uso’ das terras. Na construção do novo, a violência e o conflito emergiam como elementos constituintes do processo (Bandeira *et al.*, 1990: 33).

Entre 1947 e 1964, os governos estaduais implementaram a colonização particular na tentativa de viabilizar a formação de núcleos coloniais e dar continuidade à expansão da fronteira agrícola. Porém, «poucos projetos particulares de colonização cumpriram seus objetivos. A grande maioria serviu mais à expansão da grande propriedade» (Moreno, 2007: 26).

Dentro deste mesmo intervalo, ocorreu a ascensão do movimento camponês. Segundo Gylsilene Storino e Ângela Sampaio (1999), entre 1945 e 1962, o Congresso Nacional recebeu vários projetos que tentavam instituir a Reforma Agrária – sem que, contudo, nenhum deles fosse aprovado. O país viu surgir inúmeros sindicatos, ligas e federações rurais; o presidente João Goulart assinou a regulamentação da sindicalização rural e criou a Superintendência de Reforma Agrária (SUPRA).

Apesar de ter sido um período «entre-ditaduras», este não foi propriamente democrático. Como observa Marilena Chauí (1994), a memória de democracia desta época é paradoxal, porque foi tecida a partir de vários esquecimentos significativos, como, por exemplo,

De que a Constituição de 1946 define a greve como ilegal, mantém a legislação trabalhista outorgada pela ditadura Vargas (e que é reprodução literal da *Carta del Lavoro*, de Mussolini) proíbe o voto aos analfabetos (isto é, à maioria da população, na época), coloca o Partido

Comunista na ilegalidade, conserva a discriminação racial e não questiona a discriminação das mulheres, consagrada pelos códigos Civil e Penal (Chauí, 1994: 50).

Mas os sonhos que ainda assim conseguiram emergir foram estancados em 1964. O discurso de democratização do acesso à terra, que ainda permaneceu no primeiro governo militar, foi substituído pelo da colonização, da ocupação dos espaços *vazios* e da transformação tecnológica da agricultura tradicional (Storino e Sampaio, 1999).

Aliás, o próprio golpe militar, desencadeado a 31 de março de 1964, esteve estreitamente ligado à questão fundiária. Gylsilene Storino e Ângela Sampaio informam que pouco tempo antes, no dia 13 de março, durante o Comício da Central do Brasil, o presidente João Goulart assinou o decreto que desapropriava as terras localizadas numa faixa de dez quilômetros das rodovias, ferrovias e açudes construídos pela União. «Este decreto foi um dos aceleradores do golpe militar e um dos primeiros atos a serem revogados pelo regime que se instaurou no País» (Storino e Sampaio, 1999: 5).

Sob o comando dos militares, iniciou-se uma política que, como nos anos 30/40, privilegiou o *desenvolvimento* do interior. O modelo agroexportador de hoje tem suas bases no Projeto Polocentro no início da década de 70, durante o governo de Garrastazu Médici, cujo ministro da Fazenda, Antônio Delfim Neto, foi o principal artífice do chamado *milagre econômico* brasileiro.

Sem dúvida, alguns lucraram com o *milagre*. O modelo de *ocupação* implantado pelo regime militar levou à criação de empresas de colonização altamente rentáveis. Com a lei 2.979, de novembro de 1969, facultava-se a venda das terras devolutas, sem licitação, a grupos organizados em sociedades anônimas, podendo requerer cada um até três mil hectares (PVN, 2002). As consequências de tais políticas desenvolvimentistas foram devastadoras:

[Houve] um intenso êxodo rural, multiplicação dos despejos e o aumento do trabalho temporário em proporções assustadoras. A modernização da agricultura que se verificou, amplamente respaldada pela política agrícola do Estado, a opção pela manutenção de uma estrutura de propriedade concentrada no campo, jogando por terra as esperanças de reforma agrária, o estímulo oficial à ocupação da fronteira pelo grande capital, intensificaram os conflitos, as lutas de resistência (Storino e Sampaio, 1999: 6).

Nos anos 80, a agenda política ditada pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) levou mais *desenvolvimento aos subdesenvolvidos* (Águas e Rocha, 2008). Obviamente, cabe perguntar qual o real sentido deste *desenvolvimento*. O modelo fundiário defendido por essas duas políticas de interiorização alastrou-se às custas de novas expulsões das populações locais e privilegiou, outra vez, o latifúndio. Por outro lado, o mesmo período

foi marcado pela ascensão de movimentos sociais, vários deles ligados às pastorais católicas, que reivindicavam outros modelos de ocupação agrária.⁵⁷

O fim da ditadura militar parecia sinalizar com alterações deste quadro. A Constituição de 1988, fruto da redemocratização do país, atribuiu à União a competência de desapropriar, por interesse social, os imóveis rurais que não cumprissem com suas funções sociais, para fins de reforma agrária.

Porém, quase uma década depois de promulgada a Constituição, o Censo Agropecuário 1995/1996 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelou a persistência das desigualdades no campo: propriedades com menos de 10 hectares representavam quase metade do número de estabelecimentos rurais, mas ocupavam uma área de apenas 2,23% do espaço produtivo; já as propriedades acima de 10.000 hectares, apesar de corresponderem a 0,05% dos estabelecimentos rurais, ocupavam 14,51% (Storino e Sampaio, 1999: 11).

Além disso, é crucial ter em conta a existência de cerca de 20 milhões de hectares de terras em nome da União. Destes, 3,4 milhões estão ocupados irregularmente por grandes fazendas, que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) busca reaver na Justiça (Leroy, 2005).

Enfim, não é por acaso que o Brasil é uma das sociedades mais desiguais do mundo:⁵⁸ isso resulta de uma conjunção de fatores, dentre os quais a estrutura fundiária desempenha um papel central, tendo em conta que «a discussão sobre a terra traz à tona todas as outras modalidades de direitos: o direito de retorno, o direito à moradia, o direito à escola, à saúde e tantos outros» (Leite, 2007: 14).

Ainda nos anos 40, Caio Prado Júnior já alertava para as continuidades entre o período colonial e a contemporaneidade: «O passado, aquele passado colonial [...] aí ainda está, e bem saliente; em parte modificado, é certo, mas presente em traços que não se deixam iludir» (2000: 3). Desde o domínio régio até a transição para o domínio público e, finalmente, para o privado, a história fundiária brasileira passa por tentativas

⁵⁷ Emerge assim, entre o final dos anos 70 e início dos 80, o Movimento Sem-Terra, inserido no contexto de abertura política. Por outro lado, o período de ditadura militar arrastou como herança uma fase de grande violência no campo. James Holston, pautado em dados da Anistia Internacional, informa que entre 1964 e 1990, 1.600 pessoas foram registradas mortas devido a conflitos rurais de terra – tendo em conta que muitos outros não foram registrados. Desses 1.600 casos, somente 17 foram a julgamento, dos quais apenas um resultou numa condenação: o de dezembro de 1990, pelo assassinato de Chico Mendes, foco de uma enorme cobertura da mídia internacional (Holston, 1993: 30).

⁵⁸ Dados de 2005 revelaram que 1% dos brasileiros mais ricos (1,7 milhão de pessoas) detinham uma renda equivalente à da parcela formada pelos 50% mais pobres (86,5 milhões de pessoas).

fracassadas de normalização e pela resistência vitoriosa dos grandes proprietários – fazendeiros e políticos simultaneamente. Mas o problema vai além: a par do puro descontrole, o caos fundiário brasileiro é também uma decorrência de ações ativamente constituídas para que assim seja.

Esta é a essência do argumento defendido por James Holston. A seu ver, a lei brasileira produz regularmente, nos conflitos de terra, procedimentos e confusão irresolúveis, e a irresolução jurídico-burocrática dá início a soluções extrajudiciais – instaladas, portanto, no lado obscuro da linha abissal. As imposições políticas, por sua vez, acabam por legalizar algum tipo de usurpação. Em suma,

A lei de terra no Brasil promove conflito, e não soluções, porque estabelece os termos através dos quais a grilagem é legalizada de maneira consistente. É, por isso, um instrumento de desordem calculada, através do qual práticas ilegais produzem lei e soluções extralegais são introduzidas clandestinamente no processo judicial (Holston, 1993: 1).

Para o autor, a lei estabelece uma arena de conflitos na qual as distinções entre o legal e o ilegal são temporárias e sua relação é instável. O sistema é por demais inoperante, contraditório e confuso para ser fruto somente da corrupção, incompetência e manipulações individuais: «Essas disfunções previsíveis, a meu ver, indicam um modo de irresolução mais sistêmico» (Holston, 1993: 13). Ou seja: não é somente a utilização inescrupulosa da lei que gera problemas; o seu uso correto também cria uma complexidade processual que facilita as fraudes.

Este argumento empurra-me irresistivelmente à reflexão sobre o conceito de pensamento abissal. Sob este prisma, a história fundiária brasileira revela-se como um palco onde as forças dominantes se movimentam, atuando nos dois lados da linha: no espaço do contrato social, manipulam as leis, de forma que sejam estruturalmente favoráveis ao esbulho; no espaço da apropriação/violência, promovem conflitos e expulsões daqueles que atravessarem o caminho da expansão de suas posses. Assim, como alerta Lúcia Silva (2008), a existência do latifúndio e da grande exportação não são sobrevivências do passado, mas foram continuamente recriadas até a atualidade.

A ênfase da legislação fundiária incidiu sobre a propriedade e não sobre o regime de uso da terra (PVN, 2002: 185), mas esta lógica foi incomodamente desestabilizada com a Constituição Federal de 1988. Afinal, nos quilombos, o valor da terra extrapola em muito a dimensão econômica. Relações entre território e identidade comprometem a ideia de terra como um mero produto de mercado, de uso exclusivamente individual e privado. E é isso o que as forças dominantes, que sempre estiveram no diminuto topo da pirâmide social brasileira, buscam evitar a todo custo.

3.4. Revisitando a história oficial: pensamento abissal e a escravidão no Brasil

3.4.1. Escravidão e silêncio

O sistema escravista foi um universo de silêncios. Por não existirem como pessoas, os povos escravizados também representaram, em grande medida, uma ausência na história. De um lado do Atlântico, a *invenção* do africano selvagem – que ganhou grande impulso com as crônicas de viagens inglesas dos séculos XVIII-XIX – representou a África como um continente obscuro, uniforme e sem passado.

O silenciamento atravessou o oceano: nas Américas, a necessidade de gerar sobrelucros para a burguesia mercantil metropolitana tornou a adoção do trabalho compulsório uma das características fundamentais da colonização.⁵⁹ Lígia Osorio Silva explica que «enquanto em muitas regiões da Europa o desenvolvimento do capitalismo acelerava a destruição dos laços servis, no mundo colonial reinventavam-se a escravidão e a servidão para fomentar a acumulação de capitais nas metrópoles» (2008: 31). É importante acrescentar que, como demonstrou Fernando Novais (1979), no bojo do chamado Antigo Sistema Colonial, o próprio tráfico foi determinante para o incremento da escravidão, porque por si só produzia grandes lucros para os colonizadores.

Assim se revela uma contradição inerente à gênese do paradigma moderno: enquanto, por um lado, a modernidade formatava-se ideologicamente a partir do discurso de igualdade e liberdade, o seu modo-de-produção capitalista instaurou-se a partir da dominação imperial e da escravização. Desta forma, o cidadão moderno deve ao não-cidadão escravizado – africano ou americano – a sua própria existência.

Um exemplo disso é a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, que afirmou, de forma pioneira, que todos os homens nasciam iguais e tinham direito à vida, à liberdade e à busca de felicidade – apesar de os principais líderes da revolução, de George Washington a Thomas Jefferson, serem proprietários escravistas.

⁵⁹ Em 1442, o português Antão Gonçalves teria sequestrado, na costa da atual Mauritânia, um casal de africanos, para comprovar que tinha estado no *País dos Negros*. Segundo Nei Lopes (2008), inaugurava-se aí a primeira modalidade do tráfico de escravos africanos para a Europa: aquela em que europeus simplesmente *capturavam* negros. Num segundo momento, africanos poderosos começavam a fornecer escravos em troca de ajuda militar. As guerras africanas do século XVII ao XIX transformaram enormes contingentes de prisioneiros em escravos. Mas o autor observa que a instituição da escravidão entre os africanos era diferente da europeia: o escravo era sujeito de direito e tinha, inclusive, mobilidade social. Na África, o que determinava a relação de sujeição era o *status* e não o *valor econômico* da pessoa. «Foram os europeus que introduziram essa forma aviltante de escravidão, na qual o homem era transformado em coisa (e nunca sujeito) de direitos e obrigações, em mercadoria valorável economicamente, podendo até ser dado em garantia hipotecária» (Lopes, 2008: 43).

Hebe Mattos (2004) observa que o dilema entre a assertiva de que os homens nasciam livres e iguais, reconhecida pelo liberalismo, e a manutenção da escravidão sob a égide de constituições liberais espalhou-se pelo continente americano.

Neste sentido, Cole Libby analisa que a Europa do período das navegações emergia de uma Idade Média na qual as distinções entre a propriedade particular, comunitária e pública estavam ainda embaçadas. Ironicamente, «a propriedade escrava acabou desempenhando um importante papel na consolidação do conceito de propriedade privada, conceito este um dos principais alicerces do sistema capitalista e firmemente baseado no trabalho assalariado» (Libby, 2008: 31-32). Enfim, «o capitalismo, o progresso, a civilização, a cultura ocidental se tornaram possíveis a partir do tráfico de escravos, da grande diáspora negra», resume Sodré (2005: 7), ao apontar a importância dos milhões de negros exilados da África para o enriquecimento da Europa.

Mergulhados no território da não-existência, os negros e negras que chegaram às Américas continuaram invisibilizados, e, mesmo em termos estatísticos, é difícil identificar quem e quantos eram. Assim como houve o esforço por apagar a história dos africanos no seu continente de origem, também no chamado *Novo Mundo* perdeu-se, em grande parte, o fio condutor capaz de levar à proveniência dos vários povos arrastados pela escravidão:

Constituem o território brasileiro seres humanos do tipo: minas, congos, angolas, anjicos, lundas, quetos, haussás, fulas, ijexás, jalofos, mandingas, anagôs, fons, ardas, entre muitos outros e outras, que deram origem aos afro-brasileiros, brasileiros de matriz africana ou população de ascendência africana. Estas denominações escondem a riqueza tipológica ainda não devidamente estudada, nem quantificada (Anjos e Cypriano, 2006: 37).

Não há um consenso no que se refere ao volume real de africanos escravizados para abastecer de mão-de-obra as economias das colônias nas Américas. Mas, para estabelecermos um parâmetro, segundo João José Reis e Flávio Gomes (1996), este sistema consumiu cerca de 15 milhões de pessoas. E os autores estimam que, deste total, cerca de 40% destinaram-se ao Brasil.

Oriundas de diferentes regiões, contextos sociais e culturais, um aspecto unia todas estas pessoas, a partir do momento em que eram capturadas: ao perderem o *status* de sujeitos sociais e adquirirem a designação de escravos, mergulhavam no campo da apropriação/violência, o lado obscuro e invisibilizado da linha abissal.

No Brasil, a existência dos escravos perante o Estado era registrada através de matrículas – e, ainda assim, muitos deles não eram sequer matriculados, especialmente

depois da proibição do tráfico negreiro. Sobre esses homens e mulheres recaía o direito à propriedade privada, tal como outros produtos de compra e venda.

Sete de Setembro de 1822: o Brasil torna-se independente de Portugal, inaugurando a sua trajetória enquanto Estado-nação. E, conforme descreve Lígia Osório Silva (2008), a independência, feita com um mínimo de alterações internas, devido ao poder dos proprietários de terras, deixou intocada a base social sobre a qual se assentara a sociedade colonial – o escravismo. Aliás, apesar da atuação de populações escravizadas no processo de independência, especialmente dos crioulos,⁶⁰ a abolição imediata da escravidão não figurava dentre as reivindicações (Mattos, 2004).

Nascido sob o comando de D. Pedro I – filho de D. João VI – o novo país abraça o discurso liberal. Os cidadãos, agora cidadãos brasileiros, passaram a ser regidos por uma nova constituição, promulgada em 1824.

A redação da primeira Carta Magna foi um tanto conturbada. Sem chegar a consensos, o novo imperador dissolveu o Plenário, exilou deputados e escreveu o texto constitucional a portas fechadas, na companhia de dez homens de sua confiança, todos membros do Partido Português. Apesar disso, o liberalismo foi uma das principais fontes inspiradoras desta legislação. Foi a brasileira uma das primeiras constituições a incluir um rol de direitos e garantias individuais dos cidadãos. Mas quem eram esses cidadãos? A Constituição de 1824 elencou aqueles que gozavam dos direitos civis. O escravo não aparece. O texto constitucional nem sequer menciona a palavra *escravidão*.

Sob a pressão inglesa, deu-se a longa sequência de leis de restrição que foi, *a conta-gotas*, delineando os caminhos rumo à abolição. Durante a lenta agonia do sistema escravista, é possível ver os dois campos a atuarem paralelamente: do *lado de cá* da linha abissal, estavam as leis que, aos poucos, foram contradizendo o escravismo como base de sustentação do país. Por outro lado, no campo invisibilizado da apropriação/violência, desobediências e adaptações reajustaram o contexto aos interesses da elite rural brasileira. Ao contrariar livremente a legislação ou mesmo sem que isso fosse necessário, a escravidão foi sobrevivendo ao seu aparente desgaste.

Vejamos: à partida, a proibição do tráfico negreiro, assinada no Brasil em 1827, significou, paradoxalmente, o aumento do próprio tráfico. E, no campo da

⁶⁰ *Crioulo* era o negro ou mulato, livre ou escravo, nascido no Brasil; *Boçal*, hoje um termo pejorativo, era o nome dado ao escravo recém-chegado ou àquele que, através da manutenção da língua e dos costumes, resistia à integração ao Brasil. *Ladino* era o africano integrado (Sodré, 2005).

invisibilidade, esta comercialização clandestina de africanos passou a ser feita em condições ainda mais cruéis, porque não regulamentadas.

Em 1831, o Ministro da Justiça, padre Diogo Feijó, determinou a liberdade para todos os negros que chegassem ao Brasil através do comércio ilícito. Joaquim Nabuco (2000), na obra *O Abolicionismo*, cuja primeira edição circulou em 1883, não deixa de manifestar seu espanto com a forma com que esta decisão foi sistematicamente desobedecida, como se jamais tivesse existido. Ao contrário do que seria razoável esperar, o período foi marcado por novo incremento do tráfico.

Vale observar que se, por um lado, a chegada de africanos escravizados era desejada naquele período, o mesmo não pode ser dito a respeito da presença africana livre: no dia 13 de maio de 1835, por exemplo, foi regulamentada a deportação de libertos que chegassem à província da Bahia – como decorrência da revolta malê sufocada naquele mesmo ano. Segundo Wlamyra Albuquerque, na época se previa o estabelecimento de uma «colônia em qualquer porto da África», com o fim de repatriar «todo africano que se liberte, ou mesmo todo africano que ameace nossa segurança». As medidas incluíram a proibição da «importação de africanos a título de colonos» e a interrupção dos negócios com comerciantes africanos nos portos brasileiros (2009: 48-49). A lei foi revogada apenas em 1872.

Quanto ao volume de escravos traficados, somente caiu em 1850, com a Lei Eusébio de Queiroz, que proibiu novamente o tráfico. Mas a transição entre o trabalho escravo e o trabalho livre foi acompanhada pela sua cuidadosa preparação. Uma das principais providências, como já vimos, foi Lei de Terras, que, ao proibir as posses, vetou ao negro o acesso à terra – o que gerou, posteriormente, tantas outras exclusões.

A primeira tentativa de codificação civil do Brasil, encomendada por D. Pedro II a Teixeira de Freitas, resultou em 1858 na *Consolidação das leis civis* – um esboço que, com seus 1.333 artigos, apesar de não ter sido efetivamente implantado, acabou por influenciar o Código Civil de 1916. As leis relativas à escravidão foram classificadas à parte, no chamado Código Negro, para não macular o documento com *disposições vergonhosas*, conforme explicou o seu próprio autor (Silva, 2008).

Também fez parte da transição do fim do escravismo a criação de novos mecanismos de controle sobre a população pobre e livre. Vale lembrar que a década de 1850 foi um período de ascensão das políticas higienistas, que trataram de afastar e criminalizar o pobre como um problema de saúde pública. Como observa Lilia

Schwarcz (2000), tais políticas não tardariam a saltar para propostas de eugenia e combate à miscigenação:

Afinal, as doenças teriam vindo da África, assim como o nosso enfraquecimento biológico seria resultado da mistura racial. É assim que, a partir de inícios do século XX, uma série de artigos especializados passam a vincular a questão da higiene à pobreza e à população mestiça e negra, defendendo métodos eugênicos de contenção e separação da população (Schwarcz, 2000: 29).

Além disso, novas legislações surgiam no rastro da Lei de Terras e Eusébio de Queiroz, a exemplo da lei do registro de nascimentos e óbitos e da lei do censo, ambas regulamentadas em julho de 1851. Guillermo Palacios faz uma minuciosa descrição dos efeitos de tais leis sobre a população do Nordeste, ao estudar a revolta contra o censo, que eclodiu em Pernambuco entre dezembro de 1851 e fevereiro de 1852. Foi uma furiosa reação contra os novos mecanismos de controle, protagonizada por camponeses, pequenos arrendatários, foreiros, moradores de engenhos e fazendas, empreiteiros rurais, vendedores ambulantes, artesãos, empregados, pedintes, vagabundos, mendigos e «outras categorias e subcategorias dos subterrâneos da sociedade livre brasileira» (Palacios, 2004: 13).

A insurreição contra o censo e os registros foi desencadeada pelos rumores de que era este o primeiro passo rumo a uma nova lei do cativo – desta vez voltada para o trabalho compulsório dos pobres livres, gerando ondas de pânico coletivo. Sobre os temores do período, Wlamyra Albuquerque observa que «o medo de revogação da ‘lei de ouro’ fazia parte dos pesadelos de uma população já habituada a vivenciar situações em que a perda da liberdade podia ser apenas uma questão de habilidade jurídica ou força de antigos ou pretensos senhores» (2009: 165).

Se, por um lado, uma nova lei do cativo não foi promulgada, como temiam os revoltosos, por outro lado – no território a-legal da apropriação/violência – o temor do trabalho compulsório não era descabido. Guillermo Palacios descreve que a solução do problema da transição do escravismo para o chamado trabalho livre em áreas do Nordeste do Brasil fundamentou-se na incorporação de agricultores pobres autônomos às plantações, cerceando sua liberdade.⁶¹ Isso forçou o êxodo de comunidades inteiras e lançou à marginalidade, à delinquência e aos exércitos privados dos grandes proprietários milhares de agricultores pobres incapacitados de continuarem a ser produtores autônomos. Palacios (2004) observa ainda que, mesmo antes do início do

⁶¹ Vale observar que, em Portugal, deu-se também uma mudança de paradigma, que definiu as políticas nacionais e ultramarinas entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX. Dentre elas, está a transformação do escravo em indígena, sujeito livre em teoria, mas também obrigado ao trabalho compulsório.

século XVIII, já começa a aparecer na documentação regional uma frequente sinonímia entre bandidos e matutos.

Enquanto as elites preparavam o terreno para o fim do sistema escravista, novas medidas foram abrindo caminho para a abolição. Em 1871, a chamada Lei do Ventre Livre determinou a liberdade para os filhos das mulheres escravizadas nascidos no Brasil. Porém, continha mecanismos capazes de reter os libertos: uma das formas de indenização garantida aos senhores era o trabalho dos «nascidos livres» até os 21 anos, ou o recebimento de títulos do governo quando a criança completasse oito anos. Além disso, a compra da própria liberdade era difícil, pois o preço da alforria crescia no decorrer do tempo, como alertou Joaquim Nabuco:

O escravo de um ano, quando passou a lei (1871), podia ser resgatado pela mãe por um preço insignificante; como ela, porém, não tinha esse dinheiro, a cria não foi libertada e é hoje um moleque [...] de treze anos, valendo muito mais; em pouco tempo será um preto de dobrado valor. Quer isso dizer que a dívida do escravo para com o senhor quadruplicou e mais ainda, porque ele não teve meios de pagá-la quanto era menino (Nabuco, 2000: 29).

Em 1885, a Lei dos Sexagenários estabeleceu a liberdade para cativos com mais de 60 anos. Instalados do outro lado da linha abissal, porém, não eram muitos os que conseguiam atingir esta idade. Para Joaquim Nabuco, esta foi mais uma estratégia para retardar a abolição. Além disso, é possível perguntar: o que fazer com a alforria já na velhice? E como a maioria destes idosos poderia subsistir?

Finalmente, em 1888, a princesa Isabel, filha de D. Pedro II, assinou a Lei Áurea, determinado o fim da escravidão. Seria este também o fim da linha abissal traçada entre a casa-grande e a senzala? Ingressaria o ex-escravo no campo do contrato social?

Em termos concretos, a liberdade alcançada com o fim legal da escravidão teve significados diferentes em diferentes contextos – como para as populações urbanas ou rurais, para homens ou mulheres e assim por diante. Além disso, conforme alertam Ana Rios e Hebe Mattos (2004), o fim do sistema escravista e as reconfigurações sociais do pós-abolição também tiveram contornos regionais específicos. E mais: o próprio significado da palavra *liberdade* poderia flutuar conforme o destinatário da libertação.

É interessante ter em conta que, por um lado, muitos dos ex-escravizados trataram de regularizar e documentar as suas situações familiares – um indício, a meu ver, do desejo de assegurar a desejada inserção no contrato social. Ana Rios e Hebe Mattos, ao pesquisarem cartórios do Vale do Paraíba, no Sudeste, constataram a existência de uma *enxurrada* de casamentos e da oficialização de nascimentos em 1889: «Segundo os depoimentos de seus descendentes aqui considerados, seus avós ressaltavam como

elementos constitutivos do tempo da liberdade, a valorização de alguns elementos básicos ligados à moderna noção de direitos civis» (2004: 186-187).

Porém, muitos dos recém-libertos do meio rural não chegaram a abandonar as fazendas, seja por laços afetivos ou por falta de alternativas (Rios e Mattos, 2004) e, de maneira geral, muitas foram as estratégias senhoriais para que a velha estrutura de poder fosse mantida. A história nos diz que a Lei Áurea não teve forças para desfazer plenamente a linha abissal: dentre outros aspectos, já vimos que a Lei de Terras de 1850 havia inviabilizado a transformação da população liberta em camponeses autônomos, o que gerou grande miserabilidade no período pós-abolição. Além disso, a crescente importação de produtos industrializados determinou o fim da ascensão de uma pequena burguesia de negros artesãos forros nos meios urbanos. Em terceiro lugar, à medida que o sistema escravista minguava, ganhavam forças no Brasil as ideias racistas que já circulavam pela Europa. Mas vejamos mais de perto cada um destes pontos.

Depois de entendermos a estratégia que tomou corpo através da Lei de Terras de 1850, temos pistas para compreender o porquê da miséria, apesar da recém-conquistada liberdade: muitos, quando acampavam em alguma área, eram expulsos por fazendeiros e policiais. Impedidos de plantar e colher, sujeitaram-se a trabalhos mal remunerados em terras alheias ou migraram para cidades e quilombos. A libertação foi, paradoxalmente, um período de fome para parte da população negra, ao ponto de ela tornar-se substancialmente reduzida (Ribeiro, *apud* Campos, 2005).

Tampouco nas cidades havia muito espaço para o negro. Com o fim do tráfico, o dinheiro antes destinado à compra de escravos foi deslocado para outras atividades, especialmente para a importação de produtos industrializados ingleses. Adrelino Campos explica que a concorrência dos produtos importados cortou pela raiz a ascensão de uma burguesia urbana negra, que começava lentamente a formar-se. Não havia muitas oportunidades nem para o negro artesão da cidade, nem para o negro agricultor do campo. Além disso,

A presença do negro e do pardo na burocracia do Estado foi vedada na origem da formação sócio-espacial do Estado brasileiro. Em função desse fato, a segregação espacial foi colocada como condição inevitável para o negro, pois o mundo do trabalho que abriria acesso a uma ascensão social para ele não lhe foi permitido. Sem tal precedente, colocou-se como condição 'naturalizada' a situação de subalternidade diante da sociedade (Campos, 2005: 43).

Quanto ao terceiro ponto, veremos a seguir que o discurso racista foi um importante instrumento para a naturalização da exclusão. Na transição entre o trabalho escravo e livre, o Brasil foi embalado pelo sonho da *europaização*. Como enfatiza Lília

Schwarzc (2000; 2005), o racismo passou a fazer o papel que antes cabia à antiga ordem escravista. Liberal e racista, o país resguardou a sua velha estrutura.

3.4.2. Racismo e o sonho de embranquecimento do Brasil

A ideologia moderna e liberal de igualdade consolidou-se trazendo consigo o seu *antídoto*: o racismo. Já foi discutido no primeiro capítulo o papel estruturante da hierarquia racial para a modernidade. Agora, é importante considerar o papel fundamental – apesar de frequentemente negado, velado – da ideia de raça no contexto da formação do Estado brasileiro.

Para isso, o primeiro passo é a reflexão, mesmo que sucinta, sobre a própria ideia de cor. Para Joel Rufino Santos (2001), o negro é instituído por diversas coordenadas: a cor escura, a cultura popular, a ancestralidade africana, a ascendência escrava e assim por diante. Ao analisar o contexto brasileiro, o autor descreve os processos de identificação que buscaram naturalizar os papéis histórica e socialmente constituídos, a partir da ocultação de conflitos que dispõe *cada um em seu lugar* – segundo, é claro, a perspectiva das elites:

Estávamos (até os anos 70) diante de um esforço bem sucedido para tornar o negro brasileiro invisível. Ou antes: estávamos diante de uma concepção acabada do país como uma grande família patriarcal, em que o macho branco ocupa o centro, girando cada um dos parentes à sua volta em círculos concêntricos. Nessa família, em que todos se consideram, acima de tudo, brasileiros, integrantes pacíficos da família brasileira, o negro tem sua órbita – de parente pobre, é verdade, mas não enjeitado e, provavelmente, agradecido por constar nela (Rufino Santos, 2001: 116).

Por ser uma ficção sempre sujeita a negociações, o conceito de cor muda através dos tempos e espaços. Segundo Antônio Sérgio Guimarães (2008), entre os europeus, a palavra *negro* era originalmente usada para se referir à cor de alguns povos, especialmente os africanos mediterrânicos, estendendo-se para outros grupos do mesmo continente após as conquistas do século XVI.⁶²

É interessante também constatar, por outro lado, que os chamados ambaquistas, que circulavam em caravanas pela África Centro-Ocidental no século XIX, desempenhando funções tais como de carregadores, comerciantes, intérpretes, alfaiates

⁶² Guimarães afirma que «os europeus já teorizavam sobre a inferioridade natural de povos escravizados e conquistados pelo menos desde os gregos. Aristóteles, por exemplo, classificava os povos humanos a partir de sua origem geográfica, a leste ou a oeste de Atenas, para explicar, pelo clima, a natureza mais valente, mais submissa ou inteligente dos ocidentais e orientais» (2008: 14). Como afirma Bastide (1985), os gregos – e, posteriormente, os cristãos – deixaram como herança a polaridade branco/preto como expressões da pureza e do demoníaco. Porém, Antônio Sérgio Guimarães explica que tal simbolismo não era o mesmo em todas as partes do mundo: segundo relatos de viajantes ingleses do século XVII, por exemplo, determinados povos africanos invertiam este imaginário, representando os seres maléficos como brancos.

e ferreiros, autointitulavam-se portugueses – sendo também assim reconhecidos por outros grupos. Mas o que os definia não era a cor da pele, e sim certas especificidades culturais, como as vestimentas, a religião, o domínio da língua portuguesa, da leitura e da escrita, ou mesmo a arquitetura de suas casas (Heintze, 2004).

Na tradição judaico-cristã, filósofos religiosos, como São Jerônimo e Santo Agostinho, pretenderam explicar a subordinação de alguns povos a outros a partir da passagem bíblica da maldição de Cã. Segundo ela, este filho de Noé, que zomba do pai e por isso é amaldiçoado, altera-se nos séculos XVI e XVII: ao incluir textos talmúdicos ou de *midrash*, os descendentes de Cã são associados aos povos negros. Para Antônio Sérgio Guimarães,

Ora, ao explicar a inferiorização de alguns povos como decorrência de sua descendência e não a partir de seu local de habitação, ao atribuir tal situação a uma falha de comportamento original e ao instituir a cor como marca da maldição, o cristianismo tornava o *status* social e moral dos oprimidos muito mais rígido. No entanto, há que se lembrar que muitas outras passagens da Bíblia poderiam e foram utilizadas fartamente pelos cristãos para contrabalançar a ‘maldição de Cã’ e defender e promover a igualdade (Guimarães, 2008: 16).

A instabilidade da concepção de negro também encontra no Brasil variados exemplos. Antônio Sérgio Guimarães lembra que, nos tempos coloniais, os portugueses utilizavam o termo para referir-se aos escravos de maneira geral – fossem eles africanos ou indígenas, os últimos denominados *negros da terra*. Marcus Carvalho (1998) oferece outro exemplo sugestivo desta flexibilidade semântica: nos inquietos tempos de disputa política da pós-independência em Recife, uma rebelião, organizada em 1823 pelo comandante das Armas da província, levou parte da população às ruas. Para desespero dos senhores, os populares gritavam os seguintes versos:

Marinheiros e caiados
todos vão se acabar,
porque só pardos e pretos,
o Brasil hão de habitar.

Os *marinheiros* eram os portugueses e os *caiados* eram os brancos brasileiros. A distinção tinha a sua razão de ser:

A expressão é de uma sutileza interessantíssima, pois caiada é a parede pintada de branco com cal. A cal elimina insetos, purga, limpa. A cor branca aqui, portanto, fora adquirida e não herdada geneticamente. Simbolicamente, os traços de negritude foram apagados pela riqueza (Carvalho, 1998:13).

Não por acaso, as representações do mestiço Machado de Assis, um respeitado escritor brasileiro, foram mudando à medida que crescia o seu prestígio junto à elite da sua época: nos quadros que o retratavam quando jovem, o escritor era mulato escuro,

mas no fim da vida, quando fundou e se tornou presidente da Academia Brasileira de Letras, Machado de Assis já era representado como branco (Rufino Santos, 2001).

A ideia de cor é, enfim, uma construção – ou, como ensina Joel Rufino Santos (2001), um lugar social. Mas, na era moderna, ganhou asas como um discurso científico: as desigualdades passaram a ser fundadas na diferença biológica, isto é, na natureza mesma do ser humano. Sendo, como já vimos, um fruto e um fator estruturante da modernidade, a ascensão da hierarquia de raças revela os paradoxos do pensamento hegemônico: «A igualdade política e legal seria, portanto, a negação artificial e superficial da natureza das coisas e dos seres» (Guimarães, 2008: 64).

O primeiro registro conhecido da palavra raça para designar a divisão genética dos seres humanos foi feita por François Bernier num artigo publicado em Paris, no *Journal dès Sçavants*, em 1684 (Guimarães, 2008). Mas foi a partir do século XIX que a nascente ciência biológica fez das alegadas raças humanas um objeto de estudo.

O termo *raça* foi introduzido na literatura especializada no início do século XIX por Georges Cuvier, inaugurando a ideia de heranças físicas como determinantes para o desenvolvimento humano. Como lembra Lilia Schwarcz (2005), aspectos físicos passaram a definir tanto a criminalidade quanto a genialidade.⁶³

Neste sentido, um importante marco foi a publicação, em 1859, de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, que transformou-se em um paradigma para a época. A ideia de evolução transbordou suas próprias fronteiras, penetrando vigorosamente no estudo das humanidades: por um lado, os evolucionistas sociais reafirmavam a existência de hierarquias entre os seres humanos, apesar de todos partilharem uma unidade fundamental; já os darwinistas sociais estavam focados na diferença entre as raças. O meio científico brasileiro foi mais influenciado pelos últimos, partilhando a ideia da existência de variações ontológicas entre os grupos (Schwarcz, 2000).

O racismo revelou-se útil para a manutenção do quadro social excludente do Brasil pós-abolição. Aliás, como destaca Wlamyra Albuquerque, o discurso científico parecia talhado para solucionar o dilema da transição para o trabalho livre; «afinal, seu fundamento apresentava-se convenientemente descomprometido com os imperativos da política: na verdade era daí que ele tirava sua força e eficácia» (2009: 15).

Inspirado em tais correntes teóricas, Raimundo Nina Rodrigues foi um dos pioneiros no estudo da presença africana no Brasil. Dentre as suas teses, está a ideia de

⁶³ No contexto português, segundo Isabel Castro Henriques (2004), coube à Universidade de Coimbra criar uma grelha classificatória dos diferentes habitantes do território da metrópole e colônias.

degenerescência e das tendências naturais ao crime dos negros e mestiços. Desenvolvidas entre o final do século XIX e início do XX, suas teorias são expressas em afirmações como as de que o negro «quase não se civiliza» e «há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo» (1976: 7). Buscava-se um país homogêneo e europeizado, «e o negro, a bem da verdade, não fazia parte desse projeto», como afirma Adrelino Campos (2005: 45).

O racismo transitou livremente entre várias áreas do conhecimento, como a medicina, o direito e a história. Clóvis Moura (1990) analisou o papel de diversos historiadores, desde Frei Vicente do Salvador até Oliveira Vianna, enquadrando-os como intelectuais orgânicos do sistema escravista. Por sua vez, Lilia Schwarcz (2000, 2005) fez um cuidadoso inventário deste processo de apropriação dos discursos racistas de inspiração determinista e positivista pelos museus, institutos históricos e faculdades do Brasil. Ela observa que a partir de protagonistas letrados, deu-se a transformação da característica miscigenada da população brasileira em um verdadeiro *espetáculo* – a um só tempo, curioso e degradante:

A mestiçagem existente no Brasil não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso, ou uma possível inviabilidade da nação. Dessa forma, ao lado de um discurso de cunho liberal, tomava força, em finais do século XIX, um modelo racial de análise (Schwarcz, 2000: 23).

Em suma, se por um lado grande parte da elite brasileira esforçou-se para entrar no mundo do liberalismo e foi deixando para trás o regime escravista, por outro, acompanhou com igual esforço o novo ideário positivo-evolucionista oriundo da Europa, baseado em modelos raciais. Segundo Lilia Schwarcz, tais discursos «transformaram em estrangeiros aqueles que há muito habitavam o país» (2000: 32). A autora acrescenta que o argumento racial

Justificava teoricamente desde a construção de projetos políticos conservadores até a existência de hierarquias rígidas, agora cientificamente explicadas. Assim, se ao adotar o jargão evolucionista e racial essas elites letradas acabavam assumindo uma espécie de consciência do atraso, também buscavam nele respaldo para redimensionar uma discussão sobre a igualdade entre os homens e, por conseguinte, sobre critérios de cidadania (Schwarcz, 2005: 241).

José Maurício Arruti e Joel Rufino Santos tocam num mesmo ponto, quando afirmam que houve, com o fim da escravidão, uma alteração de nomes, mas não uma real ruptura com o modelo socioeconômico brasileiro. De acordo com o primeiro,

Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais. (Arruti, 1997: 17)

Rufino Santos (1999) descreve que, da abolição aos anos 30 do século passado, consolida-se a marginalização do negro, convertendo o *bom escravo* em *mau cidadão*. Ambos os autores revelam a manutenção de um sistema que, analisado desde as suas origens, explica muito da violência e dos imensos contrastes existentes hoje no Brasil.

Segundo Wlamyra Albuquerque (2009), ainda no mês de maio de 1888 – portanto, dias depois da abolição – a Assembleia Provincial da Bahia discutiu uma reforma estrutural na polícia: era preciso redimensioná-la em seus fins e meios. A autora observa:

Aos desatinos dos ‘grupos de negros’, a autoridade contrapunha as ‘famílias desassossegadas’, presumivelmente brancas. Assim estabelecidos os antagonistas da cena da abolição, a polícia e a imprensa contribuíam a seu modo para a racialização da repressão (Albuquerque, 2009: 112).

Flagra-se, mais uma vez, a reorganização das estratégias de regulação social – através do reforço dos instrumentos de vigilância e coerção do Estado – e a criminalização das populações recém-libertas. Estes ajustes são paralelos à redefinição simbólica da ideia de cidadania, que agora deveria criar novos critérios de diferenciação capazes de separar as elites das populações até então escravizadas.

Portanto, a frágil inserção do negro no universo do contrato social foi cuidadosamente acompanhada pelo reajuste dos mecanismos de apropriação e violência, que atuavam do outro lado da linha abissal. Afinal, como afirma Stuart Hall, «o que substitui a invisibilidade é certa classe de visibilidade cuidadosamente segregada, regulada» (2003: 5). Neste sentido, a abolição não foi uma conquista da liberdade irrestrita, nem uma completa fraude: foi uma ocasião de tensão e disputa em torno dos sentidos de cidadania, como revela Wlamyra Albuquerque.

O debate sobre quem seriam os cidadãos plenos na sociedade brasileira predominou na agenda liberal ao longo do século XIX. Nesse sentido, Marilena Chauí cita, por exemplo, que a noção de *povo* – de onde parte a República – é a burguesia. É para ela que se destina o contrato social. Nesse sentido, segundo a autora, não causa surpresa o fato de que, durante a Revolução de 1817,⁶⁴ os ilustrados pernambucanos,

⁶⁴ A insurreição foi deflagrada em Recife a 6 de março de 1817, devido a fatores tais como a permanência da família real no Rio de Janeiro (favorecendo as elites do Sul, em detrimento do Norte), o aumento da tributação sobre o açúcar e outros produtos agrícolas cultivados no Norte, a crise econômica da região, a restrição ao tráfico de escravos, com o conseqüente aumento de preços da mão-de-obra, e a influência das ideias iluministas propagadas pela maçonaria. Os revoltosos mantiveram-se no poder durante três meses. Dentre os seus planos, estava a intenção de libertar Napoleão Bonaparte, então exilado na ilha de Santa Helena, a fim de que comandasse a revolução em Pernambuco, para depois ser reconduzido ao poder na França. Veteranos de Napoleão chegaram a aportar no Brasil, mas nesta altura as tropas monarquistas

empenhados em promover a independência do Brasil e a implantação da República, «dividiram-se a si mesmos em três ‘classes’ – nobreza, clero e povo – excluindo desta última ‘classe’ os pobres e os negros escravos» (Chauí, 1994: 16).

Na esteira de Keyla Grinsenberg, Wlamyra Albuquerque destaca que enquanto houve escravidão, não houve Código Civil no Brasil. Hebe Mattos (2004) observa que o hiato entre 1888 e 1917 – ano em que o Código entrou em vigor – revela que a codificação tardia se fez a partir do silenciamento racializante do passado escravista.

Aliás, a Rui Barbosa, primeiro ministro da Fazenda do novo regime republicano, é imputada a responsabilidade pela destruição de todos os documentos relativos à escravidão. Junto com o desaparecimento dos papéis, também se foi a memória para um país que aspirava a modernização.

O estímulo à imigração nos tempos pós-abolicionistas e republicanos continuaria, como em 1850, a respaldar a injeção de *sangue branco* na população do Brasil. O decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, assinado pelo primeiro presidente da República, Marechal Deodoro da Fonseca, determinou:

É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos a ação criminal no seu país, excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos (Brasil, *apud* Nascimento, 1978: 71).

O esperado resultado de tais medidas era, mais uma vez, o progressivo embranquecimento do país. Abdias Nascimento cita que João Batista Lacerda, único delegado latino-americano do I Congresso Universal das Raças, realizado em Londres em 1911, predisse que no ano de 2012 a raça negra teria desaparecido do Brasil, em virtude do «processo de redução étnica» (Lacerda, *apud* Nascimento, 1978: 72).

Wlamyra Albuquerque sintetiza a questão ao afirmar que o processo de racialização no Brasil no fim do século XIX, apesar de essencialmente velado, foi fundamental para o estabelecimento de critérios diferenciados de cidadania e para a construção de lugares sociais qualitativamente distintos. «Como bem disse o jornalista do Recôncavo no dia 13 de maio de 1888, era preciso preservar a palavra *senhor*» (Albuquerque, 2009: 243). Em suma: o racismo, a criminalização, a eliminação física e a supressão da memória marcaram a realidade do Brasil pós-abolição.

Este quadro sofre certas alterações nos anos 30, época de fortalecimento da ideia de identidade nacional do governo de Getúlio Vargas. Kabengele Munanga (2008)

portuguesas já haviam sitiado os revoltosos. Uma das consequências do levante foi o desmembramento da província de Pernambuco.

explica que, neste período, as teorias raciais do século XIX tinham-se tornado obsoletas, e a nova demanda ideológica foi atendida pelas teorias de Gilberto Freyre – que opera a passagem do conceito de *raça* para o de *cultura* e cria o mito da democracia racial.

Segundo Antônio Guimarães (2008), Freyre – a quem Abdias Nascimento caracterizou como «fértil criador de miragens» (1978: 43) – promove uma verdadeira revolução ideológica no Brasil moderno, ao encontrar a alma nacional na velha, colonial e mestiça cultura luso-brasileira. Na opinião de Muniz Sodré, «Freyre vê conteúdos de pensamento negros, matérias-primas para um produto nacional (sendo brancas as regras de produção), tropicalizado» (2005: 128). Também pertinente é a visão de Dalmir Francisco a respeito de tais novas correntes teóricas. Segundo ele, «estranho é o tempo brasileiro comunicado pelo mito da harmonia racial: narração de um passado lamentável, previsão de um futuro risonho, silêncio sobre o não-presente» (2000: 119).

Obviamente, o mito da democracia racial não preencheu todos os espaços. O mesmo período foi marcado por outras influências que competiram no campo ideológico. Nas primeiras décadas do século XX ocorreu também, por exemplo, o apogeu da Frente Negra, movimento que reivindicava igualdade de direitos no Brasil, tendo o lendário quilombo dos Palmares como uma de suas fontes de inspiração. No entanto, o governo Vargas suprimiu os partidos políticos e a imprensa negra, que só voltaria a funcionar a partir de 1946.

Apesar dos discursos de democracia racial, a busca de homogeneização do brasileiro continuou a ter o europeu como modelo. Um sinal disso era o controle da imigração, que persistia com todo o vigor. Dalmir Francisco (2000) observa que os parágrafos 6º e 7º do artigo 121 da constituição de 1934 indicavam, mais uma vez, o veto à imigração de negros, amarelos e judeus.

Clóvis Moura abriu a trilha que, segundo Marcus Carvalho (2010), levaria à insurreição generalizada contra a tese da democracia racial, ao explicitar a violência inerente ao sistema escravista. A Escola Paulista de Sociologia consolidou a crítica entre as décadas de 1950 e 1970, quando Florestan Fernandes, dentre outros, demonstrou que, após a abolição, permaneceu um enorme vão social entre a população branca e a negra. Nos anos 70/80 do século passado, a ascensão do movimento negro levou a novos debates a respeito do tema, e foi graças às suas pressões que a questão racial foi tratada constitucionalmente: a Carta Magna de 1988 transformou o racismo em crime inafiançável.

Longe de significar a superação do racismo, na atualidade o que se vê é uma arena onde diferentes forças se enfrentam. A criação de ações afirmativas no Brasil – cujo aspecto mais polêmico é a implantação de quotas para negros nas universidades e no serviço público – disputa espaço com outros discursos, como o renascimento das teorias de democracia racial e os processos de criminalização dos movimentos sociais e dos subúrbios urbanos.

3.4.3. Outras histórias: resistências e rebeldias invisibilizadas

Paralelamente às narrativas históricas oficiais e suas contradições, é possível encontrar pistas de um outro conjunto de acontecimentos silenciados. Rebeldias abafadas, heróis esquecidos, versões negadas – há um outro passado invisibilizado pelos discursos tidos como credíveis.

No contexto do sistema escravista, multiplicaram-se as formas de resistência e rebeldia. Mas elas são frequentemente descritas como *explosões* desordenadas e, principalmente, sem repercussão na história. No Brasil, permanece em muitas narrativas e, em grande parte, no senso comum, a ideia de que a escravidão foi vencida graças à Inglaterra, às influências liberais propagadas pelas novas elites urbanas e abolicionistas, ou, ainda, graças a uma *evolução natural* da sociedade brasileira.

A *invenção* do escravo despido de protagonismo histórico está presente no próprio movimento abolicionista.⁶⁵ Narrativas da época, que incluem a clássica obra *O Abolicionista*, representam-no como apático – capaz, porém, de reagir de forma violenta e irracional quando acuado, pendendo, portanto, entre o pacífico e o feroz.

Sem deixar de reconhecer a importância do abolicionismo enquanto um dos golpes de misericórdia aplicados sobre o já agonizante sistema escravista, comungo com a opinião de Eurípedes da Cunha Dias (2001), que analisa as rebeliões do passado – tais como as revoltas negras, indígenas, o banditismo e as seitas religiosas – sob a ótica contemporânea dos movimentos sociais.

Por um lado, a negação da escravatura esteve pulverizada sob infinitas manifestações, cotidianas, subjetivas e aparentemente inofensivas, que minaram ininterruptamente a pretensa organização do sistema escravista. Isto revela teias sociais e caminhos de insubmissão política muito mais complexos do que se pensava à partida.

⁶⁵ Não me refiro ao movimento abolicionista como um todo – que foi plural e diversificado – mas às narrativas de cunho abolicionista das elites, que, não por acaso, predominaram no senso comum como única corrente do abolicionismo ou mesmo como única pressão, para além da Inglaterra, em prol da assinatura da Lei Áurea.

No ambiente doméstico, por exemplo, Mary Karasch cita a aparente *preguiça* das mulheres escravizadas como uma evidência de insubmissão dissimulada:

A queixa de uma senhora, por exemplo, era que suas criadas domésticas só obedeciam aos seus comandos exatos e que tinha de dar instruções detalhadas e precisas todos os dias. Nunca era suficiente dar uma ordem geral para manter a casa limpa; ela precisava dizer a cada escrava especificamente o que fazer. [...] Dessa maneira, os escravos limitavam a quantidade de trabalho que um senhor podia extrair deles (Karasch, 2000, *apud* Silva, 2008: 252).

Aliás, até a própria aquisição de alforrias era um processo sinuoso e cautelosamente pensado. Kelmer Mathias (2008) analisa os diversos caminhos tomados pelos cativos na busca pelas suas manumissões, que vão desde os laços entre si mesmos – como a mobilização de recursos através da constituição de famílias – até os laços com os senhores, a exemplo das relações de compadrio.

Seja como for, tais alforrias não eram meras concessões, como destaca Andréa Gonçalves: correspondiam a um «longo e tortuoso caminho de negociações e de resistência no qual homens e mulheres sujeitos ao cativo mobilizavam os mais diferentes recursos societários, políticos e simbólicos» (2008: 60). Estratégias que, aliás, costumavam transcender a iniciativa individual, para tornarem-se uma prática que socializava determinados grupos. Por outro lado, a carta de alforria nem sempre significava a garantia de liberdade, pois ressalvas impostas no documento poderiam restituir o ex-escravo à sua antiga condição. Era preciso pisar em ovos.

Mas as insubordinações podiam tomar caminhos mais evidentes. No meio urbano, a rua era um conhecido território de gestação de rebeldias. Tavernas e casas comerciais eram vistas como lugares de desordem, porque viabilizavam o encontro de diversos segmentos da população pobre ou escravizada, que promoviam *festas suspeitas*:

No século XVIII, a aglomeração de pessoas no interior das vendas era vista com temor pela elite. A reunião de escravos, resultando em planejamento de fugas, a comercialização de ouro roubado, a presença de negros quilombolas em busca de pólvora e chumbo para a resistência, ao lado de oficiais mecânicos à procura de gêneros alimentícios, instrumentos de trabalho e roupas, transformavam as vendas em locais perigosos para a ordem vigente (Resende, 2008: 117-118).

É interessante ter em conta que durante a primeira metade do século XIX, grande parte da elite do Brasil viveu em pânico. Para além das numerosas comunidades quilombolas, a aristocracia viu proliferar outra forma de revolta coletivamente organizada: os levantes de escravos urbanos.

Os maiores exemplos deste tipo de rebeldia ocorreram no Recôncavo Baiano, entre 1807 e 1835. Segundo Roberto Marquese (2006), os ciclos de revoltas escravas foram organizados por grupos egressos da Costa da Mina, como Nagôs, Haussás, Jejes e

Tapas. O caráter de resistência sistêmica à escravidão, para o autor, só teve equivalente, no período anterior, na Guerra dos Palmares e, posteriormente, no movimento abolicionista da década de 1880. Desta forma, a Bahia viveu um período de três décadas de rebeliões contínuas de escravos, cujo ápice foi a já mencionada revolta dos Malês – organizada por negros muçulmanos e considerada como o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas.

A cidade de Recife também foi cenário de revoltas urbanas. No decorrer do século XIX, diversos movimentos evidenciaram a complexidade das estratégias usadas pelas populações subalternizadas – entre elas os negros e mestiços, escravos ou forros. A junção do laico e do religioso dá-nos pistas desta complexidade. Nos anos 40 do século XIX, não faltavam em Recife sociedades secretas que, sob a forma de irmandades, visavam preparar insurreições de escravos.

A Seita do Divino Mestre era uma das mais conhecidas. Foi liderada por Agostinho José Pereira – o Divino Mestre – primeiro pastor protestante negro de Pernambuco. Segundo Marcus Carvalho (1998), um editorial do *Diário de Pernambuco* de 1846 – quando a rebelião foi descoberta e o Divino Mestre preso – conta que na casa de um dos principais discípulos de Agostinho foi encontrada uma Bíblia, onde estavam marcadas as passagens que tratavam do fim da escravidão. Ou seja: o Divino Mestre fazia uma leitura seletiva das Escrituras, elegendo os trechos que condiziam com os seus intuítos de rebelião:

Seguindo o princípio da livre interpretação das escrituras, o pregador negro identificava-se com os seus fiéis, pois recriava o cristianismo dentro da perspectiva do escravo, ao enfatizar as passagens que falavam da libertação do cativo. A própria Bíblia tornava-se um instrumento de resistência e não de conformismo. A partir das escrituras ficava também demonstrada a superioridade moral do negro sobre o branco, afogado no pecado de escravizar o próximo (Carvalho, 1998:4).

Ainda mais grave, de acordo com o mesmo jornal, foi a apreensão, na casa do próprio réu, de alguns textos que tratavam do Haiti.⁶⁶ A inspiração haitiana, aliás, circulava com força pelas ruas de Recife. Durante as revoltas populares da Confederação do Equador,⁶⁷ nas quais negros e mestiços participaram ativamente, era possível ouvir os seguintes versos, cantados pelos manifestantes:

⁶⁶ Sob o comando do ex-escravo Jean-Jacques Dessalines, a população do Haiti expulsou as tropas francesas, proclamando a independência em 1804. Robin Blackburn (2002) considera que a escravidão nas Américas não seria a mesma depois do Haiti. O chamado *haitianismo* – a ideia de que escravos pudessem destruir a escravidão e tomar o poder — circulou pelo Atlântico negro durante muitas décadas, levando esperança aos escravizados e temor aos senhores.

⁶⁷ Disputa entre federalistas (liberais) e centralistas (conservadores), que eclodiu em 1824, logo após a independência do Brasil (Carvalho, 1998).

Qual eu imito a Cristovam,
esse imortal haitiano.
Eia! Imitai a seu povo,
Oh, meu povo soberano!
(Carvalho, 1998: 7)

Se os rebelados do Brasil eram influenciados, também podiam influenciar. Alguns homens escravizados, fingindo-se de forros, fugiam para trabalhar em navios. Marinheiros escravos faziam o mesmo, depois do desembarque. Na opinião de Marcus Carvalho, essas pessoas tiveram um enorme papel na resistência escrava pois, ao repassar as notícias de rebeliões, ajudaram a moldar a conduta das populações escravizadas de outros lugares. Alguns desses marinheiros negros cruzaram os mares, chegando a aprender várias línguas.

Além das influências externas, questões políticas internas tinham estreita relação com a rebeldia negra. Muito longe de viverem alheios ao mundo da política institucionalizada ditada pelos brancos, os escravos e forros de Recife, por exemplo, estavam sempre atentos aos acontecimentos, para deles tirar o melhor proveito.

Segundo Marcus Carvalho, a proliferação de insurreições e disputas de poder entre as elites brancas às vésperas e pouco depois da independência estimularam a formação de quilombos. Conforme descreve o autor, referindo-se aos arredores da cidade de Recife, «onde havia mato, sempre houve gente escondida» (1998: 7).

Portanto, quanto maior o desentendimento entre as elites, também maior seriam as possibilidades dos escravos se libertarem. Não por acaso, por volta dos anos 40 do século XIX, solidificou-se uma criativa forma de contestação dos cativos: «deixar-se roubar» por alguém – uma prática conhecida como *acoitamento*. Carvalho descreve esta prática em Recife como, «em outras palavras, procurar um outro patrão, tal como faziam e fazem os trabalhadores livres quando insatisfeitos» (1998: 10). Desta maneira, um escravo ou escrava fugia para ser acobertado por um novo senhor, por lhe oferecer vantagens ou por ser, de alguma forma, mais adequado para as suas intenções. Este novo senhor, por sua vez, obtinha óbvios ganhos econômicos com o *roubo*.

Ainda mais interessante é ter-se em conta a conturbada política da província de Pernambuco naquela altura – marcada por ferozes disputas entre liberais (praieiros) e conservadores. E é a partir deste contexto turbulento que emerge a criatividade das populações escravizadas, para elaborar novas alternativas de resistência. Marcus Carvalho descreve que os cativos se aproveitaram da relativa escassez de mão-de-obra e das divisões internas das elites para mudarem de senhor quando fosse oportuno:

Entendendo os roubos e acoitamentos como atos dos cativos – que buscavam quem os acoitassem ou roubassem – percebe-se que eles deram uma grande contribuição para acirrar os ânimos entre os dois partidos, os praieiros e os conservadores (Carvalho, 1998: 15).

Ou seja: eles agiam deliberadamente, deixando um senhor para «fazer-se roubar» pelo seu adversário político – ao ponto da expressão «ladrão de escravos» passar a ser uma acusação frequente entre os oponentes partidários.

Tudo isso leva a perceber que as revoltas dos escravos não são fruto do propagandismo liberal (Pinheiro, *apud* Dias, 2001). A liberdade não lhes foi *dada* graças às pressões *humanitárias* da Inglaterra, às argumentações dos abolicionistas no Parlamento ou ao avanço das forças burguesas sobre o poder das elites rurais conservadoras. Todos estes elementos fizeram parte de uma história mais ampla, onde também deve ser incluído o papel definitivo do negro revoltado das matas e das cidades. Este sujeito histórico e protagonista do seu tempo rebelou-se das mais variadas maneiras, para fazer frente às condições de violência que lhe eram impostas.

Espaços políticos não institucionais formaram os múltiplos cenários deste protagonismo. Por um lado – e desfazendo as narrativas históricas dominantes – muitas formas de resistência e rebeldia foram caracterizadas por grande organização e por sofisticadas estratégias coletivas. Por outro lado, as pequenas desobediências, os silêncios, a desordem, tudo isso pôs em xeque a estabilidade do sistema.

Como defende Dipesh Chakrabarty (2000), a desorganização, que torna o capitalismo desordenado, delinea a incontornável indeterminação da história. Ela é construída no dia-a-dia, nos espaços difusos de perpétua resistência, que fogem às regras que fingem ser universais. De caráter frequentemente maleável e difuso, esta forma de negar a dominação é capaz de ocupar todos os espaços, da casa-grande à senzala; da ama-de-leite, que conta histórias, ao escravo robusto, que sabotava e arrastava o ritmo do trabalho das lavouras; da mulher *preguiçosa* ao quilombola e ao rebelde malê.

Durante muito tempo, este protagonismo – do mais organizado e coletivo ao mais subjetivo e espontâneo, sendo todos importantes – foi apagado das narrativas históricas. Nas últimas décadas, começam a surgir, nos meios acadêmicos, discursos que concorrem com a versão da abolição enquanto dádiva, atentando para a força da rebelião escrava. O resgate de episódios tais como a formação do quilombo de Palmares – e a sua inclusão na história oficial brasileira, uma conquista dos movimentos sociais – é um sintoma disso.

3.5. O desaparecimento e o reaparecimento dos quilombos

3.5.1. O quilombo histórico

A primeira definição formal de quilombo surgiu em 1740, através de uma consulta do rei de Portugal ao Conselho Ultramarino: «Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele» (Almeida, 2005: 102). José Maurício Arruti observa que tal definição, que aparece tanto na legislação colonial quanto imperial,⁶⁸ assumia uma forma explicitamente indefinida, com o objetivo de abarcar, sob um mesmo instrumento repressivo, o maior número possível de situações:

O uso do termo [quilombo] nunca teve um interesse descritivo, mas, antes de tudo, classificatório, delimitando um objeto que, na realidade, incluía diversas formações sociais muito diferentes entre si. Enfim, o ‘quilombo’ é uma daquelas categorias classificatórias que respondem à necessidade do Estado de produzir unidades genéricas de classificação para a intervenção e controle social (Arruti, 2006: 173).

A partir deste conceito inicial, encontramos alguns elementos que sobrevivem até hoje no senso comum no que se refere à ideia de quilombo: a palavra vem associada à fuga e ao isolamento. Porém, segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida,

Ora, fuga, isolamento, quantidade mínima, podiam bem estar na cabeça de nossos legisladores da Constituição de 1988, que imaginaram um instrumento excepcional, restritivo e também algo isolado. Não imaginaram [os quilombos] dentro das grandes propriedades, mas fora do alcance delas; quer dizer, fora da civilização (Almeida, 2005: 231).

Para o autor, muitas vezes a solidez da fronteira étnica se dava na transação comercial, que é justamente o contrário de isolamento. Além disso, vários quilombos foram erguidos nos arredores das cidades e frequentemente mantinham atividades comerciais com outros grupos sociais.⁶⁹ A comunicação era, aliás, uma especialidade de muitos deles, ao ponto de serem criadas redes de solidariedade entre os quilombolas e outros segmentos, movidas pelos interesses de cada um dos grupos – servindo, inclusive, como teias de proteção para as comunidades.

⁶⁸ Na legislação imperial, cai de cinco para três o número de fugidos.

⁶⁹ Um exemplo interessante é o quilombo do Leblon, que mais tarde daria origem ao bairro de mesmo nome, no Rio de Janeiro. Ao invés da negação da ordem escravista através de certa autonomia em relação à organização social dominante, esta comunidade era patrocinada por abolicionistas, constituindo uma instância de intermediação entre os membros do movimento e os escravos fugidos. Baseado em Eduardo Silva, José Maurício Arruti observa que a existência deste *quilombo-abolicionista* reforça a complexidade da atuação antiescravista. O autor acrescenta que o comerciante português José Seixas Magalhães, idealizador e proprietário das terras do quilombo, fez com que belas flores cultivadas em parceria com os fugidos chegassem até a mesa da família imperial. A visibilidade do quilombo – que, inclusive, era famoso pelas suas animadas festas – fez com que as suas flores se tornassem um dos símbolos do abolicionismo carioca.

Nessas redes, circulavam mercadorias e informações, principalmente. Em muitos casos, as notícias *corriam* entre os diversos agrupamentos, viabilizando estratégias para enfrentar os inimigos (Campos, 2005). Além disso, os grupos fugidos articulavam-se com os escravizados das senzalas para viabilizar novas fugas, abastecer o quilombo e obter informações. Havia, inclusive, quilombos interligados como federações, que formavam grupos interdependentes.

Segundo Adrelino Campos (2005) a palavra quilombo era, na verdade, uma designação de fora. No Brasil, de acordo com o autor, os moradores destas comunidades preferiam chamá-las de *cerca* ou *mocambo*. Especialmente no Maranhão, são também comuns as designações *terras de preto*, *terras de índio* ou *terras de santo*.

Além disso, a existência de quilombos nunca foi privilégio do Brasil. Onde houvesse negros escravizados, lá estavam eles. Nas colônias inglesas, estas comunidades foram chamadas de *marrons*; nas francesas, *grand marronage*; nas espanholas, *palenque* e *cumbes*, dentre outros exemplos.

Tão variadas quanto os nomes eram as suas origens. Os quilombos foram formados a partir de diferentes formas de acesso à terra, sendo que a fuga de escravos é a mais conhecida. Porém, muitos outros motivos poderiam originar uma comunidade: as doações feitas pelos senhores ou pela Igreja; terras recebidas por serviços prestados em períodos de guerra; fazendas abandonadas em função do declínio dos ciclos econômicos e assim por diante.

Os quilombos originados da desagregação de fazendas – a que Alfredo Wagner Almeida (2002a) designa como campesinato *pós-plantation* – foram relativamente comuns na época do declínio das culturas de açúcar e algodão, dois produtos cujos preços oscilavam muito no mercado externo. Também era possível que um quilombo se originasse de ocupações posteriores à desagregação de ordens religiosas – como no caso dos Jesuítas, expulsos do Brasil pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII – e das desapropriações em regiões de conflito. Segundo Bartolomé Benassar e Richard Marin (2000), algumas províncias que tinham poucos escravos optaram, inclusive, pela libertação antecipada dos cativos para restabelecerem a calma, como foi o caso do Amazonas e do Ceará em 1884.

Como esta história é contada pelos vencedores, muito se perdeu sobre a trajetória dos quilombos. Eles nunca tiveram um padrão coerente e diferiam muito entre si, mas o que ficou registrado destes 500 anos foram apenas as grandes manifestações de rebeldia, dentre tantas insurreições já apagadas da memória.

A maior destas manifestações foi, sem dúvida, o quilombo dos Palmares, que, como já vimos, inspirou a Frente Negra nos anos 30. A discussão reaparece nos movimentos que antecederam ao golpe militar de 1964, para depois reemergir a partir da pressão social pós-ditadura, na fase de redemocratização e no bojo dos movimentos sociais das décadas de 70 e 80 (Leite, 2004). Portanto, Palmares *entra para a história* graças às pressões políticas dos movimentos sociais – viabilizando um lugar para Zumbi no panteão dos ícones brasileiros e tornando a Serra da Barriga, local onde o quilombo foi instalado, Patrimônio Histórico Nacional. A data da morte de Zumbi dos Palmares, 20 de Novembro, é comemorada como o Dia da Consciência Negra, que se transformou em comemoração nacional – apesar de não ter sido aprovada como feriado – em 2011.

Palmares situava-se ao sul da então capitania de Pernambuco, região Nordeste do Brasil. Os relatos oficiais sobre este quilombo foram, sem exceção, feitos pelos seus inimigos, e não faltam informações desencontradas. Ainda assim, é possível dizer que o quilombo foi fundado nos últimos anos do século XVI, a partir do triunfo de uma revolta num grande engenho de açúcar (Benassar e Marin, 2000).

Quando os holandeses invadiram o Brasil, surgiu uma oportunidade inesperada de evasão massiva, e Palmares tornou-se refúgio natural para as populações em fuga. Assim, o que antes era uma pequena comunidade, foi se transformando em um conjunto de aldeias interligadas. Segundo Pedro Funari (1999), supõe-se que lá chegaram a viver entre 10 mil e 20 mil pessoas – inclusive indígenas e brancos pobres – mas não há consenso em relação às suas reais dimensões. Depois de existir por um século, a aldeia principal foi destruída por um exército de 9 mil homens e alguns canhões, chefiados pelo bandeirante Diogo Jorge Velho. Zumbi fugiu, mas foi morto no ano seguinte.⁷⁰

O quilombo dos Palmares foi o exemplo mais visível, mas o fato é que, enquanto houve escravidão, existiram também tais comunidades, que frequentemente geravam medo na classe senhorial e enfrentavam duras repressões militares. O relatório do presidente da Província de Sergipe, escrito em 1876, ilustra este temor das forças dominantes: «São os calhambolas o terror da população do interior. Formando quilombos diferentes, percorrem os engenhos que querem, penetram algumas vezes disfarçados na cidade, roubam, fazem quanta violência entendem» (Arruti, 2006: 170).

⁷⁰ Palmares foi considerado destruído depois do assassinato de Zumbi, em 1695, mas as batalhas contra a comunidade continuaram. De acordo com Gomes e Xavier (2005), em 1696, foi atacado o quilombo de Quissama, que fazia parte do complexo, e a ocupação paulatina das serras da região foram empurrando os palmaristas para outras áreas. Em 1703, comentava-se que o quilombo de Cumbe, na capitania da Paraíba, teria sido formado pelos seus remanescentes.

Apesar da grande diversidade de quilombos, com formas de organização e culturas variadas, de maneira bastante abrangente é possível dizer que muitas das comunidades foram – e continuam a ser – caracterizadas por alguns elementos: destacam-se, por exemplo, as lógicas de reciprocidade entre os seus membros, o uso de áreas comuns e os estreitos vínculos entre terra e identidade.

Estas comunidades foram perseguidas no passado por possuírem um valor polissêmico – significavam um precedente perigoso e, ao mesmo tempo, mercadoria a ser recuperada. Veremos a seguir que, na atualidade, o prisma é outro: tornaram-se um entrave ao agronegócio e um incômodo ao racismo.

3.5.2. O quilombo atual

Apenas a partir do processo de redemocratização do Brasil, no pós-1970, é que se pode afirmar que o tema das desigualdades raciais entra na pauta do Estado, conforme afirma Lilian Gomes (2009). A autora acrescenta que foi sobretudo a partir da promulgação da Constituição de 1988 que passaram a ser implementadas políticas públicas com enfoque nas desigualdades raciais.

Desta maneira, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal atribuiu direitos territoriais às comunidades remanescentes de quilombos, ao passo que os artigos 214, 215 e 216 acenaram para a necessidade de proteção do patrimônio cultural de tais grupos. E o que era para ser uma simpática e inofensiva homenagem pelos 100 anos da abolição transformou-se em um pesadelo para as elites rurais e em uma brecha para as comunidades negras.

A passagem para o espaço restrito do contrato social, operada pela Constituição de 1988, foi aberta graças, por um lado, às pressões dos movimentos negros e, por outro, ao desconhecimento dos legisladores sobre o próprio país. Desta vez, a invisibilidade dos quilombolas jogou a seu favor.

O contraste entre o quilombo *inventado* e o quilombo real invisibilizado resultou numa óbvia surpresa para o conjunto da sociedade brasileira, que se deparou com a *proliferação* de comunidades até então *inexistentes*. A aprovação do artigo 68 foi, em parte, garantida pelo imaginário, prevacente no senso comum, de que os quilombos eram raríssimas exceções no Brasil. Porém, a base de dados do Governo Federal aponta para a existência de 3.554 quilombos, presentes em todas as regiões, com maior concentração nos estados do Maranhão, Pará, Bahia e Minas Gerais – mas a estimativa é

de que existam no país cerca de 5 mil comunidades. Cabe, aqui, a pergunta: como estas comunidades *apareceram*? Como explicar que o país se depare com a surpreendente emergência de milhares de quilombos, que ocupam um significativo percentual do território brasileiro, e que *nunca tinham sido notados*?

Creio que o pensamento abissal traz uma resposta convincente a esta questão. Uma vez que o que *existe* está circunscrito ao espaço da regulação/emancipação, os quilombos, aos milhares, estavam mergulhados na invisibilidade. Quando o Artigo 68 da Constituição Federal abriu a possibilidade de inserção deste enorme grupo no contrato social, o que era *espectro* ganhou corpo e concretude. E o país espanta-se com a dimensão do universo que era *incapaz de ver*.

Os meios acadêmicos e, de maneira mais abrangente, a sociedade brasileira, caminham para a ruptura com a visão cristalizada pela historiografia clássica, baseada no isolamento dos quilombos e na sua origem vinculada exclusivamente à fuga de escravos. Está emergindo um conceito que «alça o território e a identidade – especialmente ligados à resistência – à condição de elementos fundamentais na determinação destes agrupamentos sociais» (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002: 129).

Vimos que, no campo simbólico, entre os anos 70 e 80 houve uma reapropriação da ideia de quilombo pelos movimentos sociais. Abdias Nascimento (1980), por exemplo, propôs o termo *quilombismo* para descrever uma proposta pan-africanista para o Brasil. Além disso, iniciou-se uma disputa entre o 13 de maio, data da abolição da escravatura, e o 20 de novembro, dia do herói Zumbi. José Maurício Arruti (2006) observa que, dentro deste processo de conversão simbólica, surgiram muitas leituras distintas sobre o tema.

A Constituição de 1988 adicionou mais tempero às discussões. Segundo Ilka Boaventura Leite (2004), nos anos seguintes à promulgação da Constituição, movimentos negros, núcleos de pesquisa, associações profissionais e sindicais, procuradorias, órgãos dos governos municipais, estaduais e federais passaram a envolver-se, em alguma medida, com o pleito pela titulação das terras dos «remanescentes das comunidades dos quilombos».

O artigo 68 permaneceu sem aplicação até 1995. Mas, durante a comemoração do tricentenário da morte de Zumbi, o tema ganhou novo impulso: o debate sobre os remanescentes de quilombos, até então restrito à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e ao Ministério Público Federal (MPF) – focado em um único caso pioneiro, o do quilombo de Rio das Rãs, no sertão baiano – expandiu-se pelo país, tornando-se objeto de debates

políticos e análises acadêmicas. Além disso, vários estados brasileiros incorporaram o tema às suas próprias constituições.

Acirradas discussões em torno da definição dos critérios de identificação dos grupos quilombolas foram então travadas no plano conceitual – antropológico, histórico e jurídico – e, dentro de tal disputa, o que estava em jogo era «a palavra autorizada, a definição mais acertada e, enfim, a hegemonia sobre um campo em formação» (Arruti, 2006: 33). Para José Maurício Arruti, o dilema concentrou-se na disputa entre o *modus* normatizador do direito e a ênfase na diversidade da antropologia – portanto, entre a norma e o variante.⁷¹

A par disso, discussões também foram travadas no campo dos movimentos sociais. A emergência política dos quilombos desencadeou, entre 1986 e 1995, mobilizações de relevância regional e nacional. No Maranhão, a partir de 1986, começaram a ser realizados os Encontros de Comunidades Negras Rurais; no Pará foram organizados os Encontros Raízes Negras e, em 1989, foi fundada a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Oriximiná (PA).

No início dos anos 1990, outros estados, como Bahia, São Paulo, Pernambuco e Mato Grosso do Sul, iniciaram suas mobilizações, gerando alguns frutos – como a vitória da área Calunga, em Goiás, que em 1991 foi delimitada como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural, e a criação da Reserva Extrativista Quilombo de Frechal em 1992. Em 1994, ocorreu em Brasília o I Seminário Nacional das Comunidades Remanescentes de Quilombo, promovido pela Fundação Cultural Palmares (Ratts, 2000). Nesse processo, segundo Arruti (2006), o movimento negro rural apropriou-se da categoria *quilombo*, reforçando o debate em torno da questão territorial.

Para se pensar o quilombo a partir do vínculo com a terra, o território deve ser analisado como um fenômeno imaterial e simbólico. «Ele é constituído pelas *relações* entre os agentes, agências, expectativas, memórias e natureza», observa Arruti (2006: 323). Todo elemento físico ou histórico que entra na sua composição passa pelo crivo de um processo de simbolização que *desmaterializa* e, ao mesmo tempo, provoca rearranjos em todo o conjunto. Por isso, para o autor, a busca de direitos territoriais – necessariamente coletivos – passa pela instituição de uma memória igualmente coletiva e pelo estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada.

⁷¹ Em termos abrangentes, Arruti distingue três diferentes paradigmas relacionados aos estudos sobre os quilombos: o paradigma dos remanescentes (ênfase no vínculo ao passado), das terras de uso comum (ênfase nos vínculos territoriais) e da etnicidade (ênfase na identidade, nas vivências e valores partilhados).

A ideia de territorialidade negra confronta-se com o mito da igualdade de oportunidades, que aposta no modelo exclusivo da propriedade individual e privada, de terra-mercadoria e sua vinculação à produção mecanizada em larga escala, que visa atender os amplos mercados externos (Leite, 2004). Portanto, a relação com o território contraria a ideia de propriedade privada conforme é dada pelo parâmetro capitalista de apropriação do espaço.

Nesse sentido, não há um modelo único: segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002b), existem constelações de situações de apropriação de recursos naturais (hídricos, florestais e do solo), utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações entre uso e propriedade e entre o privado e o comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos. As especificidades da relação com o território tornam-se evidentes, por exemplo, na fala de Libânio Pires, da comunidade maranhense de Santa Rosa dos Pretos:⁷²

Não existe uma mãe igual à terra. A minha mãe me deixou em cima da terra. Eu não conheci a minha mãe, vamos dizer assim. A minha mãe, quando me deixou, eu tava engatinhando. Engatinhando. E a terra me criou. A terra me criou. E hoje eu tou com essa idade todinha, sustentado pela terra. Bebendo água, comendo o arroz, a farinha, a macaxeira, a batata, manga e toda coisa... Então, não tem outro amor, pra mim, mais forte do que da mãe terra.

Vale observar que as comunidades, ao se inserirem no espaço do contrato social, tornaram-se alvos especiais de programas redistributivos universalistas, como o Bolsa Família, e focos de programas específicos no interior das políticas de educação, saúde e crédito agrícola (Arruti, 2006). Em 2003, o governo federal criou o Programa Brasil Quilombola, com o objetivo de efetivar políticas públicas, através de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais (Seppir, 2011).

Neste processo, pela via jurídica criou-se uma nova categoria – a de *remanescente de quilombo*⁷³ – que, como lembra José Maurício Arruti, «é um exemplo privilegiado de como o poder simbólico de nomeação depositado no Estado pode, ao menos em parte,

⁷² Depoimento extraído do documentário *Kilombos*, produzido no âmbito do projeto «O percurso dos quilombos: de África para o Brasil e o regresso às origens», disponível em <http://quilomboscontemporaneos.org/>.

⁷³ Segundo Arruti, a noção de *remanescente*, pensada como categoria etnológica e legal, traz uma referência à temporalidade e ao jogo estabelecido entre continuidades e discontinuidades sociais. A meu ver, o termo também traz implícita a noção de resíduo, conforme prevê a monocultura do tempo linear, discutida pela sociologia das ausências (Santos, 2006). A partir de uma perspectiva semelhante, Felipe Calheiros afirma: «O próprio termo ‘remanescente’ – já anteriormente usado para caracterizar populações indígenas reconhecidas em tempos recentes – confirma essa compreensão passadista dos deputados de 1988» (Calheiros, 2009: 28).

criar as próprias coisas nomeadas» (2006: 121). O poder de nomear não cria apenas disputas nas arenas do poder – entre políticos, acadêmicos e juristas – mas gera também reapropriações dentre aqueles que foram designados.

As modificações do significado da palavra *quilombo* e da própria interpretação do termo *resistência* são tratadas por Ilka Boaventura Leite (2007) através dos conceitos de quilombo *trans-histórico*, *jurídico-formal* e *pós-utópico*. Quanto ao primeiro, refere-se a deslocamentos semânticos – o processo de metaforização – do quilombo, vinculando, através dos tempos, a diáspora africana à conquista do território. O princípio de reconhecimento destas comunidades é a terra que ocuparam e continuam a ocupar, aliada à ideia de tradicionalidade. Passado e presente, tomados como uma continuidade histórica, pressupõem o futuro. Como explica a autora,

O quilombo é um termo usado desde o período colonial escravista. Embora tenha sido também associado a um conjunto de reações que decorrem do prolongamento das relações de dominação em anos recentes, aparece relacionado às mais diversas formas de protesto, conspiração, revolta, fuga e rebelião. Esta constatação nos permite inicialmente afirmar que o quilombo é um conceito *trans-histórico*, pois atravessa diversos períodos, contextos e situações, trazendo em seu núcleo central, um sentido que se mantém – o da não aceitação das diferentes formas de dominação (Leite, 2007: 4).

Em 1988, houve a passagem do quilombo *trans-histórico* para o quilombo *jurídico-formal*, ou seja: ele deixou de ser oposição para tornar-se política de Estado. Como decorrência, «um conjunto de situações, antes invisíveis desde a ordem jurídica vigente, emergiu para confrontá-la, para desafiar o princípio universal anteriormente vigente» (2007: 10). O reconhecimento oficial gera novíssimos sentidos à palavra *resistência*, na medida em que uma suposta transição *pacífica, segura e controlada* deveria inverter a ideia de resistência como conflito para a resistência enquanto ordem, através do pacto social.

Mas a fluidez dos processos identitários pode criar fenômenos surpreendentes, mesmo quando a matéria-prima é tão estanque quanto uma categorização legal. Portanto, o *ressurgimento* das comunidades quilombolas vem acompanhado por interessantes fenômenos. Quando a palavra *quilombo* foi incluída na Constituição Federal, seus membros passaram a enquadrar-se dentro de uma concepção que não fazia parte do vocabulário das comunidades antes de 1988. Em entrevista, Ângelo Arruda, importante liderança da comunidade de Mata Cavalo, exemplifica que antes havia o «sem-terra», o «sem-teto», mas, quando ele chegava num órgão público, nada o diferenciava. Atualmente, existe o reconhecimento de uma identidade. Ele resume: «Hoje, eu posso chegar ao Incra e dizer que sou quilombola».

A apropriação do conceito pelos próprios quilombolas vinculou a palavra à busca de direitos historicamente negados. É o que evidencia a definição elaborada por Ana Emília Moreira, da comunidade de Matões dos Moreira, Maranhão:⁷⁴

Ser quilombola, pra mim, é um momento de orgulho. É se autoassumir. [...] Deixar tudo lá na cidade – que nos oferece, que diz – é por isso que eu sinto orgulho de ser quilombola. Quilombola pra mim é uma história. Quilombola pra mim é dizer pra esse país que eu não queria vir pra cá – me trouxeram. Dizer pra esse país, desconstruir ele pra construir o país que nós precisamos, porque quem faz, quem conta essa história, somos nós. É dizer pra esse país que quem mantém esse país foram, é e serão nós. Dizer pra esse país que quilombola é gente. Que quilombola é fruto de um país onde há muito massacre. Dizer pra esse país que eu preciso de escola boa, que eu preciso de saúde – que eu nem só preciso, eu tenho direito.

Como descreve Ilka Boaventura Leite, desde a promulgação da Constituição, ações civis, mobilizações e a criação de associações permitiram às comunidades negras rurais e aos redutos negros das periferias urbanas recompor e reescrever suas narrativas: «O quilombo passa a metaforizar as experiências dos afrodescendentes, mas principalmente as vitórias ocorridas sob o manto anódino do racismo» (2004: 23).

Porém, a abertura de uma brecha entre os dois lados da linha abissal não garante a plena migração destas comunidades para o espaço do contrato social. O que se vê hoje no Brasil é uma tentativa das elites de inviabilizar o cumprimento da Carta Magna. Os quilombos vêm se mobilizando em busca da aplicação da lei, mas as elites também se organizam para impedir a *travessia*. Como afirma Ilka Boaventura Leite (2007), surgem no Brasil novas formas de dominação que, por sua vez, implicam na emergência de novas formas de resistência – a que a autora denomina quilombo *pós-utópico*.

A lentidão dos processos de titulação, os entraves da cultura cartorial, a criminalização das lutas camponesas, as prisões injustificadas, as provas forjadas, a falta de acesso ao ensino formal – estes e outros aspectos formatam um «estado de justiça» que, mais uma vez, busca fechar as portas para esta «humanidade banida, empurrada para fora da ordem e tornada fora da lei» (Leite, 2007: 17). Nesse sentido, a utopia é substituída por um estado de incerteza em relação a esta nova ordem.

De maneira abrangente, Boaventura de Sousa Santos (2009) também alerta para a emergência de reações conservadoras, através do que denomina como *contrarrevolução jurídica*. Trata-se de um entendimento tácito entre as elites político-econômicas, que toma a forma de um ativismo judiciário conservador, cujo objetivo é neutralizar, pela via judicial, muitos avanços democráticos que foram conquistados ao longo das duas últimas décadas.

⁷⁴ Depoimento extraído do documentário *Kilombos*, produzido no âmbito do projeto «O percurso dos quilombos: de África para o Brasil e o regresso às origens».

Neste sentido, Milton Santos (2008) avisa: «nos dizem que o direito é para ser obedecido, quando na realidade ele é para ser discutido, pois o direito é o resultado do equilíbrio provisório que se cristaliza». No contexto brasileiro, a transposição e adequação do direito escrito europeu para a estrutura colonial brasileira acabou criando barreiras para o reconhecimento e a incorporação de práticas legais não ocidentais.

Segundo Alexandre Catharina (2006: 9), houve a imposição «de um certo tipo de cultura jurídica que reproduziria a estranha e contraditória convivência de procedimentos burocrático-patrimonialistas com retórica do formatismo liberal e individualista». A inclusão dos direitos coletivos na Constituição do Brasil não só foi tardia, como também contrária à lógica individualista da cultura jurídica brasileira:

O direito das minorias étnicas no Brasil é um exemplo de inclusão de novos direitos em nosso sistema jurídico sem preocupações maiores com a aplicabilidade e efetividade de tais direitos. [...] Os direitos essencialmente coletivos estão sob constante ameaça da individualização do direito que se caracteriza pela transformação permanente dos direitos coletivos em direitos individuais (Catharina, 2006: 6).

Portanto, os novos direitos, que foram avanços indiscutíveis, colidem com a estrutura conservadora do poder. Ao mesmo tempo em que as forças sociais exercem pressão para ingressar no espaço do contrato social, este conservadorismo, aliado a outros fatores – tais como interesses econômicos – buscam fechar-lhes as portas.

Neste embate, os grupos dominantes atuam em várias frentes. No contexto quilombola, um dos principais aliados das elites é o aparato burocrático kafkiano, que eterniza os procedimentos e inviabiliza a titulação das terras. Somada a esses entraves, está a própria falta de estrutura dos órgãos responsáveis pelo cumprimento da lei.

No início deste século, Alfredo Wagner Almeida (2002a) chegou a calcular que, se o ritmo de trabalhos fosse mantido, os processos referentes aos territórios quilombolas levariam cerca de 500 anos para serem concluídos. O cálculo parece exagerado. Porém, se levarmos em conta a existência de milhares de quilombos no Brasil, e se também considerarmos o ritmo das titulações, o tempo estimado parecerá até insuficiente.

Nesse sentido, os números são transparentes: no ano de 2011, por exemplo, apenas dois títulos de terras quilombolas foram outorgados no país – o que eleva para 110 o número de áreas tituladas. Em seu relatório, a Comissão Pró-Índio de São Paulo (2012b) informa que, até dezembro de 2011, encontravam-se abertos no Incra 1.084 processos para a regularização de terras quilombolas, abrangendo 24 Estados da

Federação – sendo que apenas 7% desses processos já contavam com o estudo de identificação do território publicado.⁷⁵

Dentre os obstáculos para a titulação das áreas destacados pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir, 2011), estão as contestações judiciais à demarcação de terras quilombolas, as reações dos setores conservadores através da imprensa e o recrudescimento da violência no campo, além das disputas ideológicas em relação aos quilombos e às políticas de promoção de igualdade racial de maneira mais abrangente. Vale ainda acrescentar que as próprias condições socioeconômicas de muitas comunidades – caracterizadas pela escassez de acesso à saúde, educação etc. – as expõem a um contexto de grande vulnerabilidade.

Mas tão grave quanto a morosidade das titulações é a ameaça de modificação na legislação vigente. Em 2004, o Partido da Frente Liberal (PFL) – atual Democratas (DEM) – impetrou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) sobre o Decreto 4.887/2003, que regulamenta a aplicação do Artigo 68 da Constituição Federal, sob a alegação de que seria excessivamente permissivo. Segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq, 2011), caso a ADI seja aprovada, automaticamente se revalidará a regulamentação anterior, o Decreto 3.912/01, o que representaria um retrocesso.⁷⁶

Toda esta saga convida a uma reflexão sobre a sinuosidade da linha abissal: afinal, não foi garantido às populações negras o acesso ao contrato social em 1888, nem às populações quilombolas em 1988. Por um lado, poderíamos imaginar que a linha abissal corta verticalmente a história brasileira no ato de assinatura da Lei Áurea: se, anteriormente, os negros eram plenamente invisibilizados como sujeitos de direitos, a abolição traria esta faixa da população para o espaço do contrato social. Porém, aquele não foi o ponto de viragem. Como vimos, diante de um sistema em plena agonia, a elite

⁷⁵ No *Balanço 2011*, a Comissão Pró-Índio (2012b) destacou ainda dois aspectos: em primeiro lugar, a decisão do Incra de contratar empresas para realizar estudos antropológicos de identificação das terras quilombolas (o que, segundo o relatório, gera preocupação no que tange à qualidade técnica dos estudos, pois nem todas as empresas selecionadas parecem dispor de expertise para a tarefa); em segundo, os obstáculos encontrados para dar eficácia aos decretos de desapropriação de propriedades incidentes em terras quilombolas.

⁷⁶ O Decreto de 2003, fruto das mudanças na condução das políticas governamentais de 2002, tirou da Fundação Cultural Palmares a responsabilidade pela titulação dos quilombos, que foi transferida para o Incra, incorporando o trabalho à rotina da Reforma Agrária. Dentre outros aspectos, aboliu a necessidade de laudos antropológicos para dar início aos processos, o que permitiu que estes fossem desencadeados a partir da autodefinição das comunidades. Além disso, também aboliu critérios de temporalidade, como era exigido na legislação anterior, ou seja: pôs fim à exigência de provas de que os quilombos já estavam instalados nos territórios requeridos antes de 1888.

senhorial utilizou outros mecanismos – entre eles, o racismo e o próprio sistema legal brasileiro – destinados a afastar a população recém-liberta do espaço do contrato social.

Por sua vez, a Constituição de 1988, apesar de também representar um indiscutível avanço, não vem sendo plenamente aplicada. Portanto, a linha abissal perpassou a trajetória da população negra no Brasil, mesmo após a abolição, e chega, em certa medida, aos dias de hoje. Esta visão de um traço horizontal, paralelo aos aparentes *progressos* da sociedade brasileira, opõe-se à ideia de uma linha perpendicular, de efetiva ruptura entre o *antes* e o *depois* de 1888 e de 1988. Se, por um lado, portas vão sendo progressivamente abertas para a inserção do negro no contrato social, por outro, novos mecanismos são criados, às vezes mais sutis do que os anteriores, na tentativa de mantê-los amarrados à subalternidade.

O direito exerce um papel fundamental na linha abissal: guarda as suas fronteiras. Ao separar o que é aceitável do que não é aceitável dentro do contrato social, exerce vigilância, a fim de manter a *normalidade desejável*. Mas em que consiste esta normalidade? Ao observarmos a alteração das legislações referentes às populações negras desde os tempos do Brasil-colônia, é possível ver que a linha abissal sofre avanços e recuos, que lhe conferem espessura e elasticidade. Assim, é estabelecida uma espécie de dialética entre inclusão e exclusão, em que aparentes concessões podem revelar-se um engodo, que volta a empurrar os grupos aparentemente beneficiados para o *lado de lá*. Ou seja: entre formas de inclusão e exclusão radical, a aparente inclusão pode ser, na verdade, exclusão.

Porém, é fundamental ter em conta que esta sinuosidade da linha abissal pode também ser observada no sentido contrário – ou seja, do *lado de lá* para o *lado de cá*. As possibilidades de inserção dos negros no território da regulação/emancipação sempre foram decorrência das pressões exercidas pelo seu protagonismo.

Penso que este movimento e elasticidade podem ser flagrados em muitos contextos. Se observarmos os avanços estabelecidos a partir da Constituição de 1988, é possível detectar os seus posteriores recuos – uma espécie de subtextos nas marcas da cidadania, que emperram a transformação da letra impressa em alterações práticas. As pressões acontecem sob a aura de neutralidade atribuída ao direito, enquanto, do lado oposto da linha abissal, situa-se toda a coerção – que, como afirma Dipesh Chakrabarty (2000), está por detrás dos discursos vitoriosos da modernidade.

Capítulo 4

O trajeto: procedimentos metodológicos

4.1. Rumo aos quilombos

Partindo do contemporâneo como eixo temporal e desde uma orientação qualitativa, fiz um estudo comparado que, como vimos, envolveu três comunidades de regiões diferentes do Brasil. A observação direta, a observação participante e entrevistas semiestruturadas foram os procedimentos metodológicos escolhidos para o trabalho de campo. Busquei desenvolver uma análise tridimensional, na medida em que considera as trajetórias históricas (tempo), as perspectivas (espaço) e as relações de poder.

Tendo também em conta que «com o tempo, o que não pode ser questionado deixa de ser uma questão» (Santos, Meneses e Nunes, 2004), procurei dar atenção aos aspectos silenciados pelas narrativas oficiais, através do que Boaventura de Sousa Santos (2002) denomina metaforicamente como *escavação arqueológica do presente*. Desta maneira, utilizei dois procedimentos sociológicos – a sociologia das ausências e das emergências – como importantes recursos no terreno.

A descrição desse trajeto divide-se em três segmentos: o *pano de fundo* discute as bases epistemológicas a partir das quais me pautei; a *linha de frente* descreve as práticas metodológicas propriamente ditas – o que inclui uma abordagem sobre a descrição densa e tradução intercultural como estratégias de campo, bem como o cronograma, os limites da pesquisa, hipóteses e objetivos. Por fim, o terceiro eixo, *as comunidades*, traz um panorama contextual dos quilombos envolvidos e das suas principais festas.

4.2. O pano de fundo

Não é plausível fazer ciência sem se pensar no fazer da ciência. Vimos no primeiro capítulo que o discurso científico ganhou um *status* hegemônico dentro da modernidade, descartando a validade de outras formas de conhecimento. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses sintetizam a questão, ao afirmarem que

A epistemologia dominante é, de facto, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. A transformação deste hiper-contexto na reivindicação de uma pretensão de universalidade, que se veio a plasmar na ciência moderna, é o resultado de uma intervenção epistemológica que só foi possível com base na força com que a intervenção política, económica e militar do colonialismo e do capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos (Santos e Meneses, 2009: 10).

A hegemonia da ciência ganha corpo no ato da classificação (Visvanathan, 2003b). Ao criar as suas categorias, a epistemologia dominante cria hierarquias que desvalorizam tudo o que difere de si mesma. Por isso, como já vimos, o que um pensamento crítico reivindica não é a desqualificação da ciência perante outros modos de envolvimento com o mundo – mas sim, como argumenta João Arriscado Nunes (2003), a necessidade de definir a relevância dos vários modos de conhecimento e das formas de articulação em função de cada contexto.

Portanto, o problema não está propriamente naquilo a que chamamos ciência: «O problema, o enorme problema, emerge da forma como a ‘revolução científica’ foi concebida. Ela foi concebida como um triunfo da modernidade na perspectiva da modernidade, uma autocelebração» (Mignolo, 2003: 634). Autocelebração que, aliás, ocorreu em paralelo com a crença na supremacia da *raça branca*, como observa o autor, acrescentando: «O problema estava na falta de consciência de que a celebração da revolução científica enquanto triunfo da humanidade negava ao resto da humanidade a capacidade de pensar» (*idem*).⁷⁷

É importante retomar este tema porque uma das premissas que sustentam a presente investigação é a crença na diversidade – de epistemologias, de sociabilidades – que extrapola o modelo ocidental de pensar e experienciar o mundo. O racionalismo, enquanto doutrina filosófica baseada no materialismo, mecanicismo e determinismo, é apenas uma forma de entender a realidade. Se este é um modelo em crise, o que há para além das suas muralhas? A noção de diversidade epistemológica é basilar para as minhas reflexões.

Boaventura Santos e Maria Paula Meneses (2009) entendem que, uma vez que o mundo é epistemologicamente diverso, revela-se a grande capacidade humana para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais. Eles designam esta diversidade epistemológica como *epistemologias do Sul* – entendendo o Sul como um campo de desafios epistêmicos, atentos aos impactos causados historicamente pelo capitalismo, na sua relação colonial com o mundo.

A partir de tais parâmetros, propus-me a lançar um olhar sobre as comunidades quilombolas, a fim de aprender com outras lógicas que, apesar de conviverem com os modelos dominantes, sustentam-se sobre raízes profundamente diferentes. Esta riqueza

⁷⁷ Neste sentido, o que intriga Shiv Vishvanathan é que, mesmo quando a ciência se apropria dos saberes camponeses, não há um reconhecimento do estatuto desses saberes: «A ciência inicia uma espécie de mineração a céu aberto em que se abstrai o conhecimento dos fármacos, das terapêuticas, dos solos e das sementes locais, sem tomar em consideração as filosofias em que se inscrevem» (2003: 728).

persistente e tantas vezes ocultada é a substância a partir da qual desenvolvo a discussão, pautada no marco teórico das três metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática.

A partir da perspectiva pós-colonial, tomei como base diversos *conceitos transversais*, que atravessaram todo o processo investigação: os conceitos de sociologia das ausências, sociologia das emergências, pensamento abissal, colonialidade, descolonização, ecologia dos saberes e tradução, mesmo quando não explicitados, serviram como eixo a partir do qual eu lancei o meu olhar sobre a realidade.

Em campo, a sociologia das ausências e das emergências, bem como o trabalho de tradução, foram também pensados enquanto estratégias metodológicas. Quanto aos dois primeiros conceitos, busquei enfatizar, sublinhar e amplificar saberes e práticas invisibilizados pelo paradigma hegemônico. Vimos com Boaventura Santos que tal ocultação gera o desperdício das experiências disponíveis e possíveis. A partir do contexto da festa, Paulo Dias oferece um interessante exemplo dessa miopia:

No ano de 1993, fui a Cunha pela época de São Pedro à procura do jongo, que só conhecia por escritos de folcloristas como Alceu Maynard de Araújo. Inexperiente que era, dirigi-me a um museu municipal, onde fui informado que a dança não mais existia na cidade. Diante da minha insistência, o responsável pelo lugar disse que sim, havia um bando de ‘cachaceiros’, mas o que faziam era ‘barulho’, não o verdadeiro jongo. Inspirado pela palavra *cachaceiros*, entrei no boteco mais antigo que encontrei, nas proximidades do mercado municipal, e aí comentou-se sobre a realização de um jongo naquela mesma noite em Várzea do Gouveia. A função durou até quase o amanhecer, e deixou-me perplexo pela multidão de participantes, pelo grande número de jongueiros que improvisavam seus pontos na roda e, também, pelo hermetismo das suas cantorias... (Dias, 2001: 885).

Além disso, tentei assumir, dentro das minhas possibilidades e limites, o papel de tradutora. Afinal, como defende Edward Said, desejar a articulação em oposição ao silêncio «é o idioma funcional da vocação intelectual» (2007: 164). Desta maneira, o seu papel é desafiar e derrotar «tanto um silêncio imposto como a quietude normalizada do poder invisível» (2007: 165).

O uso da tradução como conceito transversal exige algumas reflexões adicionais. Vimos no primeiro capítulo que os estudos sobre o tema foram, por muito tempo, confinados a limites estreitos, para depois ganharem uma acepção alargada: a busca de processos translatórios entre diferentes culturas, contextos e práticas. O desafio é a busca da inteligibilidade sem o sacrifício da diferença. A utilização deste conceito metodologicamente significa, por um lado, um esforço – utilizo a palavra esforço

porque, neste campo, não há garantias – por desestabilizar a binaridade sujeito/objeto. Procurei me integrar e impregnar, ao tentar assumir uma posição fronteiriça.⁷⁸

Nesse sentido, é importante lembrar a distinção entre objetividade analítica e neutralidade ético-política: a primeira decorre da aplicação de métodos de investigação que permitam «fazer análises que não se reduzem à reprodução antecipada das preferências ideológicas daqueles que as levam a cabo» (Santos, 2002: 31). Porém,

Por muito ‘objectiva’ que se pretenda que seja qualquer investigação, esta nunca é neutra, pois a formulação das hipóteses, a selecção das abordagens, as linguagens e imagens utilizadas para a realização e interpretação dos resultados da investigação são inseparáveis das influências culturais que os cientistas incorporam e que as instituições e políticas científicas contribuem para reproduzir ou transformar (Santos, Meneses e Nunes, 2004: 48).

Com esses aspectos em mente e dentro dos meus limites, procurei viver a festa, entrar e brincar nela. Isto gerou outras demandas e percepções, o que inclusive exigiu a utilização do recurso da observação participante. Em campo, fui naturalmente conduzida à participação: descascar mandioca, promover debates, varrer a casa, dançar na roda – afinal, como ficar parada enquanto todos se movimentam? Isto significou a percepção dos fatos a partir de outras perspectivas.

Obviamente, não basta estar lá, lavar vasilhas, dançar na festa e entrevistar pessoas. Estes são caminhos através dos quais se pode desenvolver a pesquisa, mas o determinante é a perspectiva epistemológica a partir da qual todos esses acontecimentos são vislumbrados. Assumir o trabalho de tradução como metodologia significa também perceber que sou eu própria portadora de muitos tipos de conhecimento, assim como as comunidades pesquisadas são também compostas por sujeitos de conhecimentos – inclusive científicos. Como alerta de Shiv Visvanathan, «a divisão tácita do trabalho entre um especialista que produz conhecimento e um cidadão que o consome tem de se tornar menos assimétrica através da compreensão do cidadão como pessoa de conhecimento» (2003b: 727).

⁷⁸ Em minha opinião, esta opção metodológica acabou por corroborar determinados aspectos teóricos referentes ao papel da festa enquanto espaço de fronteira – um tema que veremos no próximo capítulo. Para citar um exemplo, em Mata Cavalo, foi durante um churrasco de família que me dei conta de que eu acabava por vivenciar a minha própria teoria: foi debaixo de uma mangueira, sob a atmosfera festiva, que senti mais claramente o espaço de interseção entre mim e os sujeitos da pesquisa. Estive ali mais próxima da comunidade do que durante as reuniões da associação ou durante as entrevistas. Com os pés cobertos de poeira, dançando rasqueado com o senhor Antônio Mulato, flagrei-me *in-between*. Eu não era quilombola, mas já não mais uma conhecida longínqua. Carregava comigo o meu *mundo*, mas, de alguma forma, era um *mundo* enfraquecido e mergulhado dentro de outra realidade cultural distinta da minha. Da outra parte, eu era bem tratada, mas sem a cerimônia com que se trata um estranho. Os presentes perguntavam sobre a pesquisa, mas estavam também dispostos a ensinar. Antônio Mulato dedicou boa parte da festa não apenas para falar sobre a sua vida, mas também – e espontaneamente – para ensinar-me orações e músicas da reza cantada, bem como para me lançar bênçãos para que eu tivesse uma vida longa, alegre e cheia de vitórias.

A opção pela tradução significa ainda abrir mão das transcrições unívocas. Por um lado, eu, enquanto sujeito, acabo por tornar-me uma interseção entre três diferentes espaços, que têm semelhanças e diferenças, a partir das quais devo tecer as minhas comparações. Mas, além desta abrangência, é preciso enfrentar a polissemia intrínseca à realidade: o trabalho translatório impõe escolhas, pois nenhum fenômeno social é unívoco. O investigador/tradutor deve fidelidade à complexidade do mundo social. Isso significa que ele não estará trabalhando com verdades absolutas e nem com uma versão *pura* dos acontecimentos. Um mesmo fato social pode ter significados diferentes – ou mesmo contraditórios – sem que se anulem. Diante de uma situação polissêmica, cabe ao tradutor ensaiar aproximações com esta complexidade, esforçando-se por encontrar meios de análise que façam, da melhor maneira possível, a gestão desta diversidade.

O meu trabalho de escuta e tradução pautou-se também na importância da memória e da tradição oral.⁷⁹ Ao desenvolver sua discussão sobre a memória coletiva e as comunidades afetivas, Maurice Halbwachs observa que a memória não é uma tábula rasa: «É preciso trazer como que uma semente de rememoração, para que ele [o acontecimento] se transforme em uma massa consistente de lembranças» (1990: 27). Na esteira de Halbwachs, Sonia Regina Miranda explica que «os procedimentos de reativação da memória de um passado próximo ou distante serão sempre mediados pela relação dos grupos com um contexto dado pelo presente. Por essa razão, a memória é mutável no tempo» (2004: 76). Portanto, ela não é só passado: a memória também enuncia aquilo que os sujeitos valorizam, no presente, dentre o leque de experiências ocorridas. Daí emerge o seu incansável dinamismo.

Se a memória revela os nexos entre o indivíduo e o grupo social, as relações entre a lembrança e o esquecimento são fontes privilegiadas para a problematização histórica (Miranda, 2004). No contexto quilombola, o jogo entre a lembrança e o esquecimento percorre caminhos inesperados: por um lado, os vínculos de uma memória à experiência da escravidão podem ser propícios aos silenciamentos; o sistema escravista gerou uma forma de relacionamento com o passado a que Maurício Arruti (2006) denominou *ethos do silêncio*, como uma forma de gerir a violência. Por outro lado, esta gestão do passado também foi responsável pelo revés do silenciamento – a manutenção de memórias

⁷⁹ Bessa Freire (2008) observa que o conceito de tradição oral surgiu no século XIX, na atmosfera intelectual do romantismo europeu, opondo a literatura das camadas *cultivadas* às camadas e nações de cultura ágrafa. Neste sentido, a origem do conceito vincula-se a uma gramática colonial.

outras, distintas das narrativas dominantes, que resistiram ao tempo e hoje atravessam novos fenômenos identitários. Resistir às vezes é esquecer, às vezes é lembrar.

Neste sentido, Silvia Rivera Cusicanqui considera que a conexão entre história oral e história *estrutural* é atravessada por um eixo central que não pode ser perdido de vista – a colonização:

A coexistência de múltiplas histórias não configura um universo desorganizado e errático de ‘sociedades’ que habitam um mesmo espaço como compartimentos estanques. Todas elas estão organizadas de acordo com o eixo colonial, que configura uma cadeia de gradações e ligações de uns grupos sobre os outros. Neste sentido, tal questão colonial aponta a fenômenos estruturais muito profundos e ubíquos, que vão desde os comportamentos cotidianos e esferas de micro-poder, até a estrutura e organização do poder estatal e político da sociedade global (Cusicanqui, 2008: 173).

No contexto da discussão sobre as sociedades ameríndias, a autora considera que interessa não só reconstruir a história *tal qual foi*, mas também compreender a forma como os sujeitos pensam e interpretam sua experiência histórica. Na esteira de Silvia Cusicanqui, Walter Mignolo (2002) considera que o potencial epistemológico da história oral reside justamente na potencialidade da produção de conhecimento crítico. Ela introduz a história e a experiência histórica de sujeitos relacionados por estruturas de poder – e, principalmente, pela colonialidade de poder. Sob esta ótica, pode transcender a versão canônica das ciências sociais.

A reflexão sobre a experiência histórica dos sujeitos deve incluir a minha própria experiência histórica – o meu lugar de enunciação. Portanto, é importante considerar o trajeto que me levou até os quilombos: remonta à época em que trabalhava no jornalismo, nos anos 90. Nascida e formada em Minas Gerais, arrisquei atravessar os cerca de dois mil quilômetros que separam a minha terra natal de Mato Grosso, para dar sequência à minha vida profissional. E foi lá que encontrei a oportunidade de conhecer diversas outras culturas; dentre elas, grupos indígenas e quilombolas. Também naqueles tempos, fiz a cobertura jornalística de festas religiosas populares – sem desconfiar que iria mergulhar no tema anos mais tarde. Foi como jornalista que pisei pela primeira vez o solo de Mata Cavallo, que àquela altura vivia uma turbulenta fase de conflitos. No mesmo período, compareci à primeira festa de santo do quilombo.

Em 2002, mudei-me para Portugal, onde prossegui meus estudos. E percebi que, com o passar dos anos, o tema *quilombo* não tinha saído da minha memória e nem do meu raio de interesses. Obviamente, esse interesse é também desafio. Não sou negra; não sou quilombola – sou alguém *de fora*. Estou sujeita aos fenômenos de aproximação, identificação, estranhamento e distanciamento que caracterizam o encontro com a

alteridade. É a partir deste lugar que eu *falo*, tentando não perder de vista que também me situo na arena de jogos identitários que busco descrever.

Da mesma forma, a minha condição de mulher circunscreveu, até certo ponto, minha perspectiva no terreno. Assim, tive maior acesso às observações e experiências a partir da cozinha na festa de santo de Mata Cavallo, por exemplo, do que a partir das atividades masculinas, como os mutirões de construção das estruturas necessárias à realização dos eventos. Uma mulher mineira, oriunda do meio urbano e não-quilombola – este foi, em poucas palavras, o meu lugar de enunciação.

Para lidar com os desafios impostos por este lugar, busquei pautar-me no procedimento de tradução e na ética da diferença – a ideia de que o diálogo deve ser acompanhado pela disponibilidade de pôr em causa os quadros de referência (Ribeiro, 2005). Também eu era um processo em construção, que deveria estar aberto às novidades provenientes daquele encontro fronteiriço. Um encontro que, como tão bem descrevem Ana Luísa Menezes e Maria Aparecida Bergamaschi (2009), refere-se a um conhecimento sensível e atravessado pela corporeidade.

4.3. A linha de frente

4.3.1. Práticas em campo: observação, entrevistas e descrição densa

A observação direta foi fundamental para este trabalho por ser um procedimento de investigação social que capta os comportamentos e acontecimentos no momento em que são produzidos, sem outra mediação para além dos limites de visão e interpretação do investigador. Portanto, a minha própria vivência foi um dos principais mecanismos de coleta de dados. Além disso, como já foi mencionado, as experiências em campo conduziram-me ao uso da observação participante, que contribuiu para a minha integração aos grupos e viabilizou outras perspectivas de análise. As informações coletadas foram reunidas em diários de campo, divididos em dois volumes.

As entrevistas semiestruturadas também foram um importante instrumento para a recolha de informações, especialmente no que se refere à compreensão da memória e da trajetória de cada comunidade, seus problemas, expectativas e saberes. Elas também ajudaram a entender os sentidos atribuídos a cada etapa da festa.

Trabalhei com entrevistas gravadas, normalmente feitas a partir de marcações prévias. Mas meu gravador estava sempre comigo: não há como prever, especialmente dentro de uma festa, quando podem surgir boas oportunidades de coleta de dados. Por

outro lado, algumas conversas precisaram ser simplesmente gravadas na memória, porque considereei que o *clique* do equipamento e, em alguns casos, a realização de anotações, poderiam diluir a espontaneidade do momento. Tanto nas observações quanto nas entrevistas, foram levados em conta aspectos como os gestos, a disposição dos sujeitos no espaço, as vestimentas, os tons de voz, os silêncios.

O gravador serviu como instrumento não apenas para as entrevistas, mas também para a captação das músicas, que foram centrais em todos os eventos. Da mesma forma, a câmera fotográfica foi um equipamento importante, pois recorri posteriormente às imagens – fotografadas ou filmadas – para lembrar aspectos esquecidos ou absorver novos detalhes e sequências de ações, que escaparam à minha observação no calor dos acontecimentos. Vale observar que todo o material coletado – músicas, filmagens e fotografias – foi devolvido às comunidades, para seu próprio uso.

Em linhas gerais, o que fiz foi, portanto, uma descrição densa, a partir da qual os diálogos com a teoria foram explorados. A fim de explicar este conceito, Clifford Geertz descreve a seguinte imagem:

Há uma história indiana – pelo menos eu a ouvi como indiana – sobre um inglês a quem contaram que o mundo repousava sobre uma plataforma apoiada nas costas de um elefante, o qual, por sua vez, apoiava-se nas costas de uma tartaruga, e que indagou [...]: E onde se apóia a tartaruga? Em outra tartaruga. E essa tartaruga? ‘Ah, Sahib; depois dessa são só tartarugas até o fim’ (Geertz, 1989: 39).

Com esta história, o autor procurou ilustrar que a análise cultural é sempre incompleta – e, quanto mais profunda, mais incompleta. Geertz atentou para a existência de estruturas superpostas de inferências e implicações através das quais o pesquisador precisaria buscar o seu caminho continuamente.

A descrição densa não é apenas detalhada: ela parte do princípio de que fatos pequenos, densamente entrelaçados, podem relacionar-se a grandes temas. Lança mão do método da narrativa para captar pormenores carregados de significado. Trata-se, enfim, de uma narrativa aproximada, microscópica, que busca detectar as linhas de força fundamentais que definem determinada situação social – tartarugas sobre tartarugas.

Assumir a descrição densa como procedimento metodológico implica em dois aspectos igualmente significativos: por um lado, nem Geertz, nem eu própria, temos a pretensão de arrancar uma *verdade* a partir do observado. Referindo-se aos textos antropológicos, Clifford Geertz os considera *ficções*, mas não no sentido de que sejam

falsos ou não factuais: o autor recorre ao sentido original de *fictio* para caracterizar aquilo que é construído ou modelado. A seu ver,

Apresentar cristais simétricos de significado, purificados da complexidade material nos quais foram localizados, e depois atribuir sua existência a princípios de ordem autógenos, atributos universais da mente humana ou vastos, *a priori*, *Weltanschauungen*, é pretender uma ciência que não existe e imaginar uma realidade que não pode ser encontrada. A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea (Geertz, 1989: 30-31).

Afinal, como afirma Boaventura de Sousa Santos (1987; 2002), todo conhecimento emancipatório é autoconhecimento. Neste sentido, é sempre retórico: enquanto a ciência moderna ocidental visa naturalizá-lo através de verdades objetivas, para o conhecimento emancipatório a verdade é o resultado sempre provisório de uma negociação de sentidos – o que nos remete novamente ao conceito de tradução.

Dentro deste mundo mutável, inesperado, onde os objetos têm fronteiras cada vez menos definidas – ao ponto de que «os objectos em si são menos reais que as relações entre eles» (Santos, 2002: 70) – outro aspecto é importante: esta exigente complexidade convida à construção de narrativas a partir de diferentes perspectivas. A alteração do ponto de vista amplia a possibilidade de interpretação de determinado processo. Assim, assistir a uma dança circular é diferente de entrar no meio da roda e também dançar; observar de longe um levantamento de mastro difere de estar dentro da procissão, com uma antiga imagem de Nossa Senhora nas mãos.

Quanto à opção pelo estudo comparado, permitiu o alargamento qualitativo da investigação. A triangulação viabilizou o contraste entre diferentes realidades, a partir do qual emergiram semelhanças, diferenças, particularidades, preocupações isomórficas e assim por diante. Como explicam Eduardo Paiva e Isnara Ivo, a perspectiva comparada não implica em exterminar as dimensões locais e regionais, mas «tomar os temas para além das fronteiras por vezes reducionistas e percebê-los no seio das relações sociais que quase sempre serviram de base para as ‘pontes’ estabelecidas entre o *locus* e o *orbis*» (2008: 11). Portanto, apesar de lidar com perspectivas amplas, não prevê que o macroscópio nuble o microscópico e toda a sua riqueza.

4.3.2. O cronograma

As experiências no terreno foram mergulhos cuja imprevisibilidade também fez parte do conteúdo. Tracei cronogramas e tentei organizar as minhas atividades o melhor possível, mas a realidade sempre me surpreendia com novos acontecimentos e a

necessidade de adaptações. Da mesma forma, as perguntas previamente estabelecidas foram também se alterando em função das respostas. Portanto, em campo, eu precisei ir me desfazendo aos poucos dos excessos da minha bagagem para me entregar a uma realidade que me interessa justamente por escapar aos modelos previsíveis.

Em fevereiro de 2009, realizei o primeiro trabalho de campo. As atividades consistiram basicamente nas reuniões iniciais em Mata Cavallo e Colônia do Paiol, respectivamente nos dias 1º e 15 de fevereiro, para apresentação da minha proposta de investigação. Apesar de ser um momento preliminar, revelou-se mais valioso do que eu calculava à partida: tive a oportunidade de participar de reuniões ordinárias das associações de ambas as comunidades – nas quais a minha proposta foi apenas um ponto de pauta. Apesar da satisfação a mim gerada pela aprovação do projeto, o auge de ambos os encontros foi o momento posterior de discussão dos temas cotidianos, porque testemunhei acontecimentos que representam inesperados elementos de análise.

Quanto a Pernambuco, o projeto preliminar de investigação foi levado à comunidade através de um mediador, o documentarista Felipe Calheiros. Na segunda quinzena de janeiro, ele o discutiu com membros da coordenação da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC) e da Comissão de Juventude da comunidade, o que resultou na sua aprovação.

Foi em Conceição das Crioulas, aliás, que dei início à segunda fase de trabalho de campo, em 2010. A primeira visita ao quilombo aconteceu no final de março, mas eu já estava previamente em Pernambuco para estabelecer contatos,⁸⁰ conhecer melhor a cultura do Estado e realizar pesquisas bibliográficas.

Já na primeira visita a Conceição das Crioulas, fui apanhada pela imprevisibilidade do terreno: minha intenção inicial era realizar apenas o primeiro contato pessoal com a comunidade, com o propósito de colher as impressões iniciais, reafirmar as intenções da pesquisa e combinar o meu retorno ao quilombo. Portanto, viajei com um mínimo de roupas e equipamentos – deixando para trás, inclusive, a câmera fotográfica, pois não queria ser invasiva.

Porém, a comunidade não apenas abriu-se aos meus propósitos, como me convidou a permanecer durante a Semana Santa, que já se aproximava. Reajustei meus planos e prolonguei então a minha permanência no sertão. Portanto, foi assim – com

⁸⁰ Especialmente com o Centro de Cultura Luiz Freire, organização não-governamental que desenvolve um relevante trabalho junto à comunidade. Antes disso, ainda em Portugal, participei de uma reunião com o Grupo Identidades, que também desenvolve projetos em Conceição das Crioulas.

surpresa – que inaugurei a incursão nas festas quilombolas. Além disso, como veremos mais tarde, esta reunião inicial resultou no compromisso de realização de um debate sobre pós-colonialismo, que foi concretizado durante a segunda visita a Conceição das Crioulas, em agosto do mesmo ano.

Em abril, segui para Minas Gerais, onde me vinculei ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), através de estágio doutoral realizado no âmbito do grupo de pesquisa *História Ensinada, Memória e Saberes Escolares*. Sob a coordenação de Sonia Regina Miranda, o grupo serviu como um excelente interlocutor para o meu processo de reflexão.

Na primeira quinzena de maio, fui a Colônia do Paiol. Nesta incursão inicial, tive a oportunidade de participar de duas festas vinculadas à comunidade: a comemoração do dia das mães, realizado nas ruas e na Matriz de Bias Fortes – que incluiu apresentações de Jongo e Maculelê – e do dia de Nossa Senhora de Fátima, realizado num lugarejo de mesmo nome, vizinho ao quilombo, na zona rural do município.

No início de junho, parti então para Mato Grosso. Cheguei a tempo de participar do aniversário de 105 anos do senhor Antônio Mulato, no dia 12, quando pude reatar o contato com a comunidade. Depois daquele evento, muitos outros vieram, viabilizando um grande manancial de informações. É interessante constatar que o período de trabalho de campo em Mata Cavalu terminou... Em festa. Durante a minha última visita à comunidade, o senhor Antônio Mulato *mandou matar uma galinha*, o que é sinônimo de comemoração. Risos, música, comidas e bebidas deram o tom da despedida.

Retornei para Pernambuco no início de agosto, para participar da festa de Nossa Senhora da Assunção – a maior festividade de Conceição das Crioulas. Segui para Portugal em setembro, onde discuti com os orientadores a possibilidade de inclusão de uma terceira etapa de trabalho de campo, que extrapolaria o que fora previamente programado. A proposta era sustentada por alguns argumentos: por um lado, fiquei tentada a participar da festa de 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, em Colônia do Paiol. Além disso, a permanência em Minas Gerais permitiria a continuidade da minha participação no grupo de pesquisa da UFJF.⁸¹

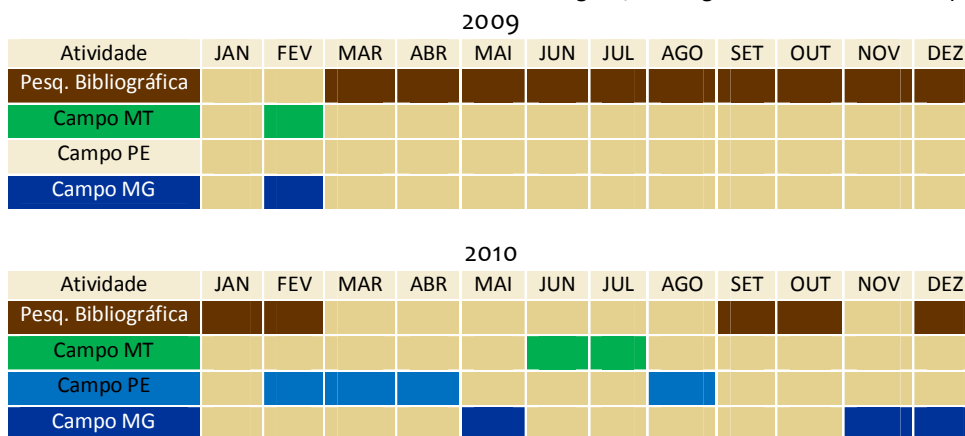
Por outro lado, interessava-me participar de dois importantes eventos a serem realizados em dezembro em Conceição das Crioulas. No início do mês, a comunidade

⁸¹ Tive a oportunidade de apresentar pela primeira vez a minha tese completa, em sua versão mais recente, a dois diferentes públicos: o próprio grupo de pesquisa e a turma de especialização em Ensino, História e Cultura Afro-Brasileira da UFJF. Foram sem dúvida momentos muito produtivos.

realizaria a festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da comunidade, uma celebração de caráter introspectivo, o que significaria um interessante contraponto com a exuberância de Nossa Senhora da Assunção. Além disso, na semana do Natal seria realizada a grande formatura, reunindo numa só festa os formandos quilombolas de todas as idades. Porém, um triste imprevisto – um trágico acidente rodoviário – inviabilizou esta última visita à comunidade, que permanecia em luto.

Em suma, o cronograma de campo 2009/10 assumiu as seguintes características:

Figura 3: cronograma de trabalho de campo



Ao todo, foram cerca de duas dezenas de festas e 40 entrevistas, que formaram o repertório de informações a partir do qual trabalhei. Optei por separar os dados por temas, que correspondem às três metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática. A partir deste eixo tripartido, enlacei as comunidades e estabeleci as ligações entre a realidade pesquisada e o corpo teórico.

A cartografia das festas foi um importante instrumento metodológico para o trabalho de campo: antes de cada evento, busquei delinear o seu *código*, através de entrevistas ou pesquisas bibliográficas. O *código da festa* funcionou como uma espécie de guia, a partir do qual moldei as minhas expectativas e detectei as variações de uma festividade para outra. Portanto, busquei entender previamente alguns aspectos da história de cada celebração, como também sua sequência – os blocos de acontecimentos – as vestimentas, a distribuição espacial, as articulações entre diferentes momentos etc.

Porém, como lembra Clifford Geertz, «o código não determina a conduta» (1989: 28). Desta maneira, a existência de certa codificação não significa a existência de eventos iguais – afinal, um dos aspectos mais interessantes da festa é justamente a existência de espaços abertos à espontaneidade. Portanto, a cartografia da festa e a

constatação da sua transgressão ajudaram-me, cada aspecto à sua maneira, a entrar neste espaço-tempo.

4.3.3. Os limites

Obviamente, este trabalho é confrontado com limites. Também ele é um fruto da incompletude. O conceito de doura ignorância, utilizado por Boaventura de Sousa Santos (2008a), descreve a inelutável condição humana de aceder parcialmente à realidade. O autor lembra que tudo o que conhecemos está sujeito a essa limitação – pelo que conhecer é, antes de tudo, conhecer a limitação. A análise aqui apresentada é, portanto, *uma análise*.

Certamente, muitos aspectos da festa ficaram de fora deste trabalho, por desconhecimento de minha parte ou pelas lacunas na interpretação de seus elementos.⁸² A própria complexidade da festa é um limite em si. Por isso, não tive a intenção de esgotar todos os fenômenos que compõem cada uma das festas – uma só celebração já teria *material* em excesso – mas selecionar alguns dos elementos de cada uma, conduzida pelas três metáforas e sob a perspectiva comparada, com a certeza de que, nesse exercício, diversos aspectos não chegaram a ser explorados.

Os limites deste trabalho tornam-se ainda mais evidentes por tangenciarem temas como o lúdico, o sagrado e a religião. Explicar *cientificamente* o encantado e o religioso seria domesticá-los; seria voltar a inseri-los no *magma regulatório* da modernidade hegemônica (Santos, 2002). Por isso, qualquer argumentação em torno de tais assuntos é, à partida, parcial e inacabada.

A interpretação é apenas uma face, que não é isenta de equívocos e que não tem a pretensão de enquadrar os fenômenos ou excluir os outros sentidos também cabíveis – daí a importância do conceito de tradução, que, como vimos, já traz implícita a polissemia. Boaventura Santos sublinha tais limites através de uma afirmação que, para Arriscado Nunes (2003), é a mais polêmica de *Um discurso sobre as ciências*:

⁸² Para citar um exemplo, estava eu ajudando a enrolar almôndegas na preparação de uma festa de santo em Mata Cavalo quando, ao ouvir foguetes ao longe, uma das cozinheiras falou distraidamente: «Já cortaram o mastro». Diante das minhas perguntas, ela explicou-me que cada etapa concluída era anunciada pelos fogos. Àquela altura, eu já havia participado de outras festas e não percebera o vínculo entre acontecimentos e foguetes. Exceto nos momentos mais óbvios – como durante o levantamento ou a descida do mastro, em que é evidente – o uso de foguetes me parecia aleatório. Talvez eu jamais percebesse o seu papel na festa. É inevitável que eu me questione quantos outros significados me passaram ao lado; quantas perguntas deixaram de ser feitas, quantas respostas não foram buscadas.

Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a auto-justificação da ciência enquanto fenómeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica (Santos, 1987: 52).

Como observa Shiv Visvanathan, «é evidente que os relatórios dos patologistas são científicos, mas a catarse dos rituais de luto também é necessária» (2003b: 718).

Além dos limites da razão científica, dos limites da interpretação e tradução intercultural e dos limites do meu ângulo de visão, outra forma de limitação é também desafiadora: a linguagem. Isso porque estamos presos a uma gramática colonial – que formata a expressão moderna, carregada de hierarquizações, generalizações e dicotomias. Por isso, não é fácil explicar algumas ideias e experiências não-ocidentais através de uma linguagem que expressa a cultura ocidental. Para Hugo Zemelman,

Ocidente, índio, branco, raça, estratificação social, Estado, legitimação, etc., são alguns dos conceitos que herdámos dos textos, sem os discutir, e que aplicámos como se a realidade fosse homogénea nos diferentes países. [...] Tudo isso implica um profundo desafio ao sujeito cognoscente, já que obriga não só a ir para além do que está estabelecido como verdadeiro, mas também a romper com os limites de um certo tipo de condição cognitiva (Zemelman, 2003: 440).

Muniz Sodré (2005) argumenta sem rodeios que é difícil encontrar uma palavra/ideia moderna que não conte em sua história alguns milhares de mortos, ou que não deixe transparecer em seus produtos os traços de destruição de outras organizações étnicas ou simbólicas. É por semelhante razão que Ramón Grosfoguel (2008) alerta para a necessidade de encontrarmos novos conceitos e novas linguagens, se realmente quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de gênero, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo colonial/moderno.

No processo de investigação, *esbarrei* diversas vezes com tais dificuldades. Quando utilizo a própria palavra *quilombo*, por exemplo, estou me referindo a uma grande diversidade de situações, contextos e características. Os quilombos são muitos, complexos, podem abrigar conflitos internos e não devem ser idealizados e generalizados. Mas, apesar de tamanha diversidade, creio ser possível afirmar que a ideia de resistência é um fio condutor capaz de alinhar diferentes realidades.

Além das limitações semânticas, uma das grandes indagações referiu-se à escolha do modo de transcrição das entrevistas.⁸³ Optei por buscar certa fidelidade à representação da linguagem coloquial, com o cuidado de não comprometer a sua inteligibilidade. Tentei ainda representar o ritmo da fala, os silêncios, as afirmações enfáticas, através de acentos gráficos; também poderá ser observado o uso de repetições, tão típico da oralidade. Desta maneira, busquei representar a fala com as suas aparentes imperfeições – o que inclui a mim própria, enquanto entrevistadora – assim como mantive as citações escritas em português na forma original, de acordo com as regras gramaticais vigentes no período de cada publicação.

Porém, esta opção só se sustenta se a oralidade dos diferentes grupos sociais, inclusive os seus regionalismos, não for encarada como erro. Ao desfazermos a hierarquização entre *linguagem correta* (das elites) *versus linguagem incorreta* (do povo), revela-se a grande riqueza e criatividade, que muitas vezes traz uma densidade poética que não poderia ser transcrita através das regras e das palavras oficialmente disponíveis. Desta maneira, o leitor é convidado a ser, também ele, um tradutor: a quebra das hierarquias deve ocorrer inclusive no momento da leitura.

4.3.4. Hipóteses e objetivos

4.3.4.1. Hipótese central

A construção da minha proposta de trabalho foi feita a partir de determinados pontos de partida.⁸⁴ A partir da pergunta inicial proposta para a tese, emergiu a minha hipótese central: *os quilombolas são subjetividades emergentes na transição paradigmática e as festas nos quilombos são espaços de emancipação social*. Esta hipótese central, que resulta da interseção entre o quadro teórico privilegiado e o campo de investigações a que me propus, desdobrou-se em hipóteses secundárias, divididas em grupos que corresponderam às três metáforas criadas por Boaventura de Sousa Santos.

⁸³ Durante um congresso, uma participante trouxe à tona a preocupação de que a reprodução escrita da coloquialidade dos entrevistados de baixa escolaridade acabava por representar uma hierarquização: afinal, um texto escrito corretamente, de acordo com as regras gramaticais – elaborado pelos autores de artigos científicos – era alternado por citações de informantes que escapavam ao modelo *standard*, o que poderia ocultar no texto, mesmo que não intencionalmente, uma relação vertical entre entrevistador e entrevistado. Ela estava inclinada a usar a padronização de todo o texto de acordo com as normas vigentes, para nublur tal diferenciação. Apesar de entender seu ponto de vista, optei por manter a transcrição de acordo com a linguagem coloquial, pelos motivos que exponho a seguir.

⁸⁴ Vale observar que alguns aspectos, especialmente no que se refere aos objetivos, tomaram novos contornos no decorrer do caminho, à medida que as configurações da realidade foram emergindo.

4.3.4.2. Hipóteses secundárias

A festa no quilombo é um espaço de fronteira

Desdobramentos:

1. O que o quilombola leva para a fronteira não é a tradição cristalizada, mas a reinvenção da tradição;
2. Na festa quilombola, as hierarquias hegemônicas são enfraquecidas;
3. A festa quilombola é um espaço de tradução intercultural;
4. A preparação e o decorrer da festa implicam num exercício de ecologia dos saberes.

A festa no quilombo é uma festa barroca

Desdobramentos:

1. A festa quilombola é um exercício de desproporção;
2. Nela, papéis sociais são invertidos, subvertendo a ordem e os cânones;
3. A festa quilombola rompe com a dicotomia entre riso/seriedade;
4. A festa quilombola rompe com a dicotomia entre sagrado/profano;
5. A festa quilombola rompe com a dicotomia entre aparência/realidade.

O quilombo situa-se não apenas no Sul geográfico, mas também no Sul metafórico

Desdobramentos:

1. O quilombo vive a rebelião no cotidiano e a reafirma com eloquência no momento da festa;
2. O quilombo expõe, sem naturalizar, o sofrimento humano gerado pela modernidade, inclusive nos seus momentos festivos.

4.3.4.3. Objetivos

Objetivo geral

Parti a campo com o objetivo geral de investigar os caminhos de emancipação social percorridos pelos quilombos contemporâneos, que fazem frente às dicotomias e anacronismos dos poderes hegemônicos, utilizando como prisma as festas das comunidades quilombolas.

Objetivos específicos

- ✓ Discutir a modernidade capitalista e as subjetividades emergentes na transição paradigmática, a partir das teorias pós-coloniais e do conceito de descolonização;
- ✓ Discutir a trajetória fundiária brasileira e suas consequências na atualidade;
- ✓ Revisitar a história da escravidão, analisando aspectos invisibilizados pelas narrativas dominantes;
- ✓ Discutir o conceito de quilombo, sua trajetória e contexto atual;

- ✓ Discutir teoricamente a festa e seus vínculos com a realidade cotidiana dos grupos sociais;
- ✓ Explorar o papel da festa nas comunidades quilombolas em geral, e as características específicas encontradas nas festas de Mata Cavalo, Colônia do Paiol e Conceição das Crioulas;
- ✓ Verificar no terreno, sob uma perspectiva comparada, se as festas quilombolas apresentam características coincidentes com as metáforas da fronteira, do barroco e do sul;
- ✓ Identificar em que medida é a festa um espaço intersticial de resistência e de emancipação social para os quilombos pesquisados;
- ✓ Estender a interpretação e posicionar-me no que se refere às possibilidades e caminhos de emancipação social dos grupos subalternizados, a partir da experiência em campo e à luz das teorias pós-coloniais privilegiadas no meu quadro teórico.

4.4. As comunidades

4.4.1. Considerações preliminares

A escolha das comunidades foi feita com base em uma série de aspectos. Mata Cavalo foi estudada com maior profundidade, devido à familiaridade de que eu já dispunha com o quilombo, mas a inclusão de Conceição das Crioulas e Colônia do Paiol permitiu, a meu ver, um importante enriquecimento das investigações, por viabilizar a comparação entre aspectos que as aproximam e as diferenciam.

Dentre as características em comum entre as três comunidades, é possível citar, por exemplo, a relação com o território. Já vimos que as terras das comunidades quilombolas cumprem uma função fundamental, na medida em que sua organização se baseia no uso dos recursos territoriais para a manutenção social, cultural e física do grupo, à margem das relações de mercado. Já foi também discutido que estes territórios contrariam interesses imobiliários, de instituições financeiras, grandes empresas, latifundiários e especuladores. Outro aspecto relevante é o caráter socio-ambiental de tais coletividades, uma vez que não compactuam com a lógica de devastação do ambiente em prol da acumulação.

Além disso, apesar das diferenças do andamento burocrático dos processos de regularização das terras de cada comunidade, todas ainda esperam por soluções fundiárias definitivas. Tanto Mata Cavalo quanto Conceição das Crioulas têm o título da

terra, mas aguardam pelas indenizações e desintrações das áreas, ainda ocupadas por fazendas.

Também é possível dizer que a festa cumpre um importante papel junto às três comunidades. Cada um dos quilombos, ao mesmo tempo em que mergulha no contexto cultural da sua respectiva região, tem também características específicas. Por isso, quando descrevo os Congos e Congadas, por exemplo, não me refiro a modelos uniformes – pois, sob estas e outras palavras, reúnem-se manifestações que podem variar muito de região para região, ou mesmo de comunidade para comunidade.

Além disso, quando falo em *festas quilombolas*, cada comunidade possui as suas próprias dinâmicas. Um aspecto relevante é a relação espacial: Conceição das Crioulas é mais centralizada – os principais espaços comunitários e várias das lideranças concentram-se na Vila Centro – e é no núcleo do quilombo que os eventos mais abrangentes são realizados. Mas algumas celebrações também circulam horizontalmente pelas casas quilombolas. Em Colônia do Paiol, também há um núcleo, onde as celebrações acontecem. Mas em Mata Cavallo, apesar de alguns eventos serem feitos na sede da associação, o barracão de madeira onde acontecem as reuniões da comunidade, há grande descentralização – as festas circulam de família em família, como é comum na região.

É possível também dizer que, nos três quilombos, estão presentes saberes ancestrais que diferem dos padrões dominantes. O uso de plantas medicinais, as parteiras e os benzedores revelam fontes de conhecimento não-hegemônicas. Outro ponto em comum entre as comunidades pesquisadas é o protagonismo das mulheres na militância pelos direitos quilombolas.

Entre as comunidades, há também grandes diferenças. Vimos que elas estão localizadas em regiões distintas do Brasil, o que se traduz na variedade de aspectos naturais e culturais. Colônia do Paiol situa-se no município de Bias Fortes, região Sudeste do Brasil, na Zona da Mata de Minas Gerais. A comunidade é coberta pela já escassa vegetação da Mata Atlântica. Feijão, angu,⁸⁵ couve, farofa e toucinho são alguns dos pratos que predominam na região, tradicionalmente preparados em fogões de lenha, em panelas de ferro.

⁸⁵ Preparado de milho tradicional de Minas Gerais.



Cerrado de Mata Cavalo

Mata Cavalo localiza-se no Centro-Oeste do Brasil, em Mato Grosso, Estado composto por três biomas distintos: cerrado, pantanal e floresta amazônica. Situado no município de Nossa Senhora do Livramento, no Centro-Sul mato-grossense, o quilombo é coberto pelo cerrado, já às bordas do pantanal. Na gastronomia, o ensopado de carne com mandioca, farofa de banana, paçoca de pilão, Maria Izabel e o *tchá-co-bolo*⁸⁶ são algumas das iguarias prediletas, para além do indispensável guaraná ralado.

Já Conceição das Crioulas, comunidade situada no sertão de Pernambuco, caracteriza-se por uma vegetação típica do semiárido nordestino: lá crescem marmeleiros, umbuzeiros, cactáceas e outras plantas que resistem ao clima seco da região. A culinária sertaneja inclui pratos tais como o cuscus, a buchada de bode e o famoso munguzá, preparado com carne de porco, milho e feijão, ingredientes disponíveis nas roças e quintais do quilombo.



Semiárido de Conceição das Crioulas

Outro aspecto que varia é a trajetória de envolvimento nos movimentos sociais: veremos adiante que Conceição das Crioulas é uma das principais referências do movimento quilombola nacional, sendo pioneira em diversas iniciativas e parceira de inúmeras entidades; a autoatribuição da identidade quilombola e a organização de Mata Cavalo são bastante antigas, estando também a comunidade envolvida nos movimentos sociais e em parcerias; Colônia do Paiol vive um processo mais recente e atravessa hoje um momento de organização interna e de discussão identitária, à luz de



Zona da Mata de Colônia do Paiol

⁸⁶ Paçoca de pilão, também existente na região Nordeste, é uma mistura de farinha e carne-de-sol, socada no pilão. Maria Izabel um prato feito de carne seca, arroz e condimentos, enquanto o *tchá-co-bolo*, o chá com bolo, é muito tradicional em grande parte do Estado.

suas novas influências. Mas, nas três comunidades, destaca-se o papel da Igreja Católica, a partir dos anos 1980, como influência importante para a mobilização política em torno dos direitos sobre os territórios.

Porém, é importante considerar que as diferenças acima descritas não implicam em uma hierarquia⁸⁷. Além disso, as trajetórias dos quilombos não podem estar dispostas sobre trilhos lineares quando a ideia de indeterminação da história (Chakrabarty, 2000) é tida como premissa. A abertura ao não-determinado, que contraria o princípio determinista do racionalismo, entende a realidade enquanto movimento.

Por isso, no caso da presente pesquisa, as considerações de cunho comparativo não devem igualmente ser tidas como lineares: apesar de poderem emergir pistas e indícios, a trajetória de uma comunidade não representa o modelo a partir do qual as demais serão constituídas; ao mesmo tempo, as opções e ações de um quilombo no presente não garantem uma progressão estável, rumo à mesma direção, no futuro.

4.4.2. Mata Cavalo

4.4.2.1. O quilombo no contexto de Mato Grosso

O quilombo de Mata Cavalo dá nomes e rostos a um longo processo de resistência. Formou-se a partir de uma doação feita em 1883, quando Anna Tavares deixou o seu legado para os escravos. Ela antecipou, portanto, uma liberdade que apenas seria oficializada no Brasil cinco anos depois. Depois dos tempos de paz, a comunidade sofreu as consequências da *Marcha para o Oeste* desencadeada no país.

O quilombo é hoje uma comunidade negra rural composta por 418 famílias. A partir dos anos 40 do século passado, os seus habitantes foram expulsos para as periferias urbanas. Segundo relatos orais, apenas seis famílias permaneceram no local. Depois de duas décadas em diáspora, os seus membros organizaram-se e iniciaram um movimento de retorno e, nos anos 80/90, uma nova onda de violência quase os arranca novamente das terras. Apesar de todas as pressões, lá estão até hoje, depois de resistirem a grandes batalhas judiciais e várias tentativas de expulsão.

⁸⁷ Desde o parâmetro da consolidação e envolvimento das comunidades nos movimentos sociais (e das transformações internas daí decorrentes), Conceição das Crioulas surge com grande destaque. Mas, se girarmos o *caleidoscópio* e tomarmos outros critérios de referência (a produção agrícola, o acesso à saúde, a qualidade das moradias e assim por diante), as percepções mudam, o que torna impossível uma redução linear e hierarquizante entre os quilombos. A própria complexidade das comunidades – e da realidade como um todo – emperra tais simplificações, e é a partir deste prisma que a análise comparativa deve ser conduzida.

A trajetória de Mata Cavalo conduz-nos à própria análise dos efeitos da globalização – ou ocidentalização, como bem diz Boaventura Sousa Santos (2001) – num território onde a força do capital caminha com passos largos: o Estado de Mato Grosso, um gigante de mais de 900 mil quilômetros quadrados, atualmente o principal foco do agronegócio no Brasil. O Estado é o maior produtor de soja e algodão em pluma, segundo maior produtor de arroz, quinto produtor de cana-de-açúcar e sétimo de milho. Além disso, possui o maior rebanho bovino de corte do país.

Mato Grosso faz parte do Centro-Oeste brasileiro, uma região que vem sendo duramente atingida pelo *desenvolvimento* proposto pelo capitalismo. É lá, entre o cerrado, o pantanal e a fronteira sul da floresta amazônica, que a ocidentalização de Boaventura Santos gera alguns dos seus efeitos mais perversos. A monotonia da monocultura exportadora vem dominando o cenário, num movimento que expulsa as comunidades locais e gera conflitos fundiários.

Desde o século XVII, o atual Estado de Mato Grosso era conhecido pelos bandeirantes, que faziam grandes incursões pelo interior, especialmente na busca de populações indígenas para serem escravizadas. Mas foi em 1719 que Pascoal Moreira Cabral encontrou ouro às margens do rio Coxipó, onde nasceu um povoamento. Os primeiros negros que chegaram à região, depois de longa viagem desde o sudeste da colônia, tornaram-se, portanto, mineiros. Mais tarde, segundo Luiza Volpato (1996), com a decadência do ouro, a população escravizada foi deslocada para outras atividades, como agricultura e pecuária. Em meados do século XIX, a cidade de Cuiabá mantinha um número de homens e mulheres negros semelhante a Salvador e ao Rio de Janeiro.

A região foi igualmente marcada pela existência de muitas comunidades negras insurgentes. A mais famosa delas foi o quilombo do Quariterê, situado no Vale do Guaporé, extremo oeste do Brasil. Relatos da época revelam que possuía cerca de cem habitantes, inclusive indígenas, liderados pela lendária rainha Thereza de Benguela, tendo durado seis décadas (Volpato, 1996). Em 1770, uma bandeira chefiada pelo sargento-mor João Leme do Prado destruiu o quilombo.⁸⁸

⁸⁸ O quilombo baseava-se numa disciplina rígida e no sigilo sobre a sua localização, mas entrosava-se com os povoados da região, com os quais estabelecia relações comerciais. A fartura era uma das suas principais características, contrastando com a generalização da pobreza que vigoravam nos núcleos urbanos. Os bandeirantes ficaram tão impressionados com a abundância que as autoridades coloniais decidiram iniciar um povoamento com os prisioneiros feitos durante a destruição do quilombo – formando a aldeia Carlota, em homenagem à princesa Carlota Joaquina. Os quilombolas, «reduzidos pela força e metamorfoseados em súditos de El rei» (Volpato, 1996: 227), receberam ferramentas e provisões, mas jamais a aldeia chegou a ser o núcleo dinâmico e produtivo que um dia foi o quilombo.

Vale observar que Mato Grosso, região de fronteira, precisava de povoações que marcassem o domínio português, frente aos espanhóis. Assim, as bandeiras que caçavam quilombos eram as mesmas que buscavam ouro e novas terras. Mais tarde, quando já não havia a necessidade de enfrentar os espanhóis *do lado de lá*, a fronteira tomou novos contornos: tornou-se a fronteira agrícola. Gislaene Moreno (2007) faz uma profunda caracterização da trajetória fundiária mato-grossense no período de 1892 – ano de promulgação da primeira Lei de Terras do Estado – a 1992. A autora analisou a conquista, ocupação e disputa de território, denunciando a política de favorecimento à monopolização da propriedade privada da terra. Ela conclui que os governos

Estimularam e favoreceram o acesso a grandes porções do território por latifundiários, capitalistas individuais ou grupos econômicos e empresas agropecuárias e de colonização. Todo um aparato jurídico-político foi montado para dar sustentação à política fundiária estatal que se reduziu, basicamente, na venda indiscriminada de suas terras devolutas e públicas (Moreno, 2007: 287).

Obviamente, este quadro é propício aos conflitos fundiários e ao acirramento das desigualdades. E, como vimos com James Holston, «a lei da terra brasileira foi montada para ser cúmplice dessa prática, e não um obstáculo a ela» (1993: 4). Ao percorrer o Estado de Mato Grosso com o objetivo de elaborar o *Relatório de Direitos Humanos sobre o Meio Ambiente*, Jean-Pierre Leroy descreve um cenário aterrador:

No percurso de três mil quilômetros percorridos pela comitiva que acompanhou o Relator, ficou claro como são os grupos indígenas e quilombolas e os pequenos produtores rurais os principais atingidos pelos impactos negativos da agropecuária (agronegócio) e da produção de energia em barragens hidrelétricas. Diferentes formas de expropriação de bens naturais têm acompanhado essas atividades econômicas: invasões e grilagens de terras, desmatamentos, alagamento de extensas áreas agricultáveis. Crimes ambientais, trabalho escravo e violência completam o quadro de violações de direitos humanos (Leroy, 2005: 2).

Ao ilustrar o avanço da soja rumo ao norte do Estado, o relator observa: «Em certos momentos, não se vê uma única árvore no horizonte» (Leroy, 2005: 46).

Mas este é o quadro geral. Quanto ao contexto específico de Nossa Senhora do Livramento, a sua origem vincula-se à descoberta de ouro – sendo que, até hoje, a região é rica em reservas auríferas, o que atrai garimpeiros e empresas de extração do metal.⁸⁹ Grande parte da população é negra e rural, uma vez que a disponibilidade de terras e o baixo valor a elas agregado permitiram a fixação de negros livres, como posseiros, por todo o século XIX.

⁸⁹ A extração de ouro exerceu, inclusive, impactos negativos junto ao quilombo de Mata Cavallo, especialmente por desestabilizar os processos econômicos tradicionais durante alguns períodos da sua história. Sobre o tema, ver Bandeira, Dantas e Mendes (1990).



Além disso, a organização comunal da produção era uma experiência que há muito marcava a vida desta população. Segundo Maria de Lourdes Bandeira e Triana Sodré (1993), há registros de que negros libertos, durante a colonização portuguesa, usavam a *terra da Santa* (sítio urbano em torno da igreja) ou os interstícios entre propriedades para produzirem coletivamente parte da subsistência. Esta prática continuou operante até as primeiras décadas do século XX.

No entanto, as novas estratégias de subordinação criadas com o fim da escravidão para saciar a necessidade de mão-de-obra começaram a alterar esse quadro. Segundo Bandeira, Dantas e Mendes (1990), o principal mecanismo utilizado na região foi a Lei de 1879, que regulava os contratos de trabalho na agricultura. Somada a ela, estava a Lei Estadual de Terras de 1892, que normatizou os procedimentos de legalização das posses: «A lei acaba por excluir desse processo tanto negros quanto brancos pobres», descrevem as autoras (1990: 14). Mais uma vez, vê-se o fio cortante da linha abissal.

Atualmente, as principais atividades econômicas de Livramento são a pecuária extensiva e a agricultura de subsistência – não estando na linha de frente da grande expansão do agronegócio, como ocorre em outras partes de Mato Grosso. O município também é produtor de banana, fruta que está muito presente na gastronomia local – o que faz com que os seus habitantes sejam popularmente conhecidos como «papa-bananas».

4.4.2.2. A saga de Mata Cavallo

A comunidade de Mata Cavallo está localizada às margens da rodovia BR-MT 060, ocupando uma área de 11.722 hectares, segundo medição da Fundação Cultural Palmares, ou de 14.700 hectares, de acordo com os cálculos mais recentes do Inbra. Divide-se em seis associações: Mata Cavallo de Cima, Mata Cavallo de Baixo, Ponte da Estiva/Ourinhos, Aguassu de Cima, Ventura Capim Verde e Mutuca. Essas subdivisões compõem o Complexo Sesmaria Boa Vida/Quilombo de Mata Cavallo.

O acesso à terra se dá através da linhagem ou por parentesco de afinidade e as roças são demarcadas segundo as possibilidades de trabalho de cada família. A maior parte das famílias de Mata Cavallo organiza-se em torno da agricultura de subsistência,

sendo que, da terra fértil, brotam mandioca, arroz, cana-de-açúcar, banana, maxixe, quiabo, dentre outros produtos. Muitas das atividades produtivas, como a fabricação de açúcar, rapadura⁹⁰ e farinha, podem ser feitas coletivamente (Simione, 2008). É muito comum o mutirão⁹¹ – chamado localmente de *muxirum*. O excedente é vendido em Livramento, suprindo-se assim as necessidades de produtos externos. Parte das famílias trabalha nas cidades, para viabilizar o sustento dos seus.

Para plantar e colher, a relação com o sagrado é crucial: o arroz é plantado na véspera do dia de Nossa Senhora da Conceição e de Santa Luzia. A época de plantio do arroz também corresponde ao período lunar e ao período das águas. O milho é plantado na véspera do dia de Santa Catarina, depois da primeira chuva (Simione, 2008).

Para garantirem uma boa colheita, os quilombolas recorrem aos santos de devoção, para quem fazem promessas e oferecem os festejos, que ritualizam o agradecimento pelas graças recebidas. Os laços que ligam o território e a ancestralidade tornam os quatro cemitérios da comunidade importantes espaços de ritualização. Ali os antepassados são homenageados e convocados a auxiliar os seus descendentes.

Estes e outros aspectos fazem do quilombo «uma referência particular na particularidade», conforme descrevem Bandeira, Dantas e Mendes (1990). As autoras consideram que, enquanto produção social de um espaço negro, a comunidade tornou-se um paradigma de relação diferenciada frente à sociedade envolvente.

A história oficial de Mata Cavallo tem início em 1751, quando a sesmaria foi concedida por D. Antonio Rolim de Moura – primeiro capitão-general da capitania de Mato Grosso e primo do rei de Portugal, D. João V – ao bandeirante paulista José Paes Falcão. Em 1772, a sesmaria, denominada Boa Vida, foi comprada por Antonio Roiz de Siqueira e, em 1788, a posse judicial passou para o seu filho, Antonio Xavier Siqueira. Segundo Orlando Muraro-Silva (2003), foi a partir dos escravos de Siqueira que a genealogia africana foi estabelecida na área.⁹²

⁹⁰ Doce de consistência firme, muito popular no Brasil, feito da cana-de-açúcar.

⁹¹ Trabalho coletivo em que um grupo reúne forças para desempenhar uma tarefa de interesse comum ou de interesse de um dos seus membros. O beneficiário dos serviços prestados é responsável pela alimentação de todo o grupo. Ao lado do trabalho, há cantorias, danças e outras práticas, que acabam por transformar a produção em festa.

⁹² Antonio Xavier de Siqueira faleceu em 1804 e seu inventário aponta para a divisão da área a partir do córrego Mata Cavallo: surgem então a sesmaria *Boa Vida*, ao sul do córrego e pertencente à família Siqueira, e a sesmaria *Rondon*, ao norte e pertencente à família de mesmo nome (Simione, 2008). Segundo Bandeira, Dantas e Mendes (1990), os primeiros escravos que chegaram à região foram principalmente sudaneses Minas e Nagôs. Porém, destacam-se também os negros banto, além dos islamizados Haussás. Os registros revelam que, no início do século XIX, o volume da população

Em 1874, Ricardo José Alves Bastos, então proprietário das terras, fez um testamento em que as deixava para a sua esposa, dona Anna da Silva Tavares. No documento, ele acrescentou que, após a morte desta, os 38 escravos da sua propriedade seriam livres (sendo um deles africano). A 15 de setembro de 1883, dona Anna, perante o Tabelião de Notas de Nossa Senhora do Livramento, oficializou a doação das terras para os escravos, incluindo os anteriormente alforriados.⁹³

Maria de Lourdes Bandeira, Triana Sodré Dantas e Elieth Mendes, no relatório antropológico feito sobre Mata Cavalo, lembram que «com a doação destas terras, abre-se um precedente na dureza da lei de 1850 (Lei de Terras), que dificulta o acesso à propriedade da terra aos que embora ocupantes não possuíssem capital» (1990: 11). Com a abolição, a comunidade cresceu, transformando-se em ponto de convergência de negros recém-libertos.

A existência de Mata Cavalo não foi um fato isolado no contexto da região. Já vimos que Mato Grosso era um importante espaço de comunidades negras, como ainda pode ser verificado, já que o Estado possui hoje mais de 70 quilombos (Anjos e Cypriano, 2006). Segundo Luiza Volpato (1996), no passado, as insurreições dos escravos eram tão temidas quanto as invasões espanholas ou os ataques indígenas.

Mata Cavalo distinguia-se das demais comunidades pela propriedade legal da terra e por localizar-se perto da estrada, o que facilitava o escoamento da produção. Era, portanto, uma área valorizada. Nos anos 30 do século passado, era uma comunidade próspera: além das plantações, possuía engenhos, alambiques e gado. Ser negro de Mata Cavalo significava, segundo Maria de Lourdes Bandeira e Triana Sodré (1993), uma inserção social mediada pelo reconhecimento da população local e regional.

A doação das terras que originou a comunidade chegou a ser questionada judicialmente por alguns parentes de Anna Tavares, ainda no final do século XIX, mas o processo não chegou a ser concluído. Depois disso, Mata Cavalo experimentou uma relativa tranquilidade, que não durou muito.

O Brasil do final do século XIX e começo do XX assistiu a um rápido crescimento das cidades. Segundo Bandeira e Sodré (1993), a crise de 1929 colocou em relevo a dependência econômica da nação e gerou a necessidade de estratégias para

escravizada nascida no Brasil era superior à traficada. Além disso, em Livramento, a existência de negros livres plantando e colhendo para si e para o mercado parece existir há muito tempo.

⁹³ Esta reconstituição foi possível graças à descoberta de documentos contendo declarações de Anna Tavares e que hoje se encontram no Arquivo Público de Mato Grosso e no Instituto de Terras de Mato Grosso (Intermat) (Barcelos, 2010).

manter precária e artificialmente os preços do café e a estabilidade do mercado. A chamada *Marcha para o Oeste* foi anunciada pelo Estado Novo no final de 1937 e início de 1938, «como forma triunfante de consolidar a construção do Brasil Moderno, levando a cabo um projeto político de inspiração bandeirista, de ocupar os ‘espaços vazios’ do território nacional» (Bandeira e Sodré, 1993: 87).

A consequência desta política, para Mato Grosso, foi a modernização da sua capital, Cuiabá, e a expansão das fronteiras agrícolas. As oligarquias ganharam com esse processo: os patrimônios urbano e rural sofreram extraordinária valorização. A partir do final dos anos 30, resgatou-se o valor de troca da terra, que se transformou em mercadoria com preços em ascensão.⁹⁴

O quilombo de Mata Cavallo foi alcançado pela valorização das terras. A *Marcha para o Oeste* atingiu duramente a comunidade, que sofreu uma ofensiva de grilagem para a qual não estava preparada – uma vez que não usava cercas e sempre valorizou o direito consuetudinário como instrumento suficiente para dirimir dúvidas sobre os limites das terras (Bandeira, Dantas e Mendes, 1990).

Segundo Maria de Lourdes Bandeira e Triana Sodré (1993), o processo de expulsão foi deflagrado quando o novo proprietário local, que adquiriu uma área na mesma sesmaria onde se situava o quilombo, iniciou um movimento de grilagem de terras, ampliando os limites da área adquirida. Inicialmente, utilizou como estratégia o plantio de novos roçados e criação de gado em campos fora da sua área; em seguida, começou o levantamento de cercas. Ao realizar a medição e registro das terras, consolidou o processo de *grilagem legalizada* – como conceitua Gislaene Moreno (2007). Com exaltação, o senhor Antônio Mulato descreve:

[O fazendeiro] viu que o povo tudo era bobo, num tinha estudo nenhum, como mais ou meno o pobre ajudô ele, ele lá levantô, foi erguendo a cara já de poder, comprou um pedacinho da terra ali. Comprô, inventô, depois que ele viu que o povo era bobo, inventô medir. Vamo medir a sesmaria então, quer dizê que, a senhora conhece direito, né? Um tem direito, outro tem direito, tudo, nós tem direito no lugar. Então, a promessa que ele fez, lá no cartório, que ia medir e tudo nós lhe ajudamo, né? Mas ele não botou nome de ninguém, só o nome dele que ele pôs!

Pode-se perguntar onde estavam os papéis de doação de Anna Tavares. Neste sentido, o livro nº 49 do Tabelionato de Notas de Nossa Senhora do Livramento, onde foi feito o seu registro, *desapareceu*; porém, a documentação também havia sido registrada no Livro da Câmara do Município. Houve uma sobreposição de forças neste

⁹⁴ Em Livramento, até o final do século XVIII e começo do século passado, áreas de antigas sesmarias eram vendidas por preços bem inferiores ao imóvel urbano na sede do município. A situação alterou-se nos últimos anos da década de 30 (Bandeira e Sodré, 1993).

episódio, em que a salvaguarda dos quilombolas, condensada sob a forma dos documentos de doação, não fora suficiente para fazer frente aos mecanismos burocráticos e ideológicos acionados.

O processo de expulsão foi violento. Houve incêndios de roçados e de casas, inclusive morte. Segundo Maria de Lourdes Bandeira e Triana Sodré,

Os homens, nesse período, saíam diariamente para o trabalho em propriedades vizinhas. As mulheres organizaram um movimento de resistência, enfrentando inclusive as balas dos grileiros. Mantiveram vigilância constante e postavam-se em grupos com seus filhos, interpondo-se entre os invasores e suas casas, obstruindo a aproximação dos jagunços (Bandeira e Sodré, 1993: 102).

As autoras também afirmam que as mesmas práticas tradicionais que sempre caracterizaram Mata Cavalo deram suporte ao movimento de resistência: a comunidade coletivizou o trabalho nas plantações, o cuidado das crianças e idosos e o preparo dos alimentos. «As mulheres, sem seus homens, alguns dos quais presos e os demais trabalhando por tarefa ou por empreita para garantir os meios de vida às suas famílias, já que a maioria de suas roças fora destruída pelo fogo, enfrentaram diuturnamente os invasores» (Bandeira e Sodré, 1993: 102).

A violência permaneceu até 1943-1944, quando a comunidade de Mata Cavalo foi completamente aniquilada. Com a expulsão, os quilombolas voltaram a ser empurrados para o espaço da apropriação/violência, do qual pareciam terem saído em 1883. As famílias expulsas passaram a trabalhar nas grandes fazendas ou deslocaram-se para as periferias urbanas, principalmente Cuiabá, capital de Mato Grosso, situada a cerca de 50 km de Livramento, e Várzea Grande, cidade industrial.⁹⁵

Ao contrário do que se poderia esperar, os laços entre os quilombolas e a terra perdida não se pulverizaram. Nem os laços que os membros da comunidade estabeleciam entre si, mesmo com a população distribuída entre diferentes cidades. Ao desenvolver uma identidade diaspórica, Mata Cavalo criou caminhos estéticos que, como ensina Paul Gilroy (1993), conseguem separar a genealogia da geografia.

Vimos que o conceito de *Atlântico negro*, cunhado pelo autor, retira as identidades da solidez imóvel da terra para mergulhá-las na mobilidade do oceano. O sentimento de pertença é assim redefinido, ganhando movimento. No contexto do

⁹⁵ Por intermédio das elites de Livramento, algumas famílias foram assentadas em lotes da Legião Brasileira de Assistência (LBA), situados no Capão do Negro (hoje bairro Cristo Rei), em Várzea Grande, e no Ribeirão do Lipa, em Cuiabá. Segundo Bandeira, Dantas e Mendes, através da iniciativa, tais elites articularam «práticas políticas tradicionais aos novos processos urbanos, instaurados com a chegada da modernidade em Mato Grosso. Ao mesmo tempo, conquistavam prestígio pela ‘capacidade’ de implantação dos projetos da LBA» (1990: 39).

quilombo mato-grossense, segundo Silvânio Barcelos, «o trânsito constante entre geografia e memória, cultura e imaginário faz do território do Quilombo Mata Cavalo um campo aberto a constantes reconfigurações de ordem material e simbólica» (2010: 13). De acordo com o relatório antropológico sobre a comunidade,

As sucessivas idas e vindas configuram uma situação de comunidade errante, uma espécie de diáspora. Os negros de Mata Cavalos,⁹⁶ mesmo os que não nasceram em seu território, são envolvidos no processo de retorno pelo que concretamente voltam, porque a legitimidade do retorno se fundamenta na pertença e a pertença se fundamenta na indissociabilidade entre terra/território/descendência/valores culturais/ancestralidade comum (Bandeira, Dantas e Mendes, 1990: 2).

Desta maneira, o passar dos anos não levou ao esquecimento: cerca de duas décadas depois da expulsão, ainda mobilizada e interligada, a comunidade dispersa geograficamente iniciou um paulatino movimento de retorno à área original. A partir dos anos 50-60 do século passado, começam as tentativas intermitentes de retomada das terras, que não encontraram, de início, expressiva resistência. O retorno deu-se através de dois caminhos: compra ou posse.

A partir dos anos 1980, emerge uma nova onda de conflitos. Logo em seguida, inicia-se também o movimento social pelo reconhecimento oficial da área quilombola, com amparo da Constituição Federal de 1988 e da Constituição do Estado de Mato Grosso de 1989.⁹⁷

No início dos anos 90 do século passado, sob intensas perseguições, a população de Mata Cavalo começa a ter visibilidade na mídia, através do apoio da Pastoral da Terra. Em setembro de 1995, Cesário Sarat, importante liderança quilombola, protocolou um requerimento junto à Procuradoria Geral do Estado de Mato Grosso, no qual solicitava um levantamento técnico capaz de instruir os procedimentos de emissão do título dominial definitivo à população. A Procuradoria alegou não haver provas da existência de remanescentes de quilombos na área, ao passo que o Instituto de Terras de Mato Grosso (Intermat) confirmou a existência dos quilombolas – o que dá início à longa sequência de paradoxos legais que caracterizaria a trajetória da comunidade.

Em 1996, ano em que é criada a associação que passaria a representar juridicamente o quilombo, houve uma intensa ocupação da área pelos quilombolas, com

⁹⁶ Alguns autores, como Bandeira, optam pela denominação «Mata Cavalos», no plural. Neste trabalho, mantenho o nome no singular por espelhar a forma com que a comunidade se autodenomina.

⁹⁷ Diz o artigo 33 da ADCT da Constituição Estadual: «O Estado emitirá, no prazo de um ano, contado da promulgação desta Constituição e independentemente de legislação, complementar ou ordinária, os títulos definitivos relativos às terras dos remanescentes das comunidades negras rurais que estejam ocupando suas terras há mais de meio século» (Mato Grosso, 2006: 98).

apoio dos movimentos sociais – especialmente do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) e do movimento negro – e com ampla cobertura jornalística. Com a intenção de reduzir o conflito, o governo estadual alugou, da fazenda Romalli, duas áreas para alojar as famílias. Os comodatos duraram até 2002, quando as lideranças quilombolas recusaram-se a assinar a prorrogação do contrato em áreas que consideravam ser suas.

No ano 2000, a Fundação Cultural Palmares emitiu o título de reconhecimento de 11.722 hectares do Complexo Mata Cavallo. Porém, a emissão do documento, sem a regularização fundiária,⁹⁸ tornou-o apenas um, entre outros títulos – válidos ou não – que incidem sobre as mesmas terras. O Cartório de Registro de Imóveis de Várzea Grande recusou-se a registrá-lo.

Segundo Jean-Pierre Leroy (2005), até 2002, os quilombolas ocupavam apenas cerca de 10% da área reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, sendo que a maior parte das famílias residia precariamente. Em 2003, elas ocuparam outras áreas do quilombo, enfrentando a resistência dos fazendeiros. O autor acrescenta que a indefinição fundiária de Mata Cavallo deu margem à concessão de liminares aos fazendeiros, o que levou a novas expulsões localizadas.⁹⁹

O processo de demarcação e titulação do quilombo foi assumido pelo Incra em agosto de 2004, desta vez envolvendo uma área de 14.700 hectares. Em 2009, o presidente Luís Inácio Lula da Silva assinou 30 decretos de desapropriação de áreas quilombolas, dentre elas a de Mata Cavallo, sendo que a portaria do presidente do Incra já foi publicada no Diário Oficial.¹⁰⁰ Porém, o prazo de dois anos para o ajuizamento da ação de desapropriação ou realização de acordo já caducou, o que causa indefinições em

⁹⁸ O problema vincula-se às alterações da regulamentação do Artigo 68. Como vimos, a primeira regulamentação, elaborada durante o governo Fernando Henrique Cardoso, atribuiu à Fundação Cultural Palmares a responsabilidade sobre a titulação das áreas quilombolas. Porém, sendo uma fundação de cultura, a entidade não tinha meios para desempenhar tal tarefa. A lei foi alterada apenas em 2003, passando a responsabilidade pela titulação para o Incra, órgão efetivamente idealizado para realizar regularizações fundiárias. É por esse motivo que os títulos emitidos em 2000 pela FCP acabaram por ver esvaziadas as suas finalidades práticas, como aconteceu em Mata Cavallo e Conceição das Crioulas.

⁹⁹ Acredito que os constantes paradoxos observáveis nos conteúdos das liminares concedidas pró ou contra Mata Cavallo encaixam-se bem no conceito de Estado heterogêneo de Boaventura de Sousa Santos: «A unidade institucional e jurídica do Estado é precária e o Estado é, afinal, um conjunto de micro-Estados, a diferentes distâncias entre si, uns locais, outros nacionais, portadores de lógicas operacionais compósitas e distintas» (2003: 67).

¹⁰⁰ De maneira abrangente, o processo de regularização fundiária de áreas quilombolas atravessa seis etapas: 1) abertura do processo no Incra; 2) Certificação pela Fundação Cultural Palmares; 3) Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID); 4) Publicação do RTID no Diário Oficial; 5) Publicação da portaria do presidente do Incra no Diário oficial; 6) Conclusão da demarcação física.

relação aos próximos passos do processo (Comissão Pró-Índio, 2002a). Atualmente, os quilombolas continuam a dividir a área com os fazendeiros e com algumas famílias sem-terra.

Esta é, portanto, uma comunidade à espera. Espera esta que acontece em meio a uma rotina de problemas de infra-estrutura, como ocorre nos quilombos em geral. Não há saneamento básico e posto de saúde; a água, geralmente extraída de poços, é farta, mas não canalizada; faltam transportes; as moradias são normalmente de madeira e palha e a instalação de energia elétrica começou apenas em 2007 (Simione, 2008).

Quanto à educação, há na comunidade a Escola Municipal São Benedito, que atende as séries iniciais – a continuidade dos estudos é feita na sede de Livramento ou em outras cidades. A professora quilombola Eva Gonçalves lembra que a escola – também de madeira e palha – foi erguida pelos próprios moradores e funciona de maneira precária.

4.4.2.3. Cultura e festa

Mato Grosso abriga um manancial de manifestações culturais: Lundum, Chorado, Boi-à-Serra, Dança de São Gonçalo, Dança dos Mascarados, Curussé, Rasqueado, Dança do Congo, Cururu, Siriri, dentre outras.¹⁰¹ Cavalhadas, procissões fluviais, folias (de Reis ou do Divino) fazem parte do leque de tradições do Estado, onde também abundam lendas e mitos – como as aparições do minhocão, do curupira, pé-de-garrafa e tantas outras criaturas encantadas.

As festas de santo são abundantes. Roberto Loureiro (2006) divide estas celebrações em três categorias: festas de santo de famílias, das irmandades e festas de santo rurais. As primeiras, geralmente juninas – feitas em homenagem a Santo Antônio, São Pedro ou São João – são realizadas nas casas das cidades por um clã devoto. É composta pela missa – ou reza de terço e ladainha, conforme o caso – e por símbolos que evocam o santo em questão, como balões, fogueiras e, no caso de São João, a lavagem do santo.¹⁰² Também costuma incluir baile e farta distribuição de alimentos.

¹⁰¹ Sobre as características de cada uma delas, ver Loureiro (2006). É interessante observar que, segundo o autor, o Batuque também existiu na região até meados do século XIX, conforme atestam registros de viajantes.

¹⁰² A lavagem de São João, feita em procissão até uma fonte de água (rio, riacho, lagoa, bica ou tanque) abençoa as águas para que sejam abundantes no ano seguinte. Além disso, os fiéis lavam os pés, o rosto e as mãos, na busca de proteção (Loureiro, 2006).

As festas de santo de irmandades também acontecem nos meios urbanos e têm maior interferência da Igreja. Ela começa pela escolha dos festeiros – rei, rainha, juízes, capitão-do-mastro, alferes de bandeira e festeiros de promessa – e prossegue com as procissões de esmola, cerimônias de subida e descida do mastro, missa ou reza, queima de fogos e manifestações laicas, tais como o leilão, cavalhadas e quermesses. A maior delas é a festa da Irmandade de São Benedito, criada em Cuiabá em meados do século XVIII – época em que ainda era uma confraria exclusivamente negra. Naqueles tempos, era coroado um rei negro, que percorria a cidade acompanhado pelos irmãos. Dançava-se então o Congo, como continua a acontecer atualmente nos municípios de Vila Bela da Santíssima Trindade e Nossa Senhora do Livramento.

As festas de santo rurais são estruturalmente formatadas como as festas de irmandade, mas giram em torno da devoção de um grupo familiar, como as festas de família. Um ponto fundamental foi a incorporação do Cururu ao ritual religioso. Segundo Roberto Loureiro (2006), esta foi uma herança dos jesuítas, que permitiam e estimulavam a dança durante as celebrações. Com a expulsão da Companhia de Jesus, a Igreja restringiu a sua realização nos templos, passando a integrar-se às celebrações nas casas dos devotos, especialmente durante as festas de santo rurais.

O Cururu é constituído de música e dança. Segundo Loureiro (2006), sob o mesmo nome estão reunidas diferentes formas de apresentação, que também ocorrem



Cururu em Mata Cavalo

nos Estados de Goiás e São Paulo. Nas festas de santo rurais mato-grossenses, ganhou *status* ritualístico, passando a conduzir a cerimônia sagrada. É executado por tocadores – os cururueiros – um grupo de homens¹⁰³ que, aos pares, desafiavam-se mutuamente, de maneira a formar um circuito de alternâncias do qual todo o grupo participa. As músicas

tratam de assuntos variados: referem-se a temas sagrados, como a vida do santo homenageado, mas também podem abordar aspectos cotidianos, chistes e improvisos cheios de humor. Os enredos são chamados *toadas*. Segundo o coordenador da Tradição do Cururu de Nossa Senhora do Livramento, João Batista de Oliveira, o Joãozito,

¹⁰³ No passado as mulheres já tocaram cururu, mas o quadro alterou-se com o tempo (Loureiro, 2006). Em entrevista, o pesquisador não soube dizer o porquê da modificação.

[As toadas] dão uma lembrança pra aquela pessoa, vai cantando e lembrando daquela pessoa que tá ali, louvando ele. [...] Por exemplo, assim, vou louvar São Benedito. Então, na história de São Benedito, quando ele era jovem, trabalhando – que ele trabalhou até de cozinheiro – ele brincava, ele cantava, ele reunia os companheiro dele debaixo de uma sombra, então como tem no livro dele. Aí ele brincando, cantando, aí ele fazia até oração. Fez uma toada assim, que fala: ‘São Benedito brincava junto de seus companheiro/ mas não esquecia daquela santa palavra de Jesus’. Ele brincava com os companheiro dele, mas não esquecia da palavra que Jesus que dava ordem pra ele. [...] Agora, se for louvar uma senhora, uma moça, coisa assim, a gente bota outra aqui: ‘Que moça bonita, que ela parece um botão de rosa/ Eu gostei do modo dela/ Mas é verdade/ Eu vou tirar seu retrato e levar de lembrança lá no meu jardim’.

Cantar Cururu pode acontecer em qualquer espaço, para o lazer, mas quando o canto é aliado à dança, torna-se um ritual sagrado, que só pode ser executado em frente ao altar, durante as festas de santo. No cotidiano, o cururueiro exerce também, com frequência, liderança junto aos membros da comunidade, podendo, por exemplo, dar conselhos, benzer quebrantos ou receitar ervas medicinais para os males do corpo.

A dança do Cururu consiste em movimentos enxutos que evoluem até formarem um círculo de dançarinos que giram em sentido horário. «Há cururueiros que, nas horas mais animadas da dança, sapateiam fortemente, gingando de forma diferente, dando meias-voltas ou se ajoelhando, sem jamais perder a marcação» (Loureiro, 2006: 75).

Quanto aos instrumentos de execução do cururu, a viola-de-cocho leva este nome por ser feita com a mesma matéria-prima e a partir das mesmas técnicas com que os pantaneiros fabricam os cochos para alimentação do gado: confeccionada a partir de um bloco de madeira (geralmente de ximbuva ou sarã), a viola é esculpida até que as paredes fiquem bem finas. Sobre esta peça inteiriça é colocado o tampo. Já o ganzá é um instrumento de percussão, feito a partir de uma haste de taquara, talhada transversalmente. Com um garfo, vareta ou pedaço de osso, é feito um movimento de vai-e-vem sobre as ranhuras, originando o som característico (Loureiro, 2006).

Nas festas de santo – e em outras comemorações, como casamentos, batizados e carnavais – também é comum a dança do Siriri. Ao contrário do Cururu, que tem caráter sagrado, o Siriri é puro divertimento. Trata-se de uma dança animada, que engloba homens e mulheres, marcada por palmas, e que pode ser feita em roda ou em fileira. A música que embala a dança é, segundo Loureiro (2006), uma derivação do Cururu, porém mais acelerada. As letras são compostas sob a forma de diálogo – um pergunta e o outro responde. Instrumentos regionais marcam o ritmo: a viola-de-cocho, o ganzá e o mocho, banco de madeira quadrado, confeccionado com couro cru.

O Siriri que surge espontaneamente nas festas difere do chamado *Siriri de apresentação* – que, como o nome revela, é uma apresentação cultural destinada a

públicos externos. Esta adaptação do Siriri ao espetáculo inclui novos elementos, como figurinos coloridos e coreografias cuidadosamente ensaiadas. Também derivado do Siriri dos terreiros é o rasqueado, gênero musical mato-grossense que incorporou elementos da polca paraguaia. Dançado aos pares, é o ritmo predominante nos bailes.

Na área urbana Livramento, para além das inúmeras festas de santos promovidas pelas famílias locais, há duas grandiosas celebrações: a festa de São Benedito e a festa da padroeira, Nossa Senhora do Livramento. Como observam Bandeira, Dantas e Mendes (1990), enquanto a primeira é socialmente compreendida como representativa do segmento negro, a última é associada à população branca.

Mata Cavalo apresenta uma rica agenda cultural. Algumas festas têm caráter predominantemente profano, como as comemorações organizadas pela associação, os aniversários e a Festa da Banana, que promove a cultura – especialmente a gastronomia – da comunidade. Mas o eixo central do extenso calendário festivo são as inúmeras festas de santo rurais, que acontecem de maneira descentralizada entre as famílias quilombolas. Além do glorioso São Benedito, outras divindades são louvadas pela comunidade, como São Gonçalo, São Sebastião, São Pedro, São João e Nossa Senhora da Conceição. Para Terezinha Arruda, historiadora nascida em Mata Cavalo, tais festas são fundamentais para a coesão e para a afirmação da identidade local:

O retorno dos remanescentes de escravos para as suas terras proporcionou-lhes a autoafirmação de sua identidade cultural, que hoje motiva a reunião das famílias nas festas de santos e no agradecimento às colheitas, fazendo com que essas reuniões reforcem ainda mais as manifestações culturais de afro-descendentes.

Não é por acaso que o tema *festa* é o que maior exaltação provoca no senhor Antônio Mulato. Sobre a comemoração do seu aniversário – que coincide, no Brasil, com o dia dos namorados, como ele faz questão de salientar – o entrevistado descreveu:

Seo Antônio, além de trabalhar, o senhor gosta de festa, né?

Eu gosto! Ah! Eu gosto!

Eu já vim numa festa aqui, o senhor dançava na roda o Siriri...

É até pocá! Até pocá! É Cururu; Cururu é cantá, gozá. Agora Siriri é saí com as menina, dançando, dançando, agora, de primeira, você pra cá, o outro prá lá, brinca, esse é Siriri.

E até hoje o senhor dança com as moças.

Ah, danço! Até hoje eu danço!

[...] E festa aqui, gente que tá lá, em Várzea Grande... O pessoal vem tudo pra cá, né?

Vem, vem. Dia do meu aniversário, junta povo aqui, aqui fica cheio. Vem... Eu danço com tudo quanto chega. Fico na porta, a música tocando lá, a banda tocando, e eu aqui na porta. Saudando tudo o que chega, dando os parabéns, dando um abraço e...

E dançando...

E dançando! Uma meia peça com cada um.

Então todo mundo que chega na festa dança com o senhor?

Dança. Dança. Tudo que chega no meu aniversário, tudo dança. [...] Todo mundo vem dançar comigo, né? Todo mundo! Agora, se Deus quiser, se eu tiver com saúde, dia doze vai ter outro. Doze de junho!

Este entusiasmo tem antecedentes. A sua bisavó Beatriz, herdeira da doação original das terras, apesar de estar bastante idosa e já cega, não deixava de comparecer às festas: «Papai levava montada. [...] Ela] Ia à toa, porque não enxergava, ia só pra ter prazer de ir à festa», explicou Antônio Mulato (Bandeira, Dantas e Mendes, 1990: 19).

Para descrever um pouco das manifestações culturais que sempre entusiasmaram Beatriz e Antônio Mulato, destaco a seguir dois aspectos que têm especial relevância para a presente discussão: começo por descrever o *código* da festa de santo rural, baseando-me na estrutura já traçada por Roberto Loureiro. Descrevo também as características gerais da Dança do Congo de Nossa Senhora do Livramento, um teatro a céu aberto criado dentro do quilombo.

4.4.2.4. A festa de santo

A festa de santo rural tem, segundo Roberto Loureiro (2006), a mesma procedência histórica das festas de família, com algumas variantes que incorporam os rituais das festas de irmandade. A louvação ao santo pode ser feita em apenas um ou em vários dias. Um evento não precisa ser rigorosamente igual ao outro – há muitas variantes – mas, em termos gerais, ele se divide nas seguintes etapas:

Preliminares

O primeiro passo da festa de santo rural é a escolha dos festeiros, dentre voluntários, convidados ou promesseiros (aqueles que se oferecem devido às promessas feitas anteriormente aos santos).¹⁰⁴ Esta eleição do grupo responsável pela celebração do ano seguinte pode acontecer no final da festa anterior. Cada um tem a responsabilidade de ajudar antecipadamente na viabilização da festa, fazendo doações e trabalhando na sua preparação. Durante a cerimônia, esses personagens têm também papéis ritualísticos centrais, que honram os seus esforços anteriores.

¹⁰⁴ Em campo, a maior parte dos festeiros que conheci associava a sua festa a um milagre específico.



Saída de Bandeira na sede de Livramento

Muitas vezes, os festejos se iniciam cerca de duas semanas antes da ocorrência da festa em si, com a saída da Bandeira. Trata-se de um cortejo que percorre a zona rural e, às vezes, urbana, num ritual semelhante às folias. Além de arrecadar doações, a prática da esmola, quando é realizada, também funciona como um convite àqueles que moram em lugares mais distantes.

Preparativos

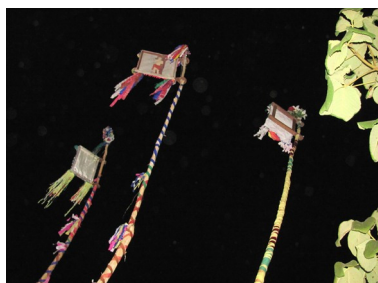
Cerca de uma semana antes da realização da festa, o local começa a ser preparado. Festeiros e voluntários fazem a limpeza da área – o terreiro da casa – e constroem os empalizadas, estruturas de madeira e palha que costumam abrigar o altar,¹⁰⁵ a cozinha da festa, o salão de baile e até mesmo dormitórios para os participantes. É também retirada a longa madeira que servirá de mastro.

São reunidas as comidas e prendas a serem distribuídas nos dias de festa, a maioria frutos de doações. São feitos também os convites aos cururueiros e têm início os trabalhos na cozinha: biscoitos, licores, linguiças e outros produtos começam a ser preparados. Também com certa antecedência são feitas as decorações: bandeirinhas e adornos do mastro, do altar e do terreiro.



Preparativos em Mata Cavallo

Andamento



Mastros erguidos

A festa geralmente começa no dia consagrado ao santo ou em data próxima. Ao nascer do dia, há fogos e rojões, que pontuam diversas etapas da celebração, e a preparação da comida, que começa a ser servida logo pela manhã. No início da noite, começam os rituais, que costumam cumprir a seguinte ordem:

¹⁰⁵ Segundo João Batista de Oliveira, este espaço provisório onde é montado o altar é chamado de *igreja*.

Figura 4: etapas da festa de santo rural (Baseadas em Loureiro, 2006)

Etapa	Características
Saudação ao altar	Com os convidados posicionados em frente ao altar, os cururueiros formam um semicírculo e cantam uma <i>carreira</i> , louvando o santo, e <i>trovos</i> , saudando os donos da casa, os festeiros e demais participantes, pedindo licença para brincar. Seguem cantando e reverenciando os santos (ao beijar o altar e as insígnias) até o momento da subida do mastro.
Subida do mastro	Inicia-se a procissão, iluminada por velas. O rei e a rainha da festa carregam a imagem do santo homenageado; o capitão-do-mastro, a coroa; o alferes, a bandeira e os juízes, outras indígnias. Quando um cururueiro dá a ordem, o cortejo segue até o <i>varão</i> , madeira enfeitada com papel de seda, com as cores do santo. O capitão prende a coroa (ou cruzeiro), o alferes prende a bandeira (quadro com a figura do santo), compondo assim o mastro – que é erguido com a bandeira voltada para o nascente. O capitão, com a ajuda dos demais, insere o mastro na <i>catacumba de Adão</i> – buraco cavado no solo, cujo nome é uma homenagem ao primeiro homem, buscando lembrar a sua condição de mortal. Todas estas etapas são organizadas pelos cururueiros, que inserem as ordens no decorrer da cantoria. Quando mais de um santo é homenageado, ergue-se um mastro para cada um. A seguir, velas são acesas ao pé do mastro. ¹⁰⁶ Os cururueiros cantam em despedida, enquanto os participantes dão três voltas em torno do mastro. Todos voltam em procissão para a frente do altar, depois que os cantadores assim ordenam. As imagens voltam a ser colocadas no lugar, uma de cada vez. Apagam-se as velas e os cururueiros cantam em agradecimento aos fiéis.
Dança do Cururu	Os cururueiros prosseguem cantando em frente ao altar, até que um deles convida os demais para começar a <i>função</i> (nome dado à dança). Em constante revezamento, prosseguem noite adentro a girar na roda de cantadores.
Reza	Durante a realização deste ritual, cessam todas as outras atividades, inclusive o Cururu. Constitui-se de orações e ladainha, lideradas por uma dupla de rezadores – <i>capelães</i> ou <i>capeloas</i> – que cantam em dueto e são respondidos pelo coro. Ao contrário do Cururu, o ritmo dos cantos é brando. Parte dos cantos pode conter trechos em latim. Ao final, todos vão prestar suas homenagens individuais ao santo, aproximando-se do altar e beijando as imagens.
Leilão, baile e siriri	Depois da reza, os cururueiros voltam a louvar o santo e iniciam-se as atividades laicas, que variam bastante de um evento para outro. Muitos jantam nesta hora e, em alguns eventos, acontece o leilão das prendas ofertadas. Algumas festas incluem também o baile, geralmente realizado num espaço à parte – dentro de um empalizado com chão de terra batida e iluminado por candeeiros. O ritmo dominante é o rasqueado, às vezes tocado ao vivo por bandas da região. Outro foco de diversão é o Siriri.
Encerramento	O fim da <i>função</i> do cururu, ordenada pelos festeiros, sinaliza o encerramento dos eventos. A descida do mastro pode acontecer nas primeiras horas da manhã seguinte – depois da noite inteira em festa – ou, em alguns casos, dias depois da celebração. A cerimônia de descida assemelha-se à de subida. Descido o mastro, depois de guardar o varão (que não será utilizado na festa do

¹⁰⁶ Segundo Loureiro, podem ser entre uma e cinco velas. Nas festas de santo das quais participei em Mata Cavallo, foram utilizadas sempre três velas. João Batista de Oliveira afirma que elas significam as três Marias que choraram junto à sepultura de Jesus.

ano seguinte e nem reaproveitado para qualquer outra função), a *catacumba de Adão* é fechada e sobre ela acende-se uma vela. A procissão dá três voltas em torno do local e retorna para a frente do altar, sempre sob as ordens cantadas dos músicos. Os santos são recolocados no lugar e as velas apagadas. Os cururueiros cantam em agradecimento e é dispensado o cortejo. Forma-se um círculo de dança final, todos voltam a rezar e, nesse momento, costumam ser nomeados os festeiros do ano seguinte. Quando o altar é construído fora de casa, pode haver ainda uma cerimônia para o seu desmanche, também conduzida pelos cururueiros e seguida pela procissão, até que cada imagem seja recolocada no lugar que ocupa normalmente.

4.4.2.5. O Congo de Livramento

A história de dois reinos em luta é perpetuada em Mato Grosso por duas manifestações da Dança do Congo: como vimos, em Nossa Senhora do Livramento e Vila Bela da Santíssima Trindade, todos os anos os soberanos se enfrentam, com seus exércitos, espadas e figurinos vistosos.

Por todo Brasil, existem manifestações do Congo, Congada, Congado, dentre outros folguedos que, guardando as grandes diferenças de forma e enredo, celebram o sagrado. Em Mato Grosso, tanto em Livramento quanto em Vila Bela – a primeira capital mato-grossense, cuja maioria da população é negra – trata-se de um teatro a céu aberto, que representa uma guerra feroz.

Em ambos os casos, o reino do Congo perde a batalha, mas, depois das agruras, a população oprimida encontra uma saída. Portanto, entre os ingredientes dos dois textos está uma dose de realismo (a guerra perdida) mas também de esperança e superação (a libertação dos guerreiros presos, em Livramento, ou a ressurreição, em Vila Bela).

O Congo de Livramento nasceu dentro da comunidade de Mata Cavalo em meados do século XIX. A autoria do texto perde-se nos tempos. A apresentação completa tem cerca de duas horas de duração e se caracteriza por uma delicada beleza poética, atravessada pela ironia e por diversas palavras de origem africana. A tradição católica é temperada por outras influências religiosas – Congo ou Congá?¹⁰⁷ – e a linguagem carrega muitos hibridismos. «Jesus de Ganazambi», por exemplo, significa «Jesus de Nazaré».



Membros do Congo de Livramento

¹⁰⁷ Antônio Arruda, o rei do Congo de Livramento, afirma que muitos lhe perguntam se a dança do Congo é também Congá (manifestação religiosa africana), mas ele não mistura os termos: «A diferença é que o

Os dois grupos oponentes alternam danças, cantos e declamações, que compõem o enredo. Um dos pontos altos da batalha é denominado *giramundá*, uma dança em que os governantes de cada reino se confrontam com o exército adversário. O conteúdo narrado pelo folguedo será um tema a ser detalhado mais adiante, durante a discussão sobre os espaços de memória da metáfora do Sul. O encontro entre os dois exércitos inimigos se dá através de vários personagens:

Figura 5: personagens do Congo de Livramento

Personagens	Características
Rei do Congo	Representado pela cor vermelha, possui coroa e capa.
Rei Monarca	Oponente do rei do Congo, também se veste com coroa e capa, mas de cor azul.
Príncipes	Crianças vestidas como os reis, que representam uma homenagem a São Gonçalo.
Generais	Defendem os seus respectivos reinos durante a guerra. Seu figurino inclui um chapéu de três pontas, como o de Napoleão Bonaparte.
Mucuache	Espécie de bobo-da-corte, que exerce a função de mensageiro do rei do Congo. Por fazer muitas traquinagens, acaba por ser preso pelo Monarca e desencadeia a guerra. Tem, portanto, um papel decisivo no enredo, tanto ao causar problemas quanto, mais tarde, para encontrar soluções para a querela. Seu figurino destaca-se pelo uso de um chapéu com plumas.
Pés-de-fila	Líderes dos soldados
Secretário	Mensageiro do Monarca, responsável pela prisão do Mucuache
Duque	Fidalgo que realiza a libertação do rei do Congo
Caranguejis	Soldados infantis

Esta dança dramática, nascida do imaginário de Mata Cavalo, ganha grande visibilidade durante a festa de São Benedito de Nossa Senhora do Livramento, realizada anualmente em abril. Segundo Maria de Lourdes Bandeira Dantas e Mendes,

Significando socialmente um saber negro, na perspectiva da alteridade, festa e Congo remetiam a um saber étnico, distintivo do grupo. [...] O rito propiciava a emergência social de subjetividades, visibilizando o negro como presença concreta no social, resgatando sua imagem de forma positivada; contando uma outra história do negro para o grupo, do grupo para os outros negros, dos negros para o branco, para a sociedade local e regional. Como saber, o Congo inscrevia no social a competência e a criatividade do negro como pessoa (Bandeira, Dantas e Mendes, 1990: 41).

Congo a gente dança em louvor ao santo, a São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e São Gonçalo do Amarante».

A celebração de São Benedito de Nossa Senhora do Livramento, apesar das suas dimensões, guarda características em comum com as festas de santo existentes na região, como as peregrinações de esmola para recolha de doações e a mobilização em torno da cozinha. Apesar de ser uma festa ampla, a abundância de alimentos e a gratuidade permanecem. O pequeno núcleo urbano costuma receber, naquele período, milhares de pessoas, que desfrutam da culinária local: não faltam costelinha com banana verde, ensopado de carne com mandioca, linguiça ou carne seca com arroz, sobremesas – a cada noite, uma ementa, em grande parte garantida pela produção local.

O grupo de Congo é o grande protagonista da celebração. Os dançantes se reúnem no domingo de manhã em frente à igreja matriz, de onde sai a procissão da imagem de São Benedito, carregada sobre um andor. O grupo passa de casa em casa, dançando para todos os que abrem suas portas, geralmente com comidas e bebidas para oferecer.¹⁰⁸ Em seguida, o Congo retorna para a praça da matriz, onde o teatro a céu aberto é apresentado. Por fim, *terminada a guerra*, o grupo dança na Casa de São Benedito – um espaço dedicado ao santo no centro de Livramento.

A pelega entre os reinos representada pela dança do Congo é acompanhada por espectadores de várias procedências: além da população da própria sede, a cidade recebe membros das comunidades rurais; turistas, jornalistas, acadêmicos e demais visitantes de outros municípios, o que também inclui aqueles que saíram de Mata Cavalo para não mais voltarem. Como explica Odália Sarat, rainha perpétua de São Benedito e uma das organizadoras da festa, dentre os participantes, grande parte «é parente que está esparramado».

4.4.3. Conceição das Crioulas

4.4.3.1. O quilombo no contexto de Pernambuco

A história oral de Conceição das Crioulas revela que o quilombo foi formado nos primórdios do século XIX, quando um grupo de seis negras livres, guiado pelo escravo fugido Francisco José de Sá, chegou ao sopé da serra de Umãs – hoje município de Salgueiro, no sertão pernambucano – e fixou moradia. A região já era habitada pelos índios Atikum, com quem essas mulheres e seus descendentes passaram a conviver em harmonia (AQCC, 2008).

¹⁰⁸ Durante a festa, geralmente os membros do Congo tomam apenas vinho, mas um ajudante, empurrando uma carriola, trata de recolher as bebidas que vão sendo doadas pela população.

Em sua viagem pelo sertão, Francisco de Sá levara uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, oriunda de Portugal, a quem as primeiras moradoras fizeram uma promessa: pediram à santa que as ajudasse a comprar aquelas terras. E assim aconteceu; as mulheres arrendaram uma área de três léguas em quadra, que compraram em 1802, graças ao trabalho de produção e fiação do algodão. Ergueram então uma pequena capela, que passou a abrigar a imagem e deu nome à incipiente comunidade – Conceição das Crioulas.

Hoje, com uma área de 16.885 hectares, o quilombo possui aproximadamente 750 famílias e é caracterizado por várias iniciativas que lhe dão visibilidade. Trabalha em rede com diversas organizações e são também várias as suas estratégias de comunicação. As principais atividades econômicas são a agricultura de subsistência, a criação de caprinos, o artesanato em fibras naturais, palha e barro e o extrativismo vegetal. A apropriação da terra é familiar, e não costuma haver cercas entre um roçado e outro (Souza, 2002).

Conceição das Crioulas situa-se no município de Salgueiro e está a cerca de 550 km de Recife, capital de Pernambuco. Referência no sertão central, Salgueiro tem sido foco de investimentos e interesses, referentes principalmente às obras de transposição do Rio São Francisco e de construção da Ferrovia Transnordestina.

O povoamento daquela região começou em meados do século XVII. Segundo Maria Aparecida Souza (2005), após a expulsão dos holandeses, a metrópole portuguesa investiu na distribuição de sesmarias no sertão pernambucano, para tentar assegurar a ocupação e defesa da região. À medida que os colonos penetravam nas terras sertanejas, os indígenas violentamente expulsos refugiavam-se nas serras – que também se tornaram abrigo de negros quilombolas.

A autora, baseada em Marcus Carvalho, observa que a maioria dos cativos que aportaram em Pernambuco no século XIX era banto. Aparecida Souza acrescenta que, apesar de as populações escravizadas de Pernambuco serem geralmente associadas às grandes plantações de açúcar do litoral, hoje se sabe que grande parte dela concentrou-se no sertão semiárido, onde predominava a criação extensiva de gado, ou na região agreste, onde havia principalmente gado, algodão e culturas alimentares.¹⁰⁹

¹⁰⁹ A autora acrescenta que nos sertões desenvolveu-se uma civilização *sui generis*, onde os espaços bem localizados destinavam-se aos currais dos sesmeiros, enquanto as outras áreas, chamadas *sítios*, eram arrendadas a posseiros. Na esteira de Andrade, Aparecida Souza afirma que as grandes distâncias e as dificuldades de comunicação fizeram com que os sertanejos buscassem extrair o máximo do próprio meio para a satisfação das suas necessidades.

Guillermo Palacios (2004), em sua extensa análise sobre a história da ocupação da Capitania Geral de Pernambuco durante o século XVIII, enfatiza a emergência do setor camponês livre e pobre, no qual a origem de Conceição das Crioulas parece encaixar-se. A formação deste campesinato livre sustentou-se, no último quarto do século, pela produção de algodão para os mercados de Manchester e Liverpool, expandindo-se nos espaços deixados pela crise do sistema escravista.

Segundo o autor, poucos processos parecem ter sido tão importantes para a economia do Nordeste oriental do Brasil no final do século XVIII como a difusão indiscriminada, indiferenciada e vertiginosa dos plantios de algodão, que responderam facilmente ao crescimento da demanda britânica e alcançaram níveis históricos entre 1795 e 1805. Esses anos corresponderam também ao aumento da tensão das guerras napoleônicas e à suprema preocupação com a *proteção* dos bosques tropicais nordestinos – convertidos em reservas materiais estratégicas.

Palacios observa que este modelo de agricultura livre, mercantil e com base familiar floresceria na região até seu enfraquecimento e subordinação final pelas medidas repressivas do governo português – elaboradas no contexto da reativação do mercado internacional do açúcar e das políticas contra-reformistas nascidas do terror surgido a partir da revolução francesa.¹¹⁰ A desarticulação deste campesinato, através da expulsão dos agricultores pobres livres, consolidou o papel central das plantações e da escravidão em Pernambuco no século XIX. Desta maneira, foi preparado o caminho para a metamorfose de produtores autônomos em trabalhadores *livres* das grandes unidades agroexportadoras. Como explica o autor, a solução encontrada para a transição do escravismo para o chamado trabalho livre no Nordeste fundamentou-se

Na incorporação de milhares de agricultores pobres autônomos às plantações e na sua transformação em trabalhadores e produtores dependentes, isto é, em ‘moradores de condição’, camponeses em processo de perder os últimos vestígios de sua autonomia e liberdade (Palacios, 2004: 16).

¹¹⁰ O autor considera que a questão crucial – que justificou formalmente a expulsão ou subordinação do campesinato livre – emergiu a partir das abruptas mudanças do mercado mundial ocorridas naquele período. Guillermo Palacios chama a atenção para os efeitos desestabilizadores de dois movimentos políticos da época: a ascensão da Inglaterra industrializada como primeira potência mundial e a revolução popular na França – logo convertida, em sua fase napoleônica, em último esforço para limitar a expansão da hegemonia britânica. Os efeitos desses processos na estrutura colonial ibérica, incluíram as chamadas reformas pombalinas e as eloquentes instruções enviadas por Lisboa aos administradores da Capitania Geral de Pernambuco, que advertiam contra a propagação dos «abomináveis e destructivos princípios de liberdade e igualdade» (Palacios, 2004: 310).

Entre 1770 e 1815, significativas extensões da parte meridional da capitania foram divididas em grandes propriedades – uma incorporação, que, segundo Palacios, foi acompanhada pela *limpeza* dos antigos habitantes. É interessante ter em conta que Conceição das Crioulas sobreviveu a este processo de concentração fundiária. Outro aspecto que talvez também se cruze com o contexto do período de formação da comunidade foi a primeira grande seca do século XIX. Palacios informa que o fenômeno acirrou as fugas dos cativos, que buscavam não apenas a liberdade, mas também a garantia de sobrevivência, já que muitos morriam de inanição. Com o intuito de coibir as fugas e rebeliões, em 1815, o governo de Pernambuco transmitiu instruções a todas as câmaras das vilas da capitania para reforçarem os esquemas de repressão, criando a figura do *capitão-mor* dos capitães de campo – os especialistas da caça a escravos fugitivos (Palacios, 2004).

Apesar disso, os quilombos continuaram a proliferar. Atualmente, a maior parte das 91 comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares no Estado concentra-se no agreste e no sertão (Calheiros, 2004). Ao todo, o Estado abriga cerca de 120 comunidades. Dentro deste amplo cenário, Conceição das Crioulas é uma referência: a comunidade sedia a Comissão de Articulação Estadual das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, criada em 2003 para reivindicar direitos.

A comunidade é uma das precursoras do movimento quilombola no Brasil. Conceição das Crioulas recebeu o título da terra, emitido pela Fundação Cultural Palmares, no ano 2000, quando também foi contemplado o quilombo pernambucano de Castainho. Mas, como em Mata Cavalo, os documentos foram concedidos sem a adoção de providências para a indenização e retirada dos ocupantes particulares. Por isso, os procedimentos de titulação foram reiniciados em 2004, desta vez através do Incra.

4.4.3.2. Das crioulas aos coronéis: a perda das terras

Não é fácil chegar a Conceição das Crioulas. Depois de um trajeto de 514 km entre Recife e Salgueiro, são mais 15 km pela BR-116, que conduzem a uma estrada de terra que – «entre faveleiras, caroás, quixabeiras, marmeleiros, juás, mandacarus e macambiras», como descreve Felipe Calheiros (2009: 43) – *sacudirá* o viajante por mais 25 km até a Vila Centro, o principal povoado da comunidade.



Vila Centro de Conceição das Crioulas

A Vila Centro é um simpático aglomerado de casas cercado pela vegetação da caatinga e pelo recorte das serras.¹¹¹ No seu núcleo, está a pequena capela azul e branca, a praça e um pequeno comércio. Também no povoado se concentram as principais estruturas da comunidade: a sede da AQCC, a biblioteca Afroindígena (a primeira do

Brasil), o posto de saúde, a quadra poliesportiva, o campo de futebol, a Casa Comunitária Francisca Ferreira, as escolas de ensino fundamental e médio, o recém-construído banco de sementes, dentre outros espaços coletivos. Recentemente, foram restaurados pelo poder público municipal o mercado público da Vila Centro e a lavanderia comunitária.

Neste núcleo central também se situa o açude, cuja água – um bem precioso no sertão – é usada para as atividades diárias e para o lazer dos moradores. A comunidade recorre a cisternas e pequenas barragens para manter o abastecimento, mas nem sempre com sucesso. A maioria das casas não tem água encanada, e é um cenário comum haver mulheres a circularem pelo território, com grandes latas equilibradas sobre as cabeças. O cotidiano local costuma ser movimentado, como descreve Felipe Calheiros:

Se não for um dia de novena – quando a banda de pífanos costuma acordar a comunidade nas primeiras réstias de luz – o primeiro movimento é visto às 4h, quando começam a sair os “carros da feira” conduzindo ao centro de Salgueiro. Antes eram apenas paus-de-arara, mas hoje já são vistos os primeiros microônibus, devido à fiscalização da Polícia Rodoviária Federal. Segundas, quartas, sextas e sábados são os dias em que há transporte coletivo para a zona urbana, oferecido por particulares do próprio quilombo. Há poucos anos também foi conquistado, junto à prefeitura, um traslado público regular de ônibus que leva alunos nos dias úteis para as faculdades da cidade às 16h com retorno às 23h. As condições da estrada de terra e dos veículos são muito precárias. [...] À noite, principalmente em fins de semana, feriados e dias de novena, é comum o movimento na praça central, na lateral da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, ou em frente às casas, nos botecos e no orelhão, meio de comunicação fundamental num lugar em que não há sinal para uso de telefonia móvel (Calheiros, 2009: 43-44).

Para além da Vila Centro, outras 21 subdivisões – os chamados *sítios* – compõem a comunidade.¹¹² Os *sítios* articulam-se em associações de moradores. Como observa

¹¹¹ O quilombo de Conceição das Crioulas é delimitado pela Serra das Princesas, por Jatobá, pelo território indígena Atikum, pela Serra Redonda e pela Serra do Urubu (Calheiros, 2009).

¹¹² São eles: Vila União, Mulungu, Paula, Jatobá, Barrinha, Chapada, Coqueiro, Riacho do Juazeiro, Lagoinha, Paus Brancos, Rodeador, Sítio Sítio, Queimadas, Angico dos Lúcius, Olho d’Aguinha do Padre, Jibóia, Garrote Morto, Poço da Pedra, Amparo, Curtume, Boqueirão.

Calheiros (2009), há uma considerável heterogeneidade no que diz respeito à concentração demográfica, à mobilização política, ao acesso aos serviços de utilidade pública e à autoatribuição identitária quilombola.

O autor também descreve que as casas, muitas delas de taipa e erguidas através de mutirões, comportam poucos cômodos, geralmente separados por cortinas de tecido e ornamentados por imagens de santos, Padre Cícero e Frei Damião¹¹³ e retratos de familiares – que contrastam, às vezes, com os modernos *posters* de artistas de renome regional ou nacional.

Quanto à religiosidade, a população é predominantemente católica, mas há templos evangélicos e terreiros afro-indígenas. Paralelamente à atuação dos agentes de saúde do Programa Saúde de Família (PSF) implantado em Conceição das Crioulas, a comunidade confere grande credibilidade às parteiras, benzedores e *garrafadas*.¹¹⁴

O cultivo do algodão ainda se manteve como base da economia local no decorrer do século XX. Porém, a praga do «bicudo» dizimou as lavouras de toda a região no final dos anos 80, atingindo também Conceição das Crioulas. A comunidade mergulhou em sérias dificuldades econômicas: muitos migraram para os centros urbanos e, dentre os que ficaram, muitas foram as adversidades.¹¹⁵

Como lembra Felipe Calheiros, nessa região árida, apesar das medições do Inbra, as melhores terras continuam nas mãos de fazendeiros, restando áreas pedregosas aos habitantes do quilombo. Para chegarem aos roçados, os agricultores percorrem distâncias de até 10 km a pé, de bicicletas ou motocicletas. Esta dificuldade cotidiana é expressa por Felipe Calheiros sob a forma de sensações ambíguas, que o tomaram logo na primeira vez que visitou a comunidade, em janeiro de 2004:

Dois sentimentos prevaleciam, entre tantos: um de indignação em relação à condição de vida da grande maioria daquelas pessoas, morando em estreitas faixas de terras, comprimidas entre latifúndios especulativos e obrigadas a enfrentar desamparadamente toda sorte de adversidades; e outro de admiração em relação à própria força firme que os faz resistir naquele seu lugar em busca de dias melhores (Calheiros, 2009: 10).

¹¹³ Frei Damião e padre Cícero (ou *padim Ciço*, como é conhecido) foram missionários católicos que ganharam grande devoção popular no Nordeste do Brasil.

¹¹⁴ Remédios caseiros preparados com plantas medicinais, cujo preparo envolve determinados rituais.

¹¹⁵ Segundo Calheiros (2009), chegou-se ao ponto de recorrer ao mucunã (uma cactácea) como fonte de alimentação. Localizada no «polígono da maconha», Conceição das Crioulas assistiu a decadência do algodão abrir espaço para as plantações do entorpecente. O autor observa que, neste período, jovens da comunidade chegaram a se envolver com o tráfico, o que custou vidas e liberdades. Hoje, essa prática está quase totalmente extinta no território.

A perda das terras tem uma origem remota. Os relatos locais descrevem que o esforço das seis *crioulas originiais* transformou-se em uma escritura com dezesseis selos e carimbada com o «carimbo da Torre». O registro no «livro do Tombo» teria sido feito pelo escrivão Pedro José Delgado. Porém, à semelhança de Mata Cavalo, este documento *desapareceu*. De acordo com os relatos colhidos por Maria Jorge Leite (2001), o desaparecimento da escritura ocorreu quando uma liderança local a entregou a um juiz de Salgueiro, numa época em que já ocorriam disputas pelas terras. Segundo a autora, a penetração dos fazendeiros no território teve início a partir de 1910.

Os conflitos começaram a se instalar paulatinamente. Segundo Felipe Calheiros (2009), a memória coletiva relata que os posseiros chegavam, providenciavam logradouros e vendiam a terceiros, que já passavam cercas e assumiam forçadamente a terra dos negros. Às vezes, utilizavam-se de contrapartidas irrisórias, como alimentos e utensílios; noutras ocasiões, faziam uso das ameaças.¹¹⁶

As disputas de terra arrefeceram por volta das décadas de 70/80 do século passado, mas ressurgiram nos anos 90, quando a população local já assumia a sua condição de *remanescente de quilombo* e dava asas ao seu envolvimento nos movimentos sociais – um processo profundamente influenciado pelo trabalho das freiras carmelitas, instaladas em Salgueiro em 1987, que iniciaram atividades de mobilização a partir da criação das Comunidades Eclesiais de Base. Referindo-se a Givânia Maria da Silva, a antropóloga Vânia Paiva e Souza descreve esse processo:

Segundo Givânia, uma das lideranças atuais de Conceição, aquele período foi de “muita efervescência”, pois quando eles começaram a estudar os textos bíblicos, perceberam que todos os povos presentes nos textos falavam de sua história, de sua origem, e eles constataram que nada sabiam sobre si mesmos. Começaram a pesquisar, a procurar os membros mais velhos da comunidade e assim reconstituíram parte de sua história (Souza, 2002: 133).

Já articulada com o Movimento Negro Unificado (MNU), a comunidade participou, em 1994, do I Encontro dos Negros de Sertão. Em 1995, estabeleceu parceria com o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), organização não-governamental de Olinda (PE); no mesmo ano, oficializou o pedido de regularização fundiária e, em 1996, passou a integrar a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq). Também em 1996, a Fundação Cultural Palmares elaborou o laudo antropológico, que foi aprovado pelo Governo Federal. Em 1998, Conceição das Crioulas foi reconhecida como remanescente de quilombo e, em 2000,

¹¹⁶ O mais famoso dos desentendimentos é conhecido localmente como *Guerra dos Urias*, ocorrida por volta de 1920. Foi um conflito armado entre a população de Conceição das Crioulas e a família Urias, que teria comprado um terreno na região e buscava exercer poder sobre os negros (Leite, 2001).

criou a AQCC e recebeu o título das terras – documento que, como vimos, ainda espera pela sua efetiva aplicação prática, através da regularização fundiária.

Os conflitos acirraram-se em 2004, quando o Incra iniciou o processo de georreferenciamento e levantamento fundiário – ao ponto de, na madrugada de 12 de dezembro daquele ano, a sede da AQCC ter sido alvo de um incêndio criminoso. Em 2009, segundo o levantamento realizado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (2012b), foi publicado o decreto de desapropriação do quilombo: as desapropriações foram parcialmente ajuizadas, permanecendo algumas ainda pendentes.

4.4.3.3. O espantoso protagonismo

Conceição das Crioulas não pára. Como vimos, foi uma das pioneiras a emergir como remanescente após a promulgação da Constituição Federal de 1988 – ao lado de outros quilombos, tais como Freichal (MA), Rio das Rãs (BA), Calunga (GO) e Furnas do Dionísio (MS). Desde então, o fôlego da comunidade desencadeou uma série de parcerias e iniciativas, cujo ritmo é difícil de acompanhar.

A partir da ação das irmãs carmelitas, a população local usou os textos bíblicos como base para a reflexão a respeito da sua história e ancestralidade. Logo estaria também envolvida com o Movimento Negro Unificado (MNU), tendo como ponto de partida o I Encontro dos Negros do Sertão.

Como outras comunidades quilombolas, as mulheres de Conceição das Crioulas têm um papel central no processo de resistência. Há inúmeras lideranças masculinas, mas o papel feminino na militância salta à vista. Como sintetiza Maria Jorge Leite,

A atuação feminina aparece notadamente nos seguintes momentos: ‘no tempo dos reis’, quando as seis crioulas lutaram para comprar a terra; num segundo momento, que vai da década de 1950 até o final dos anos 1980, marcado pela luta de Agostinha Caboclo para recuperar para si e para os seus ‘parentes’ as terras que lhes haviam tomado os ‘fazendeiros brancos’; num terceiro momento, através do movimento em curso, iniciado no final da década de 1980, em que aparece a figura de Givânia Maria da Silva como a principal articuladora da luta pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos. (Leite, 2001: 118)

Givânia Maria da Silva, referenciada pela autora, é um dos nomes mais expressivos do movimento quilombola brasileiro, sendo uma das fundadoras da Conaq e atual coordenadora geral de Regularização de Territórios Quilombolas do Incra.¹¹⁷

¹¹⁷ Entre Conceição das Crioulas e Brasília, onde trabalha, a trajetória de Givânia Maria da Silva passou por muitas frentes: foi a primeira a completar o ensino superior em Conceição das Crioulas, tendo atuado na comunidade como professora e diretora escolar - quando reformulou todo o currículo. Em 2000, foi eleita vereadora em Salgueiro, sendo reeleita em 2004. Tempos depois, assumiu a Subsecretaria de Povos Tradicionais da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e, em 2008, a

Exerceu um papel fundamental nos processos de mobilização gestados em Conceição das Crioulas. Neste extenso trecho de uma entrevista realizada na varanda da casa de Maria Diva, sua irmã, em plena Semana Santa, ela descreveu as amarras com que se depara no cotidiano de trabalho em Brasília:

O Estado não foi feito para os índios, não foi feito para as mulheres, muito menos para os negros. Então, a formatação, a concepção da política hoje, ela tem uma formatação bacana; assim, se você pega o Programa Brasil Quilombola, se você pega a política indigenista, se você pega a política pras mulheres, você consegue enxergar um avanço muito grande na concepção. [Houve] muitas mudanças no legislativo. Mas não é só isso. A implementação disso se dá por dentro do aparelho de Estado. Não basta só ter a lei. Para implementar, então, eu costumo dizer: o Estado, pra construir uma política diferenciada pra esses grupos, precisa desconstruir o modelo que está aí. E isso tem a ver com o jurídico, tem a ver com o legislativo também, tem a ver com toda essa construção, porque a legislação em si não dá conta de se autoaplicar [...]. Então, essa questão, sobretudo da política de regularização com que eu hoje trabalho, faz parte de um desses mecanismos. Tá posto na Constituição, é relativamente novo, porque só na Constituição de 88, mas mesmo em que pese na Constituição, tem um recheio de racismo muito grande. Então, isso tem efeitos na prática, tem um efeito muito forte. Quando você vai operacionalizar isso, quando você vai tentar implementar isso, aí você consegue enxergar o quanto essa estrutura é emperrada, ela é uma estrutura direcionada, ela não tem uma neutralidade. Ou uma coisa, 'ah, o Estado é laico'. Pode até ser laico, pode até estar acima de tudo, mas tem um pensamento ali que é o pensamento que se pensou, que formatou, e que até hoje se mantém. Então, isso não é uma coisa simples. E, por outro lado, é o outro tema; o tema terra é um tema profundamente complexo aqui no Brasil, ainda. Tem uma coisa aí ligada à questão da política de terras que fomentou toda a exclusão, que fomenta até hoje. Pra você viver isso, pra você transformar numa coisa menos travada, com mais abrangência, podendo alcançar outros públicos, é um parto todos os dias.

Apesar de todos os entraves, o envolvimento de Conceição das Crioulas com os movimentos sociais não parou de crescer desde o tempo das freiras carmelitas. Não tardaram a emergir as parcerias, a começar, na década de 90, pelo Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), cuja missão é estimular a participação cidadã e a prática dos direitos humanos.¹¹⁸

Através desta articulação, foram viabilizadas inúmeras outras parcerias, tais como a formada entre Conceição das Crioulas e o grupo Identidades. Composto por atuais e antigos professores e alunos da Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, o grupo promove o intercâmbio artístico entre Portugal, Brasil, Cabo Verde e Moçambique.¹¹⁹ O quilombo também mantém parcerias com diversas outras entidades internacionais, como a Unicef e Action Aid, que resultam no desenvolvimento de atividades em diversas áreas, como educação, comunicação e agroecologia.

Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas. Vale acrescentar que, em 2006, Givânia foi selecionada pelo projeto *Mil mulheres pela paz*, que envolveu mais de 150 países, com o objetivo de descobrir possíveis indicações para o Prêmio Nobel da Paz.

¹¹⁸ Sobre as atividades da organização, ver <http://www.cclf.org.br/>.

¹¹⁹ Sobre as atividades do grupo, ver <http://www.identidades.eu/>.

As atividades da AQCC desdobram-se em cinco comissões temáticas: educação, patrimônio, geração de renda, cultura e esportes, comunicação e saúde, meio ambiente. O trabalho também inclui uma profusão de seminários e encontros, muitos deles organizados e sediados no próprio quilombo.

Além da sua liderança na atuação política do Estado, Conceição das Crioulas destaca-se também pela formulação de um projeto de educação diferenciada e pelo trabalho inovador com o artesanato. Quanto à primeira iniciativa, trabalha com uma concepção de educação em que «os valores, a cultura, os costumes, as tradições, a sabedoria das pessoas mais velhas e a história dos antepassados fazem parte do processo histórico da comunidade» (AQCC, 2008). A experiência é considerada uma referência para o movimento quilombola brasileiro e para outras organizações que trabalham com



Sede da AQCC, situada na Vila Centro

educação. Vale acrescentar que cerca de 90% dos professores de Conceição das Crioulas são da própria comunidade, sendo que, em 2003, 22 deles ingressaram no ensino superior. Adalmir José da Silva, uma jovem liderança do quilombo, resume a importância do projeto, ao afirmar:

Desde muito cedo fomos ensinados a negar nossa cor e a nos aceitar como ‘moreninhos’, escondendo nossas raízes ancestrais. Tudo isso porque ser negro era feio, sinônimo de escravidão. E quem quer ser feio? Escravo? Em 1995, surge na comunidade a escola Professor José Mendes, com turmas de 5ª a 8ª série, um sonho buscado durante vários anos. Começa então um trabalho de resgate da história local que propiciou aos alunos e alunas um maior conhecimento de sua identidade e o encontro de respostas para uma série de perguntas: Qual a nossa origem? Quem somos? O que queremos? Começávamos, assim, a entender que depois de sofrer tudo que havíamos sofrido, estar ali contando nossa história era sinônimo de muito orgulho e resistência (Comissão Pró-Índio, 2012a).

Quanto ao artesanato, uma atividade que sempre existiu em Conceição das Crioulas, ganhou novo impulso como alternativa econômica diante da crise do algodão dos anos 80. A comunidade desencadeou a proposta em 1998, mas foi a partir de 2001 que o projeto *Imaginário Pernambucano na Comunidade* foi viabilizado, através de uma parceria entre a AQCC, a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae).

Mais de trinta produtos foram desenvolvidos através de oficinas de gestão de qualidade e de consultorias de *design* – tais como as populares bonecas de fibra de caroá, que reafirmam a história e a identidade ao representarem importantes

personalidades femininas do passado e do presente de Conceição das Crioulas. Naquele mesmo ano, as artesãs quilombolas começaram a participar de feiras e ganharam premiações.¹²⁰ Também em 2002, através de uma articulação com a Fundação Lyndolpho Silva, duas artesãs da comunidade participaram do 14º Salão Internacional de Alimentação Natural, Saúde e Ambiente (SANA), em Bolonha, Itália.

Mas a criatividade de Conceição das Crioulas também voltou-se para as novas tecnologias. Através das suas parcerias, a comunidade viabilizou a construção do *website*,¹²¹ que divulga a sua história, os projetos e iniciativas. Outra estratégia de divulgação da comunidade é a publicação do informativo *Crioulas: a voz da resistência*.

Além disso, o grupo Identidades, que já vinha realizando diversas oficinas de dança e artes plásticas na comunidade, realizou em 2005 uma oficina de vídeo. Diante do entusiasmo dos jovens participantes, o grupo deixou no quilombo uma câmera amadora, um computador para edição e algumas fitas. Surgiu o Crioulas Vídeo, a primeira produtora quilombola do país.¹²² Segundo Adalmir José da Silva, editor do Crioulas Vídeo, a partir daí a vontade moveu o autodidatismo num lugar onde, há dez anos, só havia ensino fundamental e, há vinte, só até a quarta série, pois «os fazendeiros diziam que bastava saber assinar o nome para poder votar» (Calheiros, 2009: 51).

Não demoraria para a comunidade também envolver-se no projeto Tankalé, idealizado pelo documentarista Felipe Calheiros. Visando o autorregistro dos quilombos, a proposta amplia o debate sobre memória, bens culturais e direitos. Em 2007, a equipe do Crioulas Vídeo começou a participar como facilitadora do projeto. «Foi a primeira vez (que se tem notícia) que um quilombola foi educador de outros quilombolas em teoria e prática do documentário», informa Felipe Calheiros (2009: 12). O autor observa ainda que «os vídeos até hoje produzidos e distribuídos cumprem a precípua função de colocar o povo quilombola onde não esteve e onde não costuma estar: no centro da tela e atrás das câmeras» (Calheiros, 2009: 66).

¹²⁰ Como o I Prêmio Banco Mundial de Cidadania durante o Encontro Nacional de Experiências Sociais Inovadoras, realizado em 2002. Foi com os recursos provenientes deste prêmio que a sede da AQCC foi construída.

¹²¹ Ver em <http://conceicaodascrioulas.org/>.

¹²² Diversas produções realizadas pelo Crioulas Vídeo podem ser assistidas através do seu *site*, http://crioulasvideo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90&Itemid=53, ou através do www.youtube.com.

4.4.3.4. Cultura e festa

Para se pensar nas variadas influências que compõem a festa de Conceição das Crioulas, é preciso antes fazer um mergulho na riqueza cultural pernambucana. A começar pelo famoso carnaval: na agitação das ruas, não há cordas, poucos são os palanques ou outros espaços que dividam o espetáculo do movimento caótico do público. Na maioria das vezes, os populares se fundem com o espetáculo, dançando atrás dos blocos, em alegres e democráticos cordões.

Se espectador e espetáculo se fundem, o mesmo costuma acontecer entre o religioso e o festivo. Para além das bandas de frevo, caboclinhos e tantos outros ritmos regionais, muitas das manifestações que um turista distraído considera como laicas são, na verdade, expressões do sagrado.

A abertura do carnaval de Recife, por exemplo, é feita pela reunião de dezenas de maracatus. Ou seja: ao invés de aberto pelos grandes nomes da música, de grande projeção na mídia, o carnaval recifense começa com os grupos de percussão das periferias – orquestras que, com suas caixas, gonguês, gazás e chocalhos, representam as Nações Africanas. No dia de abertura, o regente das centenas de músicos, o percussionista Naná Vasconcelos, faz questão de reverenciar e beijar as mãos dos mais velhos, o que denota aspectos simbólicos e religiosos que vão além do espetáculo.

O caráter religioso dos maracatus torna-se mais evidente durante a *Noite dos Tambores Silenciosos*, uma das mais concorridas do carnaval de Recife. Numa das avenidas da cidade, todos os grupos se reúnem com seus cortejos – que trazem rei, rainha, embaixadores, damas de poço, lanceiros e outros personagens, que, à semelhança dos Congos, representam a coroação dos soberanos negros. À meia-noite da segunda-feira de carnaval, em frente à Igreja do Terço, os integrantes dos maracatus se silenciam; as luzes são apagadas e lideranças religiosas entram na igreja, onde uma cerimônia privada é realizada. Terminada a celebração, as luzes voltam a se acender e o ressoar das centenas de tambores torna a agitar o público.

Já o maracatu rural, com suas danças, cantos e vistosos trajes brilhantes, é um fruto do hibridismo afro-indígena. Segundo Roberto Sena e Otilia Storni (2011), suas raízes religiosas estão atreladas aos rituais da Jurema, da umbanda e do catolicismo popular. Dentre os brincantes – como são chamados – existem participantes que lideram espiritualmente o grupo. Os autores descrevem que as apresentações realizadas durante o carnaval são antecedidas por intensas preparações religiosas (que incluem jejuns, por

exemplo) que invocam proteção. Portanto, durante o carnaval, quando estes grupos rurais deslocam-se em massa para Recife, «as ruas e avenidas da capital pernambucana são tomadas como uma extensão de seus templos» (Sena e Storni, 2011: 2).

Dentre as manifestações que vinculam o sagrado e o profano, está também a banda de pífano, que exerce grande papel em Conceição das Crioulas. Trata-se de um conjunto instrumental de sopro¹²³ e percussão que, em várias partes do sertão nordestino, acompanha novenas e procissões. A banda de pífano de Conceição das Crioulas ganha especial relevo durante a festa da padroeira do quilombo, Nossa Senhora da Conceição, realizada entre 29 de novembro e 8 de dezembro, e de Nossa Senhora da Assunção, entre 6 e 15 de agosto.

Como veremos mais adiante, até os anos 30 do século passado, a festa de Nossa Senhora da Conceição era a principal celebração do quilombo, mas passou a ser nublada pela Nossa Senhora da Assunção – promovida por um grande fazendeiro da região, na tentativa de reafirmar simbolicamente as hierarquias estabelecidas. Como explica Aparecida Souza (2010), a primeira é hoje mais intimista e voltada à integração entre as famílias, enquanto a festa de Nossa Senhora de Assunção, a maior do quilombo, envolve a participação de diversos sítios. Investe, portanto, na unidade da comunidade.

Em termos gerais, ambas as festas têm características semelhantes. Na grande celebração de agosto, sobre a qual tratarei mais adiante, é realizada uma novena, que a cada noite fica sob a responsabilidade de determinado sítio. Com importante papel ritual, a banda de pífano começa a tocar em frente à capela da Vila Centro aos primeiros raios do sol. A música é retomada ao meio-dia e ao cair da noite, sendo interrompida para dar início à novena. De maneira geral, os rituais seguem a seguinte estrutura:

Figura 6: etapas da celebração de Nossa Senhora da Assunção

Etapa	Características
Novena	É organizada de forma alternada pela comunidade, ficando cada noite delegada a um sítio. A primeira noite da novena é dedicada às crianças (quando são distribuídas pipocas) e a penúltima às mulheres. Durante os nove dias, há rezas, cantos e discussões sobre temas relevantes para a comunidade. A banda de pífano tem papel ritual: entra e sai três vezes na capela e dança em frente ao altar. No sábado, última noite e auge da festa, a novena, conduzida exclusivamente pela comunidade, é substituída pela missa, liderada pelo pároco de Salgueiro.

¹²³ Os instrumentos de sopro podem ser feitos de bambu, mas, nos últimos anos, também são usados tubos de PVC.

Passagem de testemunho	Finda a novena, sob as ordens do pífano, todos saem, circulam em torno da capela e se postam em frente à bandeira da festa, situada na praça. Forma-se uma grande roda e velas são acesas. Nos dois extremos do círculo, postam-se representantes de dois sítios: daquele que coordenou a novena daquela noite e do sítio que a organizará na noite seguinte. Sob o comando da banda, os dois grupos vão aproximando-se do centro da roda, até se encontrarem. No encontro, trocam flores, simbolizando a passagem de testemunho. Depois disso, a banda de pífano dá três voltas em torno do círculo, acompanhada por parte dos fiéis, <i>selando</i> a união entre ambos os lados.
Trancelim e fogos	Os celebrantes soltam fogos na praça e, ao som da banda de pífano, dançam o trancelim. Trata-se de uma tradição criada dentro de Conceição das Crioulas, que deriva da dança que os tocadores da banda executam em frente ao altar. Como o nome indica, o trancelim simula o entrelaçamento entre os participantes.
Baile e divertimentos na praça	Depois das celebrações sagradas, dá-se início às atividades laicas. A partir da quarta-feira começam os bailes de forró, que decorrem até o amanhecer. São montadas barraquinhas de comidas e bebidas na praça, bem como um palco onde, na sexta-feira e sábado, realizam-se apresentações de grupos musicais.
Procissão final	As celebrações são geralmente encerradas no domingo pela manhã, quando um grupo sai em procissão, acompanhado pela banda de pífano e pela antiga imagem da padroeira, Nossa Senhora da Conceição – que, como vimos, está diretamente relacionada ao relato fundacional de conquista do território. Sobre um andor, a santa percorre as ruas e entra nas casas dos que assim o desejarem.

Além deste ritual central, a festa de Nossa Senhora de Assunção é também composta por diversos outros eventos paralelos. Nos últimos anos, o quilombo vem apostando em uma intensa programação cultural, que inclui oficinas de arte, teatro, fotografia e assim por diante,¹²⁴ além de exposições e dos torneios de futebol masculino e feminino. Para além do forró e do pífano, outros ritmos também podem se fazer presentes nos dias de festa, como a brincadeira de roda, o coco e o toré.¹²⁵

Quanta à Semana Santa, da qual também participei em Conceição das Crioulas, os três dias de atividades são denominados Quarta-Feira de Trevas, Quinta-Feira Maior e Sexta-Feira da Paixão. Os principais eventos desse período são a *janta*, a *ceia* e a novena. Apesar do nome, *janta* é uma refeição servida ao meio-dia, enquanto a *ceia*

¹²⁴ A festa de Nossa Senhora de Assunção da qual eu participei, em 2010, não promoveu as oficinais, uma vez que elas haviam sido realizadas pouco tempo antes, no mês de junho, durante as comemorações pelo aniversário de dez anos da AQCC. A única oficina realizada durante a celebração de agosto foi conduzida por mim: tratou-se de um debate sobre pós-colonialismo, que descreverei mais adiante.

¹²⁵ O coco é uma dança nascida das tradições negra e indígena, geralmente executada com tamancos de madeira. Quanto ao toré, segundo Maria Jorge Leite (2001), trata-se de uma dança oriunda dos rituais indígenas. Outra manifestação existente na comunidade é a Dança de São Gonçalo, da qual homens e mulheres participam, paramentadas com turbantes, e o bumba-meu-boi do sítio Paus Brancos (Souza, 2002). Eu não cheguei a presenciar a realização destas danças durante a festa de Nossa Senhora de Assunção de 2010.

acontece às 18 horas. Jantar às 12 horas é uma referência ao costume do jejum durante toda a manhã – uma prática que atualmente é pouco seguida no quilombo.

Durante a Semana Santa, também há novena, protagonizada pela comunidade, que acontece todas as quartas e sextas-feiras, desde a quarta-feira de cinzas até a Páscoa. O ritual difere da estrutura já descrita: os participantes movem-se dentro da capela, onde estão dispostos pequenos quadros que representam a Paixão de Cristo. Diante de cada uma das etapas, os fiéis rezam e leem textos religiosos (que costumam passar por temas atuais, como o racismo) até completarem o circuito.

4.4.4. Colônia do Paiol

4.4.4.1. O quilombo no contexto de Minas Gerais

A história do descobrimento do ouro em Minas Gerais¹²⁶ foi concomitante à *descoberta* do novo espaço geográfico. Mônica Oliveira (2005) lembra que, até aquele momento, só existiam dois grandes pólos econômicos na colônia: Bahia e Pernambuco. Seu povoamento resultou principalmente da penetração dos bandeirantes paulistas para o interior, em busca de indígenas, ouro e esmeraldas. Portanto, a região não fez parte da partilha em capitânicas hereditárias, como ocorreu mais a norte (Silva, 2005).

Entre 1711 e 1715, surgiram as primeiras vilas em território mineiro, onde foram erguidas capelas para os santos de devoção – a começar por Nossa Senhora do Rosário (Souza, 2001). Em 1720, ano em que Minas Gerais desmembrou-se de São Paulo, a Coroa tomou posse da província, sobre a qual recaiu uma rigorosa vigilância. A administração colonial buscou controlar de perto a população das *minas geraes* e desestimular atividades produtivas «que desviassem braços da principal produção, que gerava alta renda para a Fazenda», conforme explica Djalma Silva (2005: 76).

O apogeu do ouro, no século XVIII, foi acompanhado pela importação de grande volume de escravizados.¹²⁷ Por isso, negros e mulatos, livres ou escravos, formavam o maior contingente populacional mineiro. Foi durante o ciclo do ouro que se formou o maior e mais duradouro agrupamento de escravos rebelados de Minas Gerais – o Quilombo do Ambrósio. Mas a maior parte dos quilombos eram urbanos, instalados

¹²⁶ Antes da descoberta do ouro, aquela área era chamada de Cataguás – uma referência a uma das etnias indígenas que ali viviam (Silva, 2005).

¹²⁷ Na esteira de Liana Reis, Djalma Silva explica que foram deslocados para Minas Gerais naquele período cerca de 160 grupos africanos de três regiões específicas: os sudaneses, especialmente do Golfo da Guiné (haussás, minas, iorubas, malês etc.) e os bantos (angolas, congos, benguelas e moçambiques). A ocupação negra da Zona da Mata mineira deu-se principalmente a partir dos povos de origem banto.

nos arredores das localidades mineradoras, já que muitos dos quilombolas (ou calhambolas, como também eram chamados) viviam da cata do ouro e do comércio de produtos agrícolas. Os espaços mais usados para negociar as mercadorias e estabelecer solidariedade eram as vendas ou tavernas, geralmente controladas por mulheres.

Djalma Silva observa que a província de Minas Gerais caracterizou-se também pela forte presença de jornaleiros livres e, dentre a população negra, de forros. A extração clandestina de ouro e diamantes favoreceu a compra de alforrias. Segundo Kelmer Mathias (2008), as mulheres exerciam um importante papel como financiadoras da libertação: através de diversas atividades – negras de tabuleiro,¹²⁸ quitadeiras etc. – elas reuniam recursos para financiar as próprias alforrias, ou dos maridos e filhos, exercendo papel estratégico naquela sociedade.

Com o ciclo do ouro, o centro da província de Minas Gerais, a primeira área a ser explorada, não demoraria a se tornar uma das mais populosas da colônia. Mas, a partir da decadência da mineração, já no século XIX, as atenções voltaram-se principalmente para a Zona da Mata mineira. A elite mercantil, favorecida pelas doações de sesmarias e entrosada, internamente, por redes de parentesco e de poder, deu início à montagem do sistema cafeicultor na região.

Segundo Mônica Oliveira (2005), a abertura e expansão da fronteira agrícola foi iniciada através de uma economia de subsistência, logo substituída pelo núcleo agrário-exportador de café.¹²⁹ A expansão cafeeira, com base na grande propriedade, acelerou-se a partir de 1850, atingindo o ápice no início do século XX. A Zona da Mata tornou-se rapidamente a região mineira com maior concentração de negros escravizados.

Se havia populações escravizadas, também havia quilombos. Em suas pesquisas no jornal *O Pharol*, Djalma Silva (2005) constatou que a região de Juiz de Fora – principal município da Zona da Mata, maior produtor de café da região e espaço de maior concentração de escravos da província na segunda metade do século XIX – foi foco de muitas fugas coletivas. Tais grupos rebeldes, segundo o autor, eram às vezes constituídos apenas por mulheres.

¹²⁸ Sobre as «negras de tabuleiro», Djalma Silva afirma: «Faziam um comércio itinerante. Levavam informações de um quilombo para o outro, faziam contato dos comerciantes (compradores clandestinos de ouro ou diamantes) com quilombolas, comunicavam aos quilombolas sobre um possível ataque ao seu quilombo. Eram bem informadas, solidárias, mas ao mesmo tempo odiadas e perseguidas pelo sistema, devido à sua influência naquela sociedade» (2005: 53). As autoridades chegaram a instituir leis para diminuir e controlar as atividades comerciais das mulheres negras, mas sem muito sucesso.

¹²⁹ Tal expansão, segundo a autora só concretizou-se depois do decréscimo da extração aurífera, quando se afrouxaram as proibições portuguesas de tráfego livre nas estradas, especialmente o Caminho Novo, parte da Estrada Real que garantia a ligação entre as minas e o porto do Rio de Janeiro.



Bias Fortes: arquitetura típica do ciclo do café

Atualmente, o município de Bias Fortes, localizado a cerca de 45 km de Juiz de Fora, vive principalmente da pecuária leiteira. Situa-se no entroncamento entre dois rios, denominados Quilombo e Vermelho – que já foi um espaço de concentração de escravos fugidos. Colônia do Paiol é uma das suas comunidades rurais, situada a 6 km do pequeno núcleo urbano.

Djalma Silva (2005) alerta para o silenciamento sobre os tempos de fundação da cidade, sobre o destino dos inúmeros quilombolas que povoavam a região e sobre a procedência dos colonizadores. Sabe-se que em 1819 foi iniciada a construção da igreja de Nossa Senhora das Dores do Quilombo; em 1826, a povoação – também denominada Quilombo – já gozava da categoria de distrito. Em 1896, a partir da Lei nº 5 do Conselho Distrital, o povoado passou a chamar-se União (Silva, 2005).

A alteração do nome não foi pacífica. Ela foi estrategicamente feita numa fase em que os fazendeiros avançavam para a região, principalmente em busca de novas áreas para o cultivo do café – e presume-se que a escolha de *União* tentasse representar a aliança, teoricamente harmoniosa, entre antigos e novos moradores. Ironicamente, segundo relatos orais, a *união* custou caro para as lideranças negras locais. Conforme descreve Ajesus Aleixo,

No passado, nós sabemos da história aqui, que o negro chegou primeiro, foi Quilombo, depois, União, hoje, Bias Fortes. Pra passar a União, nós sabemos que teve dois líderes que se chamavam Tibúrcio e Manoel Aleixo. Eles não quiseram negociar a mudança do nome com os fazendeiros da época. Esses dois eram negros, né, eram líderes. Então aconteceu que eles foram mortos. Um indo pra Tedexana. Hoje o tempo não estava bom, mas essa semana, eu vou até a cruz deles. Tá dentro de uma cava, realmente onde foram mortos. Quem falou pra mim a história foi um branco. A gente estava conversando em três. O branco sabia, ele que tem oitenta anos... Eu que era pra saber não sabia. O que passou pra mim falou: ‘Quando eu passeava com minha mãe a cavalo naquele lugar, ela sempre falava nessa cruz; aqui morreu um negro’ (Silva, 2005: 222).

Depois de União, a localidade passou a chamar-se Bias Fortes, em homenagem a um político do município de Barbacena, já em 1938. Esta sequência de nomes traça, à partida, a trajetória do poder na região – do quilombola negro à autoridade branca, passando por uma forçada *união* entre as duas partes.¹³⁰

¹³⁰ Aliás, não é preciso procurar muito para flagrar outros exemplos de silenciamento. Em Mata Cavallo, muitos nomes de áreas de concentração dos quilombolas expulsos, como *Capão do Negro*, foram

4.4.4.2. A trajetória da comunidade

Colônia do Paiol abriga hoje cerca de 250 famílias e sua origem deve-se à doação de terras feita pelo fazendeiro José Ribeiro Nunes no ano de 1891 a nove de seus ex-escravos. Esta história permaneceu por muito tempo resguardada apenas pela memória coletiva, até que, em 2005, o antropólogo Djalma Antônio da Silva localizou o documento de doação no Arquivo Público do município de Barbacena (MG).¹³¹ O antigo texto informa que, no final do século XIX, os negros já ocupavam um terreno denominado Paiol.

Cada família possuía uma parcela de terras para plantio. Porém, ao longo do século XX, fazendeiros do entorno foram invadindo o território, através de um processo semelhante ao ocorrido em Conceição das Crioulas: para além da simples ocupação, muitos terrenos foram trocados por valores irrisórios – fenômeno motivado pelas dificuldades econômicas. De acordo com Djalma Silva, desde o início da doação, as terras eram cultivadas pela comunidade, mas a produção era insuficiente para o sustento do grupo, que multiplicou-se com o tempo. Premida num enclave e cercada por fazendas, a comunidade foi confrontada por crescentes problemas de sustentabilidade. Segundo o senhor Paulo Marinho, um dos mais velhos da comunidade,

Às vezes, os negros eram como nós, eram muito apertados. Não tinham o que comer, às vezes tinham uma dívida pra pagar: meu Deus, como vou pagar? Às vezes aqueles que tinham situação melhor diziam: ‘Eu te dou um tanto de fubá, um tanto de arroz e depois você me paga. Me dá cá um pedaço de terra’. Eles mesmos separavam o vale. Aí então, lá em cima, tinha uma divisão. Eles trocavam as terras por coisas que não tinham muito valor, como um pedaço de roupa roída (Silva, 2005: 224).

substituídos por denominações oficiais. O quilombola maranhense Francisco da Silva observa que o primeiro grande silenciamento foi o batismo católico, que antecedeu o embarque dos escravizados, ainda na costa africana. Durante sua viagem a Guiné-Bissau, ele constatou as suas semelhanças físicas com as populações visitadas, mas «não se sabe quem é da família, porque não temos sobrenome» – referindo-se ao fato de que os negros costumavam assumir os nomes dos senhores. Porém, o contrário também ocorreu: «As antigas *terras de barão* viraram *terras de preto*», cita Maria Antônia Santos (depoimentos realizados no *workshop* «Quilombos e Quilombolas», promovido pelo Centro de Estudos Africanos - CEA do Instituto Universitário de Lisboa - IUL, em março de 2012).

¹³¹ Diz o documento: «Tendo passado uma doação, digo, tendo collocado alguns meos ex-escravos em um terreno no lugar denominado Paiol n’este distrito que divide com terrenos de Flávio Esteves do Reis, João Delphino de Paula, por este testamento confirmo a dádiva do dito terreno aos meos ex-escravos de nome: Tobias, Gabriel, Adão, Justino, Quirino e Maria Creola e Camilla parda e também Sebastião e Justiniano a fim de que possa gozar do dito terreno do Paiol como d’elles próprios, senhores e possuidores, desfructando em sua vida e por morte dos mesmos passaram aos seos decedentes directos sem que possam vender ou aliena-las por contracto de tempo» (Silva, 2005: 37).

Homens e mulheres passaram a buscar trabalho assalariado nas fazendas da região. As condições geralmente oferecidas denunciavam continuidades do sistema escravista, apesar da abolição. Segundo depoimento de dona Maria Quirina, que era uma das mais velhas da comunidade,

Eu cozinhava, mas não podia comer. Eu preparava, mas a patroa ia lá, contava os pedaços de carne na travessa e levava pra mesa. Não podia falar nada na mesa deles. [...] Tinha que buscar as vacas e fazer outros trabalhos. Não podia entrar na casa do patrão. Tinha a palmatória, eles davam muito na gente, queimaram as minhas pernas. [Nesse momento mostra a cicatriz da queimadura] (Silva, 2005: 242-243).

Muitos quilombolas foram expulsos ou obrigados a comprar parte das parcelas perdidas. A perda das terras e a falta de recursos desencadeou um forte êxodo dos habitantes de Colônia do Paiol para as periferias urbanas, especialmente para a sede de Bias Fortes e para Juiz de Fora. Dentre os que ficaram, muitos homens passaram a realizar trabalhos agrícolas sazonais em outras regiões, nas chamadas *turmas*.

É interessante observar que esta pendência entre a migração e o trabalho sazonal foi frequente no contexto regional desde o período pós-abolição. Segundo Ana Maria Rios e Hebe Mattos (2004), com a cafeeira em crise, muitos fazendeiros do Vale do Paraíba e região tenderam a manter um restrito corpo permanente de trabalhadores, recorrendo à contratação sazonal na medida da necessidade. Além disso, a decadência do café levou os grandes proprietários a apostar em outros caminhos, especialmente na pecuária, que exige muito menos mão-de-obra.

Ao contrário de Mata Cavallo, os migrados de Colônia do Paiol não tenderam a se concentrar em determinadas áreas. Em Juiz de Fora, por exemplo, a população espalhou-se pelos bairros e muitas mulheres passaram a viver nas casas nas quais trabalhavam como empregadas domésticas. Não foram criados, no meio urbano, novos espaços de encontro – reduzidos a rápidas visitas entre familiares, nos tempos livres.

Mas a migração não implicou necessariamente em desvinculação. Em termos gerais, o êxodo rural, que se acelerou a partir da década de 1970,¹³² representou um incremento econômico para os que saíram e para os parentes que permaneceram na comunidade. Muitos dos que conseguem juntar algum dinheiro, optam por comprar terrenos e voltam para o quilombo. E, como acontece em Mata Cavallo, é durante a festa que os encontros mais abrangentes são viabilizados:

¹³² O incremento da imigração a partir deste período deve-se a dois fatores principais: por um lado, a implementação da lei do usucapião, que levou os fazendeiros a deixarem de oferecer as suas terras à meia para o plantio. Além disso, houve uma redução no preço do leite e dos produtos agrícolas.

Nesse ir e vir, existem relações familiares de ajuda mútua e especial confraternização nos tempos de festas. É nesses momentos que eles partilham e rememoram informalmente as histórias dos antepassados. Juiz de Fora, por ser um centro industrial, é lugar de uma vida de trabalho. A socialização em relação à origem do grupo, para os que estão nesse espaço urbano, acontece com mais frequência nas festas realizadas em Bias Fortes e Colônia do Paiol. É nesses espaços sociais que meus narradores se encontram em família e partilham mais fortemente as suas alegrias e tristezas (Silva, 2005: 25).

Também na década de 70, algumas melhorias foram levadas à comunidade – que recebeu um posto de saúde, uma escola, energia elétrica, água encanada e a pavimentação das ruas.¹³³ Os homens que permaneceram em Colônia do Paiol formaram uma associação de roçadores de pastos para dinamizar as atividades sazonais. As *turmas* são contratadas por fazendas de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Os homens permanecem fora da comunidade durante até quatro ou cinco semanas, deixando o controle das atividades do quilombo nas mãos das mulheres (Silva, 2005).

Quanto à educação, o acesso é difícil. As crianças frequentam o Ensino



Capela de Colônia do Paiol (foto Cláudia Ladeira)

Fundamental, mas, se quiserem dar prosseguimento aos estudos, precisam deslocar-se para o núcleo urbano de Bias Fortes ou migrar. Duas mulheres de Colônia do Paiol conseguiram ingressar no Ensino Superior, através de um curso particular de Pedagogia na modalidade à distância, disponibilizado na sede do município. Maria

José Franco Santana, uma delas, aspira a viabilização de uma educação diferenciada na escola local.

A comunidade, cravada nas montanhas, é constituída hoje por algumas ruas, onde se espalham casas de tijolos ou adobe. Muitas delas não são pintadas, mas cobertas por barro – que confere belas tonalidades às paredes, variando entre o branco, o laranja e o castanho. Os jovens que permanecem no quilombo erguem as casas nos espaços cedidos pelos membros mais velhos da família, para constituírem os próprios núcleos familiares. Assim como em Conceição das Crioulas, sob a influência da Igreja católica, os quilombolas iniciaram um processo de mobilização, que passava pela reafirmação do seu mito fundador.

¹³³ Estas melhorias são atribuídas à vontade individual de um prefeito, cujo nome – José Ovídio de Oliveira – é sempre mencionado na região.

Pesquisa realizada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes)¹³⁴ aponta para a existência atual de cerca de 400 quilombos em Minas Gerais, distribuídos por cerca de 150 municípios. Existem 128 processos em andamento no Incra, mas apenas uma área efetivamente titulada, o quilombo Porto Corís. Quanto a Colônia do Paiol, iniciou o processo de regularização das terras em 2004. A comunidade possui a certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares, documento que antecede o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).

Colônia do Paiol vive hoje um processo de reorganização interna, que passa pela busca de dinamização da associação quilombola, através de uma nova diretoria, e pela criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Dentre os planos futuros da associação quilombola, está a construção da sede comunitária e a implantação de projetos de geração de renda e sustentabilidade econômica. No campo simbólico, o interesse pelas heranças africanas somou-se às tradições já existentes, gerando fenômenos de reapropriação que seguem paralelos à ascensão da identidade quilombola.

4.4.4.3. Cultura e festa

Minas Gerais carrega um manancial de manifestações culturais de matriz africana. Tambores, Batuques, Congadas e Moçambiques, Jongos ou Caxambus, Calangos e Folias, dentre outras, fazem parte do repertório do Estado. Colônia do Paiol, embrenhada na paisagem verde da Zona da Mata, não foge à regra.

Vimos que as celebrações de Colônia do Paiol são momentos privilegiados de encontro entre a população local e aqueles que migraram. Dentre os folguedos existentes na comunidade, destacam-se o Calango, a Folia de Reis, o Jongo, a Congada e o Maculelê. Alguns perderam-se com o tempo – como o bumba-meu-boi – enquanto outros foram incorporados, como o Maculelê, originado na Bahia.

O Calango é uma alegre manifestação popular existente em Minas Gerais, que inclui versos improvisados e desafios. A Folia de Reis ou Reisado, uma herança europeia reapropriada no Brasil, celebra a visita dos três reis magos ao menino Jesus, guiados em sua jornada pela estrela do oriente. Os cantadores, munidos de instrumentos musicais e da bandeira, saem em peregrinação, recolhendo ofertas de casa em casa. Há, como sempre ocorre, muitas variações.

¹³⁴ Ver em www.cedefes.org.br.

De maneira geral, os grupos saem a 25 de dezembro, para retornar a 6 de janeiro, dia dos Santos Reis. Carlos Eduardo Costa (2011)¹³⁵ explica que a folia é composta por um mínimo de 12 participantes, os foliões, que representam os apóstolos. O palhaço é um dos personagens que mais chamam a atenção: com roupas coloridas e máscara, tem a função de fazer brincadeiras e proteger os três reis magos – pois tem o poder de assustar o rei Herodes. Ao contrário dos outros participantes, que desfilam em coluna, o palhaço tem liberdade de movimento, mas não pode vir à frente da bandeira, carregada pelo alferes. Em Colônia do Paiol, o senhor Paulo Marinho visa reativar o grupo, mas vem enfrentando obstáculos para encontrar um número suficiente de participantes.

Já o Congo, como já foi discutido, é uma celebração existente em várias partes do Brasil, em louvor aos santos negros – especialmente São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. São inúmeras as variantes. Alguns rituais estruturaram-se em torno da apresentação de embaixadas e de danças dramáticas, representando grupos rivais em combate. Outros não são danças, e sim cortejos; outra variação envolve a coroação de um rei pelos integrantes (Silva, 2007).

Congada Chapéu de Fitas, Congada Chambá, Congada Marinheiro, Dança do Congo, Terno do Congo, Moçambique – muitos nomes buscam caracterizar as variações de tais folguedos. Em Minas Gerais, há muitas manifestações, a começar pela afamada Congada de Uberlândia – onde os congadeiros saem às ruas em procissão, aproveitando para protestar contra suas más condições de vida, através dos rituais e cantigas (FCP, 2009). Em Colônia do Paiol, como veremos, a Congada não encena uma guerra: o seu enredo é um espaço de memória da escravidão, ao narrar uma fuga de cativos.

O Jongo é uma manifestação ancestral do samba e do pagode, existente no Sudeste do Brasil, tendo suas origens relacionadas à cultura do café e da cana-de-açúcar. Pode também ser conhecido como Caxambu, nome do tambor cerimonial utilizado nas apresentações. Proclamado Patrimônio Cultural Brasileiro em 2005, costuma ser dançado em roda e as músicas são denominadas *pontos* – cantadas por um solista e repetidas pelo coro – que podem assumir diversas funções: animar a dança, saudar pessoas e entidades espirituais, transmitir desafios a outros jongueiros e assim por diante. Através de uma poética metafórica, o Jongo pode conter mensagens ou enigmas a serem decifrados – ou *desatados*, como dizem os participantes.

Situado entre o ritual religioso e a diversão, o Jongo de Colônia do Paiol

¹³⁵ O autor faz uma interessante análise da peregrinação da Folia de Reis como representação simbólica das migrações negras no período pós-abolição. Sobre o tema, ver Costa (2011).

apresentava algumas especificidades. Baseado em Maria de Lourdes Ribeiro, Djalma Silva (2005) descreve que, ao contrário de outras comunidades, que costumam dançá-lo à noite, no quilombo a tradição sempre foi diurna e vinculada ao trabalho nas roças.

Como em outros quilombos, o cotidiano de Colônia do Paiol é pontuado por diversos rituais religiosos, que tratam de proteger os seus membros. Diante das épocas de seca, por exemplo – que já significaram muitos períodos de fome para os quilombolas – era preciso olhar para o céu e cantar:

Quem quiser chuva na terra, se pega com São José.
Ele é santo milagroso, pela nossa santa fé.
Ô meu divino José, estais com uma cruz na mão.
Nem sede, nem fome, não mata seus filhos não.
Quem esta oração rezar, com dor no coração,
Do céu verá cair a chuva de Deus no chão.
(Silva, 2005: 264)

Muitos desses rituais ocorriam sob um cruzeiro, que já existiu no território. Conforme descrição de Dona Maria Luiza,

Bendito, louvado seja, o Céu, a divina luz. Cantemos também na terra, louvemos a Santa Cruz. Cantemos também na terra, louvemos a Santa Cruz... Mas aqui tinha gente que sabia ler, olhando nos livros. Nós, que não sabíamos ler, olhávamos pro céu. Tinha um cruzeiro, cruzeiro de pau, não era de cimento não, que foi do tempo dos antigos, aqueles que morreram no tronco. Nós púnhamos as crianças peladas debaixo de uma cachoeira ao meio-dia em ponto. Nós tirávamos as camisas das crianças e nós íamos rezando. Pegávamos uma pedra e colocávamos no pé da cruz. Aí quando fazia nove dias, nós íamos lá e fazíamos uma marca no pé da cruz, colocava o quadro de São José, que é o quadro do santo que estávamos fazendo a novena, aí nós rezávamos. Aí a chuva caía, em nome de Jesus, caía. (Silva, 2005: 264-265)

Algumas destas práticas foram desaparecendo com o tempo, ao passo que outras foram retomadas ou criadas, principalmente a partir da autoidentificação quilombola. Hoje, duas das principais celebrações da comunidade são a festa da padroeira, Nossa Senhora do Rosário, e o 20 de Novembro, Dia da Consciência Negra. Quanto à primeira, é uma tradição antiga, mas ressurgiu recentemente, incorporando a já desaparecida Congada. Nesta investigação, optei por enfatizar o Dia da Consciência Negra, por espelhar de forma mais evidente os novos processos de reapropriação emergentes a partir da recém-criada identidade quilombola. A estrutura da festa varia de ano para ano, mas, em linhas gerais, é composta pelas seguintes etapas:

Figura 7: etapas da comemoração do Dia da Consciência Negra

Etapa	Características
Missas Afro (sexta-feira)	Criada por Colônia do Paiol para celebrar o 20 de Novembro. Concilia o ritual litúrgico ao teatro: as passagens da Bíblia são representadas sob a perspectiva negra, através de personagens. Ao mesmo tempo em que as encenações se

	vinculam aos textos bíblicos narrados, também invocam a história da escravidão e as esperanças para o futuro da comunidade.
Apresentações culturais na capela (sábado)	Maculelê: É uma coreografia afro-indígena originada em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano, constituindo o ponto alto dos folguedos que celebram o dia da padroeira, Nossa Senhora da Purificação, a 2 de fevereiro. O mito fundador da dança vincula-se à vitória de um único guerreiro frente à invasão inimiga, apenas com dois bastões. Durante as apresentações, tradicionalmente regidas pelos atabaques, duas filas opostas, armadas com bastões, simulam um belo combate. Na reapropriação do folguedo realizada em Colônia do Paiol, o grupo de Maculelê é composto exclusivamente por mulheres.
	Congada: Em Colônia do Paiol, a Congada traz uma narrativa da escravidão, cantada por um só elemento, ao ritmo da sanfona. Os dançarinos, com bastões às mãos, dançam vigorosamente, em movimentos rápidos que se assemelham a uma luta, como o Maculelê. Atualmente, o grupo de Congada da comunidade é formado por um dos mais velhos (Paulo Marinho, o narrador) e por meninos.
	Jongo: Apesar do Jongo ser muito tradicional no quilombo, não existe atualmente um grupo organizado. Nas comemorações de Dia da Consciência Negra, a comunidade chamou o Jongo da sede de Bías Fortes, cuja chegada, num velho ônibus cedido pela Prefeitura, foi aclamada com grande alegria. Com seu figurino branco e amarelo, suas bandeiras e a vassoura ritual que segue à frente do grupo, o Jongo realizou uma procissão até a capela de Colônia do Paiol, beijou suas escadarias e cantou no altar.
Desfile da beleza negra infantil	Ao cair da noite, depois das apresentações culturais, iniciaram as atividades propriamente laicas, a começar pelo desfile da beleza negra infantil, realizada à frente da capela. Meninos e meninas de várias idades mobilizaram-se para participar do evento, que não tem caráter competitivo.
Apresentação dos grupos de dança juvenil	Os mais jovens também participaram com entusiasmo das apresentações de dança, também à frente da capela. Sob o ritmo do <i>funk</i> , crianças e adolescentes – às vezes, com figurinos próprios – apresentaram-se em grupos, encerrando as comemorações.

Esta foi uma incursão inicial no universo das comunidades pesquisadas, a fim de enquadrar o cenário geral do que vem a seguir: o efetivo mergulho nos quilombos é dado no decorrer dos três próximos capítulos, a partir da discussão das metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática – a fronteira, o barroco e o sul.

Capítulo 5

A metáfora da fronteira

5.1. A irrequieta polissemia

São muitas as lendas nas quais as fronteiras – representadas, nesta *geografia do sonho*, por portos, passagens, istmos, canais ou deltas – são guardadas por gigantes. Édouard Glissant (2006) explica que, por ser colossal, este personagem é capaz de ver os dois lados da divisa, o que lhe permite conceber tanto a necessária aliança, quanto a imprescindível particularidade de cada um deles. Segundo o autor, não é por acaso que, na maior parte das mitologias populares, o gigante seja bom: ele tudo compreende da fronteira, porque vislumbra ambas as direções.

A ideia de fronteira povoa o imaginário por ser, sem dúvida, uma palavra inquietante. Invariavelmente, o seu traçado é carregado de fenômenos. Pode ser *desenho* – um risco no mapa ou um muro erguido sobre o chão – e pode ser *processo* (Newman, 2006). Pode encarnar na concretude do cimento ou na abstração da metáfora. Pode ser usada para explicar o que separa os grupos sociais, mas também o que os une. Está assente em limites, bem como na sua constante transgressão (Santos, 2002). É possível recorrer ao termo para tratar da divisão entre nações, da globalização, das identidades, da expansão agrícola e de muitos outros temas, que empregam a ideia de fronteira sob diferentes ângulos, muitos deles contraditórios entre si.

Portanto, é mesmo preciso ser gigante para ver a fronteira na sua multiplicidade. Ela une ou divide? Segundo Roland Walter, como linhas divisórias de diferenciação espacial, temporal e cultural, as fronteiras distanciam a identidade interna da alteridade externa. Mas, como *entre-espacos* compartilhados, ligam-nas. Por um lado, estabelecem hierarquias entre o interior e o exterior e estabelecem variadas formas de diferença, ao transformar os sujeitos em estrangeiros e *ilegais*, fora do real inteligível, normal ou até humano. Simultaneamente,

As fronteiras e seus entre-espacos são reproduzidos e re-imaginados para subverter esta contenção [...] Constituem o terreno onde as identidades são vividas e imaginadas numa interação tensiva de estase cultural (diferença enquanto separação) e transgressão cultural (diversidade enquanto relação) (Walter, 2006: 6).

A ambiguidade contida na ideia de fronteira também é explorada por Susan Friedman. A autora entende que, por um lado, as suas linhas de demarcação simbolizam a impermeabilidade dentro de uma realidade permeável, remetendo a noções de pureza, distinção e diferença. Mas, por outro lado, propicia a contaminação, a mistura e a

crioulização. Ela fixa e demarca, mas é, em si mesma, uma linha imaginária, fluida e em permanente mutação:

As fronteiras prometem segurança, estabilidade, a sensação de se estar ‘em casa’ ou ‘na sua terra’ – ao mesmo tempo em que forçam a exclusão e que impõem a condição de estranho, de estrangeiro e de apátrida. As fronteiras são a materialização da Lei, policiando as divisões; mas, por isso mesmo, elas vêm-se constantemente atravessadas, transgredidas e subvertidas. As fronteiras são usadas para exercer o poder sobre os outros, mas também para ir buscar o poder que permite sobreviver contra uma força dominante. [...] Como acontece com a fricção das placas intercontinentais, cujo contacto provoca violentas erupções, as fronteiras são lugares de ódio e mortandade. Elas são também, no entanto, lugares onde moram o desejo utópico, a reconciliação e a paz (Friedman, 2001: 9).

Também atento à polissemia da fronteira, António Sousa Ribeiro considera:

A questão da perspectiva mostra que, quando falamos de ‘fronteira’, estamos perante um significante cuja flutuação, raiz da sua produtividade teórica, é, ao mesmo tempo, fonte de ambiguidades que só podem resolver-se através de um esforço redobrado de contextualização (Ribeiro, 2001: 472).

Limite, raia, borda, divisa, demarcação, extremidade, frente, margem, confim, *entrelugar*, *limen* – a variedade de palavras que buscam dar conta do significado de fronteira evidencia, portanto, a sua polissemia.¹³⁶ O seu sentido literal provém de *limes*, a muralha imperial, destinada a manter de fora os bárbaros (Ribeiro, 2001). Segundo Cristiane Albaret-Schulz *et al.* (2004), a ideia de fronteira é extraída da antiguidade clássica europeia, relacionando-se às práticas de uma sociedade que limitava o espaço dentro de uma noção de extremidade a partir da qual se abria o desconhecido – tudo o que estava para além dos domínios romanos. O aparecimento do termo, porém, ocorreu muito depois, no século XIII, a partir da palavra *front* – que designava o limite temporário e flutuante que separava dois exércitos numa batalha.

Na modernidade, o conceito foi associado à noção de soberania. A aparição da linha fronteira acompanhou o desenvolvimento da concepção moderna de espaço e participou do aperfeiçoamento da cartografia e da evolução das estratégias militares. Com o projeto colonial, a fronteira do Estado foi exportada para além da Europa e impôs-se em todo o planeta (Albaret-Schulz *et al.*, 2004).

Com a emergência da ideia de globalização, diversos teóricos debruçaram-se sobre o tema das fronteiras nacionais. Muitos deles, embalados pelo sonho neoliberal, alardeavam a formatação de um mundo *sem barreiras*. Outros autores, no entanto,

¹³⁶ Diferentes autores apontam para distintas interpretações da fronteira, *border*, *frontier*, *boundary* e outros termos relacionados, que evidenciam a multiplicidade das possíveis abordagens. Sobre a polissemia da fronteira, ver também Rob Shieds (2006), Olga Seweryn e Marta Smagacz (2006) e Jeremy Adelman e Stephen Aron (1999).

voltaram-se para a desconstrução deste discurso celebratório. Ainda no início dos anos 90, Boaventura de Sousa Santos já alertava:

O processo histórico de descontextualização das identidades e de universalização das práticas sociais é muito menos homogêneo e inequívoco do que antes se pensou, já que com ele concorrem velhos e novos processos de recontextualização e de particularização das identidades e das práticas (Santos, 1993: 40).

A antropologia contribuiu para a elaboração de novas interpretações de fronteira. A partir de sua leitura de Edmund Leach, Ulf Hannerz (1997) destaca, por exemplo, a problematização da noção convencional de fronteiras políticas, ao descrever as dinâmicas de interpenetração das culturas. Perspectivas como a de Leach passaram a centrar a análise em torno das microfronteiras, não só nas imediações de sociedades estabelecidas, mas justamente *entre* elas, nos seus interstícios. Desta forma, portanto, se a fronteira é entendida como barreira, pode também significar interface.

A interseção entre diferentes *mundos* – sociais, políticos, culturais, epistêmicos etc. – foi chamada por Mary Louise Pratt como *zona de contato*. A palavra *contato* foi extraída da linguística, onde se refere às linguagens improvisadas desenvolvidas entre falantes de diferentes línguas nativas, para se fazerem entender. Ao levar o termo para outros campos, Pratt o define como «espaços sociais onde diferentes culturas se encontram, colidem e lutam entre si, frequentemente a partir de relações de dominação e subordinação altamente assimétricas – como o colonialismo, escravismo e suas consequências, vividas atualmente por todo o globo» (1992: 4). A autora usa este conceito para referir-se ao espaço de encontro colonial – o que implica a existência de coerção e grande desigualdade.¹³⁷

Sousa Ribeiro destaca o papel do debate político, «em que as posições antagônicas em confronto se definem justamente pela concepção de fronteira que exibem» (2001: 466). Desta maneira, uma definição de fronteira como espaço de comunicação e de interação tenderá a assumir um valor crítico e emancipatório, enquanto concepções de fronteira enquanto espaço de separação e diferenciação tendem a ser mais conservadoras. O autor também alerta para os aspectos problemáticos do uso *eufórico* deste conceito. Se, em alguns casos, a fronteira pode proporcionar uma reconfiguração de identidades enriquecedora, em outros pode funcionar como espaço inabitável de

¹³⁷ Boaventura de Sousa Santos (2006: 120) critica a formulação de Mary Louise Pratt por entender que, nela, as zonas de contato parecem implicar encontros entre totalidades culturais. O autor acredita que elas podem envolver diferenças culturais selecionadas e parciais – diferenças que, num espaço-tempo determinado, se encontram em concorrência para dar sentido a uma certa linha de ação. Ele entende as zonas de contato como campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem.

exclusão e violência coerciva.¹³⁸ Daí ser imprescindível não se perder de vista as relações de poder estabelecidas no espaço fronteiriço.

Portanto, seja qual for o ângulo a partir do qual a ideia de fronteira é interpretada, um aspecto perpassa todas as suas possíveis acepções: trata-se de um atributo de poder (Albaret-Schulz *et al.*, 2004). A sua análise, sob diferentes perspectivas, não pode deixar de basear-se nas relações políticas (no sentido macro da palavra), que demarcam o jogo entre similitudes e diferenças. Boaventura de Sousa Santos (2002) avisa que as constelações de poder ativadas na fronteira são instáveis, imprevisíveis e atreitas a explosões – ora destrutivas, ora criativas. É este o eixo a partir do qual todas as reflexões posteriores do presente capítulo deverão irradiar-se.

Diante do seu amplo leque semântico, proponho agrupar os múltiplos sentidos de fronteira em três modelos de análise: *fronteira que separa*, *fronteira como frente* e *fronteira que une*. O primeiro reúne as abordagens que a descrevem como uma linha divisória, que marca a separação entre diferentes espaços – tenham eles a concretude dos territórios nacionais, ou sejam eles simbólicos, como a demarcação imaginária que diferencia identidades.

A *fronteira como frente* é um espaço em constante ampliação que, à semelhança do *front* de batalha, avança para ganhar terreno. Vincula-se, portanto, à noção de *frontier*. Contrariando a aparente fixidez da concepção anterior, é uma fronteira em movimento, em progressivo distanciamento do centro. Em função desta distância, este é um espaço marcado por certa fluidez e criatividade, mas também por relações desiguais e pelo poder sem limites (Ribeiro, 2001).

Já a *fronteira que une* em muito se diferencia da *fronteira como frente*. A última implica num movimento linear, num avanço – fronteira que caminha rumo ao *vazio* para ocupá-lo. Já a primeira revela-se como um lugar de encontro, negociação e comunicação, e está em constante formatação e reformatação. Não é linear, não *avança*. Portanto, deixa de lado a concepção de *frontier* para abraçar a ideia de *borderland*, que vem sendo tratada pelos estudos pós-coloniais enquanto espaço *in-between*. Esta fronteira pode surgir e desaparecer, mudar de forma, e tem na fluidez uma das suas

¹³⁸ O autor exemplifica que os espaços fechados dos aeroportos internacionais, onde os viajantes a quem foi recusada a entrada aguardam o momento de expulsão, tipificam de modo dramático a distopia de um não-lugar fronteiriço. Sobre fronteiras e exclusão, Édouard Glissant (2006) traz o inquietante exemplo de um imigrante clandestino retido no Mali, que instalou uma cerca de arame em pleno deserto, com o objetivo de ensinar crianças a ultrapassarem as fronteiras nacionais.

principais características. Neste sentido, o aquém da fronteira é um espaço ocupado, bem como o além da fronteira. E é *na* fronteira que esses dois *mundos* se encontram.

As três acepções aqui analisadas não são excludentes. Ou seja: num mesmo espaço-tempo, podem conviver diferentes formas de fronteira, mesmo que isso acabe por soar como um oxímoro. Portanto, os três modelos de análise buscam traçar um inventário, que categoriza as diferentes versões do conceito. Não pretende estender tal segmentação à própria realidade, onde dinâmicas de aproximação e distanciamento podem competir, simultaneamente, dentro de um mesmo jogo de relações. Afinal, a ponte que separa duas comunidades é a mesma que viabiliza a travessia – como veremos mais adiante.

Mas todo este trajeto, entre pontes, istmos e deltas, tem o objetivo de levar-nos à ideia de fronteira como metáfora das formas de sociabilidade das subjetividades emergentes na transição paradigmática. Depois de passar rapidamente pela distinção entre os três modelos de análise – com destaque para a terceira acepção – proponho-me a refletir sobre a produtividade teórica do conceito de fronteira enquanto expressão da fluidez dos processos sociais cosmopolitas, «num tempo entre tempos», como afirma Boaventura de Sousa Santos (2002: 322). Por fim, confronto tais ideias com a complexidade do campo, a fim de extrair novas lições do seu incessante movimento.

5.2. A tripla face da fronteira

Quando empregamos a palavra fronteira, a imagem que emerge com mais frequência é a da *fronteira que separa*: espaço de diferenciação; linha de demarcação em relação à qual algo está dentro ou está fora (Hannerz, 1997). É também uma zona de troca e segurança, tendo em conta – conforme descreve David Newman (2006) – que o *nós* e o *aqui* se situam dentro da fronteira, enquanto o *outro* e o *ali* são algo para além dela. Trata-se de decidir o que está incluído ou excluído. Esta fronteira está, portanto, vinculada a uma razão relacional e a formas de julgamento, discriminação e distinção.

Para Cristiane Albaret-Schulz *et al.* (2004), fronteira é uma construção territorial que *põe a distância na proximidade*. Assim, a proximidade espacial entre lugares é contradita pela presença de dispositivos que introduzem um afastamento – através de mecanismos de distanciamento de ordem material (barreira, fosso, muro etc.) e ideológica (normas, representações etc.). Esta distância é geralmente interpretada como um meio de proteção – de uma população, um território, um poder. Desta maneira, a

fronteira é concebida como um sistema de controle de fluxos destinado a garantir a segurança através de uma filtragem.

Uma das principais características da *fronteira que separa* é a riqueza dos seus efeitos. Trata-se de uma linha que não apenas divide, mas, uma vez atravessada, induz a uma repentina e extraordinária alteração no corpo ou objeto que a cruzou. Segundo Rob Shields, «o significado de fronteira é a demarcação de duas áreas distintas de diferença qualitativa» (2006: 229). Assim, um pequeno movimento no espaço pode transformar um *insider* em um forasteiro, ou o produto de mercado em contrabando.

Jean-Pierre Renard (*apud* Albaret-Schulz *et al.*, 2004) sugere uma gradação conceitual entre as noções de *limite* e *fronteira*. O primeiro termo circunscreve dois conjuntos separados por descontinuidades na organização do espaço, não necessariamente estruturantes. Já a fronteira é uma separação estruturante, que exprime e revela um exercício de poder.

Um exemplo bastante óbvio dos vínculos entre fronteira e poder é a ideia de fronteira nacional – o limite até o qual um determinado Estado pode estar presente. Fundacional para a modernidade, o traçado das fronteiras nacionais também implica a associação entre divisão espacial e significados culturais específicos (Shields, 2006).

Além disso, muitos dos estudos das fronteiras estão voltados para as transformações geradas pela globalização.¹³⁹ Sob esta perspectiva, a fronteira nacional vem sendo confrontada por fenômenos novos, como os fluxos crescentes de pessoas, informações, recursos e mercadorias. Velhos limites dos Estados-nações estariam sendo deixados para trás por redes transnacionais e mobilidades sem precedentes.

Mas a celebração da quebra de barreiras entre Estados-nações vem sendo questionada. Muitas análises oriundas dos *border studies* emergem na contramão dos discursos da globalização prevalentes nos anos 80/90, que comemoravam um novo mundo sem fronteiras.

Mais uma vez, a análise do tema precisa partir das relações de poder. David Newman (2006) considera um equívoco que a noção de transição de um mundo *com fronteiras* para um mundo *sem fronteiras* seja entendida como um indicativo da transferência de poder entre diferentes elites. No contexto da globalização, a remoção de fronteiras normalmente serve aos interesses dos grupos que as ergueram no passado.

¹³⁹ O chamado processo de globalização e seus impactos sobre as fronteiras nacionais ampliaram o interesse sobre o tema e geraram uma nova área de estudos: *limology* (Kolossoff, 2006).

O vislumbre de um mundo sem fronteiras vê-se também confrontado pela emergência de novas segmentações, a exemplo das divisões de cunho religioso, étnico ou político, que contradizem uma suposta tendência de uniformização do planeta. Boaventura de Sousa Santos chama de *falácia do determinismo* esta «inculcação da ideia de que a globalização é um processo espontâneo, automático, inelutável e irreversível que se intensifica e avança segundo uma lógica e uma dinâmica própria suficientemente fortes para se imporem a qualquer interferência externa» (2001: 56).

Considerada a partir de outro ângulo, a discussão sobre as fronteiras revela simultaneamente que em muitos contextos a fluidez de um mundo com limites ultrapassáveis jamais deixou de existir. Vista de perto, a realidade revela que mesmo as divisões mais concretamente palpáveis, como os muros que separam dois países – a exemplo da divisão México/Estados Unidos – apresentam certa porosidade. No decorrer da história, as determinações dos centros de poder jamais foram suficientes para inviabilizar plenamente a comunicação entre sujeitos apartados, o que denuncia certa abstração das linhas fronteiriças e a sua incapacidade de deter por completo as eventuais tendências de cosmopolitismo. Como sentenciou Glissant (2006), «não há fronteira que não se ultrapasse». *A fronteira que separa*, portanto, ganha novas formas; desaparece em certo lugar para reaparecer em outro, o que desconstrói a sua aparente imutabilidade.

Cristiane Albaret-Schulz *et al.* (2004) consideram que dois aspectos foram frequentemente usados para legitimar os discursos de construção ideológica dos territórios: as fronteiras naturais e históricas. A topografia e a hidrografia, por exemplo, serviram usualmente como fundamentos para as divisões políticas.¹⁴⁰

Porém, nem sempre as características naturais e históricas respaldaram os traçados das fronteiras nacionais. Um exemplo disso foi a colonização do Sul global, que lançou mão de narrativas legitimadoras próprias. O mapa africano revela isso com transparência: grande parte das suas linhas divisórias foi traçada *a régua*, dependendo basicamente das negociações entre os impérios colonizadores, o que dispensava argumentos tais como os percursos históricos locais ou as características naturais de cada região demarcada.

Michel Foucher (*apud* Kolossov, 2006) calcula que cerca de 42% das fronteiras africanas foram desenhadas ao longo de paralelos, meridianos e linhas equidistantes,

¹⁴⁰ Recorrendo a Fourny-Kober, os autores acreditam que hoje a tendência é inversa: há uma extraordinária operação de ressemantização da natureza, a fim de justificar os projetos territoriais transfronteiriços. Um exemplo disso é a concepção de Amazônia Legal, que estabelece políticas comuns para nove Estados brasileiros.

sem considerarem as realidades naturais, históricas e sociais. Para justificar tal retalhamento, como já vimos, fora construído o discurso do *fardo do homem branco*, cuja pesada missão era estender a *civilização* até as mais rudes paragens.

A história do colonialismo é repleta de exemplos da multiplicidade dos efeitos, em terreno, do desenho de uma abstrata linha em um mapa. Como observa Rob Shields,

Tais linhas são mais do que representações ou demarcações; elas são fronteiras virtuais que prefiguram linhas concretas na paisagem [...]. Fronteiras podem ser entendidas tanto como espaços quanto como linhas divisórias infinitamente finas (bifurcações) entre estados radicalmente diferentes – entre o ‘civilizado’ e o ‘não civilizado’, por exemplo (Shields, 2006: 227).

Boaventura de Sousa Santos (2007) fez uma interpretação radical das distinções estabelecidas por tais linhas imaginárias através do seu conceito de pensamento abissal, que, como já foi discutido, divide o mundo em duas partes: a primeira, regida pelas regras do contrato social e onde impera a tensão entre regulação e emancipação; a segunda, invisibilizada e à margem dos princípios regulatórios modernos, onde prevalece a tensão entre apropriação e violência.

Portanto, o conceito de fronteira também pode ser utilizado para pisarmos num território bem mais fluido do que o das divisas nacionais. Também se revela útil, por exemplo, para se pensar nos processos de hierarquização do mundo, bem como nos mecanismos de construção das identidades e das formas de sociabilidade, como veremos mais adiante. Por enquanto, atemo-nos à ideia de fronteira como a linha abstrata que separa o *mesmo* do *diverso*.

Sousa Ribeiro afirma que construir o *outro* significa «construir a fronteira que dele me separa – a fronteira começa por ser antes do mais a linha imaginária sobre a qual se projecta a noção de diferença e a partir da qual se torna possível a afirmação de identidade» (2001: 469). A definição de *grupos étnicos*, por exemplo, é feita a partir dos processos de diferenciação entre um grupo social e o seu entorno. Segundo Fredrik Barth, um grupo étnico corresponde a «um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão» (Barth, *apud* Arruti, 2006: 92).¹⁴¹

Já vimos que, na modernidade, estes jogos de diferenciação entre o *eu* e o *outro* foram extremados através da proliferação de estereótipos e da descrição do mundo pautada por dicotomias – entre negro/branco, civilizado/selvagem e assim por diante.

¹⁴¹ Quanto ao campo estético, já foi abordado no segundo capítulo que Bourdieu (2007) analisou os processos de diferenciação e hierarquização entre o *eu* e o *outro* a partir do conceito de *distinção*, vinculando a ideia de gosto ao pertencimento a determinada classe social.

Esta visão essencialista do mundo levou à formação das *identidades-fortaleza* (Santos, 2002) que, em última análise, são o revés do cosmopolitismo. De certa maneira, portanto, é possível dizer que as narrativas hegemônicas são caracterizadas por diversas formas de divisão, que moldam a maneira moderna de viver e compreender o mundo. É por esse motivo que o esbatimento destas barreiras – a transformação, no campo das sociabilidades, das *fronteiras que separam* em *fronteiras que unem* – é um processo eminentemente emancipatório.

Antes de chegarmos a essa discussão, concentremo-nos brevemente no segundo modelo de análise: a *fronteira como frente* é o limite em expansão. É onde, em determinado tempo, se dá o avanço unilateral de um agente transformador sobre determinado espaço – o que implica na existência de um território, ainda que metafórico, sobre o qual avançar. Vincula-se, portanto, a uma geografia e a uma ação que tende a acabar. Está sempre em movimento – uma caminhada linear rumo ao que está para além dela – pois, quando este movimento cessa, a *fronteira como frente* transforma-se em *fronteira que separa*.

A frente de batalha (*front*) ilustra bem esta ideia: linha de soldados que confrontam diretamente o inimigo e que ganham terreno para o avanço das tropas. Outro exemplo é o movimento de *conquista do oeste*, protagonizado pelos pioneiros norte-americanos. Acredito, aliás, que todas as expansões imperiais se dão através dessa acepção de fronteira.

Outros tipos de limite em expansão podem ser analisados sob este mesmo prisma, tais como as frentes agrícolas – que levam até confins *selvagens* ou *vazios* as benesses do avanço do *progresso* e do *desenvolvimento*.¹⁴² Da mesma forma, a expressão «a última fronteira» (do que quer que seja) significa a extremidade do conhecido, aceitável e plausível. Quando a ciência moderna ocidental se defronta com as *fronteiras do conhecimento*, é também no sentido de limite próximo à terra selvagem: «Deste lado, os campos cultivados; do outro, o grande desconhecido» (Hannerz, 1997: 21).

¹⁴² O exemplo da frente agrícola demonstra a complexidade do processo de expansão da *fronteira como frente* e a multiplicidade dos seus atores. No contexto brasileiro, as populações expulsas em determinada faixa da fronteira podem servir como *desbravadoras* na abertura de novas frentes de expansão. Além disso, o papel do Estado, enquanto centro irradiador, revela-se em sua ambiguidade: por um lado, sua irradiação pode ser descrita de acordo com narrativas de *chegada* – neste caso, de chegada do Estado aos confins territoriais até então inatingíveis, levando o seu aparato de ordenamento e proteção. A partir deste ângulo, o Estado chega à fronteira para *preencher* um vazio. Contraditoriamente, porém, este mesmo avanço do Estado pode ser narrado como expropriação e expulsão de povos que anteriormente estavam salvaguardados, justamente por se situarem para além dos *braços* estatais. Nesse caso, o Estado chega à fronteira para *promover* o vazio, ou para substituir um território já preenchido pelo seu próprio modelo de preenchimento.

Em certa medida, esta interpretação está a meio caminho entre a *fronteira que separa* e a *fronteira que une*. Isso porque, por um lado, é uma zona limítrofe que divide um espaço-tempo já transformado daquele que ainda não sofreu a ação do agente transformador – agente esse que caminha rumo a um ideal de subordinação do que está para além da fronteira, para que este *outro* assuma a imagem do centro. Por outro lado, esta fronteira não deixa de ser um lugar de encontro. O que está *do lado de lá* é um espaço preenchido – por povos, culturas, outros centros – e o confronto se dá com maiores ou menores tensões. Outra vez, as relações de poder dão a tônica da análise.

É por isso que António Sousa Ribeiro, referindo-se à fronteira de ocupação do oeste dos Estados Unidos, a considera um lugar onde o poder pode ser exercido sem limites: «Um mundo de novas possibilidades, sim, um lugar utópico, se se quiser, mas uma utopia em nada emancipatória» (2001: 472).

É certo que os euro-americanos, quando chegavam à fronteira, escolhiam do seu passado aquilo que desejavam reter e o que preferiam esquecer ou modificar – daí as noções de flexibilidade, criatividade e desprendimento em relação às tradições, conceitualmente exploradas por Boaventura de Sousa Santos (2002). Mas, em termos históricos, esta liberdade de manejo do passado estava mais vinculada ao distanciamento do centro do que às novas possibilidades que se abriam perante o encontro com o *outro*. Daí provém a possibilidade de criação dos pioneiros: não eram *vigiados* pelo centro, mas podiam, em nome deste mesmo centro, estabelecer as regras que lhe fossem mais favoráveis, o que se traduz em concentração de poder.

As hierarquias, na *fronteira como frente*, comportam-se como os dois lados de uma moeda. A face interna – o interior dos seus limites – caracteriza-se pela flexibilização das estruturas hierárquicas, em função do seu distanciamento dos núcleos de poder.¹⁴³ Mas a face externa é a relação com o *outro*, aquele que está *na* fronteira ou para além dela. Neste caso, ao invés do enfraquecimento das hierarquias, há o irremediável esforço de sobreposição das novas sobre as antigas relações hierárquicas.

¹⁴³ No contexto da fronteira norte-americana, por exemplo, o enfraquecimento do centro – diante de fatores como a ambiguidade de limites e a disputa entre duas metrópoles, Inglaterra e Espanha – permitiu maior fluidez nas relações fronteiriças. Ulf Hannerz (1997) lembra que, para o historiador norte-americano Frederick Turner, a fronteira havia sido uma região de oportunidades – terras *selvagens* que se transformaram em *livres*, onde os pioneiros eram independentes, liberados dos entraves que tinham deixado para trás. Para o último, a fronteira recebeu o colonizador «como um europeu» (Turner, *apud* Hannerz, 1997: 20), para, em seguida, despojá-lo das suas vestes de *civilização* e calçá-lo com mocassins de caçador. Essa imagem do «pioneiro de mocassins» revela a flexibilidade e o poder transformador de um espaço cujo distanciamento do centro gera novas exigências e permite outras formas de estar no mundo.

Certamente, podem ocorrer negociações no espaço fronteiro, que serão, porém, anuladas ou fragilizadas quando a frente de avanço deslocar-se para adiante, e o espaço deixar de ser limítrofe para ganhar a estabilidade do centro irradiador da expansão.

Só assim – através da sobreposição de hierarquias ou da transitória e condenada negociação entre hierarquias – a continuidade do avanço é possível. Trata-se, portanto, de um espaço de encontro, mas um encontro desigual. Não raro o *outro* é invisibilizado, liquidado ou expulso, para atender à tendência de continuidade do movimento em que esta acepção de fronteira implica.

À medida que as fronteiras coloniais cediam lugar às fronteiras nacionais – ou que, digamos, as fluidas *fronteiras como frente* ganhavam fixidez e se transformavam em *fronteiras que separam* – abriam também caminho para hierarquias endurecidas, inscritas nas noções de cidadania e seus significados mais *exclusivistas*: para os incluídos, uma nova era de autonomia; para os excluídos, a perda de *status* político, jurídico, social e pessoal (Adelman e Aron, 1999). Com a fixação dos limites, aliás, emergiu a noção de *minorias étnicas*.¹⁴⁴

Esses e outros exemplos revelam uma noção de fronteira que, apesar de alguns elos em comum, em muito difere da acepção de *fronteira que une*. A última, entendida como espaço de interação e encontro, é potencialmente um espaço de transformação, não devido ao *avanço sobre o outro*, mas sim devido à *articulação com o outro*.

A burlesca imagem de Charles Chaplin no filme *Gold Rush*, descrita por Rob Shields (2006), traz à tona um outro espaço, para além do *estar dentro* ou do *estar fora*: o ator corre em ziguezague sobre a fronteira entre o México e os Estados Unidos, perseguido de um lado pela polícia e, do outro, por ladrões. Esta cena surreal ilustra a possibilidade de se pensar na fronteira em si como um *terceiro lugar*.

Segundo o autor, «fronteiras são normativamente definidas para serem atravessadas, não para serem percorridas. Se elas são seguidas, o seu *status* é alterado, transformando-se em virtuais, intersticiais ou liminares espaços de ‘interação’» (Shields, 2006: 229). Esta terceira acepção não se situa, portanto, nem de um lado nem de outro – o que desestabiliza dicotomias. É por romper com a binaridade que, segundo Sousa Ribeiro (2001), este encontro entre diferenças é transgressor – o que o torna

¹⁴⁴ Os autores, referindo-se à colonização dos Estados Unidos, exemplificam que o período de disputa entre os impérios coloniais foi caracterizado, na fronteira, por certa fluidez das relações entre europeus e indígenas. Porém, com a posterior demarcação das fronteiras nacionais – em que os Estados reivindicavam domínio exclusivo sobre todos os territórios existentes dentro dos seus limites – os povos indígenas perderam a capacidade de tirar partido das disputas entre rivais.

imprescindível para a discussão da primeira metáfora que caracteriza as subjetividades emergentes na transição paradigmática.

5.3. À luz do crepúsculo

No conceito de fronteira, está sempre implícita uma determinada articulação entre centro e margem. E, como já vimos, tal vínculo é irremediavelmente pautado pelas relações de poder: de maneira geral, quanto maior a força irradiada pelo centro, mais rígidas serão as hierarquias e menos dinamismo existirá nas margens. Mas se, pelo contrário, as forças centrípetas não forem excessivas, as bordas podem revelar-se um território de criatividade, de renovações e encontros.

É como sintetiza Boaventura de Sousa Santos: para culturas dotadas de fortes centros, as fronteiras são pouco visíveis, «e isso é a causa última do seu provincianismo» (1993: 49). É por este motivo que o autor escolhe a fronteira como uma metáfora das formas de sociabilidade emergentes na transição paradigmática – uma vez que a subjetividade de fronteira observa o centro de forma a trivializá-lo e descanonizá-lo. O seu relativo acentrismo, segundo o autor, resulta de uma constante definição e redefinição dos seus limites.

No seu sentido mais amplo, as relações sociais são sempre culturais – intra ou interculturais – e políticas – representam distribuições desiguais de poder (Santos e Meneses, 2009). A metáfora convida, portanto, ao deslocamento do foco, que é retirado dos núcleos estruturantes da sociedade, para se concentrar nos fenômenos marginais; aqueles que ocorrem nos instáveis espaços intersticiais.

Sousa Ribeiro (2001) lembra que os *border studies*, embora retendo a conotação de precariedade e mesmo arbitrariedade das distinções fronteiriças, não concebem a fronteira como uma linha de separação, mas como uma zona de encontro. Este espaço articulador transgride, interliga, reinterpreta, redefine e reconfigura. Ao invés de separar o *nós/aqui* do *outro/ali*, sua riqueza está justamente na justaposição de diversas influências. Implica, desta forma, na fluidez das relações sociais (Santos, 2002). De natureza instável por definição, tal interpretação pode ser metaforicamente entendida como um terreno movediço, onde acontecem o confronto e a intermediação – e onde o estabelecimento de um cânon único é impossível.

O espaço de encontro não é formado a partir da sucessão linear de avanço no sentido geográfico. Pode emergir e desaparecer, desde que haja um ambiente propício à

articulação com a diferença. É um lugar transitório e, de certa forma, precário e volátil. Como afirma Ulf Hannerz, «os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros» (1997: 24). Sousa Ribeiro define esta fronteira como «um *medium* de comunicação, o espaço habitável em que o eu e o outro encontram uma possibilidade de partilha e, assim, a possibilidade de dar origem a novas configurações de identidade» (2001: 471).

O mesmo autor também situa a emergência deste conceito a partir da semiótica da cultura, enquanto componente elementar de todas as práticas culturais (Ribeiro, 2005). Assim como introduz movimento na compreensão das identidades, esta aceção contradiz a ideia monolítica de cultura – que é concebida em constante transformação, justamente por situar-se dentro do espaço fronteiro. Aliás, o termo *cultura*, em si, já exclui qualquer unilateralidade (Toro, 2007). Na esteira de Mikhail Bakhtin, Sousa Ribeiro (2005) lembra que todo ato cultural vive, essencialmente, nas fronteiras.

Homi Bhabha (1994) utiliza a noção de ambivalência para caracterizar os processos desencadeados a partir do encontro com a diferença. Ele entende que, apesar da existência de uma diferenciação em relação ao *outro*, há simultaneamente a incorporação deste *outro* diferente dentro do *mesmo*, em termos de representação. Esta abordagem desconstrói a ideia de relações binárias entre totalidades, abrindo margem para a indeterminação. Ao invés de centrar sua atenção em um lado e outro, Bhabha crê que o que está no meio – *in-between* – é que pode ser realmente revelador.

A palavra *diferença*, para Bhabha, é articulada contextualmente. Ela não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica. A diferença é constituída no próprio processo de sua manifestação e está, portanto, em constante movimento. Distancia-se, assim, da expressão de um estoque cultural acumulado, para tornar-se um fluxo de representações, situado nas entrelinhas das identidades externas totalizantes.

Neste sentido, Susan Friedman (2001) alerta que, não obstante as importantes conquistas políticas que a fixação na ideia de diferença veio possibilitar na teorização das identidades, ela também tende a ocultar o espaço liminar existente nos interstícios dessa mesma diferença. A autora entende a fronteira como um lugar de relação, a partir da qual são geradas novas narrativas identitárias. Atenta à importância destes espaços intersticiais, opta por substituir a imagem de mosaico pela de crepúsculo, para caracterizar os encontros interculturais:

A metáfora do mosaico silencia a maneira como a própria diferença se configura e reconfigura através de um processo de interação contínuo, ou seja, a maneira como o espaço intersticial se revela efectivamente lugar de constante migração, de um permanente movimento de vaivém. Ao apontar estas implicações à retórica do mosaico não pretendo, de modo nenhum, propor o regresso do discurso do ‘cadinho’, do *melting pot*, essa bem conhecida retórica americana da assimilação. [...] Em vez disso, pretendo assestar o foco da minha atenção no crepúsculo límbico da intersticialidade (Friedman, 2001: 6-7).

Território social e culturalmente construído, o espaço fronteiriço é, por excelência, uma zona de indeterminações. A sua centralidade se encontra nas margens, na assunção das diferenças e na procura de novos limites (Vasconcelos, 2007). Vale repetir que as relações de poder devem estar no centro da análise: nesta zona crepuscular, não há regras pré-definidas; tudo depende das articulações dadas na efemeridade do seu espaço-tempo. Em constante negociação do seu posicionamento, este espaço articulador dá-se a perceber na sua mobilidade (Martins, 2001). Está, portanto, em permanente processo crítico de reconfiguração.

5.4. A metáfora

5.4.1. Dilemas da alteridade: articulação e conflito

Viver na fronteira não é uma tarefa fácil. Esta experiência contraria a rigidez estabelecida pelo estar-no-mundo da cultura hegemônica – daí o seu carácter emancipatório. Como alerta Serge Gruzinski (2001), referindo-se ao seu conceito de pensamento mestiço – eminentemente fronteiriço – este se choca com hábitos intelectuais que levam a preferir os conjuntos monolíticos aos espaços intermediários.

Para discutir a fronteira, é preciso ter em conta os seus limites – a conturbada relação com a alteridade – bem como as suas perturbadoras possibilidades, metaforicamente exploradas por Boaventura de Sousa Santos (2002). Este jogo entre limites e possibilidades pode ser ilustrado pelo encontro imaginário entre o Mesmo e o Diverso, descrito por Glissant:

O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação. [...] Como o Mesmo se eleva no êxtase dos indivíduos, o Diverso se expande pelo elo das comunidades. O Mesmo é a diferença sublimada; o Diverso é a diferença consentida. [...] Se não retivermos os aspectos fundamentais desta passagem (do Mesmo ao Diverso) que são a luta política, a sobrevivência econômica, e se não contabilizarmos os episódios centrais (esmagamento dos povos, emigrações, deportações, talvez o mais grave dos avatares que é a assimilação), e se nos mantivermos em uma visão global, perceberemos que o Mesmo, imaginário do Ocidente, conheceu um enriquecimento progressivo, um estabelecimento harmonioso do mundo, como pôde ‘passar’, sem ter que confessar, da idéia platônica à nave lunar. Os conflitos nacionais marcaram do interior o clã do Ocidente para uma única ambição, que era impor ao mundo como valor universal o conjunto de seus valores. [...] O que se chama em toda parte a aceleração da história, que provém da saturação do Mesmo, como de uma água que transborda de seu continente, desbloqueou em toda parte a exigência do Diverso. Esta aceleração,

levada pelas lutas políticas, fez com que os povos que ainda ontem povoavam a face escondida da Terra (como houve durante muito tempo uma face escondida da lua) tiveram que nomear-se diante do mundo totalizado. Se não se nomeassem, amputariam o mundo de uma parte de si mesmo (Glissant, 1981: 190-191).

Começamos pelos limites. Já discutimos o conceito de identidade e sua ininterrupta reformulação, contrariando a noção de *identidades-fortaleza*, que dicotomizam e estereotipam a diferença. Estamos, portanto, diante de encruzilhadas que nos conduzem ao desafio da alteridade. Segundo Daniel Durante, no ocidente, desde Platão, toda aproximação do *outro* fecha a problemática em um círculo vicioso: «Impossível falar-se do outro sem, ao mesmo tempo, o enquadrar nos limites de uma representação que o coisifica» (2007: 3).

Assim, a noção ocidental de alteridade atravessa as grades das representações que mantêm a diferença imutável. Segundo Durante, a literatura, as práticas visuais, a música, o cinema etc., constroem aparatos interpretativos do *outro* que pertencem a uma *semiocracia*, ou seja, a um horizonte de sentido único. O autor acrescenta que as filosofias que alicerçam a representação do *outro* no conjunto do saber do Ocidente partilham um traço comum: elas o medem pelo gabarito dos paradigmas cooptados por técnicas e métodos que pertencem a um sistema de representação que lhe é exógeno. Trata-se de integrar o *outro* no domínio do *mesmo*.

Surge assim o exótico, que, por definição, é situado fora do sistema de representação do *mesmo*: «Seria portanto aquilo que o mesmo deve sempre aprisionar em uma representação a fim de perseverar em seu ser» (Durante, 2007: 7). Corresponde ao banimento sumário do *outro* a um espaço longínquo e inacessível.

Já vimos em Edward Said (2003) um exemplo deste desterro. A partir do seu conceito de orientalismo, o autor considera que o Oriente ajudou a definir o Ocidente como contraposição, ontológica e epistemológica, à sua imagem – uma representação do *outro* como incapaz de representar a si mesmo. A estereotipia é o resultado evidente de tais processos. Daniel Durante afirma que, atualmente, as guerras étnicas provêm de uma alteridade dissimulada pelo estereótipo – de tal forma que, num contexto de violência extrema, tudo o que é estrangeiro cessa de ser humano:

Se se mata o outro, é precisamente porque seu rosto foi substituído por um clichê. [...] O olhar do outro, a língua do outro, o corpo do outro, a cor do outro, o odor do outro, o desejo do outro, os valores do outro, a cultura do outro. Nessa perspectiva, o gelo do outro ressaltado pelo estereótipo antecipa o tempo de sua morte. É uma morte em efígie (Durante, 2007: 10).

É a partir disso que o autor traça a diferença entre violência e conflito. A seu ver, o conflito não resulta da pura negação da diferença, mas é uma etapa necessária para

toda consciência orientada em direção a um conhecimento do mundo. Como afirma Boaventura de Sousa Santos, «todas as culturas são conflituais e isso se aplica tanto às culturas hegemônicas quanto às culturas não-hegemônicas» (2003a: 13).

Na esteira de Hassner, Michel Wieviorka também desenvolve a distinção entre os dois conceitos. Ele considera que, em certa medida e para diversos pesquisadores, o conflito pode contribuir para a integração social: «Para que haja conflito, sistema de atores em relações conflituais, é preciso de um lado atores, de outro, problemas que eles reconhecem como comuns, e de outro ainda possibilidades para eles de se oporem sem se destruir» (1997: 13). Vale acrescentar que, nesse sentido, Paulo Freire (2000) defende a ligação indelével entre a indignação necessária – que traz nas entrelinhas a dimensão conflitual – e o amor – que sintetiza a abertura à alteridade.

Se o conflito liga-se à disputa, à negociação e à gestão de relações interpessoais, a violência está vinculada à opressão. Conflitos podem acontecer na fronteira, mas a violência, em si mesma, é uma invasão muda ao espaço do *outro*. Enquanto o primeiro conceito subentende a oposição dentro de uma relação possível, o último inibe a disputa entre sujeitos oponentes, concentrando as possibilidades de ação no polo dominante. Neste sentido, a violência poderia ser entendida como uma espécie de não-diálogo absoluto, de não-relação, que busca o silenciamento – até o extremo do extermínio da existência física – da parte subalternizada.

Sob esta perspectiva, apesar de os dois termos serem usualmente utilizados como sinônimos, eles são bastante distintos – existe conflito para que não exista a violência, que, em última análise, é a negação da alteridade. Obviamente, não são concepções estanques. Da mesma maneira que as fronteiras podem emergir e desaparecer dentro de um mesmo contexto, uma relação conflituosa pode declinar em violência, por exemplo.

O conflito acaba por ser inerente à relação com a alteridade devido à própria natureza, inescapavelmente difícil, do caminho que leva ao *outro*. Como argumenta Daniel Durante, nada é mais inquietante ao olhar do *mesmo* que aquilo que escapa à sua dominação. E acrescenta: «É na ultrapassagem de limites e balizas que outrem emerge do não-reconhecimento, onde o instalaram os representantes do *mesmo*» (Durante, 2007: 4). Ou seja: para realmente comunicar-se com o *outro*, o *mesmo* precisa entrar na fronteira. Na esteira de Max Scheler, o autor acredita que a compreensão da diferença exige a inserção em um espaço que não seja minado pelo estereótipo. Trata-se de uma relação ética, ou de uma ética na relação – que, para Lévinas (*apud* Estevam, 2008), deve sempre preceder a ontologia.

Por isso, a palavra *diálogo*, tão desgastada pelo uso corrente, exige bem mais do que a abstrata conexão entre um emissor e um receptor, situados em polos opostos. Os sujeitos, simultaneamente emissores e receptores, precisam deslocar-se para o *entrelugar* fronteiro, despindo-se do conforto das relações de poder já cristalizadas para se lançarem no território instável e surpreendente da interseção de *mundos*. Somente ali, na imprevisibilidade da fronteira, as traduções interculturais são possíveis.

A dificuldade do processo translatório está justamente no fato de que, para realmente existir, exige o ingresso num espaço desconhecido, onde as certezas e premissas são desestabilizadas – transformando-se, elas próprias, em objetos de argumentação. Afinal, a relação com o *outro* é cheia de dissimetrias e renúncias (Durante, 2007). Segundo Maria Lucília Marcos,

Pensando bem, Lévinas tem razão: as relações humanas mais valiosas são aquelas que interrompem alguma coisa, que nos interrompem, que nos roubam a pacatez, que não nos deixam indiferentes, mas que fazem a diferença e nos perturbam na nossa identidade, na nossa mesmidade (Marcos, 2010: 245).

O tema é tão escorregadio que a própria possibilidade de encontro com o *outro* defendida por Emmanuel Lévinas encontra os seus limites. Apesar de reconhecer que a sua ética forneceu meios engenhosos de ultrapassar as limitações da ideia ocidental de humanidade, na opinião de Nelson Maldonado-Torres (2008), ela permanece agarrada às formações espaciais de cariz imperial. Portanto, assente na tradição hebraica, Lévinas permaneceria preso ao esquecimento da colonialidade.¹⁴⁵

O encontro com o *outro* é, portanto, um caminho de muitas encruzilhadas. Na busca da desestabilização, eminentemente fronteira, Boaventura de Sousa Santos (2002) constrói a sua metáfora para caracterizar as sociabilidades emancipatórias. Onde um olhar conservador vê limites, o autor enxerga possibilidades: ao contrário do multiculturalismo – que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras no espaço cultural onde domina – opta pela interculturalidade, que se dá no espaço intermédio entre grupos sociais e «pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural» (Santos e Meneses, 2009: 9). Porém,

¹⁴⁵ Segundo Maldonado-Torres, é certo que Lévinas aborda a questão da seletividade da dominação, mas a explicação que oferece é limitada pela sua visão filosófica e religiosa, bem como pela sua preocupação com a identidade dos judeus. Assim, a filiação étnica e o comprometimento religioso substituem a análise histórico-social rigorosa: «Há um grande investimento na ideia do Ocidente que cega Lévinas para as várias formas de opressão, para as experiências de cariz colonial, para os legados imperiais, para os locais de conflito e para a mudança epistémica» (Maldonado-Torres, 2008: 97-98).

pensar no encontro fronteiro entre dois grupos não implica na existência de purismo num polo comunicante e outro: tudo se constrói na fronteira.

Este espaço em suspensão pode ser inter ou intracultural. Portanto, as relações estabelecidas nas margens podem dar-se tanto em relação ao próprio centro quanto em relação a outros grupos sociais que, por sua vez, possuem os seus respectivos núcleos. No primeiro caso, o espaço de fronteira e as relações aí constituídas vinculam-se a processos de identificação capazes de aglomerar os sujeitos em torno de uma noção de coletividade. Os processos translatórios ocorridos no interior de uma mesma cultura favorecem a autorreflexão (Valença, 2010) e possibilitam a emergência da noção de comunidade, apesar da instabilidade e dinamismo que caracteriza as relações.

Em sua análise sobre os processos de identificação, Stuart Hall (1996) observa que estes não apagam a diferença. A fusão total que sugerem é, na verdade, uma fantasia de incorporação – uma articulação, uma sutura, mas não uma subsunção. O *nós* é, portanto, uma ideia construída, a partir da necessidade de criação de momentos de ancoragem dentro da inquieta fluidez das relações sociais. Portanto, vale lembrar o conceito de *essencialismo estratégico* (Spivak, 1984/5) para caracterizar a formação e condensação dos grupos sociais que, sem serem monolíticos, podem, no entanto, criar pontos de convergência – que dão forma àquilo que Benedict Anderson (1991) chamou de *comunidades imaginadas*.

No que se refere às fronteiras externas, o encontro se dá entre um grupo social – em si mesmo, múltiplo – e outro. Como ensina Sousa Ribeiro (2005), estar diante do *outro* é uma condição para a redefinição do *eu*. Tendo em conta a incompletude das culturas (Santos 2002; 2006; 2009), a formação de um espaço fronteiro intercultural, propenso às traduções, desafia os sujeitos a experimentarem novos caminhos. Afinal, se há uma história da cultura, ela é forjada justamente através de tais processos de interpenetração de códigos que, segundo Bolívar Echeverría, obrigam a afrouxar os nós do seu próprio absolutismo. O autor sentencia:

Paradoxalmente, apenas na medida em que uma cultura coloca-se em jogo e sua identidade põe-se em perigo e é questionada, trazendo à luz a sua contradição interna, só nesta medida defende adequadamente a sua proposta de inteligibilidade; apenas nesta medida exhibe suas possibilidades de dar forma ao mundo (Echeverría, 1996b: 37).

Por considerar que a identidade é estabelecida por meio de uma negociação de elementos, forças e práticas culturais – uma hibridação mundana ambivalente de conexão e desconexão, preservação e transformação baseada num processo de memória e esquecimento – Roland Walter questiona: «Como é que novas posições identitárias

alternativas podem ser mobilizadas e improvisadas como formas de resistência à subalternação hegemônica do/a outro/a nesta zona fronteiriça?» (2002: 8).

Boaventura de Sousa Santos (2002) demonstra estar atento a esta questão. Ao descrever metaforicamente a sociabilidade das subjetividades emergentes na transição paradigmática, o autor enfoca justamente as formas de estar-no-mundo que se rebelam contra a petrificação das relações sociais – concentrando-se, portanto, nas possibilidades de fluidez e de cosmopolitismo.

5.4.2. Subjetividades emergentes no mundo dos interstícios

Para Boaventura de Sousa Santos, a subjetividade emergente compraz-se em viver na fronteira. Isso porque é um espaço marcado por características diametralmente opostas ao provincianismo, capaz de transformar o *outro* numa versão deformada de si mesmo. No *entrelugar* fronteiriço, ao invés de hábitos culturais petrificados, impera o uso seletivo e instrumental das tradições: é possível escolher do passado aquilo que se quer reter e o que se pretende subverter, esquecer ou modificar.

Este processo seletivo, «que induz à criação e ao oportunismo» (Santos, 2002: 322), permite a reinvenção daquilo que determinado grupo social entende como sendo o seu aparato de regras e costumes, viabilizando a contínua adaptação da cultura ao contexto vivido. Abrindo-se a novas influências e readequando-se às circunstâncias, a comunidade se renova – uma tarefa que seria impossível, se esta estivesse plenamente presa à própria ortodoxia.

Neste sentido, é estabelecida uma dialética entre preservação e mudança, na qual as tendências centralizadoras e conservadoras de determinada comunidade são confrontadas com forças centrífugas, que a colocam em movimento. Vimos no segundo capítulo que Edimilson Pereira e Núbia Gomes consideram o binômio preservação/mudança necessário para a organização social das comunidades. Referindo-se à chamada *cultura popular*, os autores afirmam que esta se apoia

Num princípio em que interagem os anseios de preservação e de transformação. O segundo, relacionado à insurgência, é vivenciado pelas comunidades a partir de um solo cultural conhecido de onde se aponta para outros solos que podem vir a ser estabelecidos. O aparente paradoxo é, na verdade, uma maneira dinâmica de afirmar que, para preservar, às vezes, é necessário mudar (Pereira e Gomes, 2002: 15).¹⁴⁶

¹⁴⁶ Os autores desenvolvem a discussão em torno dos confrontos e hibridações decorrentes do encontro entre a *cultura popular* e a cultura hegemônica. Eu não circunscrevo minha análise a esta discussão, mas vale lembrar que os encontros fronteiriços, mesmo entre culturas dominantes e subalternizadas, em muito diferem do conceito de assimilação, que é o esvaziamento do *outro* pelas forças hegemônicas.

Como descreve Boaventura de Sousa Santos, as reservas de experiência e de memória que cada pessoa ou grupo social leva consigo para a fronteira transformam-se quando aplicadas num novo contexto: «Na fronteira, vive-se a sensação de estar a participar na criação de um novo mundo» (2002: 323).

Esse novo mundo gera e é gerado pelas relações de poder. Na fronteira, a horizontalidade sobrepõe-se à verticalidade das relações, o que implica numa subjetividade participativa. Por isso, outra de suas características é a invenção de novas formas de sociabilidade, bem como o enfraquecimento das hierarquias. A distância metafórica em relação ao centro contribui para minar a rigidez das ordens constituídas.

Dentro da mesma lógica, o espaço fronteiriço é também caracterizado pela pluralidade de poderes e ordens jurídicas: «Os povos da fronteira repartem a sua lealdade por diferentes fontes de poder e aplicam a sua energia em diferentes formas de luta contra os poderes. Promovem assim a existência de múltiplas fontes de autoridade» (Santos, 2002: 324). O autor também explica que a fronteira, enquanto espaço-tempo, está mal delimitada. Por esse motivo, a inovação e a instabilidade tornam-se as duas faces das relações sociais.

Nesse espaço provisório e temporário, os processos são fluidos. Digamos que, ao invés de muros, o *mesmo* e o *outro* se deparam com fluxos, que viabilizam as trocas e interações. É por isso que a vida na fronteira caracteriza-se pela «promiscuidade de estranhos e íntimos, de herança e invenção» (Santos, 2002: 324): libertos do confinamento da *fortaleza*, os sujeitos reconhecem na diferença um nicho de oportunidades para ambos os lados. Assente em limites e na sua contínua transgressão, a fronteira prospera na ausência de uma demarcação nítida entre ser e não ser membro.

Invenção, uso seletivo das tradições, debilidade das hierarquias, pluralidade de poderes e ordens jurídicas, fluidez das relações sociais, promiscuidade de estranhos e íntimos – todas estas características traçam os contornos de um modelo que pressupõe o reconhecimento da fronteira como condição da sua superação. Como analisa António Sousa Ribeiro (2001), as formas de mestiçagem são possíveis não por estarem *além* da fronteira, mas justamente por estarem *na* fronteira.

Este é um tema que exige um olhar mais acurado: a vivência dos limites. Dentre as formas de experienciá-los na fronteira, Boaventura de Sousa Santos (2002) destaca duas maneiras particularmente relevantes – a *cabotagem* e a *hibridação*. A primeira foi uma forma dominante de navegação até a expansão europeia, ainda hoje usada. Em suma, navega-se fora dos limites, mas em contato físico com eles.

A imagem metafórica de um barco ziguezagueando entre diferentes referências é uma forma de ilustrar as diversas influências que incidem sobre um mesmo grupo social, e a maneira também múltipla – e necessariamente contextual – com que os sujeitos podem lançar mão de diferentes recursos para reagir aos desafios cotidianos. Na transição paradigmática, «a subjetividade de fronteira navega por cabotagem, guiando-se ora pelo paradigma dominante, ora pelo paradigma emergente» (Santos, 2002: 329).

Já a *hibridação* consiste numa atuação sobre os próprios limites – dominantes ou emergentes – através de uma combinação ou interpenetração: estes «são transformados em retalhos avulsos de uma manta em que eles próprios já não se reconhecem» (Santos, 2002: 329). A zona fronteira é híbrida, babélica. Neste espaço, os contatos se pulverizam e reordenam segundo micro-hierarquias pouco suscetíveis de globalização.

Vale observar que, assim como a palavra *fronteira*, o *hibridismo* e seus conceitos adjacentes – mestiçagem, sincretismo, mescla, criouliização etc. – também possuem leituras múltiplas.¹⁴⁷ Como lembra Nestor Canclini (2003), o seu profuso emprego favorece que lhe sejam atribuídos significados discordantes. Trata-se de um conjunto de conceitos às vezes celebrado, às vezes condenado. Para Alfonso Toro (2007), hibridismo implica um permanente oscilar que não exige uma forma específica nem essencial do ser e exclui uma regulação normativa. Como descreve Ulf Hannerz, o leque de interpretações vai de Dubois a Fanon (que o apresentam como foco de perturbação) a Rushdie, que celebra a mistura:

Houve uma mudança de *ethos*, do silencioso sofrimento ou da compaixão para a afirmação confiante e, até mesmo, a celebração. A impureza e mistura oferecem agora não só uma saída para a ‘duplicidade’ de que fala Dubois, uma possibilidade de reconciliação, mas é uma fonte – talvez a mais importante – de uma desejável renovação cultural (Hannerz, 1997: 25).

Concordo com a abordagem cautelosa de Susan Friedman (2001), que se recusa a atribuir ao hibridismo uma posição política pré-estabelecida, seja ela boa ou má. Para caracterizar o fenômeno, é preciso fazer uma leitura histórica e geograficamente concreta das formações híbridas, levando em conta os modos complexos com que o

¹⁴⁷ Santos (2002) emprega o termo *hibridismo* para descrever a transgressão dos limites no espaço fronteiro, recorrendo à palavra *mestiçagem* para caracterizar as formações culturais híbridas no contexto da metáfora do barroco – nomenclaturas que opto por manter no presente trabalho. Mas é interessante ter em conta que autores diversos correspondem a diferentes preferências na utilização e interpretação dos conceitos: Canclini e Bhabha usam o termo *hibridismo* – que o último interpreta como o sonho da tradução, o *sur-vivre*, a sobrevivência – ao passo que Echeverría e Gruzinski privilegiam a palavra *mestiçagem*; já Glissant, para citar mais um exemplo, prefere o conceito de *creolização*, por considerá-lo um processo de mestiçagem sempre imprevisível.

poder circula na realidade. Desta forma, a questão central é saber como o hibridismo se articula com as relações de poder nas zonas fronteiriças.

No contexto latino-americano, marcado historicamente pela confluência de povos, os estudos relacionados ao hibridismo ganham grande relevância. Mauro Gaglieti e Márcia Barbosa (2007) consideram que a abrupta interpenetração e coexistência de culturas dissimiles geraram processos de mesclagem que, em diferentes momentos do século XX, foram chamados de ocidentalização, aculturação, transculturação, heterogeneidade cultural, globalização e hibridismo. Tais terminologias desenvolveram-se no afã de designar os processos e produtos resultantes das ordens simbólicas, que, desde o final do século XV, concorreram para a formação da América Latina.

As abordagens sobre o fenômeno tornaram-se abundantes. Desde uma perspectiva pós-moderna, Nestor Canclini (2003), por exemplo, debruçou-se sobre a vivência urbana latino-americana. Como bem lembra Leonora Corsini (2008), inspirada pelo autor, o projeto de modernidade das culturas latino-americanas apresenta um elemento de fluidez constitutiva. Tal fluidez ganhou, com Paul Gilroy (1993), uma abordagem radical: o conceito de *Atlântico negro*, que, como vimos, retira a discussão sobre a presença negra nas Américas dos continentes de partida e de chegada, para integrá-la na incontrolável mobilidade das correntes marítimas. Inspirado em Du Bois, Gilroy trabalhou com a ideia de *dupla consciência* para analisar a dualidade filosófica e cultural da formação da identidade negra.

Portanto, novas formas de pensar emergiram a partir das experiências impostas pela expansão colonial. Desde a América Latina, diversos autores cunharam o conceito de *pensamento fronteiro* para expressar uma abordagem que, para Walter Dignolo, não ignora o pensamento da modernidade, mas, por outro lado, não se subjeta a ele:

Tal paradigma não tem sua ancoragem em Aristóteles ou Platão, ou em Adão e Eva, em Dante ou Marx, ou no *big-bang*, mas sim no momento em que se começa a gestar a modernidade e, por isso, a colonialidade. É a partir deste momento que se pensa no antes e depois do século XVI. Não é nada novo (Mignolo, 2003: 28).

Para Ramón Grosfoguel (2008), o pensamento fronteiro é uma negação crítica aos fundamentalismos. Sejam hegemônicos ou marginais, o que todos os fundamentalismos têm em comum, é a premissa de que existe uma única tradição epistêmica a partir da qual a verdade e a universalidade podem ser alcançadas.

O pensamento crítico de fronteira é, assim, a resposta epistêmica do subalternizado ao projeto eurocêntrico da modernidade. O autor exemplifica com o movimento zapatista no México: os seus participantes nem rejeitam a democracia, nem

se remetem a uma forma de fundamentalismo indígena. O que fazem é redefinir a noção de democracia, partindo da cosmogonia indígena. Edgardo Lander associa a já citada proposta de *descolonização do imaginário* ao conhecimento gerado na fronteira:

É um conhecimento que ocorre quando o imaginário do sistema-mundo moderno se desfaz. A postura desde a borda, a experiência das identidades fragmentadas, o pertencimento simultâneo a mais de um universo cognitivo (diferença colonial, migração, exílio) torna possível a crítica simultânea das cosmovisões de tais epistemes (Lander, 2006: 53).

A ideia de fronteira, portanto, nega os fundamentalismos e aposta no cosmopolitismo: «A tarefa diante de nós não é tanto a de identificar novas totalidades, ou de adotar outros sentidos gerais para a transformação social, como de propor novas formas de pensar essas totalidades e esses sentidos e novos processos de realizar convergências éticas e políticas» (Santos, 2006: 114). Mignolo (2003) refere-se à emergência de um cosmopolitismo crítico¹⁴⁸ que não se faz no interior do *império*, das nações ou das religiões, mas nas suas margens. É ali que emerge o pensamento fronteiriço – seja ele construído desde a subalternidade ou da hegemonia atenta.

O caráter emancipatório da metáfora da fronteira manifesta-se na proliferação das margens e na sua possibilidade de cosmopolitismo: esta forma de sociabilidade abre-se para a diversidade – como também para os riscos e incertezas – do *entrelugar*. Boaventura Santos (2009) chama de *cosmopolitismo subalterno* – um conceito que retomaremos mais adiante – a forma cultural e política de globalização contra-hegemônica, que só é possível graças à capacidade de articulação com a diferença. Sua novidade, segundo o autor, está justamente no profundo sentido de incompletude.

5.5. A fronteira e os quilombos

5.5.1. A maravilha do aqui-lá

Quando cheguei a Mato Grosso, deparei-me em campo com uma incrível proliferação de festas, que iam muito além das minhas expectativas. O que encontrei em Mata Cavalo foi um verdadeiro manancial de eventos, ao ponto de eu precisar escolher entre um ou outro em determinados fins de semana. Como já vimos, a comunidade faz

¹⁴⁸ Obviamente, é preciso pensar o cosmopolitismo com o cuidado de não cair na *tentação* dos discursos de universalização. Pensar de maneira cosmopolita não é reunir a síntese do que existe – e acima do que existe – de maneira a usufruir daquilo que há em variadas culturas. O cosmopolitismo é contextual, localizado e articulado de acordo com as contingências. Portanto, o que existem são relações múltiplas, e não um conhecimento superior que possa ser chamado de «cosmopolita». Boaventura de Sousa Santos (2009) alerta que a incondicional natureza inclusiva da formulação abstrata do conceito tem favorecido um grupo social específico – o que leva o autor a revisitá-lo.

parte de um contexto cultural do cerrado, às bordas do pantanal, que possui características muito próprias. Que elementos geraram esta abundância?

Esta e outras questões, voltadas para as três comunidades, fornecem pistas da complexidade do conceito de fronteira, da sua produtividade na análise das festas e da sua importância para reflexão sobre o contexto quilombola – não só em relação ao *outro*, mas também em relação a si mesmos, à própria possibilidade de existência enquanto grupos sociais.

Diante da multidimensionalidade da fronteira, circunscrevo a abordagem a partir de dois aspectos: por um lado, a exploração do conceito, no contexto da festa, como espaço de conciliação. O enfoque concentra-se nas possibilidades de convergência e na mediação de conflitos a partir das celebrações. A festa é então, conforme já foi analisado, produto e produtora de comunidade. As reflexões voltam-se, portanto, para as fronteiras intraculturais e para os processos que permitem a formatação de uma *comunidade imaginada*, capaz de reunir grupos humanos mais ou menos dispersos.

Por outro lado, a festa também será pensada enquanto espaço de afirmação perante o *outro* – o que enfatiza as fronteiras interculturais. Sob este prisma, as reflexões estão voltadas para as manifestações de força das comunidades e para as suas possibilidades de cosmopolitismo. Permeável e fugaz, o *entrelugar* fronteiriço revela-se propício à fluidez das relações sociais e à reinvenção das tradições – fenômenos que serão centrais para a discussão, com os seus hibridismos e cabotagens. Afinal, se estão vivas, as culturas são mutantes e mantêm-se em incessante movimento, apropriando-se de elementos novos e conservando outros, num jogo de permanência e transformação característico de quem intui a própria incompletude.

A abordagem sobre a fronteira começa pela festa de santo de Mata Cavalo. Diante das grandes distâncias que separam as famílias no contexto do pantanal e bordas do cerrado, esta festa revelou-se, historicamente, o espaço ideal para a aglutinação de grupos dispersos, porque esta se faz sob a intermediação do sagrado. Em nome do santo, o festeiro ganha o direito de entrar nas outras casas durante as longas peregrinações de esmola. Depois, durante a celebração em si, é como se o santo homenageado intermediasse a própria convivência.

Sob o olhar atento do santo – em torno do qual a maior parte da festa se desenrola – as brigas são menos prováveis. Afinal, a condenação para as desavenças não seria apenas terrena, mas também sagrada. E o desrespeito não ofende apenas João, Maria ou José, mas também o próprio glorioso São Benedito – ou São João, São Gonçalo; quem

for o homenageado. Tem-se, assim, uma eficiente estratégia de regulação social para viabilizar a segurança do espaço de fronteira.

A segurança da festa, e em especial da festa de santo, dá-se tanto em relação às fronteiras internas quanto externas: trata-se de um encontro possível, que também não é condenável pelas estruturas de poder – por ser um ritual declaradamente católico, é aceito pela Igreja – inclusive porque os padres não têm condições de atender a contento às demandas de grupos sociais tão dispersos no espaço. É também aceito pelos fazendeiros por ser entendido como uma celebração inocente. Como afirmou em entrevista o pesquisador Roberto Loureiro, «fizeram a festa fazer parte de todo o processo sem ofender ninguém».

Em termos históricos, a circulação de pessoas viabilizada através da festa teve, inclusive, um importante papel na formatação de uma unidade linguística entre os pulverizados grupos que ocuparam aquela parte do cerrado e do pantanal. Até o final da década de 30 do século passado – época a partir da qual a política nacional de *desenvolvimento* do interior do Brasil desencadeou um violento processo de expulsão de comunidades locais, como atesta a trajetória de Mata Cavallo – muitos grupos indígenas povoavam aquela região, como os bororo e nhambiquara.

Além disso, a região faz limite com as antigas colônias espanholas, hoje Bolívia e Paraguai. As fronteiras abertas através do circuito da festa parecem ter incluído, no passado, falantes de diferentes línguas. As variações fenotípicas das festas atuais ainda testemunham a multiplicidade étnica que compôs historicamente a festa de santo, mesmo num espaço quilombola.

A multiplicidade de influências culturais é também atestada pelos instrumentos musicais que compõem a festa: o ganzá de bambu tem origem indígena, enquanto a viola-de-cocho é classificada pelo pesquisador Roberto Loureiro como um *instrumento possível*. O entrevistado afirma:

Nasce a viola-de-cocho, que é um instrumento possível. Eles não tinham acesso ao violão, nem ao violino, nem à clarineta. Eles tinham acesso à viola-de-cocho. Há um instrumento de percussão, que é o mocho, e o ganzá, que vem do índio. Quer dizer, em cima desses três instrumentos eles conseguiram musicalidade. Conseguiram dança.

Somando-se a diversidade de influências, as necessidades daquela população e as suas possibilidades, tem-se a festa de santo, com características singulares. Esta *festa do possível*, a meu ver, alimenta ainda hoje a noção de comunidade entre grupos dispersos pelo espaço, separados por grandes distâncias.

Além de ser uma *amarra* interna do grupo social dentro de um espaço descentralizado, a festa exerce também importante papel na relação com o *outro*, situado para além da comunidade. Em Mata Cavalo, compareci a dois tipos de festas: algumas mais, digamos, *intimistas*, das quais apenas os membros da própria comunidade participavam, com exceção de poucos parentes de fora; outras mais abrangentes e mais conhecidas pelos visitantes externos. Estes dois tipos de festa cumprem, a meu ver, a já mencionada dupla tarefa no espaço fronteiro: por um lado, revelam-se conciliadoras, unificadoras, uma espécie de *cimento* capaz de dar forma à noção de comunidade; por outro lado, elas criam o efeito externo de confrontar o *outro*.

Analisemos primeiro, a título preliminar, o seu efeito interno. Para entendermos a festa enquanto espaço de conciliação, antes é necessário considerar que há conflito. A fim de formarmos um quadro geral das relações estabelecidas, é preciso lembrar que os três quilombos pesquisados são formados por subconjuntos – grupos menores, que se sentem vinculados ao conjunto maior a que denominamos *comunidade*.

No caso de Mata Cavalo, como já vimos, cada um destes subconjuntos tem uma associação formal própria, que é subordinada à entidade maior que a representa. Também já foi descrito que Conceição das Crioulas, por sua vez, é dividida em diversos *sítios*. Da mesma forma, o quilombo de Colônia do Paiol – apesar de ser a menor das três comunidades, divide-se igualmente em dois subgrupos.

Em Mata Cavalo, constatei certa disputa entre duas comunidades que compõem o quilombo: Mata Cavalo de Cima e Mata Cavalo de Baixo. A última é a atual detentora das rédeas da associação quilombola; lá também se situa a sede da entidade, enquanto alguns membros da primeira parecem se sentir relegados a segundo plano.

Em Conceição das Crioulas, a origem dos conflitos é diferente. Lá acontece uma manipulação política de identidades com o intuito de desarticular a comunidade e gerar cisões internas. Como já foi mencionado, o quilombo faz divisa com uma reserva Atikum e, dentro da própria comunidade, é possível encontrar famílias cujos fenótipos são predominantemente negros ou indígenas. No decorrer dos séculos de convivência, houve muita mistura de um lado e de outro.

Agentes externos ao quilombo e à reserva indígena têm utilizado esta ambiguidade para alimentarem conflitos dentro de Conceição das Crioulas, convencendo famílias a *tornarem-se índias* – numa clara intenção de enfraquecimento do movimento quilombola. Esta cooptação não atinge a todos, e grande parte dos indígenas, inclusive moradores da reserva, têm laços de amizade com os quilombolas.

Mas a fragmentação é suficiente para causar transtornos para a organização interna da comunidade. O problema chega a gerar situações inusitadas, como os casos em que, dentro da mesma família, um irmão se reconheça como indígena e outro como negro. «Sobre raça e política não dá para discutir lá em casa», revelou-me uma professora da comunidade. Isso porque as duas palavras estão intrinsecamente relacionadas em Conceição das Crioulas, o que demonstra o quanto a visibilização do atributo de cor está vinculada às relações de poder.

Quanto ao quilombo mineiro, à semelhança de Mata Cavalo, divide-se em Colônia do Paiol de Cima e Colônia do Paiol de Baixo. Apesar da proximidade espacial, os dois grupos carregam certa animosidade. A par disso, outra questão evidente é a desarticulação entre os quilombolas que permanecem na área original e os que migraram. Mesmo aqueles que vivem próximos, na sede de Bias Fortes, frequentemente não estão mobilizados em torno da comunidade.

E qual o papel da festa no interior dessas realidades? Obviamente, ela não é o antídoto contra todos os problemas. Mas envolve estratégias de conciliação e de reafirmação da ideia de grupo que, segundo creio, exercem uma influência fundamental para a perpetuação do elo capaz de unir aquelas coletividades através dos tempos e apesar dos conflitos. Neste sentido, a festa revela-se um espaço de fronteira intracultural, em que o próprio interior da comunidade se reorganiza e se rearticula de maneira criativa e ritualizada.

Vejamos o caso de Mata Cavalo. A complexidade e a fluidez das relações ali estabelecidas permitem, por exemplo, que haja certo fluxo recíproco de participantes nas festas de Mata Cavalo de Cima e de Baixo, apesar das divergências. Os públicos são diferentes, mas há muitos rostos em comum, presentes em ambos os lados.

Os rituais vinculados ao sagrado são os espaços em que se vê mais claramente a emergência de fronteiras internas de eficácia intracultural e a manutenção de elos identitários, inclusive entre grupos territorialmente dispersos. Em Mata Cavalo, a circulação das inúmeras festas de santo e suas tradições, são exemplos dessas *amarras* que compõem a noção de unidade.

Parece-me que Colônia do Paiol está buscando traçar um caminho semelhante, com a criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que reunirá, inclusive, aqueles que migraram para a sede do município de Bias Fortes. Nesse caso, o futuro dirá quais serão as consequências desse movimento, que ultrapassa o arco temporal de análise da presente investigação.

Em Conceição das Crioulas, a circulação de famílias entre *jantas* e *ceias*, durante a Semana Santa, aproxima-se do que pode ser observado em Mata Cavalo, pois ambas as comunidades criaram rituais pautados pela fartura de comida e pelo entrecruzamento de grupos espalhados por um amplo território.

Na festa de Nossa Senhora da Assunção, por sua vez, a coesão interna, capaz de transformar diferentes sítios em um só quilombo, é alimentada pela novena. Apesar de haver também rezas nos diferentes sítios, as atividades mais concorridas acontecem na capela do núcleo central da comunidade. Nesse espaço, cada sítio se responsabiliza pela coordenação das atividades de um dos nove dias sagrados e o encerramento, que no passado coube ao fazendeiro branco, hoje é coordenado pela Vila Centro – que afirma, assim, sua legitimidade enquanto irradiadora da ideia de comunidade. Como vem sendo descrito, após cada cerimônia na capela, sob o comando da banda de pífano, a grande roda é formada e os sítios ritualmente se encontram. A territorialidade comum é recriada, realimentada, corporificada.

Se, por um lado, a festa *amarra* os laços internos, por outro ela é um importante momento de afirmação perante o *outro*, o *de fora*. Quando Colônia do Paiol apresenta o seu Maculelê na igreja de Bias Fortes; quando fazendeiros, jornalistas e estudantes participam das festas de Mata Cavalo; ou quando milhares se reúnem na praça de Conceição das Crioulas – parece evidente que as três comunidades estão reafirmando sua força. Seja através da fartura da comida, do particularismo e exuberância das tradições ou quaisquer outros mecanismos, o que se flagra nesses momentos de *(re)apresentação* (Dawsey, 2006) é, mais uma vez, a dramatização de identidades.

A comunidade que os olhares externos encontram é mais exuberante do que o usual. Obviamente, ela retira a exuberância da força interna, do que cria coletivamente. Se pensarmos no conceito de *essencialismo estratégico*, é possível dizer que o quilombo que se apresenta diante do *outro* durante a festa tem contornos mais uniformes.

Desta forma, se a festa é um lugar de afirmação identitária, ela também representa um espaço de articulação com o que lhe é externo. Forma-se ali um espaço de fronteira intercultural, em que o encontro com o diferente permite negociações. Sob os olhares atentos de um público variado, por exemplo, o prefeito de Salgueiro homenageou o padrinho de Givânia Silva, a liderança mais expressiva de Conceição das Crioulas. Ali, estampam-se duas vias de negociação: por um lado, tem-se a figura do político, inserido num ano eleitoral e no espaço alheio de uma comunidade que já demonstrou, inúmeras vezes, a sua força. Por outro, o próprio quilombo, ao abrir as suas portas à homenagem e

dela participar ativamente, coloca-se acessível às possibilidades de entendimento junto a um poder público que, historicamente, não é aliado da comunidade.

Sob este aspecto, as reflexões sobre a fronteira esbarram na abertura ao cosmopolitismo – a ressemantização dos signos num contexto de encruzilhada cultural, que «interrompe enquanto une, liga enquanto separa» (Walter, 2008: 3). Vale lembrar que as comunidades quilombolas, empurradas para o outro lado da linha abissal (Santos, 2007), precisaram armar-se com estratégias aplicáveis ao espaço da regulação/emancipação para se fazerem ouvir pelas forças estabelecidas.

Especialmente após 1988, com a promulgação da Constituição Federal, a possibilidade de inserção no contrato social representou um convite ao aprofundamento de uma identidade fronteiriça. Relembrando Walter Mignolo (2003), tal postura intersticial permite conhecer o pensamento da modernidade sem, no entanto, subjugar-se a ele. Viabiliza, portanto, a criação de formas de resistência em convivência com contextos de repressão, a partir da emergência de novas estéticas, personagens, linguagens, comportamentos, redes relacionais e subjetividades (Corsini, 2008).

Mas não se trata de um apelo ao multiculturalismo conservador e universalizante, que prevê a submissão da diversidade do mundo a um só modelo. Recorrendo mais uma vez ao caribenho Edouard Glissant (2006), é possível lembrar que estes fenômenos fronteiriços nada têm em comum com a ideia de assimilação:

A Relação não é confusão ou diluição. Posso mudar me transformando com o outro, sem me perder nem me desnaturalizar. Por isso temos necessidade de fronteiras, não mais para nos deter, mas para exercermos essa livre passagem para o outro, para salientar a maravilha do aqui-lá.

Tanto a hegemonia como o sujeito subalternizado não são blocos imutáveis: para existirem, precisam ser continuamente reproduzidos. Mas negar um conceito monolítico de identidade não implica num puro relativismo, pois é preciso existir momentos de ancoragem. Nesse sentido, os três quilombos pesquisados parecem despertos, de diferentes formas, para um novo olhar sobre si mesmos, que reforça e reproduz ativamente a ideia do que é ser quilombola – como forma de defesa e de abertura a novos protagonismos, sem que isso implique no fechamento das suas fronteiras. Pelo contrário: é numa espécie de *abertura estratégica*.

Dona Tereza Conceição Arruda, que exerceu a presidência da Associação do Quilombo de Mata Cavallo, ajuda-nos a entender este argumento: por um lado, ela era capaz de enumerar com segurança as fases da lua indicadas para cada tipo de plantio, lançando mão de saberes que – como veremos adiante – escapam ao discurso científico.

Porém, dona Tereza representava juridicamente o quilombo. Por isso, ela também percorria as mais variadas instituições para tratar dos interesses da comunidade. Neste outro *mundo*, precisava conhecer novos códigos, para fazer-se entender. Dona Tereza foi um dos tantos exemplos de sujeitos dispostos a circular entre variados paradigmas, sem que estes se anulassem reciprocamente. Não havia incompatibilidade: ela podia respeitar as fases da lua, sem que isso a impedisse de entrar em órgãos governamentais e representar a associação – entidade essa que foi criada segundo as regras definidas pelo aparato legal do poder central, sem o qual o quilombo não existiria perante o Estado.

A capacidade ambivalente de circular em Mata Cavalo e no seu entorno, para além ou aquém dos 14 mil hectares que compõem o quilombo, é um exemplo preliminar de fenômenos que desestabilizam a própria oposição entre *dentro* e *fora*, através da impalpável construção de novos *mundos entre mundos*.

Ao analisar as relações fronteiriças em Mata Cavalo, opto por fazer um duplo movimento: lanço, em primeiro lugar, um olhar para dentro – para as relações intraculturais que reforçam a coesão. Para tanto, privilegio a análise da circulação descentralizada das festas de santo no quilombo, destacando alguns aspectos, tais como o papel dos festeiros e da cozinha para a afirmação e reforço das relações de reciprocidade. Além disso, lanço um olhar para fora – para as relações interculturais estabelecidas entre Mata Cavalo e o seu entorno, que são especialmente visíveis nas suas festas mais abrangentes.

E, entre o primeiro e o segundo olhar, faço ainda uma abordagem intermediária a respeito do território flutuante do Congo – a ritualização do espaço quilombola através de uma *performance* integradora, que desafia a noção moderna de identidade e a exigência de um território para o desenvolvimento da noção de pertença.

Em Colônia do Paiol, analiso os recentes processos identitários da comunidade, que vêm alimentando exemplos de reinvenção das tradições, tão tipicamente fronteiriços. Em Conceição das Crioulas, analiso a celebração da Semana Santa e a grande festa de Nossa Senhora de Assunção, ambos eventos fecundos para a análise das relações intra e interculturais.

5.5.2. Fronteiras internas e externas em Mata Cavalo

5.5.2.1. Um olhar para dentro: conflito, conciliação e construção da comunidade imaginada



Fronteiras intraculturais durante a festa de santo

Espaço imenso, o cerrado é o segundo maior bioma brasileiro e a savana mais rica do mundo em diversidade, com suas árvores de galhos retorcidos, folhas grossas, texturas marcantes, que se alastram pelo Planalto Central. «Mundo aberto, descampado, de a vista doer nas distâncias» (Carmo Bernardes, 1981). Como já vimos, foram

estas distâncias que formataram o padrão cultural desta parte do Brasil, tornando possível a ideia de *comunidade*, apesar da grande dispersão geográfica. E um elemento foi fundamental para a construção destas comunidades imaginadas: a festa.

«A festa de santo no mato tem certos caracteres que só se entende pensando na humanidade. Porque ela acha, no contexto possível, as soluções necessárias», afirma o pesquisador Roberto Loureiro. Já discutimos que, diante da grande dispersão espacial – «Eram léguas; não se contavam as coisas por quilômetros, eram léguas», descreve Loureiro – os pequenos grupos humanos precisaram criar um elemento aglutinador. E a festa de santo assumiu esse papel. Isso porque tinha certos parâmetros, proibições e condicionantes que a tornavam viável. Os fios que vinculam famílias dispersas precedem a festa em si: vimos que algumas celebrações são iniciadas a partir da tradição da esmola, que arrecada doações e convida os participantes.

No *entrelugar* seguro da festa, muitas trocas se dão. É lá que começam os namoros. É lá que circulam as informações, onde surgem negociações e são fechadas transações comerciais. É lá, inclusive, que muitos conflitos são solucionados, como afirma o senhor Pedro Gonçalo, festeiro de São Pedro, São Gonçalo e São Sebastião: «Tem muita gente que chega na minha festa brigado e sai amigo».

Em Mata Cavalo, flagra-se um elo entre espaço/festa/tessitura social, na medida em que as celebrações são pulverizadas por todo o quilombo, inexistindo uma única grande festa que sintetize a comunidade. Já foi descrito que, enquanto Colônia do Paiol e Conceição das Crioulas têm um centro geográfico e simbólico – em ambos os casos, há um núcleo central e uma capela, onde muitas das celebrações são realizadas – Mata Cavalo não tem um aglomerado principal ou um templo formal. Portanto, revela-se o papel da festa para a constituição identitária dentro de uma comunidade descentralizada geograficamente. A festa *circula* pelos espaços.



Festeiras de Mata Cavalo

Em função das distâncias e da carência de transportes, participar de uma festa de santo pode implicar em sacrifício, mesmo para aqueles que não ajudaram na sua organização. Muitos fazem longas caminhadas, às vezes com crianças, para chegar ao destino na hora certa. Alguns levam redes, para dormirem na casa do anfitrião.

Destaco na festa de santo dois aspectos primordiais para a constituição das fronteiras internas da comunidade: o papel dos festeiros e o trabalho da cozinha. Ambos costumam ligações fundamentais para a viabilização das celebrações, através de vínculos duradouros que antecedem a festa e que retroalimentam as relações de *entreaajuda*.

Já vimos que o esforço para a viabilização da fatura da festa de santo rural é coletivo, na medida em que cada personagem que compõe o ritual – o rei, a rainha, o capitão do mastro, o alferes de bandeira etc. – precisa contribuir com bens materiais e com trabalho. As doações são acumuladas no decorrer do ano e, por isso, a escolha dos festeiros é anunciada o quanto antes.

A definição do conjunto de festeiros é um processo catalisador das articulações na fronteira. Os convites, normalmente feitos pelos anfitriões da festa, não são aleatórios: a honra de ser um capitão de mastro, por exemplo, gera uma cumplicidade durável, que estreita laços e lubrifica as relações de reciprocidade dentro da comunidade. Às vezes, o próprio interessado em assumir determinado papel se oferece para o dono da festa, com a devida antecedência. Há o sacrifício – físico, de tempo, de dinheiro – para exercer tais funções, mas o destaque no ritual de adoração ao santo parece superar qualquer dificuldade e, certamente, também gera bem-estar no meio profano, social.

A lista de nomes dos festeiros daquele ano, segundo creio, encaixa-se às necessidades afetivas, sociais, materiais e até políticas do momento. Podem ser convidados, inclusive, festeiros com quem o rei ou a rainha da festa têm algum conflito, para que este seja solucionado a partir da cumplicidade ali gerada.

Quem assume o compromisso geralmente não ousa voltar atrás, uma vez que não quer ser *enterrado* – palavra usada para caracterizar o festeiro que descumprir o prometido. Não há um ritual simbólico de *enterro* do faltoso, mas sim a promessa de boicote social. A condenação pelo descumprimento – que, antes de tudo, é uma desfeita

ao santo – tem um ano de duração, já que o festeiro só pode ser *desenterrado* na festa seguinte, se ele cumprir todas as promessas feitas anteriormente.

Mas o sacrifício da festa não cabe apenas aos festeiros. Os eventos só se viabilizam em função da impressionante rede de entreatada que mobiliza muitos outros membros da comunidade, revelando a teia que se entrelaça em torno de cada celebração.



Construção de empalizado

Dias antes de os primeiros convidados chegarem, muitos são os que se envolvem com os preparativos. Os homens ajudam, por exemplo, na construção das estruturas extras, os empalizados frequentemente erguidos para uso exclusivo da festa. Parentes e amigos de ambos os sexos e de variadas faixas etárias também se esmeram na decoração do altar, do mastro e na colocação de bandeirinhas coloridas. Mas um dos espaços de interseção mais notáveis é, sem dúvida, a cozinha: há mulheres que trabalham ininterruptamente, antes da festa em si.

Dona Heloísa de Souza da Silva, de 75 anos, é um exemplo disso. Todos os anos, ela ajuda na cozinha da festa de São João de dona Lúcia, em Mata Cavallo. O intrigante é que elas não são vizinhas. Durante uma semana, ela caminha diariamente por cerca de 10 quilômetros para cumprir esse objetivo. O sacrifício não a desanima: a cozinheira garante que, quando for o momento de fazer a própria festa, dona Lúcia seguramente estará lá para ajudá-la.

A minha própria participação na cozinha da festa de São Benedito de Mata Cavallo de Cima, promovida por Cizernando do Carmo Santos, o Nezinho – pai-de-santo, festeiro e coordenador do grupo de *Siriri de apresentação* de Mata Cavallo – foi uma oportunidade para ver os acontecimentos a partir de outra perspectiva. Ao contrário de



Cozinheiras durante festa em Mata Cavallo

grande parte das festas de santo existente na comunidade, aquela comemoração é caracterizada por grande abrangência e intensa participação de convidados externos ao quilombo, o que me permitiu observar alguns aspectos das relações intra e interculturais estabelecidas naquele movimentado espaço de trabalho.

Quando cheguei, a cozinha foi o primeiro lugar aonde fui levada a conhecer. Era uma imensa varanda, feita de bambu e palha, com carnes dependuradas e algumas mesas de madeira, sobre as quais diferentes grupos trabalhavam. Numa das extremidades da varanda, havia uma pia onde as vasilhas eram amontoadas – e lavadas com a máxima economia de água, uma vez que esta era transportada com muito custo em grandes recipientes.

Os fogões eram construídos na medida da necessidade, a maioria deles dispostos no terreiro contíguo ao varandão da cozinha. Quando novos cozimentos eram



Fogões artesanais em Mata Cavallo de Cima

necessários, os homens prontamente buscavam, nos arredores, uma casa de cupim,¹⁴⁹ que servia de fomalha sobre a qual os grandes tachos seriam colocados. Além dos diversos fogões e suas panelas fumegantes, o terreiro dos fundos também abrigava um forno de barro, onde, às vésperas, foram assados os biscoitos do *tchá-co-bolo* das manhãs. Mais tarde, o

forno e os fogões também acabaram por servir como pontos de encontro, uma vez que aquele foi um fim de semana extraordinariamente frio em Mata Cavallo.

Na cozinha, pequenos grupos, formados por membros de dentro ou fora do quilombo, ocupavam os espaços, partilhando tarefas. Encher linguiça, cozinhar arroz, descascar mandioca; estas e outras atividades ocuparam os cozinheiros. As pequenas rodas de trabalho eram divertidas: a cozinha era um espaço ruidoso, onde volta e meia se ouvia explosivas gargalhadas ou conversas mais íntimas, a meio-tom.

Percebendo a cozinha como um espaço de integração, tratei de incorporar-me ao trabalho logo no primeiro dia. Creio que ali, naquele enfumaçado espaço de fronteira, deram-se processos de tradução cultural. A convivência entre cozinheiros de diversas partes – muitos deles, a trabalhar há uma semana ou mais – transformaram o varandão num terceiro lugar, efêmero e flutuante, de intensa interação.

Tendo em conta a relativa animosidade entre Mata Cavallo de Cima e Mata Cavallo de Baixo, foi relevante constatar a existência de rostos conhecidos de ambos os lados.

¹⁴⁹ Cupim é um nome dado no Brasil às térmitas, cujos ninhos de forma cilíndrica são feitos de pasta de terra.

Às voltas com suas panelas, havia cozinheiras que prestavam ajuda nas festas de uma parte e de outra da comunidade.

Em termos interculturais, parece-me que a interação proporcionada pela cozinha foi capaz de gerar outros elos, diferentes daqueles estabelecidos do lado de fora. De alguma forma, eu, por exemplo, senti-me num espaço intermediário entre convidada e anfitriã. Dividi as atenções entre a minha própria pesquisa e o cuidado sobre o andamento da festa. As entrevistas, portanto, eram conversas em volta de uma vasilha; perdiam o *status* de inquérito para transformarem-se em outro canal de comunicação, com regras próprias.

O interesse por compreender melhor aquele espaço de fronteira competia com o impulso de atender ao fluxo de trabalho – lavar uma vasilha, encher uma linguiça. Como já vimos na discussão metodológica, longe de significar perda de dados, esta integração à cozinha de São Benedito marca, no meu próprio corpo, a imersão de um espaço de fronteira, propício a processos translatórios.

Conversas, brincadeiras, confissões e, obviamente, alguns desentendimentos; tudo se misturava naquele espaço-tempo, onde acontecimentos outros ocorriam paralelamente à própria festa. Era uma espécie de fronteira dentro da fronteira, a partir de outro prisma. Findos os trabalhos do sábado, por exemplo – quando o espaço da cozinha convertia-se em dormitório, onde eu mesma, aconchegada na rede, passei a segunda noite – emergia *outra festa dentro da festa*. Em torno da fornalha de cupim, mantida acesa para espantar o frio, o dono da casa e outros cozinheiros trocavam impressões do evento.

Enquanto o baile se desenrolava dentro do salão, em volta do fogo da cozinha o assunto era justamente o pouco interesse do grupo por aquela diversão. Com a concordância dos seus interlocutores, Cizernando explicou que fazia o baile para atrair e agradar os convidados – «eu faço pro povo» – mas ele próprio não se interessava.

Dona Maria Germana de Sousa, neta de escravos e quilombola da comunidade de Jacaré de Cima, desdenhou as danças e músicas ali existentes. Quando entra em um baile, reza sempre três Pais-Nossos e três Ave-Marias, para evitar as eventuais energias negativas. Naquela fria noite de São Benedito, optou por permanecer na cozinha, à beira do calor fogão, explicando quais são as suas preferências: ensinou os principais passos



Nezinho e dona Germana

de uma dança a que chamou *galo preto carijó*, executada com uma impressionante destreza, tendo em conta a sua avançada idade.

Assim como o tradutor só leva para a fronteira os elementos que deseja compartilhar com o *outro*, é também interessante ter em conta que a cozinha era um espaço atravessado por certa filtragem. Apesar de não ter paredes nem portas, era constituída por limites, mesmo que flexíveis. Principalmente o dono da casa encarregava-se de definir, a cada momento, a seleção: muitos visitantes que chegavam percorriam o espaço, para sair logo em seguida; em alguns casos, o próprio Cizernando pedia que os curiosos se retirassem, para não perturbarem o ritmo dos trabalhos.

Já foi abordado que o processo de tradução não significa *transformar-se no outro*, mas, sendo o *mesmo*, abrir caminhos para a alteridade. Assim, o turbante que eu, como todas as cozinheiras, mantinha na cabeça, não me tornava quilombola. Sendo *outra* naquele espaço, eu fui igualmente alvo da curiosidade e atenção dos cozinheiros. Às voltas com a lavagem das vasilhas, por exemplo, fui confrontada pela seguinte pergunta de dona Aurília: «Será que você acostumava a viver igual nós, tudo misturado?». Dali desenrolou-se uma rápida conversa, entre uma tarefa e outra, em que o ponto central era a variedade de formas de estar no mundo, de acordo com diferentes culturas. Ela respondeu concordando: «É verdade; eu mesma, por exemplo, não gosto da cidade».

5.5.2.2. O território flutuante do Congo

O papel de São Benedito para a reterritorialização

A festa transforma-se num território flutuante de encontro entre sujeitos dispersos no espaço, mas cuja noção de pertencimento não se esvaiu com o tempo. A louvação ao santo de Mata Cavalo, enquanto fronteira, realimenta os laços de amizade e parentesco, convergindo os sujeitos de forma a garantir, no campo simbólico, a existência de uma comunidade muito mais abrangente do que a que existe concretamente na área.

Para pensarmos sobre o conceito de fronteira em Mata Cavalo, é fundamental lembrar que a comunidade viveu em diáspora. Já vimos que a festa exerceu um papel fundamental na manutenção do sentido identitário das famílias expulsas e pulverizadas. Por um lado, as poucas pessoas que se mantiveram no território realizavam eventos que voltavam a reunir, periodicamente, amigos e parentes dispersos. Por outro lado, a população diasporizada logo tratou de organizar festas em seus novos espaços, especialmente nos bairros negros formados nas periferias de Cuiabá e Várzea Grande.

Como veremos mais adiante, tais festas ajudaram a manter uma identidade sem um território, e tiveram um papel fundamental no processo de retorno ao quilombo.

O conceito de *comunidade afetiva* é útil para a discussão deste fenômeno, na medida em que exige um processo de negociação entre as memórias coletivas e individuais:

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (Halbwachs, 1990: 34).

É interessante ter em conta que as festas, enquanto espaços de fronteira, viabilizavam o retorno simbólico a uma terra perdida, independentemente do cenário em que eram situadas. Neste sentido, congregavam diferenças no limiar entre o intra e o intercultural: sob certo aspecto, aqueles sujeitos pertenciam, simbolicamente, a uma mesma comunidade desterritorializada; porém, simultaneamente, os mesmos sujeitos integravam diferentes *mundos*, por viverem em diversas cidades, com distintas realidades e atividades econômicas – alguns deles, inclusive, não chegaram a nascer em Mata Cavallo, pertencendo à segunda ou terceira geração pós-diáspora.¹⁵⁰

Maria Virgínia, por exemplo, chegou à festa de São Pedro, São Gonçalo e São Sebastião depois de uma ausência de cinco anos. Ela mora hoje em Cuiabá e, apesar da proximidade entre a capital e Nossa Senhora de Livramento, não conseguiu durante esse período rever a maior parte da sua família. Chegou à casa de dona Ana Maria com grande alvoroço: gritos, abraços, lágrimas. Apresentou o marido para familiares e amigos que ainda não o conheciam. «Cheguei e pensei: vou direto ver os meus», explicou-me. Depois de assistir ao Cururu e dançar na roda de Siriri, deixou a festa para retornar, ainda durante a noite, para Cuiabá.

Portanto, em Mata Cavallo, a relação entre nome, história e território (Gatti, 2007) atravessa caminhos complexos. No decorrer do período de diáspora, a festa acabou por assumir um papel catalisador, voltando a aglutinar os quilombolas em torno do espaço flutuante da festa – substituindo, de certa maneira, a partilha do território concreto. Com o processo de expulsão iniciado nos anos 40, pulverizaram-se festeiros, reis, rainhas, cururueiros, capitães do mastro e assim por diante. Porém, ao invés de dispersar-se

¹⁵⁰ A dispersão da população de Mata Cavallo existe até hoje – já que nem todos voltaram a lá viver depois do processo de reterritorialização e porque, além disso, houve também quem emigrasse por vontade própria no decorrer dos anos. Portanto, ainda na atualidade a festa cumpre, de alguma forma, o mesmo papel de *cimento* capaz de congrega simbolicamente uma comunidade mais alargada.

definitivamente e esquecer-se enquanto comunidade, a população desterritorializada manteve os seus laços.

Num primeiro momento, as celebrações quase se extinguíram. Como explica dona Odália Sarat, «na época que o pessoal foi expulso, foi saindo, a festa acabou. Desanimou, ninguém queria mais fazer festa». As louvações a São Benedito reduziram-se às rezas realizadas pelas famílias negras de Livramento. Mas, aos poucos, a população começou a contrariar esta tendência, buscando novos palcos para os seus rituais. «Reorganizavam-se a solidariedade grupal, as relações de parentesco, as práticas culturais, sustentadas pela lembrança coletiva. Era Mata Cavalos ressurgindo, fênix negra, etnicamente reinventada», descrevem Bandeira, Dantas e Mendes (1990: 39).

A persistência simbólica da ideia de comunidade, mesmo perante o fim da sua existência concreta, exigiu sacrifícios do grupo disperso. Para participarem das festas de São Benedito do Quebra Pote e Ribeirão do Lipa, bairros dos subúrbios da capital onde muitos quilombolas se concentraram, as famílias instaladas no município vizinho de Várzea Grande costumavam deslocar-se a pé, atravessando o rio Cuiabá – que divide as duas cidades – em rústicas canoas entalhadas. «[A população] saía lá pelas cinco horas, quatro horas da manhã, pra chegar às seis da tarde aqui [em Cuiabá]», explica Antônio Arruda, rei do Congo de Livramento.

No caminho inverso, a festa de santo e o Congo voltaram a emergir em Capão do Negro, em Várzea Grande, para onde se deslocavam os quilombolas concentrados em Cuiabá. «Portanto, a etnicidade constituída em Mata Cavalos espriava-se em lugares políticos de entendimento de ser-negro-no-mundo – com os outros», resumem Bandeira, Dantas e Mendes (1990: 42). Desta maneira, os santos continuaram sendo motivo de reencontro da população; mas, ao invés de cruzarem o próprio território, as famílias cruzavam bairros e municípios alheios para viabilizarem as celebrações.

O papel da festa na manutenção das identidades destaca-se a partir de duas vias: por um lado, levou a comunidade (imaginada) até a população, na medida em que as festas de santo realimentaram os laços estabelecidos entre as famílias diaspóricas. Por outro, levou a população até a comunidade (simbólica e concreta), na medida em que a retomada do grupo de Congo e da festa de São Benedito de Nossa Senhora do Livramento foram importantes para o retorno físico dos quilombolas à área original.

Vejamos como se deu este episódio: conforme descreve Antônio Arruda, no final dos anos 50, a dança do Congo originada em Mata Cavalo estava praticamente extinta. Foi quando entrou em cena Cesário Sarat, uma importante liderança do quilombo, que

tomou a iniciativa de reorganizar o grupo em Várzea Grande, onde então vivia. Segundo Arruda, «meu padrinho [Cesário] chamou João Algápito e Manuel Lino; pediu pra eles virem pra ver se eles aguentavam trazer o Congo lá pro [bairro] Cristo Rei». A liderança de Sarat estendia-se por diferentes dimensões: ele era também pai-de-santo e benzedor, famoso pelo poder de cura das suas rezas e *garrafadas*.

Muitos homens aderiram à ideia de Sarat e, apesar das distâncias – uma vez que moravam em diferentes municípios – passaram a reunir-se periodicamente na sua casa para ensaiar e apresentar o Congo. Organizado o grupo, Cesário Sarat deu um passo adiante: reacendeu a festa de São Benedito de Livramento, que incluía a apresentação da dança, e, nos anos 80, mudou-se para a sede do município.

Segundo a filha de Cesário, Odália Domingas Sarat da Silva, o retorno do pai a Livramento vinculou-se aos conflitos da época: sua intenção inicial foi de ajudar um primo, que retornara a Mata Cavalo e vinha sendo pressionado por fazendeiros da região a deixar a área. «Quem não queria sair, [o fazendeiro] mandava o jagunço tirar. Aí saía, tacava fogo no barraco, pegava criação, tudo», descreve.

Conflito, resistência e festa misturam-se no relato do retorno do Congo. Disposto a ajudar os parentes, Sarat instalou-se na sede do município, onde ergueu a rústica Casa de São Benedito. O espaço cumpria múltiplas funções: além de servir de moradia para a liderança, era também um lugar sagrado, destinado à louvação do santo. Lá foi montado um altar, sempre iluminado por uma vela, e foram guardados os ornamentos e equipamentos necessários para os ensaios e as festividades. Ali também dormiam muitos dos componentes do Congo nos dias de apresentação. Mas acredito que, nas entrelinhas, a Casa de São Benedito acabou por dar certa sustentabilidade ao processo de reaproximação das terras perdidas – afinal, era um espaço dos quilombolas, instalado em pleno centro do pequeno núcleo urbano de Livramento.



Casa de São Benedito em Livramento

A realização anual da festa de São Benedito, proposta por Sarat e aceita pelos poderes locais, exigia uma constante mobilização dos dançantes. Segundo Antônio Arruda, os ensaios intensificavam-se em abril, quando todas as semanas o grupo do Congo ia até Livramento, transportado nas carrocerias de caminhões.

A reativação do Congo parece-me conciliar o sagrado, a louvação do santo, a uma enredada estratégia de retomada do território. Além dos próprios membros do grupo, a festa de São Benedito voltou a reunir as famílias dispersas bem no coração do município do qual tinham saído, recolocando os quilombolas numa *perigosa proximidade* com a área que fora sua. «A festa e o Congo transformam-se em ponto de retorno simbólico às terras de Mata Cavalos», explicam Bandeira, Dantas e Mendes (1990: 44). Assim, tanto as antigas quanto as novas gerações, ao invés de largarem o passado e enveredarem pelos novos espaços dentro dos quais viviam, mantiveram o vínculo com Mata Cavalo – um elo que era periodicamente alimentado pelas festas locais, a começar pela celebração de São Benedito, na sede de Livramento.

Apesar de ter liderado ativamente o processo de retorno da população a Mata Cavalo, Cesário Sarat jamais voltou a viver no quilombo. Manteve-se na Casa de São Benedito – que, em função da sua natureza ambígua, jamais foi encerrada pelos fazendeiros ou pela Igreja, cuja matriz local situa-se na mesma rua, a poucos metros.

Sarat faleceu no dia 19 de novembro de 2004 – coincidentemente, véspera do Dia da Consciência Negra, 20 de novembro – deixando o Congo como herança. A Casa de São Benedito permanece de pé, cumprindo as mesmas funções; a festa de abril continua a reunir muitos espectadores em Livramento. Hoje, cerca de 40 homens fazem parte do *exército de dançantes*, oriundos de diferentes espaços: bairros periféricos de Cuiabá, Várzea Grande, além de Poconé, Diamantino, Cáceres e assim por diante. Dentre os atuais moradores de Mata Cavalo, hoje há apenas os *dançantes promesseiros* – aqueles que, mesmo sem pertencer ao corpo fixo do grupo, participam do Congo durante a festa de São Benedito, para pagarem as suas promessas ao santo.

Vale observar que a existência destes promesseiros – membros flutuantes do Congo – faz do grupo um território movediço, poroso, em que participantes entram e saem, conforme as necessidades pautadas pelos seus compromissos religiosos. Também é interessante analisar os estreitos elos que ligam o espetáculo à vivência: a dimensão de espetáculo da apresentação durante a festa de São Benedito é, especialmente para os promesseiros, uma decorrência do vivido – a resposta diante da concretização de algo desejado no cotidiano, o que gera uma dívida com o mundo espiritual.

Performance que devora: reperspectivação e integração

O atual rei do Congo de Livramento, Antônio Arruda, não é de Mata Cavalo: ele nasceu nos anos 60 – época em que a comunidade já havia sido expulsa – no município

de Santo Antônio de Leverger, a 34 km da capital. Ainda criança, mudou-se para a periferia de Cuiabá, onde vive até hoje. Apesar disso, o seu sentido de pertencimento está vinculado ao quilombo. Trata-se de uma noção de territorialidade abstrata – porque jamais fora efetivamente vivida – que ganha corporeidade através da dança.

Esta ideia de pertencimento só é possível porque o território extrapola o sentido de ocupação efetiva de determinada área, para abranger o processo simbólico, carregado de marcas do vivido e do valor de uso (Haesbaert, 2005). Neste sentido, é interessante ter em conta que Antônio Arruda afirma entrar numa espécie de transe quando se apresenta no quilombo, pois tem dificuldades de lembrar-se do que aconteceu depois de vestir a capa de rei. Quando questionado sobre a sensação de dançar em Mata Cavallo, respondeu:

Acredita que eu não vejo? Eu entro em transe. Não vejo. Em Mata Cavallo, não. Nunca vi uma dança em Mata Cavallo.

Você não sente que tá dançando o Congo?

Não.

Isso só acontece em Mata Cavallo?

Só.

Por que será?

A raiz ta plantada ali também, né? Os antepassados; sei lá.

Antônio Arruda percorreu um longo caminho até tornar-se rei. Começou, quando criança, como *carangueji*; chegou a general da Guarda do Congo aos 14 anos e permaneceu no posto durante muito tempo, tendo dançado ao lado de três diferentes reis. Até que, em 1989, diante da multidão que assistia à festa de São Benedito de Livramento, assumiu o posto mais alto da hierarquia, para não mais sair. Teve a oportunidade de *lutar* com o pai, que naquela altura representava o rei oponente, o *Monarca*. Ele relembra a sua estreia como rei com evidente entusiasmo: «Eu comecei a dançar de rei do Congo. Só que tinha mais de três mil pessoas na festa e foi, saiu a procissão, aí meu pai falou pra mim: ‘O quê que vai dar pai e filho brigando por causa de um reinado?!...’ Eu falei: ‘Vai ser muito bonito’».

Na estreia de Arruda como rei, duas noções distintas de família cruzaram-se: a família de sangue – ao *lutar* com o pai – e outra mais abrangente, que corresponde ao próprio grupo do Congo. Ele afirma possuir ainda uma terceira família, formada pelos seus 49 iniciados na umbanda de Nação, uma variante híbrida que incorpora elementos religiosos do candomblé. Pai-de-santo, o rei do Congo é, por sua vez, o último dos 130 filhos-de-santo de Cesário Sarat.

Arruda reconhece o pertencimento simultâneo a três grupos familiares, mas o transe em que afirma mergulhar durante o Congo em Mata Cavalo revela a existência de uma quarta concepção de enlace – ainda mais abrangente e povoada pelos antepassados que continuam a ocupar o território simbólico do quilombo. A par das motivações religiosas que desencadeiam o transe de Antônio Arruda, é possível também afirmar que, ao dançar no quilombo, ele recria performaticamente o vínculo com o território. Ou seja: o regresso ao território original não se dá num ato formal de retorno, mas se estabelece no contexto fronteiriço de encenação desencadeado pela festa.

Dois *exércitos* dispersos por vários pontos do espaço reencontram-se, portanto, para contar uma história que emergiu a partir do vivido dentro de Mata Cavalo – e, ao contá-la, acabam por ritualizar o passado e restabelecer conexões com a ancestralidade. O vínculo preservado no tempo também perpetua o vínculo com o espaço, mesmo para aqueles que nunca viveram no quilombo. Abre-se um acolhedor espaço de fronteira.

Este aspecto convida, portanto, à reflexão entrelaçada entre os conceitos de fronteira, identidade, territorialidade e *performance*. Como lembra Homi Bhabha (1994), os termos do engajamento cultural são produzidos performaticamente. No espaço de fronteira criado a partir da apresentação do Congo, o sentido de territorialidade – que insere determinada identidade no contexto de determinada geografia – ganha contornos diáfanos. As linhas de tempo (a ancestralidade) e de espaço (o território original) são ritualmente recriados durante a dança, o que gera e realimenta um sentido de pertencimento entre pessoas que saíram há anos do espaço quilombola, ou mesmo que jamais viveram na comunidade.

E o veículo catalisador desta recriação simbólica do espaço é justamente o corpo: o dançante é perpassado por um processo de identificação, tornando possível a recriação do quilombo e a concreção do sentido de comunidade. Os dois *exércitos*, compostos por homens de várias gerações, que hoje vivem em diferentes cidades e a partir de múltiplas realidades, trazem para o presente um tempo passado e um espaço perdido – o quilombo ancestral. A origem quilombola é manifesta e reatualizada pela concretude do corpo, pela dimensão performativa.

O Congo torna-se, assim, um *entrelugar* fronteiriço, onde o *performer* se situa. O sentido de pertencimento por ele viabilizado corresponde àquilo que Michael Pollak chamou informalmente de *acontecimentos vividos por tabela*, ou seja, os mecanismos de memória que permitem a um indivíduo ou coletividade experienciar determinados

eventos, mesmo sem tê-los vivido diretamente. Ao descrever quais são os elementos constitutivos da memória, o autor explica:

Em primeiro lugar, são os *acontecimentos* vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de ‘vividos por tabela’, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não (Pollak, 1992: 201).

Neste sentido, a memória é parcialmente herdada, vinculando-se estreitamente à noção de identidade. O autor acrescenta que ela também sofre flutuações, que dependem do momento em que é articulada, em que está sendo expressa. «As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória», argumenta Pollak (1992: 204). Se assim for, o momento de *performance* de Arruda seria capaz de colocá-lo num espaço de memória herdada – a ancestralidade quilombola – mesmo que não tenha sido diretamente vivida. E a comunidade, assim, se amplia.

Susan Friedman (2001) lembra que um aspecto pouco explorado da imensidão de «falares da fronteira» é justamente o modo como a produção da identidade – tanto individual como coletiva – implica uma imitação performativa nas fronteiras da diferença. Portanto, o conceito de *performance* cultural deve ser reconhecido como lugar de ação social – onde as identidades e relações são continuamente reconfiguradas (Guss, *apud* Brewer, 2003).

Já vimos que Victor Turner (1979; 1987) caracterizou as *performances* como manifestações do processo social humano. O autor lembra que os códigos verbais são apenas uma das formas através das quais um grupo pode comunicar-se; um vasto leque de possibilidades de interação inclui gestos, músicas, danças, representações gráficas etc.: «Elas são, literalmente, o ‘fazer’ códigos» (Turner, 1979: 465).

Mas voltemos ao rei do Congo e ao transe em que mergulha. Sem pretender esgotar tal pluralidade de interpretações do fenômeno, a *performance* é a intervenção de um corpo concreto dentro de determinado tempo e determinado espaço: como afirma Susan Friedman, ela só existe no tempo presente; não pode ser repetida nem copiada. Trata-se de uma «representação sem reprodução», como descreve a autora (Friedman, 2001: 14), baseada em Phelan.

No terreiro de Mata Cavalo, fronteira de múltiplas interseções, a *performance* estabelece o elo entre o espaço, o tempo e o corpo. Quem vê o Congo o experimenta de determinada maneira, mas quem vive o Congo mergulha na dimensão performativa, a

partir da qual a percepção é distinta. Enquanto experiência única, o momento performativo gera uma reperspectivação da realidade.

Portanto, dentro do quilombo, o corpo de Antônio Arruda é mergulhado numa nova perspectiva, que não se resume a uma condição puramente abstrata ou racional. Trata-se de um relacionamento sensual – ou seja, vinculado aos sentidos. Em decorrência da aliança entre *performance* e corpo, Arruda não apenas representa o rei, mas *vive* a experiência. Como ele próprio diz, tudo muda ao colocar sua capa vermelha. É possível interpretar – sem que, repito, tal interpretação pretenda esgotar as possibilidades de análise – que a perda de memória do rei do Congo durante as apresentações é a extremização da dimensão performativa: ela o *devora*.

Mas tal fenômeno não ocorre em um território qualquer; dá-se apenas dentro do quilombo, que não se resume a um espaço físico. Desta forma, um sujeito que não nasceu ou viveu em Mata Cavalo, como é o caso de Arruda, consegue integrar-se naquele grupo social através do seu corpo, da sua *performance*. Se, na sua dimensão de *espetáculo*, a dança do Congo teatraliza uma história e uma memória, na sua dimensão de *vivência*, viabiliza a recriação simbólica de um território – através de uma fronteira que integra e permite a incorporação de novos sujeitos por intermédio dos seus corpos.

5.5.2.3. Um olhar para fora: reinvenções, articulações e afirmação identitária perante o outro

O aniversário de Antônio Mulato

Como bem disse José Antonio Rota y Monter (2006), a ideia fundante de um grupo social ligado a um território e dotado de certa homogeneidade cultural com barreiras identificáveis se tem tornado cada vez mais problemática e, em alguns casos, inverosímil. Esta afirmação contraria as fantasias de purismo que atribuem significativas doses de impermeabilidade às fronteiras culturais. Não há culturas puras: tudo se constrói na fronteira.

Tal afirmação também é válida para os quilombos. No *entrelugar* em que se situam, recebem e devolvem influências várias, que vão formatando e reformatando a própria noção de comunidade. As festas são espaços interessantes para a ocorrência e visibilização de tais *costuras*.

As articulações interculturais são mais visíveis nos eventos mais abrangentes. Em Mata Cavalo, as conexões com o *outro* ocorrem tanto nas festas realizadas dentro do

quilombo, quanto naquelas em que a comunidade desloca-se até outros espaços. Em ambos os casos, os eventos tornam-se oportunidades de afirmação, de demonstração da sua exuberância e de negociação com o entorno.

Um exemplo disso foi a participação de Mata Cavalo na comemoração do dia da Consciência Negra de 2006, realizado em Cuiabá. Durante a procissão de São Benedito, além dos membros da comunidade, o historiador José Tadeu Júlio da Silva teve a honra carregar o andor. Acredito que ali, a tradição foi alterada de forma contextual: além do próprio uso do andor – que muitas vezes é dispensado quando a celebração se dá nas casas dos quilombolas – penso que aquele ato simbólico, altamente visível na capital, foi uma demonstração de reconhecimento e um momento de estreitar laços com o convidado.

As celebrações mais abrangentes realizadas dentro da comunidade proporcionam igualmente momentos de negociações interculturais. Este foi o caso, por exemplo, do aniversário do senhor Antônio Mulato, que, como já vimos, é o membro mais velho da comunidade. A comemoração dos seus 105 anos foi uma festa para muitos: além dos membros do quilombo, o amplo terreiro e o salão de baile foram pequenos para uma imensidão de amigos e de parentes de fora, para fazendeiros e políticos da região, para jornalistas, para acadêmicos e estudantes da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), dentre outros participantes.

Quando cheguei ao evento, às 9h30 daquele domingo, o dia de Antônio Mulato já



Antônio Mulato no seu aniversário

ia pela metade. Ele acordara às 4h30 da manhã. Depois de rezar, tomou guaraná ralado, uma dose de vinho, comeu, tomou banho e aprontou-se para a festa. Logo cedo, já estava na casa da filha, dona Tereza Conceição Arruda, para esperar pelos convidados. Encontrei o aniversariante no varandão que serviria de palco para os múltiplos cenários da festa – cururu, missa, baile – já em plena atividade: numa animada roda, entoava cantigas com outros cururueiros. De pandeiro na mão, acompanhava sem vacilo as violas-de-cocho e ganzás. E não é exagero afirmar que era o

participante mais animado, batendo os pés ao ritmo na música e fazendo as evoluções típicas no centro da roda.

De camisa clara abotoada até a última casa, terno azul-marinho, chapéu de feltro e lenço branco a saltar do bolso do casaco, a elegância do aniversariante era realçada pela coluna ereta, que não se vergou sob o peso dos 105 anos. Quando cheguei, o senhor Antônio Mulato desprendeuse do grupo de tocadores e veio me abraçar. Eu levava um presente nas mãos – uma camisa¹⁵¹ – e, sem abrir o embrulho, considerou: «O presente é a presença dos amigos». Voltou para o cururu, batendo os pés e dando voltas graciosas no meio do círculo. Claro que, periodicamente, ele se sentava na cadeira de plástico, estrategicamente posicionada perto dos cururueiros para que descansasse, mas sem largar o pandeiro.

No amplo espaço do varandão, o cenário era composto por bolas verde-amarelas – condizentes com o período de Copa do Mundo de Futebol – longos e rústicos bancos de madeira dispostos junto às quatro paredes e aparelhos de som ao fundo. Aos poucos, o espaço da festa foi sendo preenchido pelos convidados. Parentes, amigos. Entre os que chegavam, reconheci os rostos daqueles que participaram das polêmicas discussões durante a reunião ordinária da associação quilombola, realizada na semana anterior. O debate acalorado girava em torno do destino a ser dado às tábuas doadas para a comunidade, que acabou por dividir os participantes. Mas ambos os grupos estavam presentes na festa, sorridentes.

Mulheres serviam copos com doses de guaraná ralado, água e açúcar – poderoso energético largamente consumido no pantanal, cerrado e região amazônica. Homens também circulavam com uma garrafa de aguardente, e o aniversariante não recusou uma pequena dose.

O espaço de encontro da festa parece viabilizar negociações que talvez não ocorressem em outras circunstâncias: durante o aniversário, por exemplo, o quilombola Paulo Azul – como é conhecido – estando às voltas com um processo judicial que visa garantir seu direito à aposentadoria rural, solicitou ao fazendeiro Catarino Claro, ex-assessor da Prefeitura Municipal de Nossa Senhora do Livramento, para testemunhar a seu favor, a fim de provar que é agricultor há mais de três décadas. O pedido foi

¹⁵¹ Quando, num outro dia, perguntei se a camisa lhe servira, ele respondeu sem constrangimentos que havia dado o meu presente para outra pessoa que precisava de roupa. Achei interessante não só a naturalidade com que desconsiderou uma convenção social – a noção convencional de agradecimento que, naquele momento, percebi ser apenas uma, dentre muitas outras formas de demonstrar gratidão – como também a disponibilidade em ajudar os outros, tema que está sempre presente nos seus discursos.

prontamente aceito, mas pergunto-me se o acesso ao fazendeiro, certamente influente em termos regionais, teria sido tão direto se ambos estivessem em outro espaço.

Mas a coexistência de um aglomerado tão eclético de pessoas dentro do mesmo espaço festivo não significa necessariamente a viabilização de negociações e de traduções interculturais. Zonas intersticiais favoráveis às articulações entre diferenças emergem e desaparecem dinamicamente, sem constância e linearidade. Nem sempre os distintos *mundos*, que ali coabitam temporariamente, realmente se cruzam.

Vejamos este exemplo: no meio da manhã, chegou uma equipe de televisão para fazer uma reportagem com o aniversariante. A repórter indagou: «Quantos anos o senhor está fazendo?» E ele respondeu: «Só cinco... Compreendeu?» Em seguida, ele solicitou a uma de suas filhas: «Chama todos para ver, neto, bisneto, alegria!»¹⁵²

O senhor Antônio Mulato, sob orientação da repórter, posicionou-se sentado em uma cadeira num dos extremos do varandão. A chegada da equipe de TV havia interrompido a cantoria, mas ele, insatisfeito com o silêncio, ordenou aos cururueiros: «Ê, vão brincar!» Parece-me que o contato com a mídia colocou o aniversariante numa posição fronteira: reconhecia a importância da equipe de televisão e buscou dar-lhe atenção, mas aquela presença não neutralizava a relevância de outros acontecimentos – afinal, ao ordenar o prosseguimento da cantoria, os dois eventos paralelos foram colocados no mesmo patamar de importância pelo aniversariante.

O Cururu não servia apenas como espetáculo; tinha uma vida própria, que deveria seguir o seu curso com ou sem as câmeras – quer isso favorecesse, ou não, o trabalho de reportagem. A meu ver, ali estavam dois acontecimentos simultâneos, mas horizontalmente dispostos no imaginário do senhor Antônio Mulato.

Durante a curta entrevista, a repórter quis saber o segredo da longevidade de Antônio Mulato. Ele respondeu: «Ah, eu faço amizade com tudo. Amizade com as véia, os véio, tudo eu ajudo!» Ela pareceu insatisfeita com a resposta – talvez tenha imaginado que o entrevistado, já tão idoso, não havia escutado a sua pergunta. Reformulou: «Mas qual é o segredo da sua saúde?». Sua resposta foi imediata: «Ah, é rapadura com mandioca!»

Apesar do descontentamento da jornalista com a resposta inicial, esta não fora equivocada. Numa outra oportunidade, perguntei a respeito do episódio, e ele

¹⁵² Logo ao chegar, aliás, a jornalista fez à família uma pergunta de difícil resposta: quantos netos, bisnetos e tataranetos o aniversariante tem? Muitos se mobilizaram para tentar responder a questão e, depois de várias contas, chegou-se ao veredicto: 24 netos, 40 bisnetos e 13 tataranetos.

mencionou que, realmente, sua longevidade provinha do gosto por ajudar os outros. Era dali que ele tirava sua alegria – e a alegria era o motor de sua impressionante disposição. O senhor Antônio Mulato referia-se, portanto, a outra lógica, dentro da qual o bem-estar individual é indissociável do bem-estar alheio.¹⁵³

Portanto, a compreensão da sua resposta exigia da interlocutora a inserção num outro terreno, regido por modelos de coerência diferentes. Percebendo-se não compreendido, Antônio Mulato ofereceu, então, uma resposta mais moldável às expectativas da entrevista – a receita de saúde, através da pouco ortodoxa combinação de alimentos.

O Siriri de São Benedito: do espetáculo à vivência

A já mencionada celebração de São Benedito de Mata Cavalo de Cima oferece uma densidade quase palpável aos tênues fios que unem e dividem os grupos sociais no espaço de fronteira. Durante o evento, a fronteira comportou-se como uma personagem irrequieta, que desaparece aqui para emergir lá, movimentando-se livremente, como se também fosse uma convidada.

A festa, uma das mais famosas de Mata Cavalo, reúne diferentes grupos: como já vimos, dentro da cozinha e nublados pelos vapores dos tachos, trabalhavam diversos sujeitos de dentro e fora da comunidade. Dentre eles, estavam dona Germana, uma das mais idosas da festa, e Marionei Francisco, de apenas 22 anos – ambos quilombolas, respectivamente provenientes das comunidades de Jacaré de Cima e de Cabeceira de Santana, também situadas no município de Livramento. Cizernando fez questão de sublinhar, em diferentes momentos – inclusive no seu discurso de encerramento da festa – a importância da participação ativa dos dois convidados, por serem provenientes de comunidades negras, como a sua.

O anfitrião chegou a construir um empalizado de bambu e palha para abrigar a quantos quisessem dormir nos dias de festa. O salão de baile e o oratório, feitos do mesmo material, também tinham o propósito efêmero de servir às louvações de São Benedito. A própria preparação destas estruturas resulta de uma conjunção de forças que, como já foi mencionado, é estabelecida através de redes de entajuda: um dos mais entusiasmados construtores era, por exemplo, um dos filhos de dona Lúcia de

¹⁵³ Esta visão de mundo acaba por guardar semelhanças com o conceito de *Sumak Kawsay*, analisado por Boaventura de Sousa Santos (2011b). Como já vimos no primeiro capítulo, em quéchua, a expressão significa *viver bem*; mas a felicidade só é concebível se envolve o *outro*, se é coletiva – o que abre novas portas para a discussão da alteridade.

Almeida, que, dias antes, celebrara a sua festa de São Benedito com a ajuda de Cizernando Santos, na sede de Nossa Senhora do Livramento.

Na sexta-feira, primeiro dia de celebração em Mata Cavalão de Cima, os ônibus começaram a chegar. Os veículos – alguns deles fretados pelo próprio festeiro – transportavam parentes e amigos de toda parte, especialmente de Cuiabá e Várzea Grande. À medida que a festa avançava, novos rostos iam incorporando-se à paisagem: políticos e grandes fazendeiros da região – alguns facilmente distinguíveis, em função do tom de voz e das vestimentas estilo *cowboy* – misturavam-se a quilombolas, trabalhadores da cidade, pequenos lavradores de Livramento e região.



Estudantes de Araputanga

No sábado, chegou à festa de São Benedito o ônibus repleto de estudantes da Escola Estadual João Sato, do município de Araputanga (a cerca de 400 km de Livramento), que participavam de uma viagem de estudos para conhecer de perto a realidade de um quilombo. Além disso, fizeram parte da festa um grupo de Siriri da capital, Cuiabá; um grupo de Siriri de quilombolas de Barra do Bugres (a cerca de 200 km de Livramento) e o grupo de Congo de Livramento – que, como vimos, nasceu em Mata Cavalão, mas reúne descendentes espalhados por vários municípios. Formou-se ali, portanto, uma grande zona de encontro intercultural, marcada por maiores ou menores articulações entre os seus diferentes membros.

A gestão desta diversidade foi feita através de um princípio de organização da festa que amplia ou reduz o espaço fronteiriço. Ao contrário das festas de santo geralmente realizadas em Mata Cavalão, a celebração de Cizernando dispensa alguns elementos e incorpora outros, de forma a mesclar a louvação a São Benedito com apresentações artísticas. Desta forma, o evento incluiu o espetáculo e a experiência: algumas partes destinavam-se ser *vistas* e outras *vividas* – e o limite entre um espaço e outro parecia ser nitidamente demarcado.



Siriri de apresentação

Durante as apresentações, até determinado ponto havia uma separação clara entre artistas e espectadores: no rústico barracão de palha, que servia tanto como palco para as exibições quanto salão de baile à noite, a plateia era passiva e espremia-se encostada à parede para assistir as danças. Além da divisão no espaço, o uso de figurinos coloridos não deixava dúvidas sobre aqueles que poderiam ou não atravessar a linha imaginária que separava aquele que age daquele que assiste a ação.

No domingo, auge da festa, o Congo de Livramento exerceu a função ritual que cabe, em outros eventos, aos cururueiros: liderou a procissão que levou São Benedito até o oratório montado no quintal, depois de a imagem ter sido banhada por uma mescla de água e ervas do cerrado. Mas, antes de chegar ao destino, o cortejo passou pela cozinha, para a bênção dos alimentos. Ao final, o grupo fez a sua apresentação.

É curioso que, durante toda a dança do Congo, uma quilombola idosa queria a todo custo integrar-se à coreografia. Insistia por romper a barreira invisível que separava artistas e plateia e se acercava dos dançantes, tentando repetir os seus passos. O grupo tolerou a *invasão* por algum tempo, até que um dos seus membros pediu-lhe que se afastasse. Até ali, estava nítida a separação daqueles que pertenciam ou não ao



Apresentação do Siriri de Mata Cavallo

espaço de cada dança; estávamos então no momento do *espetáculo*.

Depois de várias apresentações culturais, o encerramento foi feito pelo grupo de Siriri de Mata Cavallo, liderado por Cizernando, o anfitrião. Foi a única dança que trocou o salão de baile pelo terreiro, ao ar livre. Sob o forte ressoar do mocho, os jovens, com roupas estampadas, apresentaram em fileiras suas coreografias. Desta vez, a senhora cuja presença no Congo fora rejeitada, assumia seu protagonismo, com papel de destaque.

Não houve um desfecho da apresentação. Sem que eu própria percebesse, o Siriri de Mata Cavallo fez uma suave transição entre o *espetáculo* e a *vivência*, quando as fileiras de dançantes se transformaram em roda. O grupo do Congo foi o primeiro a entrar naquele espaço – ou fazer uma *fusão*, como me explicaria posteriormente Antônio Arruda, o rei do Congo – integrando-se à dança. A dinâmica do Siriri passou a

ser aquela que eu conhecera nas outras festas de Mata Cavallo: duplas de participantes, sem importar o sexo ou a idade, que se revezam no centro do círculo.

Depois que o Congo se integrou à roda, outros rostos foram surgindo: quilombolas, membros do grupo de Barra do Bugres e de Cuiabá, estudantes e professores de Araputanga, visitantes de outras cidades, amigos, parentes. As pessoas entravam na dança espontaneamente ou eram alegremente puxadas ao centro da roda pelos participantes. O círculo ficou enorme, ocupando todo o terreiro. Abriu-se, naquele instante, um espaço de fronteira, propício às traduções interculturais e regido não pela argumentação, mas pelo corpo, pela *performance*, pela energia do batuque. Articulações mudas foram feitas, exclusivamente no campo simbólico.

Um exemplo que posso atestar foi o êxtase dos professores e alunos de Araputanga – provenientes de outra região mato-grossense, cujo padrão cultural é bastante distinto. Apesar das entrevistas e observações feitas pelos estudantes, a roda de Siriri foi o ponto que gerou os principais comentários depois da festa.

Os participantes de Araputanga construíram posteriormente, tanto para a escola quanto para o poder público local, através de relatórios e trabalhos estudantis, uma imagem do que é Mata Cavallo. «Aquele roda é mágica; não sei como não caí, porque tenho labirintite», exclamava, por exemplo, uma das coordenadoras da viagem. Foi durante a dança que aquele grupo, oriundo de outra cultura, sentiu-se mais próximo do que é a realidade quilombola. Neste sentido, vale à pena lembrar que:

Viver na fronteira significa viver fora da fortaleza, numa disponibilidade total para esperar por quem quer que seja. [...] Significa prestar atenção a todos os que chegam e aos seus hábitos diferentes, e reconhecer na diferença as oportunidades para o enriquecimento mútuo. Essas oportunidades facilitam novos relacionamentos, novas invenções de sociabilidade (Santos 2002: 324).

Depois de assistir a tantas apresentações em que os movimentos eram coreografados, a roda de Siriri parecia um território de liberdade. Como espaço de fronteira, ali a tradição ganhou novos contornos. Tradicionalmente, mesmo o Siriri de roda possui alguns passos específicos, seguidos pelos dançantes chamados ao centro, mas ali as regras foram quebradas. Cada um dançava à sua maneira: o rei do Congo fazia amplos movimentos com a capa vermelha, os estudantes inventavam seus passos, eu mesma improvisei meus próprios caminhos quando me vi no centro da roda.



Roda fronteira: coroa ganha novo sentido

Em determinado momento, a coroa do rei do Congo começou a ser usada como senha para a definição do parceiro. Colocar o chapéu em alguém para a escolha do par não é uma ideia nova; trata-se de um costume que anima bailes da zona rural de várias partes do

país. Não é, porém, uma tradição do Siriri e muito menos do Congo. Antônio Arruda, em entrevista posterior, disse não se lembrar de outras ocasiões em que o mesmo tivesse ocorrido numa roda de Siriri; a iniciativa surgiu espontaneamente.

Dentro daquele espaço em suspensão, instável e fugaz, membros de diferentes *mundos* brincavam de inventar outras formas de viver o Siriri. A tradição tornou-se, portanto, maleável e propícia às reformulações. A coroa do rei foi ali reinventada, reinterpretada, assumindo novas funções na fronteira.

5.5.3. Colônia do Paiol e a reinvenção das tradições

5.5.3.1. A ponte

Se os gigantes realmente guardassem as fronteiras, como contam as narrativas míticas da Antiguidade, possivelmente haveria um deles na ponte que liga – ou separa – as comunidades de José Eugênio e de Colônia do Paiol. Do lado de cá, estão os fazendeiros e pequenos sitiantes da região, todos brancos; do lado de lá, agrupam-se os remanescentes do quilombo, todos negros.

A divisão é nítida: logo a primeira morada para além da pequena ponte sobre o riacho é a habitação de uma família branca, enquanto, a poucos metros, enfileiram-se as casas e pequenos comércios que formam o núcleo central do quilombo. Se a distância real entre um lado e outro é mínima – com três ou quatro passos, atravessa-se a ponte – o mesmo não se pode dizer da distância simbólica. A estreita estrutura de cimento representa, simultaneamente, a separação e a conjunção entre dois *mundos*, distinguíveis pela trajetória histórica, pelos laços culturais e pelo fenótipo dos seus habitantes.

É curioso ter em conta a geografia local: a estrada de terra que leva às duas comunidades bifurca-se e, logo à esquerda, vai desembocar na ponte e em Colônia do

Paiol; à direita, dá continuidade ao espaço predominantemente branco, em José Eugênio. Dois bares quase diametralmente opostos, logo depois da bifurcação, dão conta da simetria daquela ocupação do espaço. Homens negros e brancos, respectivamente à esquerda e à direita, exercem, separadamente, as mesmas atividades – bebem, conversam, jogam bilhar.

A ponte exerce esta dupla função – separa e une, de uma só vez. Ela funciona como um portal invisível, que segmenta os dois grupos sociais, mas cuja significação metafórica pode variar entre o afastamento e a aproximação, conforme a tessitura das relações estabelecidas em determinado momento histórico. Assim, a ponte – como a fronteira – não assume uma significação absoluta. Ela formata-se de acordo com as especificidades de determinado espaço-tempo, podendo alterar-se, mudar de forma ou de sentido, de acordo com dinâmicas sociais que jamais cessam o seu movimento.

Já foi discutido que o quilombo possuía, originalmente, uma extensão territorial muito maior do que a atual – a comunidade foi sendo *empurrada*, com o passar do



Ponte de Colônia do Paiol

tempo. Tal divisão é hoje oficialmente definida pelos cursos d'água: o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) circunscreve o aglomerado de Colônia do Paiol entre duas pontes – sendo que a primeira, já mencionada, está defronte do núcleo de povoação central da comunidade,

enquanto a segunda situa-se no extremo oposto, do outro lado da montanha.

Indagando sobre a separação entre brancos e negros circunscrita pela ponte, não recebi muitas respostas. Tanto os quilombolas quanto os agricultores vizinhos negaram a existência de conflitos. Também não confirmaram, nas entrevistas, a ocorrência de critérios de distinção racial. Como afirma Maria José Franco Santana, uma importante liderança do quilombo, «graças a Deus não tem conflito, não tem separação. Antigamente tinha mais, porque era muito mesmo de se falar: ‘Ah, você é negro’... Aquelas coisas».

Porém, não vi, no terreno, uma efetiva permeabilidade entre um lado e outro; *in loco*, dentro dos limites da minha observação, notei que os sujeitos atravessavam, mas não permaneciam, no território alheio. Isso me leva a crer na existência de processos discriminatórios profundamente enraizados historicamente e que ainda se fazem perceber na geografia do lugar.

Já vimos que a trajetória da comunidade foi marcada por tais processos. Eu própria pude vivenciar que, na sede do município de Bias Fortes, quando comentava sobre minha intenção de desenvolver pesquisas sobre o quilombo, a novidade era às vezes recebida com certa incredulidade por alguns moradores locais – sem, no entanto, ser uma regra geral. Nesse sentido, a festa acaba por representar um momento em que – para explorar o seu sentido metafórico – *a ponte é atravessada*. A comunidade branca vizinha ao quilombo tece elogios a respeito dos eventos lá realizados e, dependendo das atrações previstas, comparece.

Mas a fronteira estabelecida pela festa dentro da comunidade tem uma porosidade relativa. Duas pistas levam-me a crer nisso: em primeiro lugar, percebi que a travessia da ponte não é uma atitude naturalizada pelos momentos festivos, uma vez que a população do entorno parece necessitar de convites para comparecer. Se o quilombo não manifestar claramente a abertura da festa aos vizinhos, poucos são os que participam espontaneamente.

A comemoração do 20 de Novembro, dia da Consciência Negra, realizado no quilombo em 2010, foi um exemplo disso: a comunidade desejava uma celebração mais intimista, sem abranger o convite a toda a região, e assim foi – não havia, com poucas exceções, participantes externos. *A ponte que separa*, portanto, exige uma espécie de *senha* a fim de que a presença externa no local ganhe naturalidade.

Em segundo lugar, mesmo quando a ponte é atravessada, isso não significa necessariamente a viabilização de processos translatórios entre os grupos sociais. Não tive a oportunidade de participar de uma festa mais ampla de Colônia do Paiol – por escolha da própria comunidade, que tem optado pela redução da abrangência das suas festas – mas fui a uma grande comemoração pelo dia de Nossa Senhora de Fátima em uma localidade rural de mesmo nome, que reuniu participantes de toda a região.

A festa na comunidade de Fátima foi composta por várias atrações – divertidos leilões de prendas, concursos, baile e apresentações musicais. No concurso de beleza, apesar da vencedora branca, várias adolescentes de Colônia do Paiol desfilaram no palco montado pela prefeitura. O mesmo aconteceu com o concurso de dança, que reuniu casais de bailarinos de várias procedências e fenótipos. No entanto, durante o baile, algumas mães zelosas não tiravam os olhos das filhas e com elas ralhavam, quando estas se dispunham a dançar com os rapazes provenientes do quilombo.

Por outro lado, acompanhei, durante a mesma festa de Fátima, a divertida e volátil convivência entre dona Rita Cravoia – negra, proveniente da comunidade negra de

Cravo, hoje moradora da periferia da sede de Bias Fortes – e dona Rosa, descendente indígena, moradora de José Eugênio. As duas, que não se conheciam anteriormente, assistiram aos espetáculos, dançaram juntas, cantaram músicas sertanejas.

Paralelamente às apresentações que se desenrolavam no palco, assisti a um espetáculo particular: dona Rita cantou vários calangos, cujas letras mesclavam temas religiosos com homenagens a dona Rosa e a mim própria. Tratou também de ensinar-nos algumas receitas com plantas medicinais. Portanto, a copresença de participantes de diferentes procedências favorece o encontro, sem, porém, ser uma garantia da existência de diálogos interculturais no espaço fronteiriço.

Mas a fronteira intercultural estabelecida a partir da festa não inclui apenas o encontro com o *outro* situado do lado de lá da ponte. Em certa medida, os eventos promovidos em Colônia do Paiol significam espaços de reencontro entre os que migraram para as cidades e os que continuaram na comunidade. Já vimos que, por falta de alternativas econômicas, muitos dos moradores do quilombo optaram por tentar a sorte em outros espaços – deslocando-se para a sede de Bias Fortes ou para outras cidades maiores, como Juiz de Fora ou Barbacena. Assim como Mata Cavalo, portanto, os eventos festivos passaram a representar um importante elo para a manutenção do sentido identitário.

A retomada de antigas tradições locais é um fenômeno paralelo à própria formação da identidade quilombola. Ambos os movimentos são recentes para a comunidade, que parece passar por uma espécie de recriação de si mesma, na luta contra o próprio esvaziamento. Neste processo de reinvenção, Colônia do Paiol vem abrindo-se para o *outro*: com o apoio da Igreja católica e de entidades não-governamentais, passou a participar de eventos relacionados ao movimento quilombola, o que permitiu a troca de influências. A ascensão do novo discurso identitário também levou à realização de



Paulo Marinho, Maria José e familiares (foto Cláudia Ladeira)

pesquisas relacionadas à cultura negra dentro da comunidade.

Maria José Franco é uma importante mediadora desse processo. Ao mesmo tempo em que suas raízes estão plantadas na comunidade – lugar do qual não pretende sair – circula por novos

espaços, dos quais extrai influências outras. Jovem e estudante de Pedagogia, é uma das duas únicas pessoas com formação superior em Colônia do Paiol. Evita assumir formalmente cargos de destaque dentro da associação quilombola – cuja presidência é ocupada pela sua madrinha – mas participa como secretária da entidade e, sempre que possível, está nas reuniões externas ligadas ao movimento social. Maria José também exerce uma liderança religiosa: ela é capelã e, na ausência do padre, assume a condução das celebrações na capela de Nossa Senhora do Rosário.

Por viver na interseção entre vários *mundos* – da realidade interna do quilombo, dos estudos formais, dos movimentos sociais, da militância católica e assim por diante – Maria José vem exercendo um importante papel no processo de recriação de identidades. Desde a fronteira, a liderança contribui ativamente para a reinvenção das tradições locais. É possível dizer que, na sua *navegação* entre uma cultura e outra, Maria José *cabota*, pautando-se, hora por uma, hora por outra margem.

Ao identificar-se como quilombola, Colônia do Paiol passou a alimentar um leque de manifestações culturais, que mesclam as tradições ancestralmente disponíveis na comunidade com as novidades resultantes da sua inserção nos movimentos sociais. Manifestações híbridas, tipicamente fronteiriças, se fazem presentes. Neste sentido, Maria José Franco revela-se uma tradutora intercultural, que lidera o processo de seleção de diferentes elementos a fim de formatar a nova marca reivindicada pela comunidade – a sua condição de quilombola.

Um exemplo claro deste processo de reinvenção é o Maculelê: a dança, originária da Bahia, sofreu um processo de releitura ao ser inserida em Colônia do Paiol. Como afirma Boaventura Santos (2002), a comunidade recorreu àquilo que tinha à mão. Tradicionalmente, é uma dança de guerra masculina.



Uma vez que há poucos homens disponíveis na comunidade – pois, como já vimos, a maior parte deles migra ainda jovem ou permanece fora durante trabalhos agrícolas temporários, ao passo que a migração feminina é menor e mais tardia – as mulheres assumiram o papel de guerreiras do Maculelê.

Também a música ganha outros contornos. Ao lado das canções de origem remota, tradicionalmente cantadas em Colônia do Paiol – como na Folia de Reis – emergem outras composições, regidas por novas influências. À medida que as manifestações culturais vão surgindo e sendo remodeladas, Maria José se encarrega de

compor suas músicas, que, por sua vez, também mesclam as tradições locais com o discurso do orgulho negro, recentemente incorporado ao cotidiano do quilombo. Vejamos, por exemplo, a *Dança do Maculelê*, de sua autoria:

Zumbi, meu rei,
Meu povo não te esqueceu,
Olhe por nós,
Esses filhos teus.
Na dança do Maculelê,
Na dança do Maculelê,
Na dança do Maculelê,
O nosso alê.
Aê, Zumbi!
Dança, negro nagô, dança o Maculelê!

É interessante ter em conta que, apesar de a letra sugerir uma continuidade, até recentemente, os quilombolas de Colônia nunca tinham ouvido falar de Zumbi, o herói negro dos Palmares. Neste sentido, como veremos na discussão sobre a metáfora do Sul, os mecanismos de memória são acionados, de forma a gerar uma disputa entre diferentes referências: «A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo», observa Michael Pollak (1992: 204).

Portanto, a referência a Zumbi, apesar de ser algo novo, é levada discursivamente a um passado coletivo da comunidade, através do que Pollak denominou *trabalho de enquadramento da memória*.

As apresentações culturais de Colônia do Paiol costumam ser também acompanhadas por discursos que remetem à crítica ao racismo e à importância da cultura afro-brasileira. Foi este o caso da comemoração do Dia das Mães, realizada em 2010 nas ruas e na igreja matriz de Bias Fortes, onde o grupo de Jongo da sede do município e de Maculelê de Colônia do Paiol se apresentaram. Acompanhada por batuques, Maria José discorreu sobre o orgulho negro diante de uma plateia formada, em grande parte, pelos moradores brancos da cidade.



Maculelê na Matriz: inversão

As discussões em torno das questões étnico-raciais, apesar de serem ainda uma novidade em Colônia do Paiol, vêm sendo apropriadas com bastante velocidade. O exemplo mais claro disso é a festa de 20 de Novembro, Dia da Consciência Negra no Brasil, em homenagem ao icônico líder quilombola Zumbi dos Palmares. A descrição da festa será feita mais adiante; por enquanto, é importante ter em conta que já é uma das mais importantes celebrações do quilombo, competindo com as centenárias festas religiosas. É também um evento introspectivo, feito para o interior da comunidade. Ou seja: está mais concentrado nas fronteiras intraculturais, de fortalecimento dos laços internos, perpassados pelo discurso comum do orgulho negro, do que nas fronteiras interculturais, de afirmação perante o *outro*.

A abrangência da festa, chamada pela comunidade de *Dia de confraternização das raças*, já foi maior em anos anteriores. Porém, a comunidade percebeu que as suas dimensões não permitiam que alcançasse os seus propósitos, eminentemente voltados para as relações internas. Houve, assim, um recuo. Além de retroalimentar a construção de uma identidade quilombola no seio da comunidade e de estreitar os laços com os jongueiros da sede do município, a festa também ajuda a diluir os conflitos entre Colônia do Paiol de Baixo e Colônia do Paiol de Cima. Maria José Franco comemorou a participação de ambos os lados durante o 20 de Novembro de 2010:

Ontem, por exemplo, estavam todas as Colônias, entre aspas, desfilando: Colônia de Cima e Colônia de Baixo. Foi muito gostoso na hora que eu vi. Porque eu achei engraçado; teve uma menina de manhã que falou assim: ‘Vai ter baile, Zezé?’ Eu falei ‘não, nós vamos fazer só o momento cultural’. Ela falou assim: ‘Nem os pés na Colônia de Baixo eu coloco’[...]. Mas, na hora do Jongô, quem é que tava atrás de mim?

A consolidação da comunidade como um quilombo passa, portanto, pelo fortalecimento das fronteiras internas. Mesmo que não signifique a eliminação dos conflitos, esta busca de conciliação parece buscar antídotos contra um processo interno de diluição do grupo social, já bastante fragilizado.

O uso da festa como espaço de conciliação não é um fenômeno novo: segundo Djalma Silva (2005), as novenas realizadas na comunidade sempre proporcionaram a reconciliação de vizinhos em conflito – uma vez que visitavam-se mutuamente nos dias de reza, mesmo se não se falassem. Na descrição da quilombola Maria Luiza,

Nós fazíamos novena prá São José, prá nossa Senhora de Fátima... De vez em quando, o santo ficava na minha casa e nós rezávamos. De manhã, nós íamos prá casa do vizinho. Eu tinha que levar e entregar para a dona da casa: ela tinha que receber e rezar. No outro dia, nós tínhamos que ir pro outro... Ele ia rodando, nove dias ia rodando, cada casa a dona tinha que receber e rezar, mesmo se estivesse de mal, [...] ela tinha que pegar e rezar (Silva, 2005: 264)

Nesse sentido, a recente fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito desloca para o campo simbólico a reorganização interna da comunidade. Parece-me muito interessante que a autoidentificação da comunidade como quilombola e a criação da associação sejam acompanhadas, quase simultaneamente, pela criação da irmandade – que parece inaugurar novos caminhos de conciliação em Colônia do Paiol.

5.5.3.2. A irmandade

Conforme reza o seu estatuto, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito foi fundada no dia 03 de junho do ano de Nosso Senhor Jesus Cristo de 2010. Juízes e juízas, tesoureiro, procurador, mesários, andador, escrivão, ermitão – estes e outros membros compõem a extensa galeria de personagens, que dividem diferentes responsabilidades dentro da confraria.

Já vimos que, sob o regime escravista, a imposição da religião pelos dominadores acabou por ter resultados ambíguos. Segundo Sebastião Rios (2006), as irmandades negras desempenharam papéis diversos e difíceis de conciliar: se, por um lado, impuseram uma religião oficial e um modo de organização controlado pela Igreja e pelo Estado colonial, por outro eram as únicas instituições nas quais negros e pardos puderam manifestar-se com relativa autonomia. Elas reuniam grupos leigos em torno da devoção a um santo, que era homenageado através de vistosas festas. Uma das principais características das irmandades era o estabelecimento de redes de entreajuda, que garantiam determinadas benesses, especialmente para os membros mais pobres. Desempenharam papéis diversos, sendo que muitas revoltas negras, bem como as compras de alforrias, foram viabilizadas no seio de tais organizações.

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito não foge a esses moldes. A iniciativa foi proposta pelo padre de Bias Fortes, Dione César Goulart, mas, segundo afirma, a partir das próprias necessidades da comunidade, que aceitou prontamente a ideia. Assim, em torno de dois santos de devoção da população negra, estão sendo reunidos membros do quilombo, da sede do município e arredores, que passam a assumir o compromisso de se ajudarem mutuamente e de promoverem festividades de cunho sagrado.

Cada um dos participantes eleitos assume um papel específico na condução da irmandade. Ao juiz e juíza, por exemplo, cabem a administração das atividades, bem

como «advertir e emendar as faltas de todos os irmãos e fazer que cada um cumpra com sua obrigação» – o que revela a corporificação e reafirmação de estratégias de regulação social que escapam às estruturas oficiais, como o direito.

O escrivão documentará em atas todas as reuniões, para além de substituir o juiz em caso de falta. Já o tesoureiro tratará dos bens da irmandade. Para além das atividades mundanas, os membros associados poderão também assumir funções litúrgicas: os capelães sacerdotes estarão aptos a dizer missas aos domingos e dias santos nas suas respectivas capelas, bem como conduzir rituais durante as festividades.

Um dos personagens mais versáteis da irmandade é o andador. Ele compromete-se a «fazer tudo quanto ela lhe ordenar em serviço da Mãe de Deus». Como o próprio nome indica, sua função é percorrer a região com o intuito de saber se há algum irmão carente de ajuda ou enfermo. Informada pelo andador, caberá à Mesa definir se ele precisará de socorro, recolha de esmola e outras formas de auxílio. A irmandade também se encarregará de definir, dentre os irmãos, «duas desconhecidas caridades», a quem será atribuída a responsabilidade de tratar do doente. No caso de falecimento, «se não tiver com que se amortilhar, a nossa Mesa lhe mandará dar», garantindo ao devoto, mesmo sem recursos, um enterro digno.

Também tendo em conta que a maior parte da corporação é composta por pessoas de baixa renda, o capítulo XV do estatuto estabelece a existência do ermitão, cuja função é tirar esmolas voluntárias junto aos fiéis. Os fundos da irmandade serão reunidos através de pagamentos mensais e anuais dos membros aptos a contribuir. Mas a realização de festas e a recolha de esmolas – que, além de serem angariadas pelo ermitão, também são ritualizada através de folguedos como a Folia de Reis – serão outros caminhos alternativos para a aquisição de recursos financeiros.

Caberá à irmandade celebrar Nossa Senhora do Rosário, em outubro, que mesclará as rezas de terços, coroações, novenas e procissões com apresentações de Congado, Folia e Maculelê. Na festa de São Benedito, os negros e negras irmanados sairão pelas ruas com o terço da Santíssima Mãe e, sempre que possível, agregarão ao ritual a Comemoração dos Fiéis Defuntos – um ofício pelas almas. «A estas funções assistirão todos os Irmãos paramentados com as suas opas brancas, para fazerem o Ato maior religioso, e carregarão as insígnias nos terços e procissões, conforme suas pessoas e cargos», prevê o estatuto.

Além das celebrações aos santos de devoção da confraria, também durante as cerimônias de sepultamento serão realizados cortejos. À moda barroca, Nossa Senhora

do Rosário e São Benedito serão carregados com solenidade pelas ruas sobre andores, a fim de acompanharem o irmão até a sua sepultura. Além destas honras, a irmandade compromete-se a dedicar seis missas à memória do falecido.

Um dos pontos mais significativos desta recente mobilização – que, como vimos, conta com pleno apoio da Igreja católica local – é o envolvimento dos que já migraram: o objetivo é promover a articulação entre os quilombolas que continuam em Colônia do Paiol e aqueles que vivem hoje na sede do município. Sem ser ainda possível prever as consequências, é inevitável perceber que a irmandade abre a possibilidade de um novo espaço fronteiriço.

Acima de todos os irmãos e irmãs de dentro ou fora do quilombo, dois personagens anualmente escolhidos reinarão soberanos em todas as festividades:

Deverão anualmente os oficiais (Juízes e Juízas) e todos os irmãos escolherem em cada ano o Rei e Rainha do Congo, dando a coroação em dia solene, onde os Juízes entregarão as insígnias da realeza e abrem o ano Santo das festividades os quais durante um ano serão os últimos responsáveis dos preparativos sociais e religiosos de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito.

É interessante ter em conta a rotatividade do reinado do rei e da rainha do Congo. Poderá este protagonismo efêmero propiciar a afirmação de antigas e a ascensão de novas lideranças? Ainda é cedo para prever o impacto real. Mas creio que já é possível dizer que, independentemente dos resultados, ela emerge como um esforço de ampliação das fronteiras externas e estreitamento dos laços internos da população negra de Bías Fortes. Além disso, uma coisa é certa: os esforços e aparatos simbólicos gravitam em torno da viabilização das festas.

A abundância de papéis a serem assumidos dentro da confraria permite pressupor a emergência de novas lideranças e responsabilidades, no campo simbólico, que passam a competir com os lugares sociais que a população negra assume na chamada *vida real*. À partida, o fato de se tratar de uma irmandade negra já é um sintoma de desestabilização de hierarquias, tipicamente fronteiriça: num contexto em que aquela população geralmente ocupa espaços subordinados no meio econômico-social, a criação de autoridades simbólicas – reis e rainhas coroados, juízes, procuradores – exerce uma força contrária ao processo cotidiano de subalternização.

Isso não significa que a irmandade romperá, linearmente, com hierarquias excludentes historicamente estabelecidas. Mas pode vir a desestabilizar, em certa medida, a rigidez naturalizada de tais estratificações. Vale lembrar que a tônica da irmandade é a exaltação da cultura negra, corporificada pelas presenças físicas de Suas

Majestades, o rei e a rainha do Congo. Assim, guardadas as margens de indeterminação, a irmandade talvez assuma um papel catalisador, num momento histórico em que Colônia do Paiol busca reinventar-se, ao reivindicar a condição de quilombo.

5.5.4. A Semana Santa de Conceição das Crioulas

5.5.4.1. A gratidão pelos frutos da terra

A Semana Santa do sertão é a grande comemoração da colheita. As bênçãos oriundas da terra são transpostas para a mesa: a gastronomia é a principal característica desse período. Enquanto em outras regiões o ponto alto da Semana Santa é o Domingo de Páscoa, no sertão pernambucano as atividades se concentram na quarta, quinta e sexta-feira. A ênfase, portanto, não está na ressurreição de Cristo, mas no seu sofrimento.

Vimos que a *janta* e a *ceia*, principais momentos da celebração, são oferecidas alternadamente pelas famílias. Nos três dias de ritual, várias casas abrem suas portas e servem refeições a quantos quiserem. Tanto ao meio-dia quanto às 18 horas, muitas famílias oferecem os alimentos simultaneamente, o que faz com que os membros da comunidade tenham que optar entre as possibilidades. E nunca uma casa é a anfitriã mais de uma vez dentro da mesma Semana Santa.

Essa dinâmica gera uma circulação entre as famílias. Quem abriu suas portas hoje para servir a *janta*, durante a *ceia* e nos dias seguintes estará fazendo suas refeições em outros espaços. Este entrecruzamento inclui não só as famílias vizinhas, habitantes do mesmo *sítio*, mas, no caso de Conceição das Crioulas, envolve todos os *sítios* que compõem o quilombo, por onde os grupos circulam no decorrer dos dias santos – muitas vezes a pé, sob o sol do semiárido brasileiro e no decorrer de quilômetros.

A Semana Santa, dentre outras datas, é também momento de reunir aqueles que estão fora da comunidade. Muitas famílias chegam a Conceição das Crioulas vindas de Salgueiro, Petrolina e outras cidades pernambucanas, ou até de regiões mais distantes, como o Sudeste do Brasil, para onde muitos migraram.

Tradicionalmente, cada participante costumava levar um alimento de sua própria lavoura para contribuir para a *janta* ou *ceia* dos anfitriões. Hoje, parte dos alimentos é comprada no pequeno comércio local ou trazida de Salgueiro, apesar de a fartura da festa continuar a ser também garantida pela produção local.

Uma característica é bastante singular nas refeições da Semana Santa: a mistura. Os pratos são servidos previamente, sempre muito cheios, e comportam tudo o que tiver sido preparado – inclusive a sobremesa. Em Conceição das Crioulas, um costume exclusivo da Semana Santa é acrescentar o bolo, apesar de ser doce, no próprio prato em que a *janta* ou a *ceia* está sendo servida.

A preparação das refeições é uma atividade exclusivamente feminina. Enquanto os homens estão nas varandas, salas ou calçadas, bebendo vinho, jogando cartas ou conversando, as mulheres reúnem-se na cozinha – último cômodo da casa e extremo oposto da sala de visitas, cuja porta, geralmente dividida horizontalmente em duas metades, abre-se para o quintal. A preparação coletiva de alimentos inclui não só as moradoras da casa, mas também parentes, vizinhas e convidadas que forem chegando. Como em Mata Cavalo, a cozinha revela-se um espaço privilegiado de encontro.

A ideia de mistura também se faz presente nas receitas. Há um cardápio que se repete nas *jantas* e *ceias* – composto por feijão, arroz e macarrão, e, por vezes, por queijo, peixe, farofa e bolo – mas as cozinheiras podem inventar novas receitas. Nestes casos, o resultado é a criação de preparados singulares, feitos a partir da criatividade e dos ingredientes disponíveis no momento.¹⁵⁴

A hora de servir os pratos também é um momento coletivo e usualmente feminino. A tarefa segue uma determinada ordem: primeiro o feijão, depois o arroz, o macarrão e em seguida os demais elementos, como a salada, o bolo e, caso houver, o peixe, que é o item mais nobre e geralmente o último a ser colocado. Os pratos vazios são dispostos e as mulheres, munidas com grandes recipientes, fazem a distribuição ao circularem em torno da mesa.

Servidos os pratos, é a hora da oração. O anfitrião, anfitriã ou uma liderança quilombola da família encabeça a prece cujo conteúdo geralmente inclui o agradecimento pelo alimento, a importância da união da comunidade e a solidariedade com os que não têm o que comer. Esta oração, no passado, era realizada depois da refeição, mas a tradição alterou-se para evitar que os participantes se dispersem.

Outro costume que atualmente vem perdendo a força é, depois da oração, a realização das *bênçãos trocadas*: ritual em que todos os participantes pedem a bênção reciprocamente aos demais presentes, independentemente da faixa etária, da

¹⁵⁴ Assisti, por exemplo, ao processo criativo de invenção de uma salada de legumes e verduras na casa de Maria Alzira, na Quarta-Feira de Trevas. Diversos ingredientes foram misturados com liberdade pelas mulheres, o que gerou um preparado ímpar e não mais repetido nos demais dias.

procedência ou do laço de parentesco, o que sugere um momento de quebra das hierarquias cotidianas. Assim, por exemplo, uma pessoa idosa – que ocupa posição privilegiada na escala social de Conceição das Crioulas – pode pedir a bênção de uma criança. Aquele *tempo entre tempos* fronteiriço (Santos, 2002) abre-se, portanto, à inversão tipicamente carnavalesca – que se caracteriza pela liberação temporária das relações hierárquicas e tabus.

Portanto, a fertilidade – simbolicamente representada no prato, preenchido com tudo de que a comunidade dispõe, o que inclui a sobremesa – é tradicionalmente acompanhada por uma cerimônia de inversão. Ao romper provisoriamente com as regras hierárquicas, naquele espaço fronteiriço a comunidade se renova. É o que explica Bakhtin (1987: 7-8), referindo-se ao carnaval, período em que

É a própria vida que representa e interpreta (sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem os atributos específicos de todo espetáculo teatral) uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios. [...] A morte e a ressurreição, a alternância e a renovação constituíram sempre os aspectos marcantes da festa.

Morte e renascimento, próprios dos ciclos da vida e da renovação, são igualmente celebrados em Conceição das Crioulas.¹⁵⁵ Além disso, a Semana Santa envolve certa recolha. O vinho é a única bebida alcoólica permitida durante aqueles dias. Tradicionalmente não se canta – exceto as músicas religiosas, durante a novena – não é permitido jogar futebol, abater animais, castigar crianças, despejar o lixo ou realizar trocas monetárias. Algumas destas proibições foram sendo flexibilizadas com o tempo.

Ainda que contida, a população se diverte. Depois da *janta* ou da *ceia*, é momento de conversar, jogar Sueca – que reúne homens e mulheres de diferentes gerações – e, no caso de jovens e adolescentes de ambos os sexos, jogar peteca.

Finda a Paixão, no Sábado de Aleluia, tudo volta ao normal: os homens marcam para esse dia um campeonato de futebol e se enfrentam no campo da Vila Centro. Cerveja e aguardente voltam a circular pela comunidade. A carne volta a ser servida. Findo o Calvário de Cristo, também já se pode cantar.

¹⁵⁵ É, inclusive, possível pensar nos aparentes paralelismos entre o carnaval bakhtiniano e esta dimensão carnavalesca da Semana Santa de Conceição das Crioulas. É certo que ambos guardam grandes oposições. Para começar, enquanto o primeiro precedia a Quaresma, a última a encerra. Além disso, a tradição do quilombo não tem um sentido cômico como o carnaval medieval europeu analisado por Bakhtin. Pelo contrário: o período convida à introspecção e segue regras restritivas. Mas ambas as manifestações vinculam-se à fertilidade da terra. Como ensina Bakhtin, o carnaval ligava-se aos festejos pagãos agrícolas da antiguidade, como a vindima. No sertão, a comemoração pelos frutos da terra está sobreposta à narrativa religiosa de Paixão, morte e ressurreição de Cristo.

5.5.4.2. Debaixo do umbuzeiro

O umbuzeiro do quilombo de Conceição das Crioulas é um espaço de fronteira – literal e metafórico. A árvore, que produz uma generosa sombra e uma fruta muito apreciada pelos sertanejos, situa-se no exato limite entre o território quilombola e indígena. Em meados dos anos 90, quando a Fundação Nacional do Índio (Funai) realizou a demarcação da reserva Atikum, homologada em 1996, o umbuzeiro deveria ter sido cortado pelos funcionários federais. Porém, Diva Mendes, proprietária da primeira casa situada no lado de Conceição das Crioulas, negociou para que a árvore fosse poupada. Ainda assim, os técnicos a cortaram verticalmente pela metade.

O umbuzeiro sobreviveu e voltou a estender seus galhos rumo ao território indígena. Hoje é ali, sob esta árvore, que acontecem diversas festas que reúnem ambos os grupos étnicos em diferentes ocasiões, a exemplo do Sábado de Aleluia, na Semana Santa. Como já vimos, depois de cumprida a Via Sacra e findo o sofrimento de Jesus, a comunidade de Conceição das Crioulas está livre para beber e cantar. E o «umbuzeiro da Diva», como é conhecido, é um dos principais cenários dessa alegria.

Diva e sua família vivem no sítio de Mulungu, situado ao pé da Serra das Crioulas. As pessoas começam a chegar pela manhã – muitas delas depois de longas caminhadas a pé – e algumas lá se hospedam com antecedência. O grupo se reúne em círculo sob a árvore. Come, bebe e, principalmente, canta sob os acordes dos violeiros.

Os rostos dos participantes revelam a multiplicidade presente sob a sombra do umbuzeiro. Fenótipos nitidamente indígenas ou negros, uma minoria branca e muitos miscigenados, acompanham em coro o violão. Quando, antes de começar a cantoria, perguntei à quilombola Valdeci Maria da Silva se os indígenas da reserva Atikum também costumavam comparecer às festas debaixo do «umbuzeiro da Diva», ela – cujo fenótipo é negro – me respondeu: «Os índios somos nós mesmos».

Segundo a entrevistada, debaixo da árvore a lógica é outra. Ali, não existe discórdia e ninguém se lembra de quem é o indígena, quem é o quilombola. «Se a gente se juntou, não tem que separar», diz Valdeci, acrescentando, em tom de brincadeira: «O umbuzeiro é igual a nós mesmos; eles cortam e a gente volta».

Além de sombra e frutos, a árvore oferece generosamente muitas lições. Ela é uma metáfora da própria diferença de significados atribuídos à palavra fronteira: por um lado, a lógica do Estado exige que o traçado fronteiro seja um lugar vazio – ou

melhor, não corresponde propriamente a um lugar, pois é uma linha abstrata riscada sobre um chão consistente.

Daí a necessidade de esvaziar artificialmente tudo aquilo que denuncia a sua concretude, como a existência de uma árvore. Segundo os quilombolas, os funcionários federais foram derrubando, sistematicamente, todos os corpos porventura situados naquela linha limítrofe, por toda a sua extensão. A divisa entre os dois territórios, segundo esta acepção – e aqui voltamos à ideia de *fronteira que separa* – não poderia conter vida ou qualquer elo.

Mas o umbuzeiro é mais teimoso que o Estado. Serrado de cima abaixo, voltou a brotar. Assim, a dicotomia indígena/quilombola é contrariada pelo irremediável povoamento da fronteira. Não é por acaso que a árvore se tornou ponto de encontro depois de estabelecida a demarcação das terras indígenas: creio que, no campo simbólico, ela acabou por representar a impossibilidade de cisão artificial de relações que, historicamente, atravessaram os séculos.

Debaixo do umbuzeiro, portanto, é possível brincar com as identidades. Como fizeram os próprios participantes da festa de Sábado de Aleluia, esticando as pernas entre os dois extremos da árvore, o sujeito torna-se metade indígena, metade quilombola. Atravessa-se, simbolicamente, de um campo ao outro, num divertido jogo de identificações que desestabiliza os altos muros erguidos em torno dos grupos sociais. Ou seja: flagra-se toda a fragilidade destas construções. A festa no umbuzeiro, sob determinado ângulo, é a celebração desta fluidez possível.

5.5.5. Do *intra* ao *intercultural*: a festa de Nossa Senhora da Assunção

5.5.5.1. Novena, pífano e trancelim: a fronteira interna

Durante a festa de Nossa Senhora da Assunção, principal celebração de Conceição das Crioulas, a música começa cedo na Vila Centro: vimos que cabe à banda de pífano tocar a alvorada, às 6 horas, em frente à capela. Depois, volta a atuar ao meio-dia e às 18 horas. As canções seguem até por volta das 19h30, quando é interrompida para dar início à novena.

Os relatos orais revelam que a relação entre o pífano e a capela é bem antiga. A atual estrutura foi erguida há um século, em regime de mutirão, pelos membros da comunidade – e, durante toda a obra, a banda não parou de tocar. Hoje, esta relação



Novena de Nossa Senhora da Assunção

entre música e religião torna-se ainda evidente durante o ritual da novena, no qual a banda tem um papel muito maior do que de simples animação.

Os sítios também costumam fazer as suas próprias festas locais durante esses dias, mas o principal foco de atividades acontece na capela da Vila Centro. Ali, à frente da antiga imagem de Nossa Senhora da Conceição, um grupo de representantes do sítio encarregado da cerimônia se reúne no altar para coordenar a novena. Todos os anos, a primeira noite de reza é dedicada às crianças, que comparecem em peso e às quais são servidas pipocas. Na sexta-feira, penúltimo dia, o ritual é dedicado às mulheres e é acompanhado por discursos que realçam o papel feminino na comunidade e alertam contra o machismo. No sábado, a noite de encerramento é coordenada pela Vila Centro.

O sábado é o único dia em que as atividades litúrgicas são coordenadas por um padre, que sai da sede de Salgueiro para realizar a missa de encerramento. A capela, nesta noite, fica mais cheia, reunindo fiéis de diversos sítios e, sem dúvida, a atmosfera é bem mais formal. Nos demais dias, o que se observa é uma apropriação do espaço do sagrado bastante alegre. O grupo que responde pela novena de determinada noite se reúne no altar, canta, *puxa* orações, dialoga com os presentes sem muitas formalidades. Crianças correm e brincam à vontade pela capela, sem repreensões.

A banda de pífano faz parte da cerimônia. Entra e sai da capela, da porta até o altar, por três vezes. Ao final, o grupo de músicos sai para a praça, sinalizando o ritual final, que acontece ao ar livre. Portanto, finda a novena, os quilombolas formam uma roda em frente à capela, com velas nas mãos, e a banda de pífano dá três voltas, sempre tocando, em torno do círculo. Depois, dá-se a passagem de testemunho entre os dois sítios – o que organizou a novena daquela noite e aquele que realizará a cerimônia seguinte.



Banda de Pífano de Conceição das Crioulas

O encontro simbólico entre um sítio e outro acontece da seguinte maneira: são escolhidas duas *noiteiras*¹⁵⁶ de cada lado. Cada dupla posiciona-se em um dos extremos do círculo. As representantes daquela noite ficam em frente à capela, com flores amarelas nas mãos, e as *noiteiras* do sítio responsável pela noite seguinte se colocam no polo oposto, segurando flores brancas.

Depois que o grupo de pífano faz o percurso de três voltas em torno do círculo, os músicos entram na roda e, nesta fase, estabelecem uma curiosa ligação entre os dois sítios: a banda percorre o espaço de um extremo ao outro em linha reta e, movimentando-se para frente e para trás, diante de cada dupla de *noiteiras*, chamam-nas aos poucos para o centro. As *noiteiras* são seguidas por outros acompanhantes das suas respectivas comunidades que, de um lado e de outro, formam duas pequenas procissões. Este chamamento é feito pelo movimento corporal da banda, ao ritmo da música. Como uma espécie de flauta mágica, sob o comando do pífano cada lado oposto dá um passo adiante, encurtando o caminho que separa um polo e outro. Por fim, as *noiteiras* encontram-se ao centro da roda, onde trocam os ramos de flores.



A ligação estabelecida pelos músicos entre os dois sítios é chamada de *corda* – uma denominação apropriada, pois a força invisível com que a banda *puxa* um lado e outro parece quase palpável, como se de um fio real se tratasse. A *corda* representa, portanto, a ligação estabelecida pela banda entre os dois sítios, que progressivamente se aproximam sob as ordens da música.

Ao explicar a troca de ramos ao centro da roda, dona Generosa Ana da Conceição, integrante da comissão de Patrimônio, Saúde e Ambiente da AQCC, dá sua interpretação: «Chega um visitante e a gente tá acolhendo ali com um cacho de flor. No meu entendimento, porque eu também não sei se é verdade não. Eu suponho que seja assim; essa acolhida com uma flor».

A flor, sob esta perspectiva, representaria a possibilidade de acolhimento – eu diria, a possibilidade de tradução – entre duas comunidades distintas. Esta concertação possível entre as diferenças internas é, a meu ver, aquilo que possibilita a inserção de

¹⁵⁶ *Noiteiros* são os que representam o sítio responsável por cada noite de novena.

pequenas comunidades, às vezes distantes geograficamente, num âmbito mais alargado: o quilombo de Conceição das Crioulas.

Obviamente, a troca de flores durante a festa não é o único momento de interseção entre diferentes grupos – trajetórias históricas, laços de parentesco, entre tantos outros elementos, sedimentam a noção mais ampla de comunidade. Porém, parece-me que as flores acabam por ser a condensação de um processo identitário, que, a cada ano, é reafirmado – ganhando novo fôlego.

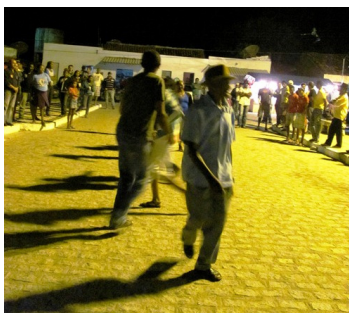
Trocadas as flores, as quatro *noiteiras* caminham então, lado a lado, até a frente da capela, sempre seguidas pela pequena procissão. Os demais participantes permanecem em círculo, com suas velas acesas. Nesse momento, a banda de pífano dá outras três voltas em torno da roda, seguida pelas *noiteiras* e seus acompanhantes – o que parece amarrar, ou selar, a unicidade do grupo.

A impressão de sutura é reforçada pelos ouvidos: a banda de pífano vai à frente com seus alegres acordes acelerados, enquanto a procissão que a segue entoia músicas religiosas, ladainhas arrastadas, sem que haja nenhum esforço para que um ritmo se equipare ao outro. O resultado é uma sensação de colagem, formada pela sobreposição de ritmos completamente distintos – rápidos e lentos, alegres e contidos – mas que, de alguma forma, conseguem se integrar no mesmo ritual.

Ao final, em frente à capela, dança-se alegremente o trancelim, uma tradição existente apenas no quilombo. O relato sobre este costume local exige, a meu ver, uma abordagem introdutória: quando o dancei pela primeira vez, foi inevitável lembrar-me desta descrição feita por uma investigadora, quando desenvolvia suas pesquisas junto aos indígenas guaranis:

Minha primeira impressão sobre a dança Guarani foi a de ser uma dança contida, com pouca intensidade e expressão, na qual o movimento é apenas demarcado pelo pé. Quando olhava a dança, logo olhava para o pé, como se este fosse descrevê-la e decifrá-la. Os meninos mexem os pés, num compasso ritmado, entre o direito e o esquerdo; as meninas mexem os pés ininterruptamente, como se não existisse parada. Os pés arrastam-se e deslizam ao mesmo tempo, dando uma sensação de um caminhar constante, mas que não sai do lugar. Quando pude participar da dança, a sensação foi bem diferente: o que parecia não sair do lugar, dando uma sensação de monotonia, transformou-se numa sensação de estarmos indo juntos para algum lugar. Não dava vontade de parar, como um embalo, um ir e vir sem início nem fim (Menezes e Bergamaschi, 2009: 55).

Da mesma forma, observar o trancelim de fora e participar dele são duas experiências diferentes. Trata-se de uma dança de origem sagrada: é a evolução dos movimentos que a banda de pífano executa para louvar os santos, quando toca em frente



Trancelim de Conceição das Crioulas

ao altar. Com o tempo, especialmente a partir dos anos 80, como veremos adiante, a comunidade decidiu entrar na dança, dando novos contornos à tradição.

Para os olhos que veem de fora, o trancelim é simples: os participantes formam duas filas, dispostas uma em frente à outra, ao som da banda de pífano. Os dois grupos, em linha reta, avançam um ao encontro do outro e se cruzam, desviando-se daqueles que vêm no sentido oposto através de movimentos à esquerda e à direita. Quando chega ao final da fila, o dançante gira e volta pelo mesmo caminho, sempre a desviar-se alternadamente dos demais componentes. Parece, portanto, um *serpentejar* de pessoas, como se formassem uma trança com os seus próprios corpos.

Mas a percepção acerca do trancelim muda completamente se a perspectiva é outra. Quando eu participei da dança, perdi a noção estética da trança e vivi uma vertiginosa sucessão de encontros. A sensação foi de deparar-me com pessoas e mais pessoas, como instantâneos *frames*, num fluxo ininterrupto de olhares.

Homens, mulheres, idosos, crianças, quilombolas, visitantes de fora – todos podem participar do trancelim. E é interessante notar que uma pessoa pode entrar na dança a qualquer momento, bastando, para isso, colocar-se no fim de um dos sentidos da fila, para assumir a última posição. Da mesma forma, o participante pode sair a qualquer instante: basta que deixe a dança, quando chegar ao extremo da fila. Isso faz com que nunca tenhamos a certeza de quem encontraremos a seguir. Tal sensação gerou em mim uma constante e agradabilíssima curiosidade. É inevitável abrir um sorriso quando nos deparamos, em meio à vertigem daqueles sucessivos encontros, com alguém que acabou de entrar ou com quem temos especial afinidade.

Os encontros proporcionados pelo trancelim são acompanhados por discretos cortejos, cada um à sua maneira: as pessoas cumprimentam-se, seja com o olhar, com o sorriso, com a expressão corporal e, no caso de algumas mulheres, com uma graciosa vênia a segurar as saias. É raro encontrar, na fila, alguém que não olhe nos olhos.

A novena encerra-se no domingo de manhã, quando acontece o último ato de louvor. Braços cansados pela intensidade daqueles dias levam o andor de casa em casa.



Imagem de N.S. da Conceição

Quantos quiserem, e estiverem acordados, recebem as bênçãos da padroeira – também uma Nossa Senhora, mas da Conceição – materializada através da pequena imagem centenária que é portadora da própria narrativa fundacional da comunidade.

5.5.5.2. Do debate ao forró: aliança, articulação e afirmação identitária

Grande parte da força de Conceição das Crioulas está na sua impressionante capacidade de tecer redes. Já vimos que a comunidade estende os braços em muitas direções, colecionando uma extensa lista de parceiros das mais variadas áreas de atuação. Abrangência e porosidade seletiva – ambas as características qualificam a fronteira estabelecida entre o quilombo e outras entidades e grupos sociais.

O próprio nascimento da comunidade, no início do século XIX, não foi um processo introspectivo: vale lembrar que Conceição das Crioulas formou-se lado a lado com o território indígena Atikum. Como já referi, o próprio fenótipo da população local revela, nos corpos, as marcas dessa relação secular.

Além do vizinho indígena, a comunidade guarda em sua história outras teias de relações e influências. A aridez da vida do sertão impulsionou novas relações extramuros – nos anos 80, época de seca e de agravamento dos problemas econômicos locais, por exemplo, sair de Conceição das Crioulas era o grande sonho de muitos dos seus moradores. O processo de êxodo rural, que conta nas entrelinhas as tragédias da vida sertaneja nordestina, empurrou boa parte da população para as grandes cidades. São Paulo foi o destino predileto de muitos dos seus moradores, inaugurando uma nova rede de influências junto à realidade do quilombo. Dentre os que foram e voltaram, ou que mantiveram as ligações locais apesar de migrados, muito foi aprendido e ensinado.

Os fios das relações externas estenderam-se ainda mais a partir das profícuas



Aparecida Mendes posa para visitante portuguesa

relações da comunidade com entidades parceiras de várias partes do Brasil e, inclusive, do exterior – como testemunha a relação de mais de uma década mantida com o Centro de Cultura Luiz Freire e com o grupo Identidades, do Porto, Portugal. Mas, como toda esta teia de relações se manifesta durante a

maior celebração do quilombo, a festa de Nossa Senhora da Assunção?

Já vimos que os nove dias de festa carregam um caráter introspectivo, intracultural, de afirmação dos laços que mantêm os diferentes *sítios* identificados com uma noção única de comunidade. Paralelamente a esta reafirmação dos laços internos, a novena dedicada à santa vai também se transformando paulatinamente num grande encontro entre diferentes grupos. À medida que os dias de festa avançam, mais pessoas – parentes, amigos, parceiros – vão chegando de diferentes partes do país, numa trajetória linear cuja culminância acontece no sábado, quando a praça da Vila Centro se transforma em um grande salão de baile para milhares de participantes.

Novos rostos passam a povoar o cotidiano de Conceição das Crioulas: o parente que veio de longe, de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia; o representante de uma entidade parceira; o político ou fazendeiro da região; o morador de comunidades rurais vizinhas, da reserva indígena ou da sede do município de Salgueiro. Em 2010, houve inclusive a participação de estudantes do município de Crato, no Estado do Ceará, que atravessaram quilômetros para a realização de uma visita de estudos.

Aliás, é interessante lembrar que os dias de festa são também intensos dias de trabalho: normalmente, aquele é um período em que a comunidade recebe inúmeros parceiros, empenhados em conciliar os momentos de lazer com o desenvolvimento de atividades. Além disso, a AQCC costuma aproveitar a concentração de pessoas e o feriado escolar¹⁵⁷ para promover, em parceria com voluntários e entidades, oficinas de formação em diversas áreas no decorrer da semana.

Dentre as maiores atrações da festa, estão os campeonatos de futebol masculino e feminino, envolvendo times de variadas procedências. Para as entusiasmadas jogadoras de Conceição das Crioulas, a disputa final desejada é aquela que envolve um time indígena *versus* quilombola. Segundo Jocilene Valdeci Oliveira, a rivalidade fica circunscrita ao futebol: «O jogo fica mais emocionante, mas, fora de campo, somos amigas outra vez».

Ao contrário do que acontece nas festas de santo de Mata Cavalo e durante a Semana Santa, a celebração de Nossa Senhora da Assunção é também um momento para angariar recursos para a comunidade. Ali, a comida não é gratuita: diversas barracas são montadas na praça para a venda de produtos. A presença dos barraqueiros,

¹⁵⁷ Graças às pressões da comunidade junto ao poder público, nas escolas de Conceição das Crioulas não há aulas durante os principais dias da festa de Nossa Senhora da Assunção, como será discutido adiante.



Multidão reunida no sábado de festa

por si, já é um encontro à parte. Além de quilombolas, fizeram-se representar indígenas, assentados da reforma agrária e comerciantes da sede de Salgueiro.

A partir da quarta-feira, têm início as primeiras noites de forró. Na sexta-feira e, principalmente, no sábado, perante um palco montado através da parceria com a Prefeitura Municipal de Salgueiro, uma multidão multifacetada se aglomera. Diante daquela plateia plural, o grupo Oganulu, formado por jovens de Conceição das Crioulas, tocou percussão e cantou letras relacionadas ao orgulho negro. Depois da apresentação, grupos de forró animaram a noite, estendendo a festa até a manhã seguinte.

Em meio ao cenário diverso daquele sábado, uma das presenças foi o prefeito de Salgueiro, Marcondes Libório, acompanhado pelo vice, pela primeira-dama e alguns funcionários da prefeitura. Como já vimos, eles foram a Conceição das Crioulas para prestarem homenagem a Venceslau José da Silva, um tocador de pífano já falecido, durante uma pequena cerimônia incorporada à festa. Ao final da cerimônia, quilombolas, alguns funcionários municipais e outros participantes entrelaçaram-se no trancelim, ao som dos músicos da banda de pífano – que não escondiam a emoção pela homenagem ao mestre e companheiro falecido.

Vale observar que a valorização das lideranças tradicionais, a começar pelos tocadores de pífano, ganha contornos interessantes se levarmos em conta a pouca idade de muitos dos membros da associação quilombola. Apesar da emergência dos novos líderes, a perpetuação do respeito pelos mais velhos é facilmente perceptível no silêncio que se faz, por exemplo, quando um idoso ou idosa da comunidade manifesta-se durante uma reunião, ou quando as jovens lideranças da AQCC visitam os parentes para pedir bênçãos e conselhos. Em contrapartida, as crianças são as senhoras da informação: elas circulam livremente e tudo sabem



Homenagem a Venceslau Silva

sobre o que ocorre no quilombo. São também participantes ativas de todas as etapas da festa. Como ensina Glória Moura (2006), a reafirmação dos valores identitários da comunidade durante o período festivo funcionam como um «currículo invisível» - ou seja, como um momento de intenso aprendizado para as novas gerações.

Obviamente, o diálogo intergeracional, assim como o intracultural e o intercultural, exigem exercícios de hermenêutica diatópica: jovens e idosos precisam posicionar-se na fronteira. Só desde o *entrelugar* fronteiriço, que reconhece a incompletude de cada uma das partes, as hierarquias tradicionais, baseadas na idade, conseguem conviver – sem serem devoradas – com as novas hierarquias, geradas a partir da militância nos movimentos sociais e da criação da associação. Da mesma forma, só a partir da fronteira, jovens de 20 anos podem exercer o seu protagonismo, sem serem condenados pelos tios, pais e avós.

Apesar de não ter explorado o suficiente este aspecto, arrisco dizer que a disputa de poder entre gerações não predomina em Conceição das Crioulas. Em terreno, observei que os mais velhos contribuem e participam das atividades da AQCC, da qual muitos exercem cargos oficiais; por sua parte, as jovens lideranças locais não só aceitam escutar os mais velhos, como também buscam ativamente conhecer as suas opiniões.

Estes cenários de múltiplas feições e personagens ajudam-nos a vislumbrar a pluralidade das relações estabelecidas dentro e fora do quilombo e a abrangência da festa de Nossa Senhora da Assunção. Da intimidade das novenas e sua troca de flores à visibilidade de um palco diante de milhares de pessoas, a celebração é, a meu ver, um espaço de fronteira em que a comunidade olha para si mesma e se reconhece, ao mesmo tempo em que se mostra para o *outro* – para as autoridades, para os parceiros, para os parentes e, em certa medida, até para os inimigos. É uma afirmação, tanto perante os pares quanto perante os *de fora*.

É um posicionamento vigoroso, sem ser, porém, intransigente ou impermeável: a festa é também momento de troca e de abertura para a diferença, como demonstram as oficinas realizadas paralelamente ao evento ou – como posso atestar – a convivência entre íntimos e estranhos, acolhedoramente recebidos nas casas da comunidade.

5.5.6. Festas no centro e nas margens: as alterações conforme o contexto

As relações entre centro e margem, imprescindíveis para se pensar na metáfora da fronteira, produzem os seus efeitos sobre a festa. Por isso, é interessante considerar, por

exemplo, que Cuiabá, a capital de Mato Grosso, também faz seus louvores a São Benedito. No mês de julho, milhares de fiéis saem às ruas para prestarem suas homenagens ou pagar promessas ao santo, sendo que o ritual tem muitos pontos em comum com o que se vê no meio rural: a escolha dos festeiros, a procissão, o levantamento do mastro e assim por diante. Mas muitas são também as diferenças.

Para começar, a *intimidade* com o santo é menor na cidade grande: em Cuiabá, São Benedito é levado num imponente andor por clérigos e militares, revelando a mediação das instituições, que se colocam entre o santo e o povo. Referindo-se às procissões, Roberto da Matta afirma que ao mesmo tempo em que o santo está num andor – separado do povo por sua natureza e pela mediação das autoridades – ele caminha com o povo e dele recebe na rua (e não na igreja) suas orações:

A própria procissão teria características conciliadoras, pois seu núcleo é formado pelas pessoas que carregam a imagem do santo, e essas pessoas estão rigidamente hierarquizadas: são as autoridades eclesiásticas, civis e militares. Entretanto, o núcleo é formado e seguido por um conjunto desordenado de todos os tipos sociais: penitentes que pagam promessas, aleijados e doentes que buscam alívio para seus males, pessoas comuns que apenas demonstram sua devoção ao santo (DaMatta, 2000: 65).

Em Cuiabá, o núcleo da festa irradia-se a partir de um centro, a igreja de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário. Por não haver espaço para abrigar tantos fiéis, é também erguido um lugar provisório de celebração especialmente para os dias de festa. Mas, diferente da festa de santo rural, onde todos circulam, o espaço criado no meio urbano é um grande palco, onde apenas os autorizados têm acesso.

O Cururu existe na festa de São Benedito de Cuiabá, mas, ao invés de porta-voz do sagrado, ele é isolado enquanto apresentação cultural. No seu lugar, são os clérigos que comandam a missa e a procissão. Eles coordenam os milhares de fiéis que enchem as avenidas da cidade – alguns deles descalços para



Festa de São Benedito de Cuiabá

pagar promessas; outros com pequenas imagens nas mãos ou com os filhos vestidos de anjos – a partir de um caminhão de som. Durante a procissão, o repertório é exclusivamente composto por músicas religiosas.

Parece-me que, na festa de santo rural, o distanciamento do centro de poder favorece a dissolução da binaridade entre sagrado e profano, ao ponto de o santo parecer

um membro da família e as músicas religiosas serem intercaladas por chistes e canções de amor – um tema ao qual voltaremos no próximo capítulo. À medida que a festa sai da periferia e aproxima-se do centro, cresce também a interferência das instituições – polícia, clérigos etc. – que passam a ter exclusividade sobre a condução do sagrado. Entre um extremo e outro, pode situar-se, por exemplo, a festa de santo na pequena sede de Nossa Senhora do Livramento: apesar de manter, quase na totalidade, as características observadas em Mata Cavalo, revela algumas interferências, como o uso do andor, a delimitação, pela prefeitura, do espaço público permitido para a realização da festa, ou a presença da polícia para manter a ordem.

Obviamente, festas também podem ocorrer nas grandes fazendas, o que gera efeitos diferentes. Roberto Loureiro explica em entrevista que, nestas propriedades, algumas características são semelhantes à festa de santo, como a gratuidade, o mastro, o baile e, às vezes, a ladainha, mas normalmente não há Cururu e Siriri. A festa, neste cenário, privilegia a afirmação de poder do grande proprietário.¹⁵⁸

Lembremos ainda que, quando a comunidade desloca-se desde as margens até o centro, também altera contextualmente as suas tradições: já foi discutido que durante a procissão em louvor a São Benedito, realizada no âmbito das comemorações do Dia da Consciência Negra, em Cuiabá, os representantes de Mata Cavalo convidaram um historiador, aliado da comunidade, para ajudar a transportar o santo – uma articulação estabelecida entre os dois lados e amplamente visibilizada pelo esplendor da festa.

Portanto, um modelo de festa de santo construído sobre as mesmas bases históricas e culturais pode divergir em função do espaço: nos centros (urbanos e de poder), estas celebrações assumem determinadas características, enquanto nas margens, como no quilombo, tomam outro formato.

¹⁵⁸ Como informa Loureiro, as relações entre festa e poder ficam bastante evidentes quando analisamos a história da louvação a São Benedito de Cuiabá nos séculos XVIII/XIX. Assim como fez o grande fazendeiro no meio rural, no meio urbano as famílias da elite cuiabana apostaram na festa como mecanismo de afirmação simbólica do seu poder. A festa de São Benedito, uma celebração negra, hoje tida como a maior festividade católica da capital, naqueles tempos era um evento secundário, se comparado à festa do Senhor Divino, uma celebração da elite branca. A última envolvia grandes disputas, que entreteciam poder e religião: até mesmo a escolha do santo padroeiro de cada família tinha implicações políticas, uma vez que famílias rivais não poderiam ser devotas do mesmo protetor divino. Este quadro alterou-se com a abolição da escravatura e com a proclamação da República, quando as rédeas políticas saíram das mãos do imperador e a necessidade do voto cresceu entre os políticos locais. Começou então um processo de esvaziamento da festa do Senhor Divino – que até hoje existe, mas com menor expressão – e as preocupações da elite migraram para o controle sobre a Irmandade de São Benedito. Apesar de ser negra, antes mesmo da abolição, a Irmandade demonstrava o seu poder de articulação junto a diferentes camadas da sociedade cuiabana, tendo chegado a tecer uma rede de compra de alforrias para os escravos da região.

Ainda sobre o espaço da festa, é interessante acrescentar que os momentos de encontro intercultural mais abrangente de Colônia do Paiol geralmente acontecem fora do seu território, ou seja: a comunidade realiza suas festas, mas o contato entre quilombolas e elites dá-se quando os primeiros se deslocam para o espaço do *outro* – especialmente para a igreja matriz da cidade. Em Mata Cavalo, as festas de santo acontecem dentro da área quilombola, mas a comunidade pode também participar de eventos externos, o que geralmente inclui apresentações culturais. Há festas grandes, pequenas, intimistas ou abrangentes. Portanto, a via é dupla: tanto os quilombolas se deslocam para o espaço do *outro*, quanto o *outro* vai com certa frequência até Mata Cavalo. Já em Conceição das Crioulas, todas as festas, intimistas ou abrangentes, acontecem dentro do seu território. O trancelim já foi apresentado em outras cidades, inclusive Brasília, mas de maneira pontual. Por outro lado, como já vimos, os maiores eventos do quilombo são caracterizados por uma expressiva participação do *outro*, inclusive das elites.

Perante os olhares externos, a afirmação construída na fronteira pode falar da força da comunidade, como também das suas lógicas outras. É o que veremos no próximo capítulo: a partir da metáfora do barroco, é possível ver formas de ser, estar e pensar a realidade que subvertem o paradigma hegemônico, revelando mundos que se recusam a ser descritos pela simplicidade generalizante das dicotomias modernas.

Capítulo 6

A metáfora do barroco

6.1. A pérola imperfeita¹⁵⁹

O barroco foi um tempo de mudanças. Ele foi uma reação às inconstâncias da sua época – quando valores e comportamentos foram postos em causa, alteraram-se as estruturas de classe, cresceram o banditismo, as revoltas, os motins: «É, de facto, uma época de crise, mas é também uma época de transição para novos modos de sociabilidade», afirma Boaventura de Sousa Santos (2002: 332). A descrição, sem dúvida, soa-nos familiar.

A cronologia do barroco não é consensual entre os historiadores.¹⁶⁰ Sem chegar a um veredicto, é possível, porém, optar por traçar suas margens no período que vai desde a etapa final de Michelangelo – que muitos consideram «o pai do barroco» – até o fim do século XVIII, ao estender sua existência para a América Latina (Méndez, 2006; Lisboa, 2003).

Portanto, o século XVII, enquanto período de transição, revela-se sob diferentes dimensões: é curto no Norte da Europa e longo e decisivo no Sul, bem como nas colônias ibéricas (Echeverría, 1998). Em todos os casos, porém, uma caracterização detalhada do barroco exige sempre uma análise localizada, uma vez que se manifestou de diferentes formas, em diferentes regiões.¹⁶¹

Porém, é viável arriscar uma caracterização mais ampla, mesmo que sujeita aos desencaixes de sua aplicação nos diferentes contextos. O gosto barroco, em poucas linhas, pode ser descrito através dos contrastes de ritmos e volumes, vazios e oblíquos, das dimensões excessivas e da acumulação de ornamentos (Cabanne, 2001).

A mentalidade barroca pulverizou-se sobre as mais variadas manifestações artísticas: na literatura eclodiram os jogos poéticos, as metáforas e a prevalência conotativa (Ávila, 1971); no teatro, predominaram as alegorias; na música, os ecos e diálogos de vozes e instrumentos; na pintura, o *trompe l'oeil*, o tenebrismo, o

¹⁵⁹ Diversos autores atribuem à palavra *barroco* uma origem portuguesa. Leila Billi (2005), por exemplo, explica que o termo deriva de *Broaki*, província da Índia onde os portugueses chegaram em 1510, passando a chamá-la Baróquia. Lá se colhia em abundância um tipo especial de pérolas que apresentavam uma superfície áspera e irregular, cuja coloração mesclava o branco com tons escuros.

¹⁶⁰ A cronologia exige um processo de datação distinto nos diferentes países europeus, e os limites ampliam-se ao incluírem o caso das colônias americanas. João Adolfo Hansen (2008) chega a afirmar que o barroco nunca existiu historicamente.

¹⁶¹ Sobre as diferenças entre o barroco do Norte e do Sul de Portugal, ver Margarida Calado (1998).

tremendismo; o congelamento do movimento gestual na escultura; a retenção da espacialidade cerimonial na arquitetura (Echeverría, 1996a). Em todos os casos, segundo José Maravall (2009), o barroco buscou produzir certo grau de indeterminação acerca de onde acaba o real e começa o ilusório.

Além disso, foi uma arte conectada à Contra-Reforma, sem, no entanto, resumir-se às suas intenções. Religião *versus* arte – o paralelismo entre estas duas tendências complementares e contrapostas caracteriza a relação entre barroquismo e contrarreformismo. «Um empate que, como toda obra radicalmente barroca, inclina-se mais para o lado da arte», afirma Echeverría (1996a: 186).¹⁶² Aliás, eu diria, salta para além desta dicotomia.

«A mente barroca, acima de guerras e mortes, de enganos e crueldades, de miséria e dor, afirmará uma última concordância dos mais opostos elementos», descreve Maravall (2009: 259). Por isso, segundo o autor, no fim das contas todo comportamento barroco é uma moral de acomodação.

Esta busca de conciliação é visível nas obras barrocas. Sigmund Méndez exemplifica que, na arquitetura, produz uma mescla entre a igreja cristã medieval e o antigo templo pagão. «No entanto, este suntuoso edifício figural é, sobretudo, um templo em demolição e mais exatamente a autoconsciente encenação desse colapso; [...] o barroco é um templo que anuncia a sua queda» (Méndez, 2006: 150). O desespero perante o esgotamento do cânone greco-latino constituiu uma fonte de sentido objetivo, que levou o barroco ao jogo de paradoxos, enfrentamentos e conciliações entre contrários.

Com a emergência do Iluminismo, o barroco passou a ser visto sob uma perspectiva condenatória e, sobretudo, a partir de uma imagem uniforme e sem fissuras. Século de ferro, *mundus furiosus*, tempo de misérias e crimes, tumultos e agitações, ostentações e vergonhas – enfim, época de conflitos historicamente improdutivos – esta foi, segundo Bolívar Echeverría (1998), a caracterização do período. No entanto, o autor alerta que a ideia de caos simples, unitário e absurdo nubla a possibilidade de outra

¹⁶² O autor observa que foi uma arte conectada, sem dúvida, ao movimento contrarreformista através da resistência em que coincidem, que lhes leva a se oporem ao sacrifício capitalista do valor de uso do mundo da vida. A estetização barroca foi levada a cabo dentro do âmbito aberto pelo programa da Igreja pós-tridentina, que traçava o seu duplo projeto: *catolizar* a modernidade e modernizar-se a si mesma. Destinava-se a revitalizar o ritual e a cerimônia desfalecentes do catolicismo. Por esta razão, sem sê-la em essência, a estetização barroca tendeu a manifestar-se na festa religiosa. Porém, manteve certa distância frente a toda intenção de regressar para uma posição anterior à revolução moderna.

visão, em que emerge um barroco complexo, variado e coerente em seu conflito – uma perspectiva que desafia as novas análises críticas sobre o século XVII.

Mas o degredo não foi perpétuo. Depois de ter sido visto com desconfiança em boa parte do século XIX,¹⁶³ o barroco despertou um novo interesse e atualidade. Em 1855, Jacob Burckhardt publicou sua *Introdução ao Renascimento*, desenvolvendo uma análise artística do barroco italiano – ainda que sem deixar de apresentá-lo como uma etapa de degradação dos paradigmas clássicos (Bernal, 2004).

Em 1888, um de seus discípulos, Heinrich Wölfflin, sistematizou o uso do termo e o introduziu na história da arte. Ele caracterizou o barroco como um estilo oposto ao Renascimento, ao elencar os seus cinco esquemas constitutivos: o domínio do dinâmico – a cor – sobre o estático, o desenho; a invasão do profundo sobre o primeiro plano; a presença do não representado no representado; a refuncionalização das partes pelo todo da representação; a ação do indistinto, nublando a nitidez do diferenciado. Segundo ele, o interessante do processo residia na passagem de uma arte rigorosa para uma arte *livre e pitoresca*; de uma forma estrita a uma ausência de forma (Wölfflin, 1991).¹⁶⁴ Na leitura de Echeverría (1996a), todas essas características falam da insegurança, da confusão e ambiguidade; de uma intenção de converter a percepção da obra de arte num espaço de inquietudes.

Diversos autores abordam o barroco a partir do seu caráter persuasório e vinculado à manutenção dos poderes hegemônicos num mundo em crise, através da infiltração de conteúdos doutrinários. Para Maravall (2009), por exemplo, toda a arte barroca vem a ser um drama estamental – a gesticulante submissão do indivíduo à moldura da ordem social. O autor fala desde a Europa – mais especificamente, desde a Espanha – e, dentro deste espaço geográfico, desde a perspectiva das elites, na sua luta pela imobilização das irremediáveis transformações em curso.

¹⁶³ Inclusive no Brasil, onde a *reação academizante* predominou no período imperial; um marco nesta direção foi a chegada ao país, em 1816, da Missão Artística Francesa, tendo em mãos a tarefa de introduzir o sistema superior acadêmico e fortalecer o Neoclassicismo. Segundo Ávila (1971), apenas o modernismo retomaria os estudos sobre a arte setecentista mineira.

¹⁶⁴ Mais tarde, em 1915, o mesmo autor retomará o tema, ao isolar o barroco do seu contexto histórico e proclamá-lo como um estilo anticlássico, que retorna periodicamente. Estes dois caminhos para a tematização do barroco dividiram, de maneira geral, as opiniões dos estudiosos dali por diante: por um lado, o tema aparece como uma das configurações pelas quais passam as diferentes formas culturais em seu desenvolvimento orgânico – como uma configuração tardia de si mesmas, que se repete com conteúdos distintos, em diferentes momentos. Neste caso, trata-se de um modelo de comportamento trans-histórico que caracteriza as culturas, quando estas decaem. Por outro lado, determinados autores preferiram entender o barroco como um fenômeno específico da história cultural moderna (Echeverría, 1998). É esta segunda interpretação que tomo como referência para minhas próprias reflexões.

Maravall caracteriza o século XVII europeu como uma sociedade de massas, urbana e conservadora. Nesse contexto, o barroco buscou difundir uma imagem capaz de servir de apoio a um sistema de interesses, com a pretensão de conservar sua ordem. Para tanto, lançou mão de algumas estratégias: «O barroco, para ser conservador, declara-se muitas vezes inovador», avisa o autor (2009: 233). Desta forma, segundo ele, serviu-se da força da novidade para consolidar o sistema estabelecido – numa *irrupção de extravagâncias* no âmbito artístico, que buscou compensar a falta de verdadeiras novidades em outros campos.

Os esforços das elites, no entanto, não diluíram os conflitos daqueles tempos de transição. Se, por um lado, o autor define o barroco como uma cultura massiva do Estado absolutista, por outro, sinaliza a existência de rebeldias que contradizem o caráter determinista da persuasão barroca. Caracteriza o europeu do século XVII como um «indivíduo em luta» (Maravall, 2009: 260), que trava duras batalhas consigo mesmo e com o entorno. Movimentos de oposição política, rebeldias e conspirações fazem parte do cenário, o que acaba por relativizar a ideia de inescapável submissão das grandes massas populares, frente às exuberantes estratégias das elites.

Atribuindo maior ou menor ênfase, diversos autores consideram que a estética barroca não é exclusivamente controlada pelos detentores de poder. Se a arte é usada como instrumento para aturdir os sentidos das *almas simples*, essas mesmas *almas* podem abrir espaços de ruptura com os centros de poder a partir da experiência estética e ritual que proliferou – e, a partir de outros moldes, prolifera – nas periferias.

Sob este prisma, o barroco não percorreria um só caminho, mas estaria diante de uma bifurcação, gerada a partir da própria complexidade dos meios sociais. Boaventura de Sousa Santos (1994) traça esta diferença entre *dois barrocos*: caracteriza, por um lado, um barroco hierárquico, aristocrático, menos excêntrico que cêntrico, desenganado quanto ao saber racional, mas não desenganado do poder. Por outro lado, também detecta a existência de um barroco transgressivo, profano (ou mesmo sacrílego), anárquico, heterogêneo, mestiçado, onírico, popular, cujo centro é enfraquecido.

Echeverría (1996a), dentre outros autores, trabalha com o conceito de *ethos* barroco¹⁶⁵ para caracterizar um princípio de organização da vida social que não se comprometeu com o projeto civilizatório da modernidade capitalista, mantendo-se à

¹⁶⁵ Echeverría (1994: 18) vê na palavra *ethos* uma vantajosa ambiguidade: «Convida a combinar, na significação básica de ‘morada ou abrigo’, o que nela se refere a ‘refúgio’, a recurso defensivo ou passivo, com o que nela se refere a ‘arma’, recurso ofensivo ativo». De maneira geral, o termo é aplicado para caracterizar um princípio de ordenamento da vida social.

margem do produtivismo febril que esse projeto trouxe consigo. A arte barroca seria apenas um dos modos com que esse *ethos* se fez presente, através de uma desmesurada estetização da vida cotidiana (Echeverría, 1994; 1996a).

O que encanta o autor não é propriamente a distância mantida pelo barroco frente ao projeto capitalista; é a forma tomada por este distanciamento. A intrigante convivência entre tradicionalismo e busca de novidades, entre conservadorismo e rebelião, entre amor à verdade e culto à dissimulação, que caracterizam o barroco, fazem com que as suas diferentes tendências se enfrentem, ao mesmo tempo em que as totalidades são protegidas, de forma que as forças centrífugas que ameaçam destruir-se mutuamente possam ser reconciliadas. Mergulhar no «mistério desta contradição estrutural interna» (Echeverría, 1998: 123) é, para o autor, o aspecto mais fascinante do estudo do barroco; este seria o ponto central de uma visão inovadora do período, capaz de lançar novos olhares sobre a nossa própria contemporaneidade.

Características como estas têm levado a estudos sobre o barroco, movidos não apenas por um interesse histórico e artístico, mas também pela necessidade de compreensão de fenômenos que atingem o nosso tempo. Para Bolívar Echeverría,

Nada parece casar mais fortemente o nosso curto século XX (1914-1989) com o longo século XVII que a presença em ambos de um fenômeno histórico extremamente particular: a atualidade de um processo de transição perfeitamente maduro, se diria até sobremaduro, que se mantém, no entanto, preso, aturdido, fechado em um círculo do qual não encontra maneira de sair (Echeverría, 1998: 126).

Os pontos em comum entre o barroco e a nossa contemporaneidade não passaram despercebidos para Boaventura de Sousa Santos (2002), que o integrou à tríade de metáforas a partir das quais busca caracterizar as subjetividades na transição paradigmática. Como já vimos, ao lado da fronteira e do Sul, a metáfora do barroco emerge como um instrumento de análise da atualidade, cujos elementos dissonantes dão pistas de outras formas de ser e estar no mundo que vão além da ortodoxia do desenvolvimento capitalista da modernidade.¹⁶⁶ Por tratar-se de uma metáfora, a intenção não é designar um estilo, nem identificar uma época ou um *ethos* cultural:

¹⁶⁶ É preciso ter em mente que a utilização do barroco para a caracterização das festas quilombolas é útil na medida em que se trata de uma metáfora, que não visa a folclorização das comunidades. Neste sentido, Echeverría faz um alerta fundamental: «Substantivar a singularidade dos latino-americanos, os folclorizando alegremente como ‘barrocos’, ‘realistas mágicos’ etc., é convidá-los a mergulhar, com certo duvidoso orgulho, nos mesmos velhos qualificativos que o discurso proveniente das outras modalidades de *ethos* moderno empregou desde sempre para banir o *ethos* barroco ao não-mundo da pré-modernidade e para cobrir, assim, o trabalho de integração, deformação e refuncionalização das suas peculiaridades» (1994: 28-29). Ao invés de criar estereótipos, o que importa nesta análise é encontrar elementos –

Tal como aconteceu com o conceito de fronteira, utilizo o barroco enquanto metáfora cultural para designar uma forma de subjectividade e de sociabilidade, o tipo de subjectividade e sociabilidade capaz de explorar e de querer explorar as potencialidades emancipatórias da transição paradigmática (Santos, 2002: 330).

O que a metáfora do barroco busca expor, desta forma, não é a busca de legitimação de um poder decadente, mas o seu lado de subversão. Segundo o autor, «o *ethos* barroco constitui os alicerces de um tipo de sociabilidade interessada em se confrontar com as formas hegemónicas de globalização e capaz de o fazer, abrindo assim um espaço para possibilidades contra-hegemónicas» (Santos, 2006: 198).

O contexto de crise que deu origem ao barroco, que guarda semelhanças com o nosso próprio tempo, é o que lhe parece ser mais inspirador: «Interesso-me por esta forma de barroco porque, enquanto manifestação de um exemplo extremo de fraqueza do centro, constitui um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema» (Santos, 2002: 331).

A debilidade do poder central conferiu ao barroco um carácter aberto e inacabado, capaz de favorecer a autonomia e a criatividade das margens – e o próprio centro pôde reproduzir-se como margem. Gerou-se uma subjectividade perplexa, dilemática. Em última análise, uma *subjectividade desestabilizadora* (Santos, 2006).

Na construção da metáfora, Boaventura de Sousa Santos (2002) selecciona do barroco os elementos que realmente lhe interessam. Neste capítulo, percorro uma trajetória semelhante: começo por analisar o contexto a partir do qual emergiu a chamada época barroca – que também passa pela caracterização do *ethos* – e traço os parâmetros mais marcantes do estilo artístico; a partir deste tecido teórico concreto, sigo desfiando seletivamente os aspectos mais pertinentes para a discussão da metáfora. Por fim, a sutileza do pensamento metafórico é confrontada com a concretude do campo: o conceito é levado aos quilombos, nos seus momentos de festa.

6.2. Entre a cruz e a espada: o contexto

A colonização das Américas e a expansão mercantilista, a Contra-Reforma e o absolutismo político são as principais coordenadas do quadro histórico dentro do qual o barroco se insere (Ávila, 1971). Vimos que, no contexto europeu, o século XVII foi, especialmente, um tempo de crise – económica, social, política, religiosa, moral;

metaforicamente enquadrados por Santos como barrocos – que carreguem consigo o potencial emancipatório.

alimentada por uma conjunção de fatores, que incluíam alterações no pensamento filosófico e inovações nas ciências. Lutas sociais e protestos populares proliferavam.

O sujeito histórico do barroco estava premido entre paredes. Na Europa, ele situava-se entre o absolutismo monárquico e os anseios de liberdade; entre a ânsia de integração ao sistema e a entrega às suas formas de desvio (Maravall, 2009); entre a tradição e a novidade. Na América Latina, este sujeito buscava caminhos entre as mães quéchuas, astecas e chibchas e as virgens cristãs (Fuentes, 2001); entre o continente derrotado e aquele que começava a nascer. Caracterizado por uma «temporalidade agudamente dilemática» (Ávila, 1971: 33), o barroco é uma resposta ao seu tempo – um tempo de crises e metamorfoses.

No caso de Portugal, depois de ser um centro hegemônico por um breve período histórico – entre os séculos XV e XVI – assumiu, no contexto europeu, uma posição semiperiférica (Santos, 2003a). O reino acabou por perder sua independência frente à Espanha em 1580, após uma crise de sucessão dinástica – desencadeada a partir do fracasso da batalha de Alcácer-Quibir, que levou ao desaparecimento do rei, D. Sebastião,¹⁶⁷ e à morte ou aprisionamento de grande parte da nobreza portuguesa.

Durante a União Ibérica, os territórios coloniais da Bahia (1624-1625) e Pernambuco (1630-1654) foram conquistados pelos holandeses, atingindo o coração da produção açucareira do Brasil. A reconquista de Salvador, levada a cabo pelos espanhóis em 1625, foi seguida pela proibição do comércio com os norte-europeus – o que levou grande parte dos negociantes portugueses à bancarrota. Frente às repressões oficiais, generalizou-se o contrabando.¹⁶⁸

É curioso como o acesso desmesurado à riqueza, proporcionado pelo projeto colonial, também se traduziu em crise. Ao mesmo tempo em que a expansão europeia gerou a pobreza da população nativa americana no século XVII, as excessivas reservas de metais preciosos levaram, por seu lado, à escalada inflacionária da economia das metrópoles – o que acabou por acentuar a miserabilidade das faixas menos favorecidas. Enfim, como sintetiza Bolívar Echeverría, «um drama histórico havia chegado ao fim;

¹⁶⁷ O que levou ao chamado Sebastianismo, movimento pautado na espera pelo miraculoso retorno do monarca desaparecido.

¹⁶⁸ Vale observar que aqueles eram tempos conturbados para toda a Península Ibérica. O século XVII espanhol já fora inaugurado sob conflito: a guerra anglo-espanhola arrastou-se de 1585 a 1604. Atenta aos dividendos gerados pela exploração das colônias – o que inclui o lucrativo comércio de escravos, que já emergia – a Inglaterra passou a ameaçar o monopólio espanhol no comércio atlântico. As atividades dos corsários da rainha – roubo e contrabando autorizados – assombravam a travessia, culminando com a derrota da *invencível armada*, em 1588, o que pôs por terra uma das mais poderosas forças marítimas daquela época. Sobre o tema, cf. Asensio e Bravo, 2011.

havia ficado sem atores antes de esgotar seu argumento: o drama do grande século da conquista e evangelização» (1994: 28).

De maneira geral, no campo econômico europeu, a crise foi moldada pelas alterações monetárias, insegurança do crédito, fortalecimento da propriedade agrária senhorial e pelo crescente empobrecimento das massas. O contexto de recessão criou um sentimento de ameaça e de instabilidade na vida social e pessoal, dominado por forças de imposição repressora que, para José Maravall, estão na base da «gesticulação dramática do homem barroco» (2009: 45).

Mas uma crise econômica jamais vem sozinha. Paralelamente à recessão, decorria uma crise social, cujo alcance, segundo o mesmo autor, era ainda maior e mais contínuo. Uma massa de indigentes surgiu das guerras, das epidemias, da falta de trabalho e da opressão daqueles tempos.

A existência de forças dispersivas, que ameaçavam decompor a ordem tradicional, exigiu das elites a criação de estratégias. Com tal objetivo, recorreu-se ao eficaz instrumento da monarquia absolutista, que, para Maravall, foi posto em marcha para disciplinar o desenvolvimento da fase renascentista. Desta forma, no plano político – e desde a perspectiva das elites – o absolutismo converteu-se em *chave de abóbada* do sistema social, no qual a monarquia coroava um complexo de interesses senhoriais restaurados. Era um retorno ao aristocracismo:

Eis, portanto, o panorama social que explica o desenvolvimento de uma cultura nos termos que procuramos estabelecer: determinados grupos elevados e distinguidos, que tratam de manter e de aumentar privilégios e riquezas, cuja conservação se vê ameaçada pela crise – à parte do inconformismo que esta, por sua vez, suscita – os quais contam com uma massa de poder social e de recursos políticos para consegui-los; e, na parte inferior, um estado plano ao qual chegam os açoitamentos das pestes, da pobreza, da fome e da guerra e que, por sua própria procedência social, não se pode limitar à vil resignação das populações mais baixas, mostrando, em consequência, reiteradas atitudes de protesto (Maravall, 2009: 88).

Portanto, era preciso calar o desassossego. O autor assinala que, tendo em conta que os recursos de repressão física talvez não bastassem, os poderosos investiram em uma cultura na qual predominariam, coerentemente, os elementos de atração, de persuasão e de compromisso com o sistema, cuja integração defensiva tratava de incorporar as massas.

Mas, em sua análise, Maravall não fecha todas as saídas: o autor considera que se, por um lado, o sistema de imposição da autoridade tornou-se mais duro do que nos regimes que o precederam, o mesmo ocorreu com as resistências. Instaura-se uma tensão viva entre autoridade e liberdade. Da mesma forma, segundo Bolívar Echeverría,

Desafiada pelo fracasso dos seus mecanismos de repressão e aniquilamento, e perante o crescimento da substância social e sua rebeldia, a forma tradicional institucionalizada exhibe uma ampla série de recursos destinados a recuperar a iniciativa histórica: expande a sua capacidade integradora e diversifica sua estratégia de resolução de conflitos. No entanto, longe de contentar a substância social e de quebrar assim o seu impulso, consegue apenas fortalecê-la ainda mais e multiplicar as suas manifestações (Echeverría, 1998: 127).

Quanto à ordenação das forças produtivas, dá-se a associação entre ética protestante e capitalismo, como se este fosse o único caminho possível. No entanto, conforme alerta Echeverría (1998), um exame atento da história do capitalismo revela que este modelo sempre foi, e continua a ser, suscetível a outros acordos – sem dúvida menos realistas, mas não menos reais.

O autor descreve a singular gestação, no aparato institucional da época em que floresceu o barroco, de uma conspiração de legalidades paralelas. Uma provém da forma tradicional que se impõe sobre a vida social, e a outra, da forma revolucionária que surge desta mesma vida. Portanto, como afirma Carlos Córdoba (1994), existe cumplicidade e diferença entre o barroco e a modernidade canônica. Para Echeverría,

Trata-se de uma peculiar espécie de domínio compartilhado, surdamente disputado entre ambos – difuso, impreciso, sempre cambiante [...]. É uma colaboração em negativo entre suas ordens de vigência; uma coincidência de ambos na regulação alternada da mesma função (Echeverría, 1998: 128).

Ao distinguir entre *viver em* e *com* o capitalismo e *viver por e para* ele, o autor entende o barroco como uma das diferentes possibilidades de existência dentro do sistema hegemônico. Daí a atualidade do barroco, derivada da profunda crise, vivida nos nossos dias, da versão puritana e norte-europeia da modernidade.

Mas os embates do século XVII não se situavam apenas no âmbito secular. Como lembra Affonso Ávila (1971), havia muito que a quebra da unidade espiritual da Europa instalara um clima de perplexidade filosófica e existencial, cujas consequências, nos países católicos e protestantes, afetaram as estruturas culturais. A Reforma Protestante, as novas descobertas científicas e a expansão europeia, dentre outros fatores, exigiam uma nova Igreja católica, capaz de fazer frente aos desafios da modernidade.

Em 1543, Copérnico descobriu que a Terra não era o centro do universo; Galileu, em seguida, afirmou que ela era apenas um dos planetas que giravam em torno do Sol. No século XVI, a reivindicação do *sæculum* – do mundo terreno do valor de uso, percebido sob a perspectiva do *produtor-proprietário-consumidor privado* entregue à acumulação – trazia consigo a *morte de Deus* (Echeverría, 1996a).

A Reforma desencadeada no início do século XVI fez emergir novos parâmetros para o pensamento ocidental – que, mais tarde, serviriam de base para a modernidade

capitalista. Por seu lado, a Contra-Reforma buscou responder às exigências do seu tempo: além do Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563 – obra, principalmente, de prelados italianos, espanhóis e franceses (Tapié, 1988: 57) – a época barroca coincide com um processo de solidificação da Inquisição.

Disposta a reconstruir o cristianismo em meio aos conflitos e contrastes da modernidade, a Igreja pós-tridentina teve na Companhia de Jesus um dos seus principais motores de ação. Para Sigmund Méndez (2006), a vocação absolutista e imperial do poder político teve a sua contrapartida no projeto jesuíta – o último poderoso avatar do cristianismo católico – que buscava impor, no primeiro grande movimento universalista da era moderna, o domínio de uma fé única.¹⁶⁹

O mito cristão na modernidade pendia entre a ideia de livre arbítrio e poder de realização do ser humano, por um lado, e a noção de destino e do poder absoluto de Deus, por outro. Echeverría (1996a) considera que o barroco, e especialmente os jesuítas, buscaram uma espécie de meio-termo entre os dois extremos, tentando conciliar a iniciativa dos crentes com as determinações divinas.

Convertidos em homens «que ganham o mundo» dentro do projeto colonial, a intenção dos jesuítas baseia-se na coincidência entre as metas celestiais e mundanas que provêm da conexão entre a ação individual e cotidiana e a ação mística – ou seja, aquela executada pelo papado romano e a expansão da Igreja. Esta estratégia dirigiu-se, principalmente, para a vivificação da existência secular dos indivíduos mediante sua organização em torno de uma experiência mística coletiva (Echeverría, 1998).

Para a teologia jesuíta, o mundo não pode ser exclusivamente uma ocasião de pecado, um lugar de perdição da alma, «um sempre merecido ‘vale de lágrimas’» (Echeverría, 1996b: 27). É também, em igual medida, uma oportunidade de virtude e salvação – onde cada armadilha que o corpo impõe à alma pode ser um motivo de triunfo da última, de resistência da luz no seu embate com as trevas. Portanto, ao invés de renunciar ao mundo, mais vale lutar nele e por ele. E a estratégia de ganhar o mundo passa pelo desfrute do corpo possuído misticamente pela alma (Echeverría, 1996b).

Nos seus estudos sobre a teologia católica jesuíta no século XVII mexicano, Kuri Camacho (2007) cita o «método contemplativo» contido nos escritos do padre Tomás de Alfaro, que, por sua vez, guardavam estreita ligação com os *Exercícios Espirituais* de

¹⁶⁹ O período de vigência da Companhia de Jesus vai de meados do século XVI a fins do século XVIII. Seus teólogos golpeiam o cerne do discurso religioso da Idade Média europeia, na medida em que redefinem a presença de Deus no mundo (Echeverría, 1996b).

Inácio de Loyola: tratava-se de um processo de contemplação da Encarnação de Jesus, através da utilização dos sentidos. O devoto era assim convidado a ver, tocar, ouvir, sentir as imagens sagradas, a fim de apurar os *sentidos espirituais* dentro de si – local onde encontraria, ao fim, a presença do Criador. Era uma espécie de *educação concreta*, através da sensorialidade, para se chegar a Deus.

Outro jesuíta, Baltasar López, vinculou os *Exercícios Espirituais* de Loyola à retórica dos afetos, sentimentos e paixões. O objetivo era incentivar uma adoração ardente por Cristo e pelas imagens sacras. A oração, mais do que um intelectualismo abstrato – que se bastava pela fé, como pregaram Lutero e Calvino – passa a ser vivida como contemplação da carne, do sangue e das chagas de Cristo: «O Verbo feito carne se manifesta precisamente em meio à realidade humana. [...] O centro do acontecimento há de estar ali, onde os sentidos humanos se tornam espirituais» (Camacho, 2007: 70). Abrem-se as portas para um sentimento religioso palpável, sensorial.

A recomposição do mito cristão na modernidade, reelaborado pelo Concílio de Trento e corporificado no barroco, exigia, portanto, espaços de conciliação entre o céu e a terra. Dentre as soluções encontradas para viabilizar tal encaixe, emerge, por exemplo, uma personagem antes periférica no panteão católico: a Virgem Maria, «semideusa casuística» (Echeverría, 1996a: 176), entidade intermediária entre o plano superior e inferior, do mundo concreto. Compreensiva, esta mediadora entre dois *mundos* dissimula, diante do Todo-Poderoso, a incorrigível imperfeição humana.

Ávila (1971) considera que a colonização das Américas foi decisiva para o êxito da Contra-Reforma. O autor argumenta que é impossível supor qual seria a repercussão da doutrina tridentina se o projeto colonial não estivesse a sustentá-la e promovê-la. Naquele espaço, a expansão católica apresentou características surpreendentes – tais como a fabulosa proliferação do culto à Virgem. De maneira mais abrangente, nas colônias ibéricas o barroco assumiu outros contornos, que espelharam as possibilidades de síntese a serem extraídas do violento encontro entre dois *mundos*.

A partir do século XVII, as colônias portuguesas e espanholas experimentaram uma marginalização que possibilitou uma criatividade cultural e social específicas e elaboradas com múltiplas combinações. Bolívar Echeverría caracteriza o *ethos* barroco, no contexto latino-americano, como «estado de desfalecimento da forma vencedora – de triunfo e fraqueza – por um lado, e de resistência da forma vencida – de derrota e fortaleza – por outro» (1994: 28).

Portanto, o contexto daquele lado do Atlântico gerou certas especificidades. Para começar, a Igreja não podia apoiar-se numa tradição cristã ancestral. Afinal, como lembra Javier Vilaltella (1994), o que na Europa constituía, de certa maneira, uma continuidade, na América Latina era uma fonte de rupturas. Desde a perspectiva indígena, era necessário encaixar o que restava do passado em um novo instrumentário.

Segundo Echeverría (2007), a identidade barroca latino-americana, que boa parte da população do continente assumiu no decorrer de consideráveis períodos da sua história – deixando marcas não apenas na arte e literatura, mas também nos usos linguísticos, políticos e nas formas de vida cotidiana – tem suas origens ainda no século XVI, principalmente no México e Peru, generalizando-se nos séculos XVII e XVIII por outras partes da América. Na sua gênese, está uma forma de comportamento dos indígenas que sobreviveram nas novas cidades, depois que seus pais foram vencidos:

O século XVII na América não pôde fazer outra coisa, na sua crise de sobrevivência civilizatória, que reinventar-se e reinventar também, dentro desta primeira reinvenção, o pré-hispânico. Não pôde fazer outra coisa que colocar em prática o programa barroco (Echeverría, 1998: 96).

Os descendentes dos impérios pré-colombianos derrotados, primeiros inventores do barroco latino-americano, estavam – literalmente – entre a cruz e a espada. O que fazer diante do pesadelo de um genocídio que, no decorrer de um século, levou à eliminação de 90% da população nativa, então estimada em 70 milhões? Entregar-se à submissão ou arriscar-se pelo caminho da rebeldia?

Como observa Echeverría (1998), submeter-se, colaborar com o mundo e o poder estabelecidos, equivalia a assegurar a marcha da nova economia e a participar em seus benefícios. Mas isso implicava numa *morte moral*, a renúncia a si mesmo. Por outro lado, rebelar-se ou refugiar-se num lugar inóspito representava o resgate da autonomia e da dignidade moral, mas também poderia significar a morte física.

Diante desta oposição entre assimilação e suicídio, ou entre apropriação e violência, como diria Boaventura de Sousa Santos (2007), a estratégia utilizada – principalmente pelas camadas mais pobres – foi uma forma peculiar de comportamento, que «consistia em não submeter-se e nem tampouco rebelar-se, ou, inversamente, em submeter-se e rebelar-se ao mesmo tempo» (Echeverría, 1998: 181).

Esta estratégia latino-americana, a que Echeverría chama de *opção pelo terceiro excluído*, significou um salto a um terreno histórico diferente, onde a inescapável dicotomia perdia a sua razão de ser e a partir de onde era possível vislumbrar uma

possibilidade de futuro. Se julgada desde uma perspectiva *realista*, esta opção pode ser entendida como escapismo e fuga à realidade. Por outro lado, no entanto,

A resistência, a reivindicação da ‘identidade’ americana, era cumprida de maneira tão radical, que obrigava a pôr à prova, na prática, o núcleo da sua proposta civilizatória, a refundar-se e reconfigurar-se para responder às novas condições históricas (Echeverría, 1998: 181).

Eleger a «terceira possibilidade», aquela que não cabe no mundo estabelecido, leva a «viver outro mundo dentro deste mundo» – ou, visto ao revés, «colocar o mundo, tal como existe de fato, ‘entre parênteses’» (Echeverría, 1998: 176). Trata-se de um *parêntesis* de encenação; de uma *desrealização* da contradição e da ambivalência que, sem pretender resolvê-las, lhes confere o *status* de alegoria.

A estratégia barroca de ir para além da dicotomia submissão/rebeldia – ou apropriação/violência – está na base da realidade histórica que não pretendia adotar, na América Latina, a civilização europeia, nem tampouco refazer a civilização pré-colombiana; sua intenção era de refazer a civilização europeia como uma civilização americana – igual e diferente ao mesmo tempo.

Echeverría (2007) vê na alteração da religiosidade cristã¹⁷⁰ desencadeada pelos indígenas no México do século XVI, um exemplo paradigmático do comportamento barroco que se estenderá pelas sociedades latino-americanas. Na esteira de Adorno, ele caracteriza como barroca a teatralidade das representações – em que sua própria vigência imaginária acaba por equiparar-se àquilo que se entende por *real*.

A mestiçagem cultural latino-americana, desenvolvida principalmente a partir do século XVII, é um procedimento segundo o qual as formas vencedoras são reconfiguradas mediante a incorporação das formas derrotadas (Echeverría, 2006). Magdalena Vidal (2009) observa que o fenômeno foi alimentado pelas próprias características em comum nos dois lados do oceano: afinal, a cor, a expressão retórica e visual, a teatralidade, a exaltação das emoções e da sensorialidade eram elementos também encontrados na religiosidade de diversos grupos sociais da América Latina.

Segundo Pierre Cabanne (2001), a partir de 1680 e durante todo o século XVIII, o nome de *arte mestiza* passou a designar vários monumentos religiosos em La Paz, Puno, Pomata, Zepita etc., onde se registrou a presença de artistas índios. A melhor síntese cabe a José Lezama (2004): foi uma arte da contraconquista.

¹⁷⁰ Entendendo *religiosidade* como a concreção da religião no ser humano, em seu vínculo com o divino (Vidal, 2009).

O barroco também chegou ao Brasil – e com tal força que é considerado por alguns autores como o fulcro constitutivo do país.¹⁷¹ Espalhou-se pelo Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco, atingindo o auge do seu esplendor após a descoberta de minas de ouro (1695) e diamantes (1730) em Minas Gerais.

Genaro Fonseca (2007) observa que o barroco mineiro desenvolveu-se para dar suporte às aspirações da população mineradora. Assim, sua suntuosidade acompanhou o fluxo aurífero da região, onde as manifestações artísticas de procedência peninsular acabariam adaptando-se à nova realidade. Segundo Affonso Ávila, esta adaptação deu-se através do aproveitamento de materiais da terra, como a pedra-sabão, e da integração sensória e compositiva das sugestões da natureza: «A luz, a cor, a paisagem, a topografia da região montanhosa atuaram preponderantemente sobre a sensibilidade do artista, de modo especial sobre o da segunda metade do século, já nascido na capitania e mestiço quase sempre» (1971: 215).

A exuberância mineira começou timidamente. Luciano Fernandes (2009) descreve que as fachadas dos primeiros templos exibiam alguns aspectos maneiristas, mas, em meados do século XVIII, o uso da pedra na arquitetura deu-lhes formas mais soltas. Com o rococó – que corresponde ao auge artístico do estilo em Minas Gerais – a arquitetura religiosa explorou ainda mais o uso da pedra na ornamentação externa, oferecendo aos traços arquitetônicos mais movimento. Apenas com o advento do neoclássico, no século XIX, as fachadas tenderam novamente à contenção das formas.

Na literatura, Gregório de Matos incorporou ao seu vocabulário termos afro-indígenas, em vez dos cultismos de origem grega ou latina.¹⁷² Ao contrário do verso bem-comportado das academias, produzido e consumido nos limites de um pequeno círculo de iniciados, a poesia de Gregório dirigia-se a uma comunicação mais ampla, voltada para o entendimento popular (Ávila, 1971).

6.3. A festa barroca

Noites impregnadas por uma atmosfera fantasmagórica. Casas, igrejas e edifícios públicos profusamente iluminados, num flagrante contraste com os excessos das

¹⁷¹ Na opinião de Maria Lúcia Montes (1998), por exemplo, uma verdadeira *cultura da festa*, barroca em suas matrizes, impregna o fazer e o sentir brasileiro e é visível nas formas da chamada *cultura popular*, longe dos cânones da arte dos museus.

¹⁷² Segundo Ávila (1971), Gregório de Matos é o primeiro autor a introduzir na poesia da língua portuguesa uma nova feição de sensibilidade e linguagem que poderia ser chamada de *dimensão brasileira*.

exibições pirotécnicas, dos castelos luminosos e outros artifícios. A descrição que Affonso Ávila (1971) faz das festas barrocas mineiras é um esforço para traduzir, em palavras, o *maravilhoso* daquele ambiente – onde tudo é luz e sombra; onde tudo é movimento. Como descreve Nicolau Sevcenko, «as imagens nos templos se movem, assumindo seu misterioso esplendor, quando conduzidas nos palanquins das procissões. É nas festas e celebrações, portanto, que o barroco realiza plenamente sua magia aglutinadora. Então, toda a cidade se move» (Sevcenko, *apud* Montes, 1998: 104).

Dirigismo ou transgressão; o que realmente se escondia por detrás da vertigem dos fogos, dos engenhos e das ruidosas procissões? Não é fácil falar das festas barrocas – uma afirmação válida, aliás, para qualquer festa – devido à sua complexidade. Grande parte dos estudiosos do período faz sua leitura desde a perspectiva das estruturas de poder, identificando a festa como um instrumento de caráter político. A partir desta visão, a institucionalização da festa revela seu entroncamento com o sistema social e com os meios de integração nos quais se apoiava a monarquia (Maravall, 2009).

Esta festa barroca revelou-se um poderoso mecanismo de controle social, especialmente naquele contexto de crise, em que as agruras cotidianas deveriam ser *abafadas* pela suntuosidade das manifestações públicas. A pompa da festa, segundo Maravall (2009), dava a medida da potência daquele que a tornara possível. Ao mesmo tempo, também revelava o poder sobre a natureza – cujo curso, de alguma maneira, se pretendia alterar. A festa barroca deveria contar com alguma invenção, um mecanismo engenhoso, um artefato inusitado que, com papelão, madeira e outros materiais, fossem capazes de simular grandiosidade. Analisando documentos da Espanha seiscentista, José Maravall encontrou descrições ostentosas. Nas narrativas relacionadas às procissões ou *via crucis*, por exemplo, o autor depara-se com a existência de multidões que converteram «em festa o que é penitência» (Maravall, 2009: 378).

O espírito da Contra-Reforma logo se encarregaria de recriar nas colônias, sobre outras bases, o fausto europeu da *sociedade do espetáculo*, colocando a arte a serviço da fé, conforme observa Maria Lúcia Montes (1998). Ela acrescenta que desde os primeiros tempos jesuíticos, o teatro, a música, o canto, a dança e a poesia haviam sido integrados no arsenal catequético. Para conquistar as almas, era preciso aturdi-las.

No território latino-americano, a festa barroca ganhou contornos diferentes. Novos personagens passaram a figurar nas procissões, fruto dos imaginários moldados pelo encontro colonial. Vejamos como exemplo as comemorações relativas à canonização do santo espanhol Juan de Dios, descritas por Solange Alberro (1994), realizadas na cidade

do México em 1700: obviamente religiosa – afinal, tratava-se de uma canonização – a festa também revelava uma abundância de manifestações cívicas, laicas e populares.

Durante a procissão, os relatos da época descrevem «*gigantones e matachines* bailando danças *a lo romano* e outras *a lo mexicano*» (Alberro, 1994: 99). Flagra-se a existência de um elemento composto: os *gigantones* de origem flamenca; os *matachines* espanhóis – que, por sua vez, faziam parte dos bailes mouros e cristãos; as *danças a lo romano*, que a autora interpreta como «recreação totalmente fantasiosa»; e, finalmente, as danças *a lo mexicano*, provavelmente *cocheros* ou outros bailes autóctones.

No contexto do Brasil-colônia, Maria Lúcia Montes (1998) descreve igualmente um catolicismo que se reinventa na distância da metrópole, onde a organização corporativa dos ofícios ou das devoções inflamava a vida pública por meio da festa. À semelhança da Europa, o fantasma da ruína econômica e a vida miserável da população humilde pareciam não afetar os hábitos de ostentação da sociedade mineradora (Ávila, 1971). As festas estenderam-se sem freios, mesmo durante a decadência da mineração:

Seja no financiamento das armações efêmeras, da iluminação das ruas, dos fogos de artifício e divertimentos públicos, ou mesmo mediante a prática da etiqueta ou a exibição da pompa, a festa barroca luso-americana procurava impor uma ordenação formal a um mundo aparentemente instável. De fato, a provisoriedade que caracteriza as formas de existência na colônia encontra poderoso contraponto na aparente fixidez dos modelos societários que buscam enquadrar a colonização americana numa lógica européia (István Jancsó e Iris Kantor, 2001: 11).

Para Maria Lúcia Montes (1998), o *ethos* festivo do catolicismo colonial brasileiro evidencia que a religião serviu como mediadora entre o público e o privado. As celebrações da vida dos poderosos, sacralizadas, adquiriam significação pública, ao passo que a organização privada da devoção, da irmandade religiosa e da corporação de ofício disputavam poder durante os eventos. Affonso Ávila acrescenta que o dispositivo festivo da sociedade mineradora era elástico e abrangente: «As populações das vilas coloniais mineiras, afeitas a um estilo de vida de coloração tipicamente barroca, incluíam até mesmo a morte ou o motivo de luto como um ato, ainda que dramático, da sua festa» (Ávila, 1971: 189).

Tal como no exemplo mexicano, no espaço da festa mineira, os motivos religiosos e seculares acabavam por fundir-se. Ávila destaca que os ritmos profano e marcial se entrelaçavam, bem como as alegorias mitológicas, aos símbolos e motivos sagrados. Durante a procissão do *Triunfo Eucharístico* realizada em Vila Rica em 1733, por exemplo, Simão Ferreira Machado descreveu três carros triunfais que despertavam a admiração dos espectadores: São Sebastião figurava solitário sobre um deles; os dois

outros carregavam as representações triunfantes de Júpiter, puxado por águias coroadas de ouro, e de Vênus, que surgia em um carro em formato de concha (Ávila, 1971).¹⁷³

Maria Lúcia Montes (1998) entende que a festa barroca no contexto brasileiro foi capaz de unir, numa mesma totalidade, colonizador e colonizado, europeu, negro e indígena, senhor e escravo. A autora acrescenta que a antiga glória da festa iria permanecer como memória ou forma viva apenas entre os segmentos populares – os mesmos a quem, no mundo colonial, destinava-se a *pedagogia da festa*.

Mas, se as celebrações do catolicismo barroco uniam a heterogênea sociedade colonial, o que há para além desta proposta de união? A partir de que perspectivas cada um desses personagens¹⁷⁴ vivia a festa? Será plausível dizer que os diferentes ângulos ofereciam múltiplas experiências, interpretações e intenções, cuja complexidade era nublada pela aparente univocidade da festa católica do barroco colonial?

A historiografia começa a desvendar a existência de *outra festa*, também barroca, que não pode ser plenamente enquadrada às estratégias de regulação social postas em funcionamento pelos detentores do poder. Garcia de León (1994), nos seus estudos sobre a agitada Vera Cruz dos tempos coloniais, parte desta perspectiva.

O autor dá conta dos carnavais e procissões perseguidos pela Igreja e pelo absolutismo, caracterizados por um sistema de imagens que fará escárnio das cerimônias, dos sacramentos, das hierarquias e das instituições. Esta *blasfêmia ambivalente*, como diria Bakhtin (1987),

Alcançará os seus mais elevados níveis no período que decorre entre o fim do Renascimento e o início da Revolução Industrial, nesta respiração entrecortada da história que hoje conhecemos, nas suas variantes europeias e do mundo periférico à Europa, como a cultura, ou melhor, *as culturas do barroco* (León, 1994: 113).

Em Vera Cruz, principal porto marítimo da *Carrera de Indias*, são mencionados os *excessos* dos entrudos desde 1705; e, desde 1768, é denunciado, ante o comissário do Santo Ofício, o costume «dos altares que se põem nas casas particulares e quartos, com uma multidude de luzes e música e a partir dos quais se formam *saraus* e se cometem muitas indecências perante as sagradas imagens» (León, 1994: 120).

¹⁷³ Segundo Montes (1998), há registros de arcos do triunfo, como aqueles construídos nas procissões barrocas, em pleno século XIX, enfeitando as ruas do Rio de Janeiro por ocasião das solenidades presididas por D. João VI. Para a autora, isto revela o quanto o catolicismo barroco foi capaz de permanecer como modelo hegemônico de cultura e princípio de legitimação da ordem social, para muito além do que ocorreu na história europeia.

¹⁷⁴ Tendo em conta, inclusive, que cada categoria – «colonizador», «colonizado», «europeu», «africano», «índio», «senhor», «escravo» – já traz em si contradições internas, que dificultam o encerramento dos grupos sociais dentro da complexa teia de relações estabelecida naquele contexto colonial.

E foram justamente esses *excessos barrocos* que motivaram a maior parte das denúncias e éditos da Inquisição contra as poesias e músicas de Vera Cruz. O autor menciona «bailes perseguidos» na Nova Espanha pelo Santo Ofício, revelando o perfil transgressor destas festas, o que relativiza o seu caráter puramente persuasório.

Exemplos não faltam. Como produto das influências dos *sons malditos* do litoral, «cantados no ouvido por um Lúcifer onipresente» (León, 1994: 126), um frade atreveu-se – em plena missa de Natal de 1772 da igreja de Jalapa – a executar no órgão *El Chuchumbé, Totochín e Juégate con candela*. Canções como estas, consideradas lascivas pela Igreja, «não apenas bastaram para interromper a devoção, como também escandalizaram os fiéis que assistiam o Santo Sacrifício» (Inquisición, *apud* León, 1994: 126). Segundo o autor, tais músicas penetraram, desde épocas remotas, nos corais de Jalapa e do Coliseu de Vera Cruz: «O êxito das comédias, improvisos e farsas radicará [...] no fato de que as temáticas girarão em torno da ridicularização dos hierarcas e clérigos» (León, 1994: 126).

A ambiguidade da festa reafirma o também dúbio caráter barroco. Como vimos, a sua multidimensionalidade permite-nos distinguir, pelo menos, duas faces daquilo que foi reunido sob o nome de barroco: por um lado, a estratégia integradora, destinada a controlar as massas; por outro, o barroco protagonizado por estas mesmas massas, que acabam por desvirtuar e subverter o pretense dirigismo das elites. É válido repetir que o segundo aspecto, e apenas ele, interessa para a reflexão sobre a metáfora.

6.4. Características do barroco

6.4.1. O tempo e o espaço

O eterno e o universal não cabem na mentalidade barroca. O princípio de estruturação do cotidiano baseia-se num tempo fugaz e num espaço descentralizado. Como descreve Bolívar Echeverría (1996a), o barroco prefere o efeito local e imediato e desentende-se com o impacto geral e duradouro. *Aqui e agora* – esta é a sua regra:

Mais do que poder medir galileanamente os períodos passados dessa fluência, o que interessa ao escritor barroco enquanto tal é revelar o esquema irredutível desse curso temporal: sua fugacidade. O curso do tempo é a sucessão das mudanças, a substituição de coisas que deixam de ser por outras que vão prosseguir depois no mesmo destino (Maravall, 2009: 301).

A arte barroca – inclusive as obras arquitetônicas, de longa duração – tem a consistência formal do efêmero. Segundo Echeverría (2006), ela gera, sobre o receptor, o efeito de comoção imediata e fugaz, através de um *choque psíquico*.

Uma vez que o tempo é entendido como uma efêmera vertigem, que está sempre a escapar dentre os dedos, o princípio fundamental da cosmovisão barroca é justamente a noção de movimento. Nada está parado: mesmo a concretude das esculturas é interrompida pela intenção do gesto.

O tempo vivido pelo artista barroco está contido em suas obras. As composições dinâmicas são, segundo José Maravall, manifestações de uma arte do movimento, empenhada em captar a instabilidade, a transitoriedade, o instante: «Uma arte de quatro dimensões, que a seu modo introduz a de tempo» (2009: 303). Mobilidade e mudança são, portanto, aspectos fundamentais na caracterização da arte barroca. «Tudo escapa e muda; tudo se move, sobe ou baixa, desloca-se, amontoa-se» (Maravall, 2009: 292). Para o autor, a inconstância é o único fator universal e insuperável no barroco.

Se tudo está em movimento, a caducidade e a renovação alternam-se. E a própria beleza, tão repousada e plácida nos tempos da Renascença, é *sacudida* pelo deslocamento das massas. A deformação é usada num sentido de *(de)formação*, mudança de forma (Billi, 2005).

Para Maravall (2009), essa condição de circunstancialidade do tempo barroco conduz à articulação entre a fortuna e o jogo. A fortuna, no século XVII, é uma imagem retórica da mutabilidade do mundo: é concebida como motor das mudanças que agitam a esfera humana. As noções de tempo em movimento, de mudança e de fortuna entram em contradição com aquilo que entendemos como *racionalidade*. Enquanto a última vê linearmente os acontecimentos segundo uma ordem natural, num organizado encadeamento entre causas e consequências, a fortuna, como lembra José Maravall, abre espaço à imprevisibilidade.

É por isso que a ideia de jogo está tão presente na mentalidade barroca – afinal, joga-se com o destino, com o indeterminado, com aquilo que pode ser alterado a qualquer momento. Como destaca Affonso Ávila, «o artista barroco não se aliena ao jogar, porquanto o jôgo se torna o seu instrumento de rebeldia, de libertação, de afirmação perante a realidade que quer sufocá-lo e anular» (1971: 35).

A cultura centrada na efemeridade do presente traz à tona a *dependência do ocasional* (Maravall, 2009). Ou seja: a relação com os acontecimentos é sempre feita dentro de um contexto, e apenas a partir dele as soluções podem ser buscadas. Esta preocupação com *situar* os fatos dentro de uma conjuntura contradiz a versão hegemônica da modernidade, que sustenta o discurso de universalização. Como já

vimos, o universal é *de-situado*, pois deve caber em todos os contextos. Seu tempo, portanto, jamais poderá ser o do *aqui e agora*, como é o tempo barroco.

A subjetividade barroca é contemporânea de todos os elementos que a integram, tornando-se, portanto, incompatível com o evolucionismo. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), longe de cair no imobilismo, a temporalidade horizontal da subjetividade barroca é o seu modo de se ultrapassar, de viajar de um momento para o momento seguinte: cada momento é intenso, ou uma *sucessão de eternidades*. Por lidar com o imprevisível e com a surpresa, além da fugacidade, a temporalidade barroca é também caracterizada pela interrupção.

A descontinuidade do tempo é visível na arte, que usa o recurso da suspensão para multiplicar seus efeitos. «Leve as coisas criando suspense. Aqueles a quem surpreendas com tuas novidades estimarão teus acertos», aconselhava Baltazar Gracián (2007: 26) em 1647. Desta forma, o receptor da obra, surpreendido ao vê-la inacabada ou tão irregularmente construída, fica por alguns instantes em suspenso, sentindo-se, depois, compelido a participar dela. Para José Maravall, «tal é a finalidade desse corte ou suspensão que sustenta no alto momentaneamente o que a obra barroca parece pretender, para desencadear, em seguida, uma ação mais eficaz» (2009: 340).

Se o tempo barroco nega o repouso, o espaço recusa qualquer centralidade. Como descreve Ávila (1971), a obra de arte contemplada se oferece através de pontos de vista que quebram a linearidade e a rigidez clássicas. A alternância de focos estimula novas *direções de leitura*. Na esteira de Figueroa, José Maravall (2009) descreve um mundo barroco que é *todo perspectiva*. Esta variedade de ângulos é, ao mesmo tempo, produto e produtor de uma inevitável diversidade – e somente através dela, segundo o autor, revela-se o mundo das coisas e dos seres humanos.

Velásquez oferece abundantes exemplos desta multiplicidade de perspectivas. O quadro *As Meninas* (1656) mostra o artista a pintar o rei e a rainha, vistos num espelho ao fundo da cena, enquanto, em primeiro plano, está a infanta Margarida e seus acompanhantes. «Este instantâneo da vida na corte, em torno da qual se adivinha o ruído do palácio, o brilho da luz exterior, assenta uma composição desfasada que desloca o olhar de um polo de interesse para outro» (Cabanne, 2001: 59).

Neste mundo vário, perspectivado, é impossível conduzir a direção do olhar. Isso significa que o barroco, além de todo perspectiva, também é todo descentramento. Não há uma ordem de *leitura*: os olhos que contemplam a obra são convidados a circular, ansiosamente, por diferentes pontos. Portanto, como caracteriza Armando

Lisboa (2003), ao não respeitar a linha ou o plano clássico, o barroco nega a fixação a um eixo central, nega a simetria. Sua apreciação exige deslocamento – ninguém tem uma visão privilegiada. Segundo o autor, isso leva à afirmação de um pluralismo que inibe o fantasma da unidade e, conseqüentemente, sua culminância totalitária.

6.4.2. Apetites transgressores: inversão e excesso

Ao contrário do Renascimento, o barroco não acompanha nenhuma teoria. Como afirma Heinrich Wölfflin (1991), o estilo desenvolve-se sem modelos, experimentando certo prazer no que é singular, no que vai para além das regras. É neste sentido que o *topos do mundo às avessas* foi revitalizado pelo barroco. Para Maravall, a inversão barroca adquiriu grande força como um produto da cultura de uma sociedade em vias de mudança, mergulhada num sentimento de instabilidade «que se traduz na visão de uma cambaleante desordem» (Maravall, 2009: 252).¹⁷⁵ Esta falta de uma ordem linear ocupa todos os espaços e é especialmente visível na arte: os excessos, as técnicas de suspensão e a opção pela desproporção fazem da fruição do barroco uma experiência extrema.

O autor barroco pode pender tanto para a excessiva exuberância, quanto para a excessiva simplicidade. Mas, num caso ou no outro, o que se pretende é gerar um impacto psicológico sobre quem olha. Segundo Genaro Fonseca, o corpo expresso pelo barroco é vivo, transfigurado de vivacidade: «O sangue pulsa nos corpos inflados das figuras das mulheres e querubins, assim como nas veias das estátuas dos Passos da Paixão esculpidos em Congonhas pelo Aleijadinho» (Fonseca, 2007: 8). Também a natureza era prodigalizada e alguns símbolos da Antiguidade renasceram – como a cornucópia, que reforçava a ideia de abundância, regurgitando ouro e frutos.

A decoração barroca, sem deixar de ser meio, converte-se em fim; o ornamento desenvolve sua lei formal própria. A partir de sua leitura de Adorno, Echeverría (1996a) lança mão do conceito de *ornamento absoluto* para entender o excesso barroco, aplicado às formas. Mais uma vez, a compreensão desta ideia exige um deslocamento do olhar: o barroco distancia-se da visão realista/capitalista, que entende a ornamentação como *mero regozijar ostentoso* (Echeverría, 1998) ou como mera ausência de representação.

Para além da «profusão nada canônica das formas» (Ávila, 1971: 19), o excesso barroco também pode ser flagrado na desproporção. Como ensina Heinrich Wölfflin,

¹⁷⁵ Mas, na opinião do autor, a ideia de *mundo às avessas* pressupõe a existência de um *mundo direito*. Neste sentido, para Maravall, o *topos* acaba por revelar-se conservador.

O círculo, por exemplo, é uma forma absolutamente quieta e estável; o oval é inquietude, parece querer variar a cada instante, dá-nos uma impressão de necessidade. O barroco busca, por princípio, estas 'livres' proporções. O que está determinado e o que foi concluído repugnam a sua natureza (Wölfflin, 1991: 68).

Desafiando os imaginários construídos a partir da razão protestante, o excesso barroco também se faz presente na maneira desproporcionada com que um grande esforço é despendido para ser consumido num instante fugaz:

São empregados meios abundantes e dispendiosos, realiza-se um amplo esforço, fazem-se longos preparativos, monta-se um complicado aparato para provocar determinados efeitos, um prazer ou uma surpresa de poucos instantes. O espectador se pergunta assombrado qual não será o poder de quem faz tudo isso para, aparentemente, alcançar tão pouca coisa, para a brevidade de uns instantes de prazer (Maravall, 2009: 377).

Obviamente, esta característica está vinculada à sua noção de tempo, agarrada ao *aqui e agora*. Sem oferecer, em parte alguma, conclusão ou sossego, o barroco introduz sempre a inquietude do devir (Wölfflin, 1991).

6.4.3. A ambivalência

A já mencionada obra *As Meninas*, de Velásquez, parece um jogo de espelhos: o sujeito que observa a pintura é convidado a fazer parte da cena, tomando o lugar do modelo do quadro no qual trabalha o artista. Ao fundo, a imagem que surge no espelho é a do rei, que aparece como se refletisse a figura do observador. Estabelece-se assim uma ambiguidade, temperada por uma boa dose de atrevimento:

A permutabilidade do único – o rei – pelo seu contrário – tu e eu – é a anedota atrevida-inofensiva que conduz o espectador através da vertigem da ambivalência da percepção entre o real e o representado; ambivalência que, ao ser transcendida, se constitui no núcleo da experiência estética de quem contempla esta obra (Echeverría, 1996a: 182).

Para Carlos Francisco Monge (2003), *As Meninas*, como outras obras de Velásquez, traz como tema de fundo a fragilidade da vida, as contradições e o desengano dos sentidos – dentro de um panorama que entende a vida como um grande teatro, uma ficção. Velásquez interessou-se em mostrar a imprecisão das fronteiras que dividem a realidade e a ilusão, tendo em conta que a vida é, também ela, um cenário em movimento. Segundo o autor, os seus quadros «apresentam dois cenários: um próximo ao espectador e outro ao fundo; um que se comunica diretamente conosco e outro que poderia ser uma espécie de ficção à segunda potência» (Monge, 2003: 137). Esta dúvida latente está tanto na sua obra, quanto na compreensão de mundo da época.

Portanto, é preciso voltar ao contexto para entender a ambivalência barroca. Vimos que o barroco caracterizou-se por uma ambígua convivência de *modernidades*

paralelas, que o capitalismo quis deixar para trás. Por um lado, é entendido como uma forma de organização da realidade destinada a fortalecer a ordem vigente, mas, por outro, caracteriza-se como uma variante heterodoxa da modernidade. Bolívar Echeverría (1998) chama a atenção para a existência de múltiplas propostas de discurso filosófico, que falaram a partir de outros projetos de construção moderna para o mundo da vida – projetos realizados pela metade ou que, apesar de concretizados, foram depois superados pela hegemonia da modernidade capitalista. Uma destas propostas, segundo o autor, pode ser chamada de barroca.

O *ethos* barroco não afirma nem assume a modernização em marcha. Não sacrifica o valor de uso em prol da acumulação – como faz o capitalismo – mas tampouco se rebela contra a valorização do valor. Sua saída é outra. Portanto, para ser viável um efetivo mergulho na ambivalência barroca, é interessante retomar a ideia de *opção pelo terceiro excluído* – que não é a abstenção ou irresolução, como poderia parecer à primeira vista. Trata-se de «decidir ou tomar partido – de uma maneira que parece absurda, paradóxica – pelos dois contrários de uma só vez» (Echeverría, 1998: 176). O conflito é trasladado a um plano diferente, de tal forma que o mesmo, sem ser eliminado, seja transcendido. O conflito está lá, pulsante, mas sob outra *forma*.

A *opção pelo terceiro excluído* é, portanto, inerente ao *ethos* barroco. Este retorno ao contexto é importante porque ajuda-nos a entender a ambivalência a partir de uma perspectiva histórica e interna. O que caracteriza centralmente o comportamento barroco é a capacidade de provocar experiências ambíguas, porque foi – dentre outras coisas – uma resposta possível perante a asfixia imposta pelo modelo hegemônico.

A compreensão do *ethos* barroco exige que entremos em uma sala de espelhos. Como descreve Bolívar Echeverría (1996a), o seu universo artístico parece um labirinto, em que incontáveis ambivalências se imbricam umas às outras, se transformam umas nas outras. Segundo o autor, a ambivalência fundamental deriva da contraposição entre a predestinação e a liberdade, com a qual os homens e mulheres modernos precisaram lidar. A partir daí, o jogo multiplica-se: a arte barroca não desperdiça oportunidades de provocar vertigens.

A literatura transforma-se em um território de multivocidades, através de uma linguagem flexível e cheia de gradações. Na pintura, como vimos, Velásquez é um exemplo da notória fonte de ambiguidades: a realidade, para o artista, é sempre transfigurada (Cabanne, 2001). O êxtase de Santa Teresa, de Bernini, é mais um exemplo paradigmático da ambiguidade de significações contida numa mesma obra:

nesta escultura, o sentido de arrebatamento provocado pela contemplação do Divino *escorrega* para a representação do prazer físico feminino, num *continuum* entre o sensual e o espiritual (Echeverría, 1996a; 1996b; Santos, 2002).

A ambivalência está na própria raiz do *método barroco*, cujos efeitos nunca impõem um sentido claro e preciso, o que acaba por relativizar o seu caráter persuasório. Esta ambivalência traduz-se, em termos formais, numa intenção dissimuladora. Os trocadilhos e metáforas, os jogos de perspectivas, a indefinição dos contornos, os engenhos e artifícios – tudo isso são caminhos para a ambiguidade.

Referindo-se ao contexto europeu, Affonso Ávila (1971) vê no artista seiscentista – mais do que no renascentista – a paixão pela aventura humana. Porém, ele é compelido a contê-la, a disfarçá-la, a dissimular os seus apelos. A saída é sublimá-la através da criação, em cujo processo o jogo das formas desempenha função preponderante. A estratégia da dissimulação, capaz de ocultar as conquistas num plano superior e invisível, acaba por abrir uma janela à política de oposição, dentro de um espaço repressivo. «Se obedece, mas não se cumpre», resume Echeverría (1998: 183), referindo-se à máxima crioula no contexto latino-americano.

Não é por acaso que o barroco tenha provocado uma eclosão de alegorias. Figura de linguagem de uso retórico, ela extrapola a compreensão literal, expressando simultaneamente os mais variados sentidos. Dentro do discurso do poder, adquire um caráter instrumental. Visto a partir de outro ângulo, esse modo indireto de representação pode também servir como ferramenta de expressão do *terceiro excluído*.

Erigido como um teatro, o barroco privilegiou a alegoria como forma expressiva de ocultação/revelação da realidade. Como explica Sigmund Méndez (2006), ela emerge como uma *metafigura* que exhibe atos criadores através de uma das mais importantes faculdades do barroco, hipertrofiada e «fantasmagoricamente omnímoda» (Méndez, 2006: 153): o engenho.

O recurso do engenho popularizou-se do período barroco, ocupando todos os espaços. Na linguagem, o gosto da época exigiu a promoção de correspondências inesperadas entre diferentes ideias, causando grandes impactos. A valorização das faculdades inventivas, em sua versão mais palpável, levou à proliferação dos artifícios, para encantamento das plateias. No teatro, maquinarias complexas geraram impressionantes efeitos; na arquitetura, edifícios foram erguidos como se fossem cenários. No esplendor das procissões, engenhosas máquinas – largamente descritas por

Ávila (1971) no contexto colonial lusitano – causavam o espanto do público, por criar efeitos a partir de mecanismos ocultos.

O barroco é o reino da visão, da aparência. «O olho tinge ao mirar», considera Maravall (2009: 308). O autor explica que, num mundo mutante e mutável como o que se estabeleceu naquele período, a aparência das coisas é tudo com que se pode contar. Ao invés de simples falsidade, a aparência barroca deve ser entendida como o modo pelo qual as coisas se mostram para os seres humanos através da experiência; resume tudo aquilo que é possível alcançar e conhecer.

Desta opção barroca pela aparência resulta num processo de estetização da vida cotidiana. Echeverría (1996a) chama a atenção para a recusa à depuração do tempo produtivo mediante a expulsão do tempo improdutivo. Por isso, a humanização da vida comum se dá, no *ethos* barroco, através da experiência estética. Este fenômeno, que dissolve os limites entre o real e o ilusório, não é, para o autor, um subproduto do fracasso da construção realista do mundo. Trata-se de uma escolha – a escolha barroca.

Portanto, a arte barroca, em contraposição à arte inspirada no *ethos* realista, não pretendeu afirmar-se como atividade independente e não perseguiu uma estetização pura.¹⁷⁶ O mundo tem uma condição similar à representação cênica: é uma entidade transitória, no fim das contas ilusória (Maravall, 2009). Isso se reflete nas artes, tornando fluidos os limites entre ator e espectador, entre a vida cotidiana e o mundo da ilusão. Como descreve Pierre Cabanne,

A atração pela ilusão e pelo *trompe-l'oeil*, pelas perspectivas descentradas nas cidades e nos monumentos, igrejas ou palácios, caracteriza – com o abuso do pitoresco e do movimento na estatuária e com a abundância dos ornamentos – esta evolução na qual os arquitetos ambicionam fazer concorrência às magnificências ilusórias do palco (Cabanne, 2001: 82).

Segundo Echeverría (1996a), a obra não se põe frente à vida, como reprodução ou retrato dela: põe-se no lugar da vida, como uma transformação da vida. Portanto, não traz consigo uma imagem do mundo, mas sim uma substituição, um simulacro – daí a

¹⁷⁶ Echeverría (1994) lista quatro possibilidades de se viver o mundo, dentro da modernidade capitalista: o *ethos realista* (identificação afirmativa e militante); o *ethos romântico* (que a afirma ao transformar-se no seu contrário); *ethos clássico* (não desconhece as contradições internas do capitalismo, mas o naturaliza e considera insuperável); e o *ethos barroco* (que resiste em aceitar as contradições capitalistas). O mesmo autor (1996a) considera que a presença histórica do *ethos* barroco encontra-se intimamente conectada com a chamada cultura popular – um aspecto especialmente relevante para o presente trabalho, que será posteriormente retomado.

importância do conceito de mimese.¹⁷⁷ Por isso, a obra de arte é sempre profundamente teatral: ela «põe ‘entre parênteses’ ou ‘em cena’ o irreconciliável da contradição moderna do mundo, com o fim de superá-lo (e suportá-lo)» (Echeverría, 1996a).

Num mundo estetizado, teatralizado, afeito às aparências, tudo o que existe pode ganhar novos e surpreendentes sentidos, que escapam completamente à correlação ortodoxa entre significante e significado, estabelecida pela leitura formal do *texto* da vida. Disso decorre a incontrolável proliferação de sentidos que, no sutil campo das representações, acaba por subverter as mensagens originais. A estetização barroca da vida cotidiana, com suas ambivalências, é capaz de manusear os significados, invertê-los, corrompê-los, para gerar uma coisa nova – o dissimulado *terceiro excluído*. De certa forma, esta mutação, ou teatralidade, acaba por significar uma *transfiguração do insuportável* (Echeverría, 1998); uma estratégia de sobrevivência.

Sob esta perspectiva, sem deixar de também significar, historicamente, um instrumento político de controle, o barroco ganha novas leituras, que o aproximam da ideia de transgressão – uma transgressão lúdica, executada no campo do simbólico e em pleno *território inimigo*: o mundo *desencantado* da modernidade hegemônica.

6.4.4. *Sfumato* e mestiçagem

«O mesmo extremismo que produz as formas, também as devora», avisa Boaventura Santos (2002: 335). Para o autor, esta voracidade do barroco assume dois aspectos: o *sfumato* e a mestiçagem. Quanto ao primeiro, trata-se da técnica de esbater os contornos entre os objetos. Reflete, na pintura, a opção barroca pela ambiguidade e pela quebra de dicotomias, que deixa para trás a firmeza do traço e a clareza dos limites. Há, portanto, a propensão para uma forma que se abre em indeterminação (Ávila, 1971). Ao invés do risco, a cor – uma cor que se esbate nos extremos.

A comparação de Wölfflin (1991) é esclarecedora: no lugar de uma linha que sirva de guia para o olho – que, seguindo o traçado, apreenda a figura – na pintura barroca o movimento disperso de uma massa luminosa o atrai aqui e lá, sempre mais longe, sem limites, sem descanso, sem fim.

Mas a tendência à ruptura de limites característica do barroco pode ir mais além: como já vimos, a síntese barroca foi capaz de negar a dicotomia entre opostos, através

¹⁷⁷ A ideia de mimese é tratada por Echeverría (1996a) como uma repetição do experimentado na relação sujeito-objeto. Desta forma, a reprodução artística da realidade é concebida a partir do que é apreendido pelos sentidos.

de um salto para outro terreno, a que Echeverría (1998) chamou *opção pelo terceiro excluído*; o processo produtivo-destrutivo que leva à desconstrução das lógicas internas de cada um dos lados, criando um novo elemento. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), este fenômeno pode ser chamado de mestiçagem – uma das manifestações da hibridação, que resulta do processo de extremização do *sfumato*.

Para falar em mestiçagem, é preciso atenção à polissemia do termo. Desde o contexto latino-americano, alguns autores (Echeverría, 1998; Garcindo de Sá, 2000) alertam que a ideologia do nacionalismo oficial empenhou-se na construção de uma identidade artificial única, ou pelo menos uniforme, para a nação estatal. Por isso, pôs em uso uma representação conciliadora e tranquilizadora da mestiçagem, protegida contra toda reminiscência de conflito. Movido por preocupações semelhantes, Serge Gruzinski (2001) alerta para a banalização do uso da palavra.

A mestiçagem, no sentido aqui empregado – que acaba por significar o modo de vida das culturas – não se acomoda nem na figura química (justaposição de qualidades) nem na biológica (cruzamento ou combinação de qualidades). Trata-se de um processo semiótico a que Bolívar Echeverría (1994) denominou *codigofagia*. Ele considera que as subcodificações ou configurações singulares e concretas do código do humano não parecem ter outra maneira de coexistir entre si, que não seja um devorarem-se umas às outras. Golpeia destrutivamente o centro de simbolização, apropria-se e as integra, submetendo-as a uma alteração essencial. Esta discussão remete, obviamente, ao dinâmico e eternamente inconcluso processo de construção das identidades.¹⁷⁸

No âmbito das ciências sociais, a mestiçagem não se reduz apenas à ideia de conciliação e acomodação apaziguadora entre os polos contrários da dicotomia dominadores/dominados. Por isso, é preciso delimitar o conceito, que, neste contexto, não se refere à mistura de raças.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Não é demais enfatizar, como sugeriu Eduardo França Paiva, que «mestiçagem e hibridação não têm, aqui, um contrário que seria o natural, isto é, não têm a correspondência de culturas puras, íntegras e estanques no tempo, a não ser no domínio das representações e dos discursos, onde, historicamente, elas existem e persistem» (2008: 14-15).

¹⁷⁹ No Brasil, por exemplo, esta ligação entre a mestiçagem e a viabilização da dominação colonial acabou por tornar-se estreita, em função do clássico *Casa grande e senzala*. Como já vimos, Gilberto Freyre (1983) desenhou um perfil alegremente democrático das relações interétnicas na colônia portuguesa, atravessada pela colonização dos corpos, que levou à equivocada ideia de *democracia racial* – uma opinião até hoje frutífera para o pensamento conservador do país. Lembremos também que a reivindicação da existência de categorias biológicas, tais como o *mestiço* ou *pardo*, bem como o *branco* ou o *negro*, perdem a força quando partimos da ideia de que *raça* é um lugar social.

Além disso, a concepção de mestiçagem aqui reivindicada está longe de adequar-se à proposta de mescla harmônica entre diferenças. Pelo contrário: a sua produtividade conceitual está justamente na dimensão do conflito. Refere-se às possibilidades de desestabilização, próprias dos contextos fronteiriços, onde o encontro com o *outro* gera alterações no *nós* – uma alteração que caracteriza as articulações identitárias, que não podem perder de vista as relações de poder. Portanto, o conceito só se torna interessante – e aplicável à metáfora do barroco – se tiver em conta os processos históricos, políticos (no sentido macro) e as possibilidades de resistência diante de relações de sujeição.

O conceito de mestiçagem não deve esquecer os genocídios e demais tragédias desencadeadas pelo processo colonial, e sim complexificar as dinâmicas estabelecidas entre diferentes sujeitos históricos, imersos em relações de poder extremamente desiguais. As populações subalternizadas, enquanto protagonistas das suas trajetórias no contexto da dominação, reinterpretaram o sistema cultural historicamente imposto. É certo que a matriz ocidental impôs o seu sistema de valores (Garcindo de Sá, 2000); tudo o que dela diferisse era, *naturalmente*, inferior – daí a importância da proposta de descolonização. Mas a mestiçagem ajuda-nos a ver processos sociais de insubmissão, que caem facilmente na invisibilidade.

Analisando a arte no cenário colonial americano, Hélder Garmes (2002) entende que aqueles elementos que tradicionalmente foram lidos ora como distorção do modelo europeu, ora como corrupção da cultura indígena, devem ser avaliados a partir de uma poética que reconstrói a coerência interna da obra, tendo em conta os conflitos culturais a partir dos quais ela emerge. O paradoxo passa a ser um procedimento privilegiado que mimetiza a realidade social em que tais obras foram criadas. Portanto, o conceito de mestiçagem não é útil porque dissolve o conflito, mas justamente porque o exhibe.

Para Serge Gruzinski (2001), um dos aspectos que tornam tais fenômenos interessantes é o fato de acontecerem no espaço intermediário – ou fronteiriço – o que introduz um componente de instabilidade nas categorias de análise tradicionais. Como observa Eliane Fleck (2002), esta característica coloca em xeque as concepções de tempo, ordem e causalidade vigentes, que apostam num substrato cultural estável.

Tendo como ponto de partida a imagética ameríndia no contexto colonial, Serge Gruzinski (2001) define o híbrido como produto de um movimento – o mover característico da instabilidade estrutural das coisas. As criações mestiças, feitas pelas mãos indígenas, não eram apenas réplicas do mundo europeu: estavam repletas de desvios, a partir dos quais eram visíveis outras cosmogonias.

No Brasil colonial, as populações africanas, dentre outras, criaram suas estratégias de sobrevivência física e cultural, que passavam pela mistura de influências. Assim, os terreiros de candomblé foram mais do que espaços de preservação das tradições:

Foram territórios de criação e redefinição de símbolos, a partir de uma seleção de informação sobre a África e os africanos no Brasil. Longe de preservarem-se sobrevivências, nas casas de cultos adequavam-se/selecionavam-se referências (Albuquerque, 2002: 225).

A diáspora negra imposta pelo sistema escravista e, principalmente, a rede de interinfluências desencadeada, via oceano, a partir do processo colonial, deixa clara a inviabilidade de se fixar de forma estanque uma *presença negra* em território americano. É preciso trabalhar com a ideia de interseção entre diferentes *mundos*, através de processos de hibridação, típicos dos territórios fronteiriços:

Independentemente das suas afiliações à esquerda, direita ou centro, os grupos têm caído na ideia de nacionalismo, nas concepções integradas de culturas imutáveis, nas diferenças étnicas como quebras absolutas nas histórias e experiências das populações ‘negras’ e ‘brancas’. Contrariando esta escolha, emerge outra opção mais difícil: a teorização da crioulização, *métissage*, mestiçagem e hibridismo. A partir do ponto de vista do absolutismo étnico, esta seria uma ladainha de poluição e impureza (Gilroy, 1993: 2).

Paul Gilroy acrescenta que os conceitos usados para nomear os processos de mutação cultural – que excedem os discursos raciais – são, até certo ponto, insatisfatórios. Vimos que a dispersão negra, que penetrou nas estruturas de produção, comunicação, sentimentos e memórias, é chamada pelo autor de *Atlântico negro*. Na sua desconstrução dos *absolutismos* impostos ao conceito de identidade, ele chama a atenção para «a especial ênfase que surge a partir do esforço envolvido na tentativa de confrontar (pelo menos) dois caminhos de uma só vez» (Gilroy, 1993: 3).

Para Bolívar Echeverría, a estratégia de mestiçagem cultural coincide com o comportamento característico do *ethos* barroco frente aos cânones clássicos ocidentais: «A expressão do ‘não’, da negação ou contraposição da vontade do *outro*, deve seguir um caminho rebuscado; tem que se constituir de maneira indireta e exagerada» (1994: 96). Portanto, a recusa se constrói através de um jogo sutil; de uma trama de *sins* tão complicada, que seja capaz de sobredeterminar a significação afirmativa até o extremo de inverter-lhe o sentido. Ou seja: «Para dizer ‘não’ em um mundo que exclui esta significação, é necessário trabalhar sobre a sua ordem valorativa: sacudi-la, questioná-la, despertar seus fundamentos» (1994: 36). O autor exemplifica:

[Os indígenas] Não pretendiam fazer da Guadalupana espanhola a máscara de uma Tonantzin mexicana sempre viva; pretendiam refazer a Guadalupana com a morte da Tonantzin, conseguir que uma deusa se reciasse ou revitalizasse ao devorar a outra e ao absorver sua energia sobrenatural (Echeverría, 2007: 15).

O culto mariano no contexto andino parece oferecer pistas para esta reflexão. Para Bolívar Echeverría, os catolicismos mariano e guadalupino não trazem consigo somente uma alteração superficial, idiossincrática e, portanto, inofensiva do catolicismo dominante; não parecem consistir isoladamente num uso peculiar do código católico ortodoxo que, excluindo certas divergências, o deixaria intacto. A introdução de características *idolátricas*¹⁸⁰ é substancial e radical, trazendo consigo a configuração de um catolicismo alternativo «que não se atreve a dizer seu nome (ou não lhe convém dizê-lo)» (Echeverría, 2007: 2).

O autor explica que a prática do culto mariano implica uma negação da síntese monoteísta presente no dogma da Santíssima Trindade – do Deus uno e trio – síntese esta que é assumida de uma maneira formal, mas não interiorizada. No seu lugar, o que realmente acaba por vigorar é a ordem de um panteão multipolar. Para tornar-se cristão – que era uma condição *sine qua non* de sobrevivência – o indígena que se *espanholiza* precisa exercer um trabalho de transformação estrutural deste cristianismo. Deve, portanto, recriá-lo, tornando-o capaz de aceitá-lo e de identificar-se consigo mesmo em sua derrota (Echeverría, 2007).

Os exemplos abundam. No Peru, as representações dos santos encapuzados criavam uma curiosa ambiguidade: aquelas formas eram apenas capuzes, ou também as montanhas cultuadas pelos nativos andinos? As belas pinturas da Virgem amamentando o menino Jesus, assinadas pelos artistas indígenas com técnicas espanholas, não estariam também conectadas à ideia de fertilidade da *Pacha Mama*?

Além disso, como já vimos, os diversos avatares produzidos em torno da religiosidade cristã depois da Reforma seguiram em direção ao reforço do poder da imagem, não só no sentido de que há uma utilização mais abundante, mas também na intensificação do prestígio que sempre tivera na tradição popular.

Javier Vilaltella (1994) adverte que não há uma relação direta entre as medidas adotadas no Concílio de Trento e a extraordinária eclosão da imagem que se produz na época barroca, tanto na Europa quanto nas Américas. É certo que a Contra-Reforma reinstaurou a legitimidade da imagem, mas com certa cautela, que é desfeita por forças que atuam em outra direção, impulsionadas pelo reencontro com a tradição popular.

A imagem religiosa está imersa num campo de forças mais amplo do que da pura dominação e assimilação. Magdalena Vidal (2009) alerta que a adoração às Virgens de

¹⁸⁰ Um termo que pertence, inescapavelmente, à gramática colonial.

Quinche, Chiriquirá e Guadalupe era construída a partir de um flagrante fenômeno de mestiçagem. Na esteira de Domínguez Morano, a autora chama a atenção para a estreita conexão entre a deusa-mãe e a natureza; entre Maria e a fecundidade da terra. Os santuários marianos eram frequentemente erguidos em paragens privilegiadas, muitas vezes banhadas por mananciais e, em certos casos, rodeadas por lendas que tratavam da fertilidade milagrosa do solo.

Para Javier Vilaltella, neste campo de forças se situam as operações de negociação que permitiram a instauração da imagem barroca. Isso significa que a incorporação desta imagem se fez a partir da paulatina imposição de uma determinada seleção e, sobretudo, de um determinado uso do repertório formal. Trata-se, portanto, de um processo de renegociação simbólica, em que o impulso surgido das necessidades populares não pode ser ignorado. Desta forma, sobre a imagem barroca incidem muitas forças não coincidentes: por um lado, as construções teológicas institucionais, que tendem a reorganizar a imagem ao seu serviço. Por outro, a religiosidade popular, com suas outras lógicas. «A ‘imagem barroca’ se constitui, assim, como um campo de forças em tensão», resume Vilaltella (1994: 253).

Ao lado da reapropriação seletiva das imagens e objetos de devoção, outras estratégias, especialmente nas Américas, abriram brechas ao mundo sensorial. Conforme já foi mencionado, o barroco admitiu novas possibilidades de diálogo entre o sagrado e o profano. Host Kurnitzky considera que, «liberando-se o barroco do novo fundamentalismo, que constitui a Reforma protestante, que acompanha a produção industrial e que de certo modo é a sua base psíquica – pôde permitir parcialmente o carnal» (1994: 79).

O que a Reforma condenou como idolatria passou a ter, no barroco, um novo *status*. Através das bênçãos aplicadas à matéria, até as coisas mais humildes poderiam ganhar uma dignidade superior – imagens, terços, pães e água benta, cera das velas, palmas de Ramos, que se colocavam sob a proteção do céu.¹⁸¹ Milagres proliferaram.

As místicas coloniais, por exemplo, sofriam visões palpáveis de Cristo. As experiências sobrenaturais eram fartamente comunicadas: segundo Carlos Córdoba (1994), há muitas transcrições lúcidas e eloquentes dos encontros com a esfera divina. O

¹⁸¹ Seguindo semelhante lógica, como observa Francisco Andrade (2006), os escritos teóricos e teológicos barrocos caracterizaram o mundo natural como um relato da criação de Deus. Escritores do período, por exemplo, equipararam a flor de maracujá aos signos da paixão de Cristo; o ananás era considerado uma representação do rosário; e o rio São Francisco, no Brasil, chegou a ser identificado como tendo sua origem no *paraíso terrestre*.

reino dos céus revelava-se, assim, mais transparente e, durante estes encontros, não havia por que proibir a utilização dos sentidos.

Tais recepções heterodoxas da religião institucional foram fontes dissimuladas de resistência: «Partindo, assim, de um ‘texto’ concebido em função de interesses de grupos e instituições donas dos significantes, é possível que se construa um ‘texto’ que sirva para a estruturação de interesses subalternos» (Vilaltella, 1994: 267).

6.5. A metáfora

6.5.1. A estratégia barroca de sobrevivência

«De puro estar escondido, está a todos manifesto», já dizia Sórora Juana Inés de la Cruz, em 1690 (*apud* Camacho, 2007: 79). Vimos que a metáfora – uma forma de comparação subentendida – era fartamente usada pelo barroco, elevando-se à categoria de programa estético. Pois o uso da mesma figura de linguagem pode também ser útil para a compreensão dos pontos em comum que unem o barroco aos nossos tempos.

No último capítulo, analisei a metáfora da fronteira e sua relevância na análise das relações intra e interculturais. Agora, o mesmo recurso é empregado para pensarmos sobre a incongruência moderna e, acima de tudo, sobre os espaços de resistência e transgressão ao modelo hegemônico. Diversos autores vêm se debruçando sobre a atualidade do barroco, a exemplo de Bolívar Echeverría:

Ser barroco hoje significa ameaçar, julgar e parodiar a economia burguesa, baseada na administração tacanha dos bens, no seu próprio centro e fundamento: o espaço dos signos, a linguagem, suporte simbólico da sociedade, garantia do seu funcionamento, de sua comunicação (Echeverría, 1998: 16).

Para o mesmo autor, em uma época como a atual, na qual a modernidade estabelecida parece ter atado irremediavelmente o seu destino à forma capitalista – uma vinculação que está a conduzi-la à catástrofe – parece conveniente aprender com a estratégia barroca de sobrevivência (Echeverría, 2006). Tal estratégia mostra como é possível quebrar dicotomias, reivindicar e festejar a corporeidade sensorial, inclusive em meio ao ascetismo mais repressivo.

Boaventura de Sousa Santos (1994) não se surpreende com o atual interesse pelo século XVII, visto que foi um período de transição paradigmática, tal como experimentamos hoje. Para o autor, o caráter aberto e inacabado do barroco permite a autonomia e a criatividade das margens e das periferias. Devido à sua excentricidade e exagero, o próprio centro reproduz-se como se fosse margem. Trata-se de uma

imaginação centrífuga. Ele entende que o *ethos* barroco importa por ser uma subjetividade capaz de retórica, visualização, sensualidade, imediatez; capaz de inventar e recombina conhecimentos aparentemente incompatíveis, de distinguir a vocação das alternativas e, simultaneamente, surpreender-se, rebelar-se, distanciar-se, rir-se – de onde deriva a produtividade da metáfora.

Na esteira de Boaventura Santos (2002), retomo a seguir as características do barroco, mas a partir de outro olhar: o que a metáfora do barroco teria a dizer acerca da nossa contemporaneidade? Por fim, lanço-me a campo, buscando entrelaçar o aporte teórico à alegria – metaforicamente barroca? – das festas quilombolas.

6.5.2. Espaço-tempo em movimento

Já vimos que o tempo barroco é caracterizado pela fugacidade e pela interrupção, enquanto o espaço é descentrado e abundante de perspectivas. Cada um destes pontos é fundamental para a construção da metáfora do barroco e sua contraposição em relação ao modelo dominante, através do que chamarei *espaço-tempo em movimento*.

Primeiro, o tempo. Como afirma Boaventura de Sousa Santos, «por ser incapaz de planear a sua própria repetição *ad infinitum*, a subjetividade barroca investe no local, no particular, no momentâneo, no efêmero e no transitório» (2002: 332). É como descreve Maravall (2009: 300): «De uma realidade que sem descanso flui e passa, isso é o que permanece, o ser de sua fluidez».

A noção de tempo do barroco, muito pertinente para a construção da metáfora, assenta sobre a ideia de movimento. Este é vivenciado como princípio fundamental do mundo e dos seres humanos (Maravall, 2009) e, neste sentido, tudo é mudança, alteração, variedade, caducidade, restauração, transformação. Nada permanece.

É preciso atentar para um ponto fulcral: «Um mundo dinâmico e mutante é, forçosamente, um mundo vário» (Maravall, 2009: 295). Este aspecto é importante porque desconstrói a visão hegemônica de um tempo abstrato e linear, bem como põe por terra a pretensão capitalista e ocidental de universalizar tudo o que existe à sua imagem e semelhança. Se o tempo é vertigem, se é plena mutabilidade, como cair na previsibilidade de um modelo único?

A fugacidade, o movimento e a transformação inerentes ao tempo barroco levam à sua segunda característica: a interrupção. Afinal, se tudo muda, a agitada sequência de acontecimentos jamais poderá acomodar-se numa tediosa continuidade. Sob esta

perspectiva, a vida torna-se uma caixa de surpresas, cheia de elos descontínuos, que abrem uma margem de indeterminação à condução da história. Vale lembrar que esta margem nebulosa, segundo Dipesh Chakrabarty (2000), torna a história um conjunto de lutas contraditórias, plurais e heterogêneas, nunca previsíveis, nunca de acordo com os esquemas que se esforçam em naturalizar e domesticar essa heterogeneidade.

Boaventura de Sousa Santos acredita que a interrupção do tempo barroco é importante por permitir a reflexividade e a surpresa, que impedem o acabamento. Quanto à primeira, é na verdade autorreflexividade, exigida pela falta de mapas do período de transição paradigmática.¹⁸² Caminhar sem mapas pede cuidado, porque novidades podem surgir a cada instante. A surpresa, por seu lado, é realmente *suspense*: «Ela provém da suspensão que a interrupção produz» (2002: 333).

Este jogo de continuidades e descontinuidades é característico do extremismo barroco, que mantém o devir das formas em estado de permanente bifurcação (Santos, 2002). Ao invés da previsibilidade de uma linha temporal retilínea e abstrata, a subjetividade barroca está sempre sujeita à turbulência e à excitação. Segundo o autor, «num mundo onde a emancipação foi subjugada ou absorvida pela regulação», o extremismo acaba por alimentar a chama emancipatória, recuperada de dentro do «magma regulatório» (Santos, 2002: 335).

A fugacidade e a interrupção do tempo apontam para o pluralismo. Por isso, o espaço só poderia ser percebido a partir de variadas perspectivas. Como já foi analisado, a descentralidade barroca nega a fixação a um eixo central e recusa a simetria. Por isso, e mais uma vez, o barroco acaba por estar condenado a uma *inevitável diversidade* (Maravall, 2009), que inibe «o fantasma da unidade e, por conseguinte, sua culminância totalitária» (Lisboa, 2003: 2-3).

Portanto, a metáfora revela um dos aspectos da sua força transgressora, ao distanciar-se da noção linear de tempo e espaço do modelo hegemônico. Assim como a estética clássica privilegia o repouso, a propagação do universalismo homogeneizante da modernidade capitalista exige a estabilidade dos cânones e a fixação do centro, para que o progresso tenha por onde caminhar.

Isso não quer dizer que o modelo hegemônico não tenha movimento – como querer mais agitação do que no *mainstream*? – mas a história descrita pelo pensamento moderno ocidental só sabe percorrer uma linha reta. Da periferia para o centro; do

¹⁸² O autor alerta que, sem a autorreflexividade, num vazio canônico, é o próprio vazio que se torna canônico (Santos, 2002: 333).

subdesenvolvido para o desenvolvido; do bárbaro para o civilizado; do atrasado para o vanguardista – este é o caminho único, traçado pela monocultura do tempo linear (Santos, 2006). O pensamento monocultor não sabe dar as voltas e cumprir os ciclos propostos pela metáfora do barroco.

Além disso, se o espaço é descentrado, como seguir rumo ao *ponto de chegada da humanidade* (Mignolo, 2003)? Diante da efemeridade do tempo presente, como aceitar um futuro impalpável, tão amplo quanto distante? Como conciliar a tendência à interrupção do tempo barroco com a pretensão de linearidade? E mais: como projetar este tempo numa direção irreversível? Enfim, se o espaço é *aqui* e se o tempo é *agora*, em sua diversidade, como conciliá-los com a proposta abstrata da universalização? Resta à subjetividade barroca rejeitar esse modelo, entregando-se ao diverso.

Em suma, a urgência fugaz e descontínua do tempo barroco e a descentralização do seu espaço permitem-no experienciar um *espaço-tempo em movimento*. Seu caráter emancipatório está na capacidade de contrariar o tempo e o espaço do modelo hegemônico – sendo o primeiro linear e o segundo homogêneo. Esta contradição acaba por permitir à metáfora do barroco abrir-se para a diversidade do mundo, negando desta forma o desperdício de experiências (Santos, 2006). No campo epistemológico, o espaço-tempo barroco exige um conhecimento situado, porque tudo se altera conforme o momento histórico (tempo) e a perspectiva (espaço) a partir dos quais determinado objeto ou acontecimento é observado.

6.5.3. O barroco que move

Além de ser movimento, o barroco move. Não por acaso, Maravall (2009) considerou o século XVII europeu como a primeira experiência de cultura de massas da modernidade: as maravilhas contidas nas procissões, nas festas, nas inquietantes manifestações artísticas, eram capazes de mover multidões.

O esgotamento dos cânones dominantes, naqueles tempos de crise e transformação, levou à sensação de desorientação e vazio. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), o conforto oferecido pelo barroco não era o do descanso, mas o de um sentido de direção. Inacabado e esplêndido, o barroco sugeria um movimento rumo ao acabamento que jamais se completaria.

O autor reconhece que o caráter ostentatório e celebratório das festividades barrocas era usado pelos poderes político e eclesiástico para dramatizar e espetacularizar a sua grandeza e para reforçar o controle sobre a população. Mas, como

foi abordado, «é evidente que este uso manipulador da festa não tem qualquer interesse. O que importa é escavar a festa barroca para redescobrir o seu potencial emancipatório, um potencial que reside na desproporção, no riso e na subversão» (Santos, 2002: 336).

Já vimos que o caráter multifacetado do barroco histórico pode levar-nos – utilizando aqui uma simplificação – às suas duas *faces*; uma voltada para o centro, para os reis absolutistas e o clero, que buscavam conduzir a população e conciliá-la com os seus próprios interesses, através da espetacularização; outra produzida nas margens, transgressora e blasfema, desdenhosa do ascetismo da modernidade capitalista hegemônica emergente e capaz de descobrir caminhos sutis para a dúbia sobrevivência dos pensamentos derrotados. Pois bem; se são ambas manifestações barrocas, é possível argumentar que o barroco move – mas em diferentes sentidos e direções.

Para caracterizar as subjetividades emergentes e emancipatórias, é, portanto, necessário distinguir qual o sentido do movimento a ser levado em conta. A mobilização barroca que aqui é relevante não é aquela que leva até o centro, mas a que toma sentido contrário, rumo às margens – é, por fim, um movimento rumo ao sul – antecipando, aqui, a terceira e última metáfora.

Para ser possível distinguir entre diferentes sentidos e direções, a questão central é: a partir de onde surge o impulso inicial que leva ao movimento? Porque se a massa é movida de fora para dentro – ou seja, cujo movimento rumo a determinado ponto no horizonte foi desencadeado por uma força externa ao próprio grupo – nos referimos então ao barroco formatado pelas elites, com vistas à manipulação de poder. Trata-se de um processo de assimilação ou apropriação, alternativo à violência, sobre o qual fala Boaventura de Sousa Santos (2007). Refere-se, enfim, àquela busca de dirigismo sobre a qual se debruça, em outro contexto, a Escola de Frankfurt, ao estudar a cultura de massas – sobrevalorizando as possibilidades de controle sobre o receptor.

Mas se, ao contrário, o impulso inicial do movimento for gerado dentro do próprio corpo que move, então interessa à metáfora. Nesse caso, trata-se de autogestão, de *empowerment* do grupo, que busca espaços fronteiriços de conciliação para mover-se rumo ao que deseja. Para isso, é importante a coesão interna – o fortalecimento dos laços identitários que imprimem coerência e sentido às ações coletivas.

Como foi discutido no capítulo anterior, a festa pode ser entendida como um espaço de fortalecimento das fronteiras internas, intraculturais, contribuindo para a concisão necessária à produção do próprio sentido de comunidade. Revejo aqui – desta vez, ao analisar a metáfora de barroco – a mesma ideia: a capacidade barroca de mover

as massas, aplicada às populações subalternizadas e a partir delas, aponta para a capacidade dos grupos sociais de se inventarem e autogerirem. A festa, nesse contexto, pode significar – dentre tantas outras coisas – um momento, tão tipicamente barroco, que consegue amalgamar pessoas rumo a um sentido e a uma direção comuns.

Neste sentido, a sociabilidade barroca «celebra a festa e revoluciona a celebração» (Santos, 2006: 197). Em termos de estilo, a própria arquitetura do período barroco evidenciava este aspecto. Segundo Host Kurnitzky e Bolívar Echeverría,

O que principalmente está detrás da fachada da casa barroca é o recinto da festa: o primeiro que mostram/escondem as fachadas barrocas é o lugar da cerimônia, na qual o privado se faz invadido pelo público. [...] É o recinto da festa, ou seja, o lugar onde a pessoa é vista, o espaço onde o público aceita constituir o privado: o recinto em que efetivamente a pessoa é dominante (Kurnitzky e Echeverría, 1993: 57).

É importante ter em conta que esse movimento coletivo está longe de ser predeterminável, como um objeto monolítico sobre trilhos lineares. As próprias características da metáfora do barroco impedem que assim seja. Sem abandonar a sua diversidade, esta coletividade plural movimenta-se dentro do espaço-tempo articulador – e irremediavelmente instável – dos territórios fronteiriços. Por isso, a trajetória é traçada à medida que se caminha.

Portanto, vale acrescentar que, seja qual for o sentido e a direção tomados – para o norte ou para o sul; de fora para dentro ou de dentro para fora – o movimento de massas promovido pelo barroco sempre conserva uma inevitável margem de indeterminação. Mesmo no contexto das festas reais ou eclesiásticas do século XVII, feitas para maravilhar o povo e para conduzi-lo, parece-me impossível dizer que as autoridades mantinham pleno controle sobre a efusão coletiva.

Como vimos discutindo, é mais pertinente apostar na complexidade da festa: por um lado, é certo que uma procissão religiosa rigidamente codificada ou uma inversão carnavalesca confirmam a existência da ordem. Porém, é preciso desconfiar do excessivo determinismo da história ou – para usar a linguagem da semiótica – da inabalável precisão da via que liga o emissor ao receptor da mensagem. Prefiro considerar os ruídos, os desvios, os silêncios e a elaboração de discursos que, mesmo quando dissimulados, dão conta de outros circuitos de comunicação em meio às ruidosas evoluções do povo nas ruas. Afinal, o barroco é uma obra aberta – e vulnerável às mais diferentes perspectivas.

Isto se aplica também à *festa que move em direção ao sul*. Se esta é gestada de dentro para fora, construindo um sentido de comunidade, não significa que seja

previsível. Também ali se movimentam o conflito, os ruídos, os desvios – sem os quais não haveria renovação.

6.5.4. O riso, o corpo, o excesso e a carnavalização

Boaventura de Sousa Santos (2002) considera que a carnavalização das práticas sociais emancipatórias tem uma importante dimensão autorreflexiva: possibilita a descanonização e a subversão das mesmas. Uma prática descanonizadora – e assim deve ser a prática emancipatória na transição paradigmática – que não saiba como descanonizar-se a si própria, cai facilmente na ortodoxia. Do mesmo modo, segundo ele, uma atividade subversiva que não saiba como subverter-se a si mesma, cai facilmente na rotina reguladora.

Veremos mais de perto esta dimensão autorreflexiva no próximo capítulo. Por enquanto, é relevante sublinhar a importância da festa enquanto um espaço-tempo que, sem desvincular-se do cotidiano, acaba por suspender a rotina reguladora, ampliando as margens de indeterminação. Discutimos no segundo capítulo que os próprios elementos que a compõem – o riso, o corpo, o jogo, a ludicidade, a carnavalização – resistem à codificação excessiva. Para Boaventura Santos (2002), ao carnavalizar as práticas sociais, através da suspensão da ordem e dos cânones, a festa barroca revela um potencial subversivo que aumenta na medida em que se distancia dos centros de poder.

A festa é o espaço do riso. E o riso, é claro, não pode estar desconectado da emoção – um aspecto desprezado pela racionalidade moderna, conforme vimos com Mikhail Bakhtin (1987) e Maximiliano Salinas (1996). Como o riso não é facilmente codificável, o modelo hegemônico o rotulou como frívolo, impróprio, excêntrico e até blasfemo. Ele passou a ser admitido apenas nos contextos codificados da indústria do entretenimento (Santos, 2002).

Segundo Renato Fernandes (2006), a expressão emocional humana, banida pela ascese intramundana e pela ética puritana, encontra espaço num mundo onde o desencanto weberiano não se faz presente. Boaventura de Sousa Santos (2002) lembra que a proscricção do riso faz parte do que Max Weber chamou *Entzauberung*, o desencantamento do mundo moderno. Não por acaso, um dos pilares da tópica da emancipação é o senso comum encantado, que não dispensa a carnavalização das práticas sociais.

Neste sentido, a sociabilidade barroca é emotiva e apaixonada; busca o gosto, o prazer. Vincula-se ao corpo, ao aqui e ao agora, à ludicidade e, afinal, à utopia. A ideia de catarse – analisada por Frantz Fanon (1975) como uma porta de saída para as energias acumuladas, imprescindível para todas as coletividades – está evidentemente presente, mas não só. O que Boaventura de Sousa Santos propõe, com esta metáfora, é a construção de um novo senso comum estético e, acima de tudo, reencantado.

Essa discussão não reivindica ao barroco o rótulo de tempo áureo do riso e da blasfêmia; a subversão existe desde que existe a ordem. Bakhtin (1987) – para relembrar um exemplo – mostra o quanto o carnaval, com os seus ritos cômicos, era importante na Antiguidade, na Idade Média e na Renascença europeias. O autor considera o riso como uma concepção do mundo que carrega uma significação positiva e regeneradora.¹⁸³

Sem atribuir ao continente europeu ou ao período barroco nenhum privilégio sobre o riso, a irreverência contida na metáfora ganha especial relevância para a presente reflexão na medida em que o período que lhe serve de inspiração significou a possibilidade de manutenção do riso dentro da aridez da modernidade capitalista – um fenômeno que se mantém aceso, sob diferentes formas e em tantos contextos, bem no seio desencantado da atualidade. Daí a importância, para Echeverría (1994), do *ethos* barroco, frente aos demais *ethe* – realista, romântico ou clássico – que caracterizaram as diferentes formas de experienciar os tempos modernos.

O desencanto do senso comum é, na verdade, um desencanto circunscrito à modernidade capitalista, que está longe de ser universal. O mundo está cheio de sociabilidades e subjetividades encantadas, porém invisibilizadas pelo pensamento ocidental. Este desperdício de experiências faz com que o mundo pareça menor e menos diverso do que na verdade é (Santos, 2006). Reencantar o mundo é, portanto, seguir na contracorrente das pretensões universalistas. Como define Renato Fernandes,

No anverso das univocidades científicas, reencantar o mundo é buscar o diálogo entre ciências, tradições e culturas. [...] A negação da complexidade e da particularidade da condição humana conduziu-nos a um presente marcado pela depauperação do meio ambiente, à tragédia da exclusão social, à intolerância e ao caminhar paulatino em direção a totalitarismos não apenas políticos. Nesse contexto, o metafórico, mas não inexequível, intento de reencantar o mundo pode fazer frente à perplexidade que nos ronda ao depararmos com o poder que emana do conhecimento em seu potencial destrutivo. E pode definir um novo ou esquecido sentido para o saber humano: o de saber *coexistir* (Fernandes, 2006: 3).

¹⁸³ Já vimos no segundo capítulo que, na opinião de Bakhtin, no contexto europeu, esta significação foi perdendo suas forças à medida que a modernidade se aproximava – atribuindo ao riso funções denegridoras. Ele não cita o período barroco – não chega mesmo a mencioná-lo – mas fica claro que identifica o século XVII francês como um período de decadência do riso e do realismo grotesco, relacionando o regime absolutista como uma espécie de *domesticação* das manifestações populares.

Entrelaçada com a proposta de reencantamento, a metáfora do barroco também traz outros dois elementos transgressores fundamentais: a desproporção e o desperdício. Vejamos: para Calvino, a *perda de tempo* – um produto da organização irracional das horas do dia ou, ainda pior, da preguiça – era um pecado grave. A este respeito, Teresa del Conde (1994) cita o presbiteriano Richard Baxter: «A vida humana é extremamente curta e preciosa para perdê-la socializando, conversando sobre coisas sem importância» (Baxter, *apud* Conde, 1994: 36).

Esta ideia, que se colou à noção de produtividade capitalista, pauta-se no perfeito ajuste entre causa e consequência e, portanto, no determinismo (preciso fazer um esforço *x* para obter o resultado *y*); também se vincula a determinada moral (é preciso priorizar a produção e a produtividade, em detrimento dos fatores *frívolos* da vida). O barroco, uma versão heterodoxa da modernidade, emerge para embaralhar esse jogo.

Como já vimos, o barroco resistiu à simetria. Na quietude da obra arquitetônica ou nas procissões retumbantes, ele guiava-se pela desproporção: preferia o oval ao redondo, abusava no desencontro das medidas e pecava pelo extremismo das formas. Caracterizou-se, enfim, pelo excesso. Nas festas, um grande esforço era empregado para a concretização de um espetáculo volátil, desfazendo o equilíbrio entre causa e efeito.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), a desproporção gera uma intensificação que, por sua vez, dá origem à vontade de movimento, à tolerância para com o caos e ao gosto pela turbulência. Possibilita a surpresa, o artifício e o gosto pela novidade. Ela corresponde ao reverso da ciência moderna, que depende da crescente separação entre ação e consequências. Na festa barroca, como a ação está muito próxima dos seus efeitos, e como tais efeitos se desvanecem num instante, a intensificação das consequências é um produto transparente da intensificação da ação. Segundo o autor, ao contrário do que sucede com a ciência moderna, a capacidade de agir e a capacidade de prever mantêm proximidade.

Ou seja: no que se refere às relações causais, o barroco – e especialmente a festa barroca – deixa-nos perante três fatores desestabilizadores. Em primeiro lugar, aproxima causas e consequências, que costumam ser cuidadosamente separadas pelo pensamento hegemônico da ciência moderna ocidental. Além disso, desequilibra esta relação, uma vez que grandes esforços geradores esvaem-se na fugacidade dos seus efeitos. Finalmente, confunde a moral utilitária do pensamento dominante, já que esforços exagerados são empregados na concreção de efeitos completamente supérfluos, se vistos a partir do ângulo da produtividade capitalista.

Este último aspecto conduz ainda à noção de desperdício. Dentro da lógica capitalista, sob certo aspecto, ele pode ser não apenas aceitável, mas também desejável. Porém, para que esta aceitação se concretize, ela precisa ser regida pela ideia hegemônica de consumo que, ao fim e ao cabo, vai levar ao lucro – e de volta ao circuito da produtividade. O desperdício, no sentido da metáfora do barroco, vincula-se a outras lógicas que escapam à simples noção de consumo, porque inclui a noção de gratuidade – sendo, por isso, rejeitado pelo pensamento hegemônico.

6.5.5. Ambivalência e quebra de dicotomias

A poesia não se faz para ensinar nada. Como analisa Muniz Sodré (2005), ela é construída para instaurar a ambivalência, que sacrifica a acumulação imperialista dos discursos e a universalização da verdade – logo, seduz e encanta. Esta bifurcação de sentidos, capaz de gerar encantamento e de distorcer a unidimensionalidade do real, é um dos elementos constitutivos da metáfora do barroco.

Já vimos que, através da *opção pelo terceiro excluído*, a população da recém-conquistada América Latina deslocou sua insuportável contradição interna para o interior de uma outra lógica – permitindo viver outro mundo dentro deste mundo. Para Bolívar Echeverría (1998), mergulhar no mistério desta contradição estrutural interna seria o ponto central e decisivo de uma nova visão do século XVII. Já foi igualmente discutido que o barroco, descontente com a nitidez dos contornos, foi propício aos fenômenos de *sfumato* e mestiçagem. O primeiro permite à subjetividade barroca criar o próximo e o familiar entre inteligibilidades diferentes, apelando a contornos mais vulneráveis e inacabados (Santos, 2002).

No que se refere à mestiçagem, também vimos que o salto para o terreno do *terceiro excluído* viabiliza a transgressão em meio à violência. Manobras de ressignificação, de ocultamento e dissimulação impedem que o modelo hegemônico se instale, com pleno conforto, junto aos grupos sociais subalternizados. Desta forma, a dominação é condenada a ser um trabalho inacabado, mesmo nos espaços em que a resistência aberta tornou-se impossível. Esta visão não pretende suavizar o impacto dos genocídios – e de uma das suas decorrências, o epistemicídio (Santos, 2002). Apenas busca *escavar*, dentre as tragédias a que o mundo foi exposto após a expansão imperial europeia, os espaços de indeterminação e resistência, resguardados graças à sua sutileza.

Assim, Boris Toro (2009) define a dissimulação – e a simulação – como *técnicas da aparência* ou *arte do encobrimento*. No contexto mediterrânico do século XVII, significou uma resistência racional e criativa à opressão de um poder que começava a infiltrar-se nas consciências, preenchendo o vazio deixado pelos cismas teológicos. Referindo-se a Remo Bodei, descreve:

A dissimulação é, então, segundo o comentador italiano, uma estratégia de sobrevivência e seu uso uma necessidade perante uma forma de poder penetrante e totalitária [...]. A simulação e a dissimulação convertem-se em parte de uma nova forma de prudência, a qual não se define tanto pela administração dos prazeres ou pela aquisição da média justa, mas sim pela cautela (Toro, 2009: 173).

A obra do professor e escritor jesuíta Baltazar Gracián, no contexto do barroco espanhol, é um exemplo disso. Segundo Toro, diante de um mundo complexo, cuja compreensão passou a exceder as formas tradicionais de entendimento, fingir tornou-se uma necessidade: «A conduta não deve ser previsível; nem sequer o ato mesmo de dissimular», descreve o autor (Toro, 2009: 175). As estratégias de ocultamento tornam-se, assim, artifícios necessários para aqueles que se moviam num mundo de aparências. Os aforismos do *Oráculo manual y arte de la prudencia* são um exemplo paradigmático deste gosto barroco pela dissimulação: «Ainda que buscando dar-se a entender, foge de dizer tudo claramente» (Gracián, 2007: 26).

Já vimos que no Brasil a dissimulação foi fartamente usada pelas populações escravizadas para atingir os seus objetivos – a exemplo das estratégias de acoitamento ou da transformação de lutas em danças. Tais *vontades cifradas* (Toro, 2009) lançaram mão da ambiguidade dos sentidos para criar saídas, nebulosas ou tênues, para a sobrevivência. A ambivalência era, portanto, uma aliada.

Desde uma visão pautada na cultura nagô, Muniz Sodré afirma que «o que o indivíduo humano tem conhecido de permanente é mesmo a ambivalência» (Sodré, 2005: 72). Esta, no Ocidente, assume socialmente a feição de instabilidade das forças que se equilibram provisoriamente numa unidade, do jogo contínuo das tensões, das lutas e das seduções – tudo isso acionado pelo movimento simbólico. Para o autor, é esse movimento que impõe limites a todo poder, uma vez que o impede de controlar o vazio que necessariamente o delimita.

É interessante ter em conta que a lógica do modelo hegemônico ocidental não se adapta bem às ambivalências. A sua ansiosa busca pela verdade – necessariamente universal – exige uma clara divisão entre os dois lados de uma dicotomia. Céu ou inferno; bárbaro ou civilizado; não há condescendência com os meios-termos,

justamente porque a mentalidade cartesiana não vive nas fronteiras. Assim, é inevitável o desconforto quando, por exemplo, «a representação do sagrado desliza subrepticamente para a representação do sacrílego» (Santos, 2002: 335).

Portanto, a metáfora do barroco também se revela transgressora quando quebra dicotomias. Como já foi discutido, e religiosidade barroca não ergueu limites rígidos entre o sagrado e o profano. Os jesuítas, imersos no projeto colonial,¹⁸⁴ não negavam o mundo e suas sensações – pelo contrário; o corpo passou a ser visto como uma ferramenta para atingir o espírito.

A Contra-Reforma acabou por aproximar-se do sentido religioso popular, ao valorizar as imagens e outros objetos de devoção, que poderiam ser tocados, vistos, sentidos. As relações com o plano da transcendência se organizam e desenvolvem recorrendo a meios, conhecimentos e recursos que são próprios do mundo da experiência (Maravall, 2009). *A quebra da dicotomia entre o sagrado e o profano* torna-se, portanto, um aspecto relevante.

Além disso, as descrições escritas sobre as festas e procissões barrocas enchem os olhos do leitor, porque ali desfila uma profusão de elementos destinados a maravilhar. O curioso é que esta exuberância festiva não estava resguardada aos momentos de júbilo, pois, como já vimos, o luto, a morte e até a *via crucis* podiam ser transformados em uma alegre exibição carnavalesca. Ao converter penitência em festa, o barroco acabou por estabelecer a *quebra da dicotomia entre o riso e a seriedade*.

Uma terceira ruptura, ainda mais abrangente do que as duas primeiras, prevê a *quebra da dicotomia entre aparência e realidade*. Tudo na arte barroca conspirava neste sentido: a dissolução dos contornos, a mistura entre planos, os engenhos e artifícios, o excesso de ornamentos; estas e outras características buscavam *desrealizar* o mundo. A teatralidade inerente ao barroco viabiliza outra forma de experienciar aquilo que se entende por *real*.

Este é um aspecto incontornável da metáfora do barroco, uma vez que um dos principais esforços da mentalidade hegemônica é justamente a perfeita distinção entre um polo e outro da dicotomia. Tal separação é o próprio sustentáculo da ciência moderna ocidental, sem a qual a verdade científica deixa de ser vislumbrada no horizonte – daí os abalos exercidos pela física quântica e a termodinâmica, por exemplo.

¹⁸⁴ Walter Mignolo (2005) lembra que os jesuítas contribuíram, nos extremos – Ásia e América – para construir o imaginário do circuito comercial do Atlântico que, com várias reconversões históricas, acabou por conformar a atual imagem da civilização ocidental.

Boaventura de Sousa Santos (2002) alerta que a subjetividade barroca rejeita a distinção entre aparência e realidade, sobre a qual assenta a ciência, principalmente porque esta separação esconde uma hierarquização. Tendo em conta que, no paradigma dominante, a aparência é o oposto da realidade, a forma epistemológica capaz de reconhecer a realidade tem também poder para declarar como aparência tudo o que não consegue ou não quer conhecer. Segundo o autor, contra este autoritarismo – que tende a rotular como aparência todas as práticas que não lhe sejam familiares – a subjetividade barroca privilegia a aparência enquanto medida transitória e compensatória. O barroco abre-lhe as portas, contrariando o modelo ocidental dominante, assim como também o fazem diversas culturas no mundo:

Diferentemente do que o Ocidente busca em seu modo de relacionamento com o real – uma verdade universal e *profunda* – a cultura negra é uma cultura das *aparências*. [...] *Aparência* – o demônio da filosofia e do pensamento cristão – era o que a metafísica opunha à *realidade* e ao Ser (assim como opunha *verdade* e *ilusão*), tornando-se depois sinônima de superficialidade, trivialidade, facilidade etc. (Sodré, 2005: 100).

Para Muniz Sodré, o termo *aparência* aponta para a possibilidade de outra perspectiva de cultura, que recusa o valor universalista de verdade os seus regimes de veridicção:

As aparências não se referem, portanto, a um espaço voltado para a expansão, para a continuidade acumulativa, para a linearidade irreversível, mas à hipótese de um espaço curvo, que comporte operações de reversibilização, isto é, de retorno simbólico, de reciprocidade na troca, de possibilidades de resposta. [...] O mito é o lugar próprio das aparências (Sodré, 2005: 102).

Ao discorrer sobre a *aparência* nas culturas nagô, o autor considera que ela representa a falta de um encadeamento entre os signos à base de relações absolutas entre causa e efeito. Ele descreve que «é na efetividade das trocas, no jogo agonístico – um jogo de diferenças, deslizamentos, modulações – que se pode saber da aparência» (Sodré, 2005: 102-103)

Porém, a ideologia ocidental aparta todo esse universo de possibilidades, considerado como «não sério» – e, conseqüentemente, «não produtivo». Além disso, segundo Muniz Sodré, a aparência não se define segundo uma linearidade cumulativa, característica do movimento histórico: «[As aparências] se definiriam, antes, pela curva, uma espécie de realização cíclica que não se pode memorizar segundo os princípios de irreversibilidade histórica» (2005: 103).

Para os nagôs, a cultura das aparências não pode prescindir de duas dimensões: o segredo e a luta. Sodré (2005) explica que a palavra *auô* – traduzida como mistério ou segredo – é usada para designar aquilo que se deve subtrair à determinação imediata;

tudo o que deve ser guardado para o processo iniciático.¹⁸⁵ Entrar no segredo de alguém é entrar na regra de um jogo – uma regra que, ao circular, divide-se entre os parceiros de um processo comunitário. A tensão é mantida viva em todo o grupo, graças à *aparência* do segredo, exibida por ritos secretos ou pela ritualização pública. Bem diversa é a atitude do Ocidente face ao segredo, que é encarado como enigma, ao qual é preciso dar um sentido mediante a manifestação da verdade.

Quanto à segunda dimensão da *aparência*, a luta – *ijá*, em nagô – está presente nas relações dos seres humanos com os Orixás,¹⁸⁶ destes entre si, dos animais com os seres humanos, do princípio masculino com o feminino. Não é a violência e a força das armas que entram em jogo – a guerra é apenas um dos possíveis aspectos da luta – mas as artimanhas, a astúcia, a coragem, o poder de realização implicados. Lutar significa, portanto, pôr fim à imobilidade: «Todos (orixás, humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder imediatamente, concretamente, ritualisticamente, às provocações, aos desafios, e assim dar continuidade à existência» (Sodré, 2005: 108).

Esta concepção, que difere da dissociação ocidental entre aparência e realidade, aponta para outras formas de viver e pensar o mundo, imprescindíveis para a metáfora do barroco. Voltamos, aqui, ao tópico da diversidade: há inúmeras maneiras de experienciar a vida e, em algumas delas, não só a ideia de aparência não remete à frivolidade, quanto a própria oposição com a realidade perde totalmente o sentido. Sendo *luta* – inclusive a luta cotidiana – e também *segredo*, a *aparência* nagô, por exemplo, atravessa com liberdade a fronteira que separa um lado e outro da dicotomia entre real/ilusório, porque esta simplesmente inexistente a partir da sua visão de mundo.

O afã de separar o que é real do que é ilusório levou, como já vimos, à concepção dominante de um mundo *desencantado*. Na contramão deste discurso, Boaventura de Sousa Santos (2002) propõe o *topos* do barroco como um *metatopos* para a construção de um novo senso comum estético, o senso comum reencantado.

Neste sentido, a estetização da vida cotidiana é um ponto fulcral na compreensão do conteúdo transgressor desta metáfora: a representação estético-expressiva, uma das mais inacabadas representações da modernidade (Santos, 2002), deixa de ser entendida como atividade autônoma, circunscrita aos museus e destinada à fruição contemplativa, para misturar-se entre nós, no mundo – ou na luta, para usar uma concepção nagô.

¹⁸⁵ Aliás, vale lembrar que a palavra *segredo* provém do latim *secretum*, ou, em sua forma verbal, *secernere*, que significa «colocar à parte».

¹⁸⁶ Exu, Orixá responsável pelo dinamismo das coisas, é também chamado «pai da luta».

Como veremos adiante, é neste sentido que a beleza da festa quilombola não é passível de pura abstração, e só pode ser vivida como uma *sombra do cotidiano*.

6.6. O barroco e os quilombos

6.6.1. O barroco na festa de santo de Mata Cavalo

6.6.1.1. A sacralidade do profano e o laicismo do sagrado

Na tradição ocidental, o sagrado está geralmente *dentro* – de um templo, de um espaço específico – e o profano está *fora*, é o cotidiano. Convencionalmente, a igreja abriga o santo e a festa é feita na praça. A procissão é um espaço em que o santo está *fora*, mas para isso exige uma preparação; um parêntesis na realidade da rua.

Vimos que o barroco, enquanto uma face excêntrica da modernidade, acabou por nublar estas divisões entre *fora/dentro* e *sagrado/profano*. A quebra de dicotomias e as inversões da ordem e dos cânones que o caracterizam emergem, assim, como elementos fundamentais para a metáfora. Pois bem: começando a viagem a partir de Mata Cavalo, é possível encontrar uma outra Igreja – aliás, *outras igrejas* – que embaralham o jogo das significações e dão um caráter transgressor à ortodoxia do ritual pregado pela instituição católica.

Foi discutido que o sentido de religiosidade de Mata Cavalo e região não manifesta o apego ao centro – uma igreja matriz, por exemplo – para espalhar-se pelas casas das comunidades. Este sagrado, descentralizado e fora do alcance dos representantes institucionais do catolicismo, ganha moldes completamente próprios. Para além da circularidade das festas de santo, cabe agora lançar um olhar mais focado para cada uma das festas, para encontrar nestes espaços elementos subversivos – ou, se quisermos, *barrocos*, conforme venho argumentando.

Já vimos que a *festa de santo* guarda algumas características fundamentais: ela é descentralizada e circular; a condução do ritual é feita através da música pelos cururueiros e *capelães* ou *capeloas*, durante a reza cantada; os devotos têm grande intimidade com os santos, que são carregados nas próprias mãos durante as procissões de levantamento do mastro. É preciso atentar para estes aspectos, um a um.

Em primeiro lugar, a proliferação de *igrejas* – nome frequentemente atribuído aos oratórios erguidos nos dias de festa – leva o santo para fora da instituição e para dentro das casas comuns. Da mesma forma, enquanto no catolicismo tradicional a procissão é justamente a «visita temporária» do sagrado em território profano, em que ambos os

mundos são separados pelo andar, em Mata Cavallo a procissão é minúscula – alguns passos entre o altar e o quintal – e, na maioria das vezes, até o andar é dispensado.

Depois de levantado o mastro, quando o santo é devolvido para o oratório, dá-se a ladainha, ou reza cantada, liderada por um *capelão* ou *capeloa*. Assim como o cururueiro, esta liderança espiritual é consagrada pela comunidade através de mecanismos próprios, que escapam completamente aos procedimentos legitimadores definidos pelo catolicismo institucional. Esta responsabilidade pode ser transmitida por hereditariedade, por exemplo. Pode ser fruto de uma promessa, ou é possível que o próprio capelão idoso determine quem será o seu sucessor. Conversando com dona Ana Maria, por exemplo – festeira e capeloa da festa de São Pedro, São Gonçalo e São Sebastião – ela não soube determinar com clareza o caminho que a levou a assumir esta função. Contou-me apenas que cantava bem desde criança, e aos poucos foi sendo chamada para liderar as ladainhas.



Reza cantada em Mata Cavallo

A existência da *igreja*, do *capelão* ou da *capeloa*, podem ser entendidas como um conjunto de transgressões em que a população se apropria, à sua maneira, de determinadas características da Igreja católica. Com o seu ritual próprio, a festa de santo é de tal forma construída que tem completa autonomia frente à instituição religiosa. O ritual litúrgico convencional é bem-vindo, mas não são os festeiros que vão à igreja oficial, na sede do município: é o padre que, se puder, precisa se deslocar para a *igreja* improvisada na casa do rei e da rainha da festa, para, sob o rústico teto de palha, celebrar a missa.



Levantamento dos mastros

A cultura da festa foi o aspecto que mais chamou a atenção do padre haitiano Fresnel Bellune, ao chegar a Nossa Senhora do Livramento. Ele nunca vira nada igual. E observa, inclusive, que tal dinâmica social, mesmo que observável em outras partes do Brasil, não tem as dimensões ali experimentadas. Tal cultura está tão arraigada

que ele não encontra as resistências, por parte do catolicismo institucionalizado, que já assistira em outras ocasiões.

O padre cita o caso de uma senhora de Rio Branco, capital do Estado do Acre (região Norte do Brasil), que lhe pediu para participar de uma celebração em louvor a um santo, em sua própria casa – portanto, nos moldes que acontecem em Mata Cavallo. Recém-chegado, Fresnel Bellune estava subordinado a um rigoroso sacerdote francês, que se negou prontamente a atender ao pedido da idosa. Ele descreve:

Ela me perguntou se podia ser celebrar festa na casa dela – porque não se celebra em casa, se não for na igreja. Eu falei tudo bem, eu vou falar com o padre, ele é o pároco; acabei de chegar. Ele falou que não, não se celebra missa aqui, nós não temos essa cultura. Também ele falou pra mim que cultuar santo assim é coisa de macumba.¹⁸⁷ Como eu acabei de chegar, eu procurei saber se for macumba. Essa senhora que eu já dormi na casa dela, não era nada de macumba. Então ele não aceitou.

A devota então foi conversar pessoalmente com o padre francês: «A senhora foi lá. É uma pessoa boa da comunidade. Diz missa, que ajuda muito. Falou: ‘Padre, quero celebrar uma missa, o senhor também podia celebrar. É um sonho que eu tenho’. Ele então começou a gritar». Depois de muitas negociações, o padre francês então cedeu e acabou por concordar com a festa, autorizando o próprio Bellune a conduzir o ritual católico. A celebração, tão duramente conquistada, reuniu muita gente, de várias partes.

Este relato é interessante porque se refere a um contexto diferente, em que o jogo de forças parece pender para o lado da ortodoxia estabelecida. Já em Mata Cavallo e região, a situação é diametralmente oposta. Quem define o que é *igreja* não é o poder eclesiástico; a comunidade arrogou para si própria o poder de definir.

O padre Fresnel Bellune bem que se esforça para percorrer as cerca de setenta comunidades rurais sob sua responsabilidade, mas é impossível abraçar toda aquela área. «Pantanal é longe, longe. Comunidade mais perto daqui ser Mata Cavallo». Não lhe seria possível contemplar tamanha quantidade de festas, que ocorrem a tão grandes distâncias entre si. E nem a ausência da missa significa uma perda fundamental para a cerimônia de louvação do santo. A missa é bem-vinda, é solicitada, mas não é uma condição *sine qua non* para a realização da festa. Já a ausência dos cururueiros, sim, a inviabilizaria. O espaço do sagrado descentraliza-se.

É curioso observar que as regras da *igreja* dos festeiros são bastante diferentes das regras da instituição Igreja. A mais evidente é a regência dos cururueiros, que tornam a música um agente do sagrado – e não um coadjuvante da cerimônia, como ocorre nas

¹⁸⁷ Palavra que designa um instrumento de percussão de origem africana, mas que também denota cerimônias de origem negra e influência cristã. É frequentemente usada de maneira pejorativa.

missas convencionais. Mas há outros aspectos: a aguardente, por exemplo, pode circular livremente por aquele espaço.

Isso não quer dizer que a *festa de santo* não tenha os seus códigos internos – porém, são códigos próprios, que independem das determinações canônicas. Por exemplo: é certo que a aguardente tomada pelo cururueiro não desagrade o santo – pelo contrário, faz parte do ritual – mas o tocador, como qualquer devoto, só chega perto do oratório sem chapéu.¹⁸⁸ Outro exemplo é o terreiro, onde se instala o mastro, que ganha sacralidade durante as festas. Vi cenas de mães ralhando com as crianças, por estarem brincando nas suas proximidades.

Em termos de organização espacial, portanto, não deixa de existir certa separação entre o sagrado e o profano. A festa de santo determina um espaço para a celebração, em frente ao altar e nos arredores do mastro, e outro para as atividades laicas. A roda de Siriri, feita para divertir os participantes, acontece em outra parte do terreiro onde se desenrola a festa – às vezes, numa área oposta ao Cururu. Da mesma forma, o banquete e o baile são normalmente realizados em espaços desvinculados do local de louvação. Mas, vista de perto, esta diferença torna-se esbatida.



Intimidade com o sagrado

Vimos que o catolicismo pós-tridentino acabou por negociar com a religiosidade popular, abrindo brechas para a presença da imagem e para a vivência concreta do sagrado através dos objetos de devoção – sendo a explosão do culto mariano na América Latina, um dos exemplos mais eloquentes disso. Esta concretude permitida ao sagrado foi uma consequência do esforço contrarreformista – especialmente visível na doutrina jesuíta – de conciliar o divino ao mundo terreno. A metáfora do barroco nos convida a perceber a transgressão contida nesta sacralidade palpável.

No cotidiano de Mata Cavalo, o santo não é

¹⁸⁸ O devoto costuma segurar o chapéu nas mãos, em frente ao peito, quando se aproxima do santo. Mas, no caso dos cururueiros, que têm as mãos ocupadas pelos seus instrumentos, costumam colocá-los sobre a cabeça de um tocador que não está próximo ao oratório naquele momento. Este costume gera cenas inusitadas para os olhares externos, como o meu: defrontamo-nos com a figura de um cururueiro com verdadeiras *torres* de chapéus, colocados uns sobre os outros, sobre a sua cabeça.

um estranho na casa. Ele é, pelo contrário, tratado como um membro da família. Em alguns casos, as imagens são colocadas na sala, em oratórios enfeitados, mas em muitos outros ele permanece no próprio quarto dos donos da casa. Eu mesma, receptivamente acolhida por dona Lúcia, uma festeira de São João de Mata Cavalo, dormi em sua cama, abrigada por paredes de madeira e por um telhado de palha, enquanto os incansáveis cururueiros continuavam a tocar suas canções, madrugada adentro.

Ao lado da cama, estava a mesinha, coberta por uma toalha estampada e enfeitada por algumas flores de plástico, que era a morada habitual das imagens da casa. Naquele dia de festa, porém, a mesa estava vazia: São João e os outros santos estavam na varanda, recebendo as homenagens, que só terminariam na manhã seguinte.

Esta intimidade com os santos no cotidiano também é revelada quando eles, nestas festas rurais, não são carregados em andores, mas no colo dos participantes. E esta honra é democraticamente distribuída – normalmente não há uma determinação prévia de quem levará cada imagem. Na hora da procissão, as pessoas simplesmente tomam a iniciativa espontaneamente. Eu mesma carreguei uma antiga imagem de Nossa Senhora Aparecida durante um dos eventos.

Na já mencionada festa de São Benedito realizada em Mata Cavalo de Cima, o festeiro – que, como vimos, também é pai-de-santo – iniciou o grande almoço de domingo com uma oferenda. O santo homenageado foi o primeiro a *ser servido*: uma vasilha de barro, com carne e arroz, foi colocada à frente da imagem, para que também usufruísse daquela abundância.

Tais características dão conta de um *outro* catolicismo – mestiço, próprio, subversor da ordem e dos cânones – que constrói a sua trajetória à revelia do que determina o poder central institucionalizado. Nestes espaços, a separação entre que é sagrado (sob a perspectiva institucional) e o que é profano perde a nitidez, o que faz lembrar os conceitos de *sfumato* e mestiçagem, bem como a opção barroca pela cor, ao invés da rigidez do traço.

Neste contexto de quebra de dicotomias, o caminho inverso é igualmente válido: as festas profanas também podem assumir certa sacralidade. O aniversário de 105 anos do senhor Antônio Mulato é um exemplo disso. Apesar de não ser uma festa de santo, São Benedito era, na opinião do aniversariante, o principal homenageado.

A festa diferiu do ritual *standard* – não houve procissão e mastro – mas, como vimos, a primeira atividade do dia foi uma roda de cururu, formada perto do altar montado dentro do salão de baile. Era uma mesa coberta por uma toalha branca, pintada

com letras vermelhas «São Benedito». Sobre ela, reinavam as imagens do santo e de Nossa Senhora Aparecida, adornada com um rosário no pescoço. Ambos santos negros.

O Cururu foi tocado por horas a fio, inclusive pelo aniversariante, de pandeiro nas mãos. Depois do Cururu e antes do almoço, deu-se a missa, celebrada pelo padre Fresnel Bellune, a que o senhor Antônio Mulato assistiu sem largar o pandeiro. Nos instantes finais da cerimônia, ele esperou pelas últimas palavras do clérigo para, em seguida, bradar: «Viva São Benedito!» E todos gritaram: «Viva!», com aplausos.

A mesa sagrada exigia um especial cuidado do senhor Antônio Mulato. Durante um momento da festa, um adolescente posicionou-se bem à frente das imagens e o aniversariante solicitou a mim: «Tira o menino da frente do santo», dando a entender que o jovem estava impedindo que São Benedito apreciasse a festa. Num outro dia, durante um churrasco de família, perguntei a Antônio Mulato por que o menino, na frente da imagem, o incomodara: «É porque assim o santo não via a festa?» E ele respondeu, concordando: «Não via a festa. O menino tava estorvando a festa. Festa é pro louvor do santo e ele tava estorvando a festa». Vale lembrar que o altar estava situado no próprio salão de baile, o que permitiu a São Benedito *ver* não só a missa e as louvações do cururu, mas também as dezenas de casais dançando, embalados pelo ritmo do rasqueado e animados pela cerveja.

Este episódio – um detalhe na imensidão da festa – revela a densidade por trás do detalhe. É um pormenor que aponta para uma determinada dinâmica social e para certa concepção de ritual. A dicotomia entre sagrado e profano vê-se, mais uma vez, desestabilizada: por um lado, a festa de aniversário, que deveria ser uma celebração profana, acaba por ser sacralizada pela presença dos santos negros no altar – afinal, «festa é pro louvor do santo», como definiu Antônio Mulato.

Por outro lado, o santo, ao ser colocado no próprio salão de baile, está numa situação profana. Nesse sentido, ele não é poupado de assistir os namoros e a sensualidade da dança, como ocorre, por exemplo, no interior de uma igreja. Tudo acontece ao redor do oratório, a partir do qual São Benedito, em companhia de Nossa Senhora Aparecida, têm uma visão privilegiada.

6.6.1.2. Cururu, o condutor do ritual

A aliança entre música e dança torna o Cururu o elemento condutor do ritual – uma espécie de *maestro* da festa. Vimos que ele é o ordenador da chamada *função*; o

porta-voz do conhecimento sagrado. Assim, a celebração só começa quando os cururueiros chegam à frente do altar, tocam os primeiros acordes e anunciam o seu início. Da mesma forma, tudo termina quando eles sinalizam.

A transgressão barroca – regida pela quebra de dicotomias – está também presente nas próprias temáticas do cururu. As canções assumem três formas: as carreiras, os trovos e os desafios. As primeiras trazem o sagrado nas letras, na medida em que contam as histórias de vida dos santos homenageados ou versam sobre a criação do mundo, regendo o encadeamento do ritual.¹⁸⁹ Os trovos são versos que abordam outros temas: podem falar do cotidiano, do trabalho, dos namoros, de uma moça bonita, ou podem mesmo servir para dar recados e fazer chistes. Já os desafios, como o próprio nome diz, são improvisos entre dois cururueiros. Os três tipos de música integram-se à cerimônia de louvação do santo de maneira alternada.

Todos os passos da celebração são marcados pelos cururueiros por ordens verbais. As etapas – como inserir a bandeira e a coroa no mastro, erguê-lo, lavar o santo (no caso das festas de São João), baixar o mastro, tapar as *sepulturas* e recolocar imagens, bandeiras e coroas no oratório – são pontuadas pelos cururueiros, que



Cururueiros: maestros da festa

inserem as ordens cerimoniais nas músicas. É interessante observar a alternância entre letras religiosas e profanas – ou seja, entre carreiras e trovos. Em uma festa de Mata Cavalo, por exemplo, durante o levantamento do mastro, uma das canções foi:

Tem muita gente que diz
Que com véio ninguém quer,
Mas é mentira.
Se eu tiver dinheiro
Só vem menina nova
Que te quer namorar.

Durante a descida do mastro, os cururueiros soltaram a voz incluindo os seguintes versos:

¹⁸⁹ O padre de Livramento, Fresnel Bellune, admira-se da grande fé demonstrada por aquela população, ao mesmo tempo em que adverte que ela pouco conhece da vida dos santos – o que lhe soa como um paradoxo. Parece, portanto, que as carreiras de cururu, que contam as trajetórias dos personagens divinos, são reinterpretações locais do que seria a supostamente verdadeira vida do santo, através da inserção de elementos outros, talvez mais próximos daquela realidade.

A mocidade acabou,
Cabô, cabô,
E eu nem num aproveitei
Porque eu pensei
Que ela ia e voltava, como o mar...

As canções trataram, inclusive, de lamentos de amores frustrados, como no seguinte verso:

Por eu ser pobre
Ela judia de mim.
Mas eu tenho fé em Deus,
Ah, o mundo dá muita volta,
Ela vai arrepender...

Problemas de insônia, agruras do trabalho, saudades da terra deixada para trás e outros dilemas da vida cotidiana também fazem parte das letras:

Mamãe falava,
Quando punha filho no mundo:
Quando morrer
Não leva nada,
Só leva a boa amizade

Eu vou voltar pro meu lugar,
Eu vivo assim desta maneira
Parece que não tem nem pai nem mãe,
Nem parente, nem amante,
Mas eu tenho Deus pra mim,
Mas é verdade...

Vale recordar o universo transgressor desenhado por García de León (1994), na sua descrição sobre a Vera Cruz colonial. Naquele espaço-tempo, festivamente barroco, a música era o melhor exemplo do gosto local pela subversão:

Possivelmente desta época [século XVII], provém o curioso e singular costume na décima *jarocho* de não respeitar de todo a distinção entre a décima profana e 'ao divino'; ou seja, uma décima cuja quadra é francamente obscena e que, ao quebrar-se, se converte em divina, claro exemplo da 'blasfêmia ambivalente' bakhtiniana (León, 1994: 123).

Assim como o barroco vinculava-se ao popular naquele contexto de Vera Cruz e do Caribe, esta ideia de «crítica popular versificada» (León, 1994: 126) é aplicável a Mata Cavalo – obviamente, sendo um dentre outros exemplos igualmente comparáveis. As dores do dia-a-dia, o excesso de trabalho, como também as moças bonitas e as brincadeiras são cantadas par a par com os temas mais sagrados para a comunidade. Tal mistura dá-se sem culpas – sem que haja o menor receio de constranger o santo.

A ladainha da *festa de santo* também oferece um exemplo relevante para a discussão da metáfora. Ao inserir o latim na reza cantada, convida às reflexões sobre a teatralidade, tão característica do barroco. Vejamos este trecho:

É do Pai e é do Filho
e é do Espírito Santo,
assim como era no princípio, agora e sempre,
per seculum seculorum, amém.

Tendo em conta que as missas tridentinas, rezadas em latim, foram abolidas nos anos 60, em Mata Cavalos esta foi uma tradição perpetuada. Porém, ela não permaneceu imóvel através dos tempos, ganhando assim novas significações. Torna-se mais um indício de uma relação transgressora com o sagrado, que lhe altera formas e sentidos.

Longe das regras litúrgicas convencionais, sob aqueles telhados de palha e madeira, o latim transformou-se numa espécie de *material para a festa*. É um recurso que a comunidade tem à mão, preservado pelos mecanismos de memória e de respeito à ancestralidade. Lembremos que a função de capelão ou capeloa é passada de geração a geração, ensinada através da oralidade ou com a ajuda de velhos cadernos, de páginas amareladas, que os sacerdotes quilombolas costumam levar para as louvações.

Assim, o latim foi sendo preservado, até chegar à atualidade. Mas trata-se de um *outro latim*: por um lado, ele perde o caráter de língua sagrada nos moldes um dia determinados pela instituição Igreja. Esvaziados do seu significado original, estes fragmentos do repertório canônico são reapropriados e preenchidos por outro sentido de sacralidade, através das dinâmicas sociais internas daquelas comunidades.¹⁹⁰

Muniz Sodré (2005) conta um caso exemplar – apesar de deslocado do tempo e do espaço aqui tratados – desta capacidade de metamorfosear sentidos, que me parece tão característica do *ethos* barroco: em janeiro de 1979, o papa João Paulo II visitou Monterrey, no México, e, em dado momento do seu desfile pelas ruas, a multidão, entusiasmada, pediu um discurso. Polaco de nascimento, o Sumo Pontífice mandou dizer que não dominava o espanhol. E a massa, «inabalável em sua alegria», logo responde: «Pode falar em polonês!». Para o autor, esse episódio contém uma lição extraordinária de cultura do povo:

Na realidade, à massa não interessava tanto a mensagem cristã (o conteúdo teológico) do papa – já que ninguém iria entender o que ele dissesse em polonês – mas *ouvir a palavra* do chefe da Igreja Católica, assistir ao *espetáculo* de Sua Santidade. A significação, o sentido finalístico, a verdade doutrinária, conduzidos pelas unidades de uma língua, foram ali e àquele momento, absolutamente dispensáveis (Sodré, 2005: 141).

¹⁹⁰ Esta reapropriação também foi observada em Conceição das Crioulas. Numa das noites de novena de Nossa Senhora da Assunção, liderada por um grupo de mulheres da comunidade, as condutoras do ritual tentaram iniciar uma reza em latim, mas não conseguiram pronunciar as palavras. Ao invés de criarem constrangimentos, os erros divertiram tanto as lideranças, quanto a plateia – a capela inteira soltou gargalhadas. A tentativa foi prontamente abandonada, e a novena prosseguiu o seu curso em português, temperado pelas peculiaridades da fala do sertão pernambucano.

De forma semelhante, no Brasil do século XVII, os homens e mulheres escravizados demonstravam explicitamente prescindir da significação no momento da prova de adesão ao cristianismo: «Um fragmento de oração como ‘ressurrexit sicut dixit’ convertia-se, sem prejuízo, em ‘reco-reco Chico disse’. Ou seja, eles viam as aparências da religião» (Sodré, 2005: 142).

O mesmo autor oferece outro divertido exemplo de teatralidade, através da irreverente metamorfose de sentidos nos versos de Zé Limeira, o mitológico cordelista e repentista brasileiro:

Ó mestre, os donos da casa
Tão pedindo a tu e a mim
Pra se cantá uma missa
Com três palavra em latim:
Quinca, quincó, melengonço,
Coquenso, quincoloquim.
(Limeira, *apud* Sodré, 2005: 152)

6.6.1.3. Abundância e desproporção

A comida é uma das características mais notáveis das festas de Mata Cavalo, o que exige grande esforço econômico e mão-de-obra dos festeiros e seus ajudantes. Quem chega numa louvação ao santo sabe que vai comer à vontade, sem restrições. A gratuidade é, ali, imprescindível: farofa de banana, paçoca de pilão, linguça, biscoitos, doce de mamão, licor de leite, tudo à vontade, servido a quantos quiserem. Em algumas festas, a exceção resume-se às cervejas e refrigerantes, cobrados à parte.

Esta gratuidade e abundância espantam o padre Fresnel Bellune. Em sua jornada por tantos lugares, ele afirma jamais ter encontrado, seja no seu país, seja no Brasil, nada semelhante. Nunca testemunhou tamanha fartura de festas e, muito menos, de comida em cada uma delas. O padre afirma que a sua adaptação à cultura local vai ter



Abundância da festa

que passar pela invenção de novos mecanismos de arrecadação de fundos para a paróquia, já que ali a festa religiosa – geralmente organizada pela Igreja em outras regiões – está completamente nas mãos da população.

Com exceção de algumas festas que contam com a participação da elite – como da padroeira, Nossa Senhora do Livramento, que é realizada na sede do município e cuja coordenação articula-se com a instituição religiosa – as festas



Cozinha é um espaço fundamental

de santo são autogeridas pelas comunidades e têm na fartura e na gratuidade duas das principais características.

Isso deixa a paróquia local em maus lençóis. Por um lado, poucos pagam dízimo – a população rural está mais voltada para o financiamento das próprias

celebrações. Além disso, a organização de quermesses está fora de questão: «Todo mundo faz uma festa. Então, se a paróquia vai realizar uma festa para angariar fundo, a pessoa não aceita. Por quê? Fulano faz festa, tudo é de graça. [...] Fazer festa da paróquia não funciona». Afinal, quem vai comprar da igreja o que tem gratuitamente? Não há concorrência possível.

Nas longas horas dedicadas à preparação dos alimentos; nas extensas filas de convidados à espera do jantar; nas generosas conchas de comida despejadas sobre os pratos de plástico; enfim, nestas cerimônias de abundância, é possível encontrar traços de desproporção e excesso característicos da metáfora do barroco.

Começemos pela preparação. Já vimos que o espaço-tempo barroco, focado no local e no imediato, lhe imprime intensificação e movimento. A valorização do *agora* faz com que um grande esforço seja consumido num instante fugaz. A cozinha da *festa de santo* de Mata Cavalo é exatamente isso: é muito tempo de trabalho, de desgaste físico, de esforço econômico, a serem consumidos num estalar de dedos.

A tensão entre as proporções – tão fartamente exibida na arte barroca – ganha outra configuração, também estética, mas não só. Uma grande causa – o esforço e o sacrifício da preparação – traduz-se numa consequência cuja grandeza é regida por outros parâmetros. A soma das longas horas de trabalho naquelas cozinhas rústicas transforma-se em um intervalo de curta duração – o momento da refeição – que, apesar de estreito no tempo, é grandioso no efeito. A fartura da comida encanta, surpreende, maravilha, congrega, satisfaz.



Biscoitos do chá-co-bolo

O exagero da *feira de santo* também corrompe o sentido de acumulação aconselhado pela ideologia puritana. Na sucessão de festas, a comunidade consome o que, eventualmente, poderia ser poupado, destinado ao mercado e à geração de lucros. Ali, não há uma rentabilização – há uma inutilidade, um desperdício socialmente aceito. O sentido de apropriação privada dos bens é substituído pelo consumo coletivo de uma comunidade em festa.

É preciso, no entanto, voltar a delimitar o sentido da palavra desperdício. Apesar de ser um termo aplicável, a fim de caracterizar o revés da acumulação, por outro lado não pode ser entendido como o esbanjamento daquilo que poderia ser aproveitado. Pelo contrário: na festa de santo de Mata Cavalo e região, nada é jogado fora. Os recursos são esgotados. Há bois inteiros, por exemplo, que são completamente aproveitados, o que inclui a cabeça e até os chifres. O que não é consumido nos dias de festa também costuma ser distribuído aos convidados; eu mesma já voltei do campo com a mochila cheia de biscoitos ou licores caseiros.



Fila do almoço

A completa eliminação de bens residuais é aconselhada por Odália Domingas Sarat da Silva, a dona Tetê. Rainha perpétua de São Benedito, realiza todos os anos a grande festa de homenagem ao santo, na sede do município de Livramento. Vimos que ela é filha de Cesário Sarat, a já mencionada liderança de Mata Cavalo,

que acumulava as funções de pai-de-santo e festeiro perpétuo de São Benedito. Segundo a entrevistada, «papai falava: tudo o que o santo ganhou, tem que fazer pro povo comer». Trata-se de um vínculo com o sagrado que extrapola qualquer sentido econômico daquilo que foi acumulado – o que torna a ambição capitalista sobre os bens uma opção, já à partida, completamente inviável naquele contexto de festa.

Portanto, o próprio excesso da cozinha de Mata Cavalo guarda uma polissemia. O exagero da festa – metaforicamente barroco – pode ter várias interpretações, que não precisam se anular reciprocamente. É possível pensar, por exemplo, que a mesa farta também significa a ritualização do devir – a festa enquanto concretização simbólica de um desejo futuro de abundância. Nesse sentido, os rituais de plantio – presentes em tantos quilombos – antecipam aquilo que se espera da colheita.

Referindo-se ao sistema de imagens da Antiguidade europeia, Mikhail Bakhtin caracterizou a abundância como o coroamento do trabalho e da luta: «O trabalho

triunfava no comer», descreve (1987: 246). Portanto, destaca os vínculos ancestrais entre labuta e alimentação:

Se se passa a considerá-lo [o ato de comer] como um fenômeno da vida privada, não restará nada das imagens do encontro do homem com o mundo, de degustação do mundo, de grande boca aberta, da ligação essencial do comer com a palavra e a alegre verdade, restará apenas uma série de metáforas afetadas e desprovidas de sentido. Enquanto que, no sistema das imagens do *povo trabalhador*, que continua a ganhar a vida e o alimento no combate que é o trabalho, que continua a *devorar a parte do mundo que acaba de conquistar, de vencer*, as imagens de banquete guardam sempre [...] sua ligação essencial com a vida, a morte, a luta, a vitória, o triunfo, o renascimento. [...] [Essas imagens] continuaram a desenvolver-se, a renovar-se e enriquecer-se de novos matizes, a estabelecer ligações novas com os novos fenômenos. Cresceram e renovaram-se simultaneamente com o povo que as criou (Bakhtin, 1987: 246).

Neste sentido, as festas não são comemorações avulsas dentro do cotidiano. Delas depende a própria realidade. Festa, fé e realidade formam um todo, não fragmentado. Se não houver festa, onde há muito que comer, não haverá também fartura no futuro. É o que revelam, por exemplo, os saberes do quilombo mineiro Mato do Tição, conforme depoimento do presidente da associação, Lindomar João dos Santos. Ele descreve a dança do Cumbá (ou das enxadas), que, aliás, também convida às reflexões sobre o conceito de ecologia dos saberes, que voltaremos a discutir mais adiante. Tal tradição está ligada ao ritual do João-do-Mato, necessário à fartura na comunidade:

Você traz um pé de milho e um pé de feijão. Traz e coloca na fumaça em cima do fogão pra curar. E fica curando... Aí a praga não vai à roça. Aqui quem planta a roça não usa produto químico. É através das orações. Pede proteção pro milho vingar bem. No dia da dança, a gente pega um pé de milho e põe na fumaça. Quando a gente chega no terreiro do dono da roça, tira um pé de milho e põe em cima do pé de feijão. O João-do-Mato é a proteção da lavoura. Felizmente, roça de negro não dá caruncho. Você pode ir na roça de um fazendeiro, que está cheia de fungos. Vai na roça de um quilombola, se tiver, você pode falar comigo: esse é mentiroso. Os mais velhos têm um sistema de tratamento que dura anos. Palha de milho de negro dura anos e sem carunchar, pelo ritual dos antigos, do jeito de colher, a lua de colher (Silva, 2008: 24).

Também em Mata Cavallo, rituais são realizados para garantir um bom plantio e uma boa colheita:

Dessas práticas de proteção, uma delas era fazer promessa para o santo de devoção 'para não deixar perecer as plantas' e o oferecimento era assim: 'Pedia que não deixasse perder o serviço deles, faziam uma reunião para aquele santo e toda a gente rezava' (Bandeira, Dantas e Mendes, 1990: 25).

Em Conceição das Crioulas, a festa de São José, no dia 19 de março, antecipa o plantio do milho e é, na verdade, um pedido da comunidade para que as colheitas sejam fartas. Meses depois, durante as animadas festas de São João, é hora de agradecer pelos grãos colhidos: os quilombolas pulam a fogueira, dançam e cantam, para exprimir a gratidão. Como foi discutido no capítulo anterior, a Semana Santa é também uma festa de agradecimento pela colheita, especialmente do feijão, oferecendo mais um exemplo

dos estreitos vínculos que enlaçam a religião à fertilidade da terra, à fartura da mesa e à sustentação da comunidade. Vale ainda relembrar, como já foi tratado no quarto capítulo, que o vínculo entre São José e as lavouras (especialmente de milho) também existe em Colônia do Paiol.

Bakhtin enfatiza a ligação que as festividades estabelecem com o tempo e a alternância das estações, as fases solares e lunares, a morte e a renovação da vegetação, a sucessão dos ciclos agrícolas:

Uma ênfase positiva é colocada sobre o novo que vai chegar. Esse elemento toma então um sentido mais amplo e mais profundo: ele concretiza a esperança popular num futuro melhor, num regime social e econômico mais justo, numa nova verdade (Bakhtin, 1987: 70).

Tais vínculos, porém, só são possíveis em um mundo que não foi consumido pelo desencanto da modernidade capitalista. A metáfora do barroco só sobrevive se mergulhada em terras encantadas, povoadas por espíritos e assombrações. Este é o caso dos quilombos pesquisados: em Conceição das Crioulas, por exemplo, quando anoitece «e fica escuro igual dedo no olho», como explica a professora Aparecida Silva, proliferam os espíritos. Cada estrada que corta a comunidade tem os seus casos; cada pedra, cada curva contam histórias, como descrevem os seus moradores. «Tem até um pneu pendurado numa árvore que acende à noite», garante a professora. Os lobisomens, vaqueiros de branco e tantos outros casos abundam tanto quanto os alimentos nas panelas de Mata Cavallo, nos dias de festa.

Em Mata Cavallo, o *gasto sobreprodutivo de energias* (Echeverría, 1996) da abundância está, portanto, submetido a um código moral que revela, nas entrelinhas, uma relação específica com o mundo religioso. A contraposição entre os dois sentidos de desperdício que surgem concomitantemente na festa de santo – aquele que, por um lado, prega a abundância enquanto nega a acumulação e, por outro, condena o esbanjamento leviano, na medida em que tudo é consumido coletivamente até esgotar-se – encontra suas bases na função ritual da comida.

A festa de São Benedito de Mata Cavallo de Cima também revela a ligação entre a mesa e o sagrado: no domingo, a procissão, que se deslocou entre a sala do festeiro e o oratório construído no terreiro, passou primeiro pela cozinha. Lá, a imagem do santo foi colocada na frente das panelas. Em meio à fumaça, sem deixar de mexer o tacho com sua colher de pau, dona Germana pediu a São Benedito que protegesse os alimentos e as colheitas. Recordemos que, na mesma festa, o próprio santo fora o primeiro a ser *servido* na hora do almoço.

A manifestação de abundância pode ainda ser uma mensagem de segurança que a comunidade manifesta para o exterior. A reafirmação da identidade, nesse contexto fronteiriço, está embutida no fato de que todos comem e bebem; inclusive os convidados *de fora*. Não se deve perder de vista que a origem do quilombo está vinculada à criação de saídas contra um regime de aprisionamento, que passava pela possibilidade de fixação na terra e pela produção de alimentos. Na *festa de santo* de Mata Cavallo, a comida pode ser também entendida como o fruto último do pertencimento a um território. De maneira mais abrangente, se a mesa farta não é uma constante no cotidiano dos quilombos, muitas vezes empobrecidos, na festa a fecunda relação com a terra é ritualizada, através do excesso.

6.6.2. Na sala de espelhos: a labiríntica ambivalência barroca

6.6.2.1. Jongo: cura ou cultura?

Quando perguntei ao senhor Paulo Renê Pereira em que consistia o Jongo, recebi uma resposta inusitada. Eu esperava uma descrição das características, etapas e personagens do folguedo, mas a sua explicação girou em torno dos seus efeitos:

Com essa dança, ela traz um fluido bom que termina o sofrimento. De repente chega uma pessoa aqui no meio da gente, cheio de problema, começa a cantar, a cabeça dela muda, é outra. Isso que é o Jongo: é uma força extraordinária que nós não sabe de onde vem.

Apontando para o seu grupo, que ensaiava em frente à Matriz de Bias Fortes, enquanto esperava pelo transporte que os levaria a uma apresentação cultural numa cidade vizinha em Minas Gerais, ele acrescenta:

Essas pessoas, mesmo nós cantando na roda, aqui assim, nós identifica mais ou menos o que tá acontecendo. Na hora. Ali nós ajuda a pessoa, canta pra aquela pessoa, põe aquela pessoa alegre. Uns começa a chorar. O Jongo é isso.

Ou seja: mais do que fornecer uma descrição, o que importava para ele era explicar o Jongo como um espaço dentro do qual uma pessoa poderia ser ajudada, ou mesmo curada, caso sofresse de algum mal. Portanto, Renê Pereira, coordenador do grupo de Bias Fortes, respondia como quem não apenas *vê*, mas *vive* o Jongo.

O desencontro entre pergunta e resposta mostra que eu e o entrevistado partíamos de ângulos completamente diferentes. É claro que a conversa saíria desconexa: eu falava desde uma perspectiva acadêmica, enquanto ele falava desde a perspectiva *de quem vive outro mundo dentro deste mundo* – portanto, segundo o meu argumento, desde uma perspectiva barroca.

Diante do *susto* provocado pela resposta do senhor Renê – o abalo causado pelo encontro entre *mundos* – não cedi à tentação: não insisti em puxar o entrevistado para o meu lado da conversa, forçando-o a esclarecer quantos são os participantes do grupo, quais os significados dos símbolos ali presentes, de que tratam as letras das canções etc. Preferi entregar-me à sua condução sobre o assunto.

Só mais tarde dei-me conta da generosidade daquela resposta. Quando o coordenador do grupo selecionou, dentre o vasto leque de informações de que dispõe sobre o folguedo, aquela que melhor me daria a conhecer o Jongo – digamos, o seu ponto central e definitivo; a sua *essência*, se quisermos – revelou que o cerne está justamente na sua ambivalência.

Para desenvolver esta análise, voltemos ao barroco. Já foi discutido que ele traz uma contradição interna, deslocada para outra lógica através da *opção pelo terceiro excluído*. Esta ambiguidade, tipicamente barroca, é propícia à quebra de dicotomias – entre aparência/realidade, sagrado/profano, riso/seriedade.

Acredito que no Jongo é possível detectar esta bifurcação dos sentidos: por um lado, é um alegre folguedo, composto por músicas de letras singelas que falam das coisas da natureza, do divino e do cotidiano, acompanhadas pela sanfona, pandeiro e violão. Por outro lado, é um momento em que os



iniciados são capazes de *ver* como está cada um dos membros do grupo, aliviando as dores de quem precisa. É como se, naquele contexto ritual, os corpos ficassem *transparentes*, deixando notar as necessidades das almas – isso, se o uso desta oposição corpo/alma fosse cabível. Renê Pereira explica: «[O jongo] mostra pra gente, que canta, energia negativa; ‘vamo ajudar essa pessoa, que ela precisa’».

Visto o cenário, dá-se a ação: o grupo mobiliza-se para intervir junto àqueles que, dentre os participantes, estiverem necessitados. Quando todos cantam para aquele que precisa, este sente o bem-querer coletivo e é curado. «A pessoa cresce», descreve o coordenador. Renê Pereira ilustra com o caso de um idoso das redondezas, que andava desiludido com a vida:

Eu já vi um senhor de idade – um senhor daqui de Bias Fortes, morava lá [aponta para uma direção da cidade] – ele ficava só dentro de casa, na beira do fogão. ‘Vamo com nós, vamo jongá!’ ‘Não,

isso aí é bobeira'. 'Vamo com nós, vamo lá, o senhor vai ver como o senhor vai sentir bem'. Aí ele foi. Aí chegou lá, ele não ficou cantando não. Ele ficou quietinho num cantinho, depois ele começou dançar. Aí ele foi e falou assim: 'Ah, porque esse negócio é bão!' Voltou no outro dia, aí nós fez uma dança. A gente já cantou o jongo, dança um forrozinho. Ele dançou, o hõmi mudou, ficou novo, durou muitos anos, resolveu até casar. O Jongo é isso; o Jongo resgata.

O que eu própria consegui enxergar, nas apresentações que tive a oportunidade de assistir, foi a beleza de uma manifestação cultural. Um olhar estranho não capta tais dinâmicas internas, como se entrevistador e entrevistado estivessem falando de dois acontecimentos distintos. Então, qual a verdade do Jongo? É cultura ou é cura? O interessante deste e de outros folguedos é que se torna impossível extrair uma única verdade. Tudo depende da perspectiva a partir da qual são vistos, tal como acontece no labirinto de espelhos que caracteriza o barroco. O Jongo é um, é outro, e são ambos ao mesmo tempo.

Colônia do Paiol já teve, há tempos, o seu Jongo. Com raízes que penetravam na época da escravidão, o grupo formava-se nas idas e vindas do trabalho. Como explica o senhor Paulo Marinho, um dos membros mais velhos da comunidade, «nós ia capinar, aí saía um mutirão igual». Durante os trajetos, geralmente longos, a realidade cotidiana era mergulhada no mistério – dando indicações dos profundos elos que unem a labuta diária ao sagrado.

Ao cantar e dançar o Jongo, o grupo de trabalhadores sacralizava o trajeto. A rotina dava lugar ao maravilhoso. Os quilombolas de Colônia do Paiol falam com entusiasmo desta *magia*, e de como ela era frequentemente colocada à prova: abundam casos daqueles membros da comunidade que, empenhados em avaliar os jongueiros, escondiam objetos pelo caminho. Sabonetes, bebidas, queijos – qualquer peça, intencionalmente ocultada, servia para testar o poder ali presente. Era esperado que os líderes do grupo pressentissem a existência do que fora posto no caminho, adivinhando o seu esconderijo. É como descreve o senhor Paulo Marinho:

O que é que eles fazia? Comprava uma meia garrafa de pinga, pegava e punha lá por baixo da ponte. Enfiada no barranco, por baixo da ponte. Padrinho Geraldinho pegou um queijo, pôs dentro da sacola plástica e pôs lá. Eles [os líderes do Jongo] chegou perto da ponte, eles começava a arrancar grama com as mão assim, com os dente assim, com os dente lá, pastava a grama com o dente, ia rodando, rodando, dum lado e do outro; quando caíram n'água. Eles caíram n'água todos os dois. Nós falou: 'O que é que é isso aí?' Eles falou: 'Aqui tem dendê! Aqui tem dendê!' Eles juntou lá debaixo da ponte, enfiou a mão debaixo e o compadre Negrinho saiu com aquela garrafa na boca, assim.

O desafio serve, assim, para averiguar se o jongueiro realmente tem o dom. Nesse caso, ele pressente o objeto – como se fosse uma barreira – e «cavuca, cavuca, qui nem um tatu. Enquanto não acha, não passa», explica Paulo Marinho.

Apesar do caráter ambíguo – que acaba por turvar os limites entre festa e religião, religião e trabalho – o lado sobrenatural do Jongo fazia com que fosse condenado pela Igreja católica. Renê Pereira conta que aprendeu a ser jongueiro com o senhor Argemiro, antigo morador de Bias Fortes. Quando percebeu que não lhe restava muito tempo de vida, ele chamou o entrevistado e passou-lhe a bandeira – atribuiu-lhe a responsabilidade pela condução do Jongo. Renê relata que o antigo mestre lhe disse: «Eu preciso de uma coisa: o Jongo é religioso. Toma conta disso pra mim, que eu tou quase a partir. Para mim ser perdoado, tem que entrar em três igreja».

Para que tivesse a sua missão concluída, Argemiro precisava, portanto, fazer com que o grupo de Jongo entrasse em três igrejas de Bias Fortes, mas sempre fora rejeitado. Quando Renê, ainda jovem, assumiu o posto do seu antecessor, também ficou incumbido que cumprir esta tarefa. Conseguiu, depois de algum tempo e de muita negociação, romper com as resistências e entrar nos templos. Segundo ele, assim que cumpriu o encargo, contou a Argemiro – que, em seguida, mudou-se para Juiz de Fora, para nunca mais voltar. Hoje, antes de entrar numa igreja, os jongueiros beijam o chão.

Para viver o Jongo, é preciso ser iniciado. O interessante é que a sua função ritual não está explícita, como acontece quando, por exemplo, se visita um terreiro de Candomblé. Para o olhar desatento, ali está uma *apresentação cultural, uma tradição*; apenas um grupo de pessoas a tocar, cantar e dançar. O religioso está dissimulado.

Mais que isso: o Jongo é curativo e sagrado, mas, ao mesmo tempo, «anima qualquer festa», como salienta Renê Pereira. Aqui está corporificada, a meu ver, a dimensão do *terceiro excluído*; o salto para além da ambivalência, que torna impossível se tomar partido por um único sentido. Dali emerge a quebra de dicotomias entre o riso e a seriedade, entre o sagrado e o profano, entre aparência e realidade.

Algumas pistas revelam a sobreposição de significados sobre o mesmo significante, ou da presença do *outro mundo dentro deste mundo*. Vale lembrar que o conceito de mestiçagem, delimitado na presente discussão, trata justamente deste processo produtivo-destrutivo que desconstrói as lógicas internas de cada um dos elementos da fusão, gerando o novo (Santos, 2002).

Para começar, ao conduzir as músicas, repetidas em coro pelo grupo, Renê Pereira – com seu colar de contas e suas roupas brancas, tão típicas da religiosidade de matriz africana – faz amplos gestos com os braços em direção às pessoas, como quem distribui bênçãos. Além de coordenador do Jongo – uma atividade aparentemente laica, segundo

os parâmetros hegemônicos – ele também é procurado pela população local para realizar curas. As duas funções aparecem mescladas, indissociáveis. Vale lembrar que:

A arte barroca propriamente dita, em contraposição com a arte inspirada no *ethos* realista, nunca pretendeu afirmar-se como atividade independente e autônoma; não perseguiu uma estetização pura, desligada das outras formas de ruptura do automatismo rotineiro da vida cotidiana. Longe de ver nela – no jogo e na festa – obstáculos para a sua realização, fontes de impureza para as suas obras, desenvolveu-se em conexão com elas, usando-as como material do seu próprio trabalho e servindo à complexificação e enriquecimento das mesmas (Echeverría, 1996a: 184).

Bolívar Echeverría acrescenta que tal característica da arte barroca faz com que seja especialmente difícil abstrair as suas obras, como *pura arte*, do complexo conjunto que inclui a interação com as atividades lúdicas e cerimônias festivas. A seu ver, isso contribuiu para *desrealizar* a modernidade capitalista. E acrescenta que a presença histórica da arte barroca encontra-se, assim, intimamente conectada com a chamada *cultura popular*, «como cultivo dialético espontâneo da concreção histórica do código social e em especial como cultivo dialético da sociabilidade religiosa» (1996a: 184).



Cortejo do Jongo em Colônia do Paiol (foto Cláudia Ladeira)

Assim, a ideia de enquadramento do Jongo dentro do âmbito da cultura ou da religião perde completamente o sentido, uma vez que ele é regido por outras lógicas. Vejamos outro exemplo desta indissociação: a festa de 20 de

Novembro em Colônia do Paiol contou com a participação do Jongo de Bias Fortes – uma interface que caracterizo como um espaço de fronteira. A apresentação do grupo visitante foi a última, feita já ao cair da tarde. Ao invés de subirem no altar, cantarem e dançarem, como fora feito pelos grupos de Maculelê e da Congada, os jogueiros saíram, posicionaram-se ao alto da rua principal do quilombo e deram início a uma procissão, que os levaria de volta à capela.

À medida que o Jongo avançava pela rua, os membros da comunidade iam incorporando-se ao grupo, que engrossava na proporção dos passos. Alguns assistiam de fora, outros ingressavam no cortejo, cantando e dançando alegremente. Eu mesma participei da caminhada. Posicionei-me na *linha invisível* que separava os jogueiros, que lideravam a procissão, e o restante dela. Estava, portanto, logo atrás do grupo de Bias Fortes – que se destacava pelo figurino branco e amarelo – e à frente dos quilombolas de Colônia do Paiol.

Sobre a mesma fronteira invisível também estava Paulo Marinho. Porém, mais uma vez, os dois olhares sobre a mesma situação guardavam grandes diferenças. Ele, iniciado no Jongo, dominava seus códigos – sendo, portanto, um dos guardiões do *segredo* (Sodré, 2005). Sabia que aquele limite não poderia ser ultrapassado.

Eu mantive distância do grupo de jongueiros por respeito, quase intuitivamente; já Paulo Marinho tinha outros motivos. No dia seguinte, numa conversa informal sobre as comemorações da véspera, a sua sobrinha, Maria José Franco, pergunta-lhe: «Tio, o senhor estava cantando tão bem o Jongo, por que não entrou na roda?». Com sua maneira espontânea de reagir, o senhor Paulo Marinho arregala os olhos e responde: «Que é isso! Eu não podia! Não tinha o corpo fechado!» Ou seja: sem uma preparação prévia, a sua inserção no Jongo o deixaria desprotegido e exposto às dinâmicas internas, restritas aos iniciados, que ocorrem paralelamente àquilo que um olhar externo caracterizaria apenas como um belo e alegre folguedo.

6.6.2.2. Folia de Reis: a celebração de um nascimento improvável

Diz a tradição oral de Colônia do Paiol que a Folia de Reis saía em variadas épocas do ano. Volta e meia, os senhores e capitães-do-mato viam aquele alegre grupo, representando os três reis magos, com seus enfeites, instrumentos e canções, a circularem pela região, pedindo doações de casa em casa. Mal sabiam eles que aquela era também uma estratégia de sobrevivência: se a Folia foi criada para homenagear o difícil nascimento de Jesus, ocorrido numa manjedoura durante a fuga de Maria e José, ali ela era realizada para viabilizar o também difícil nascimento de novas crianças negras, cujas mães fugiam para as matas.

Temendo sofrer represálias, essas mulheres optavam por disfarçar a gravidez e escondiam-se durante o parto. E, nos cortejos das inofensivas Folias, estavam estrategicamente os mais velhos da comunidade, inclusive as parteiras, que iriam ajudar a trazer mais uma criança à vida. Mas não há ninguém melhor do que o senhor Paulo Marinho para explicar esta história:

Na senzala tinha aquelas dona, elas ganhava os neném. Elas ganhava os neném e pra elas não ser chicotada, o quê que elas fazia? Os marido delas punha elas pra ganhar as criancinha no meio do mato. Chegava lá, pegava esses capim mumbeca, punha lá, fazia cama de capim mumbeca pra elas ganhar os filho lá. [...] As músicas da Folia de Reis, como era os três reis magos, ia três dos mais velhos lá, aquelas dona mais velha ia junto, chegava lá, fazia o parto da dona e ali depois que a dona ganhasse a criança, que arrumasse tudo, é que vinha pra senzala.

Eles iam cantando; e será que era pro dono da fazenda não saber que ia nascer a criança?

Não saber que ia nascer a criança. Aí eles pegou e falou assim: ‘A Virgem Maria ganhou a criança dela numa manjedoura, o menino Jesus numa manjedoura, no meio do mato. Assim vocês também vão ganhar as crianças no meio do mato como a Virgem Maria. E vocês vão ficar ciente que vocês não vão ser escorraçada durante o parto de vocês. Elas ficava segura. Depois que elas ganhava, que tava tudo tranquilo, que eles pegava e levava pra senzala. O capitão chegava e falava assim: ‘Da onde saiu esse negro? Da onde saiu esse negro? Como esse negro nasceu?’ Eles pegava e falava assim: ‘O negro nasceu como a Virgem Maria ganhou o menino Jesus’. E aí o quê é que ainda fazia? Nisso, ainda, eles apanhava. Eles não queria que eles fizesse aquilo. A vontade deles era que as criança não vingasse. Mas como já tinha ido lá, já tinha ganhado, eles não podia fazer nada. Eles falava que agora não tinha o que fazer. É onde surgiu a Folia de Reis, que é os três reis magos, compreende?’

A sobreposição de Marias – da Maria mãe de Jesus às «Marias» escravizadas, sujeitas ao mesmo destino de fuga contra «os demônios», como sugeriu Paulo Marinho – revela estratégias de dissimulação, usadas para driblar a extrema violência do regime escravista. Para lembrar Echeverría (1998), tais estratégias pressupõem concessões num plano mais evidente, a fim de que vitórias sejam viáveis num plano mais profundo, dentro de um ambiente repressor. Trata-se de uma oposição possível.

A memória das origens da Folia de Reis de Colônia do Paiol associa-se, portanto, ao conceito de dissimulação: à primeira vista, o folguedo remete à conversão dos negros escravizados ao cristianismo – o que representa, por um lado, certa aceitação ou absorção do modelo religioso imposto pelos colonizadores. A partir de um olhar mais profundo, que atinge outros planos, a mesma Folia pode também significar uma intrincada estratégia de sobrevivência e de viabilização da descendência, num contexto de violência absoluta.

Um terceiro olhar sobre a Folia de Reis pode ainda levar à sua ambivalência: a triangulação estabelecida entre o folguedo, o menino Jesus e a criança negra recém-nascida, que foi mantida através dos tempos pelos mecanismos da



Paulo Marinho (foto Cláudia Ladeira)

memória, não precisa optar por um extremo ou outro. O senhor Paulo Marinho, por exemplo, fala da devoção a Jesus e dos horrores da escravidão com o mesmo empenho – sendo que, obviamente, o segundo tema causa-lhe perplexidade – sem ter que optar por um ou outro significado.

Mais uma vez, encontramos-nos numa encruzilhada semântica: não me parece insensato argumentar que a Folia é uma coisa e outra ao mesmo tempo. Os foliões saem

às ruas, pedindo suas esmolas de casa em casa, para homenagear a chegada do Salvador. Porém – e simultaneamente – tem-se ainda hoje a ritualização de uma memória de sofrimento e da possibilidade de superação através de mecanismos ocultos. Ao perseguirem «a estrela do oriente que apareceu lá no céu», os cantadores celebram o nascimento de Jesus, da mesma forma com que também celebram o nascimento de uma criança negra, que veio ao mundo, apesar de tudo. Através da *opção pelo terceiro excluído*, os dois milagres são louvados ao mesmo tempo.

6.6.2.3. Maria do Chá e a gênese da tradição

Penso ter flagrado, em Mata Cavalo, uma espécie de *gênese da tradição* – o ponto zero a partir do qual determinada ação ou contexto da realidade é ritualizado. Trata-se do costume do chá, em moldes que se dão exclusivamente no quilombo,¹⁹¹ que se faz presente tanto durante as festas de santo, quanto durante as reuniões da comunidade. Quando chega – seja na casa de um festeiro, seja na sede da associação quilombola – Maria Pinto de Morais, a Maria do Chá, é festejada. De pouca estatura, sorriso fácil e longas tranças *rastafári*, ela carrega sempre a sua grande garrafa térmica vermelha, com capacidade para cinco litros.

Em algumas festas, o chá é levado pronto. Em outras, Maria do Chá chega mais cedo e prepara a bebida, feita com raízes e ervas do cerrado, que os festeiros geralmente já separam para a ocasião. Caso a matéria-prima não esteja já à sua espera, ela mesma embrenha-se na mata e rapidamente escolhe as plantas adequadas.

A roda de Cururu, um espaço predominantemente masculino, abre-se para a sua entrada durante os rituais de louvação ao santo. Dos eventos que testemunhei, Maria do Chá foi a mulher que ocupou aquele espaço com maior liberdade. É tarefa de alguns dos festeiros – sejam homens ou mulheres – proverem os cururueiros de bebidas durante toda a noite, mas o fazem discretamente, para não atrapalhar a louvação. Maria do Chá, por sua vez, parece ter passe livre para entrar no espaço do ritual e chega a dançar no meio da roda – e vale lembrar que a dança do Cururu é sagrada. Além do chá, que é distribuído também para os demais participantes da festa, ela serve aos cururueiros as duas garrafas de aguardente, «das boas», que invariavelmente leva para os eventos.

¹⁹¹ Já foi descrito que Mato Grosso possui a tradição do chá com bolo – ou *tchá-co-bolo* – que é geralmente servido pela manhã, inclusive durante as festas de santo. Porém, difere do costume que passo a descrever.

Esta é uma tradição nova. O hábito de beber chá durante as *funções* do Cururu em Mata Cavalo, e a própria transformação de Maria Morais em Maria do Chá, surgiram em 2003, quando parte da população do quilombo fora despejada, por força de liminares judiciais, permanecendo acampada em uma grande barraca, montada na beira da rodovia. Segundo Maria do Chá, cerca de cem quilombolas ficaram quase três meses nesse espaço provisório, enquanto esperavam pelas decisões da justiça. «Pessoas de idade, criança, aquele tumulto de gente debaixo de uma lona», descreve.

Havia pouca comida. Os parentes das famílias despejadas doavam os alimentos, que nem sempre eram suficientes: a última refeição do dia, geralmente uma sopa, era servida por volta das 17 horas. Foi quando Maria Morais teve a ideia de usar aquilo que estava disponível no momento: água e plantas dos arredores. Ela providenciou o açúcar, um produto barato, e passou a servir o chá para cada um dos dois grupos que se revezavam à noite para fazer a vigília, «porque se nós dormisse passavam o trator em cima de nós».

Além de amenizar a fome, o chá era propositadamente feito com ervas estimulantes, que ajudavam as sentinelas a se manterem acordadas. Logo os quilombolas acostumaram-se com o momento do chá durante as vigílias, que são descritas como se de festas se tratassem. Segundo a entrevistada,

A noite toda nós brincava como se não estivesse acontecendo nada. Ele com a arma na nossa cabeça e nós dançando. [...] Nós dançava Siriri, tocava violão, até pra distrair aquelas pessoas bem mais idosa. Nós fazia tudo pra ver se ninguém não tinha um ataque, não morresse, com tanto medo e susto. E nós passava a noite toda acordado.

Quando o chá não era feito, todos cobravam. Ela quase não dormia, para servir os dois turnos. Nascia a Maria do Chá.

Finda a ameaça de expulsão, os quilombolas saíram da beira da estrada. Muitos voltaram para as suas áreas. O tempo e o espaço que geraram o hábito do chá de madrugada eram parte do passado. Porém, creio que houve a transformação da realidade cotidiana em tradição, na medida em que o chá, originado da expulsão e da experiência coletiva dentro do acampamento improvisado, foi transposto



para as festas de santo e para as reuniões da comunidade. A euforia que o momento do chá gerava entre os que zelavam pelo grupo expulso foi reproduzida em outros momentos de encontro – momentos em que a ameaça externa, apesar de sempre latente,

já não é imediata como em 2003. Isso leva a crer que, com o chá, os quilombolas de Mata Cavalo revivem ritualmente um momento de crise e brindam a sua capacidade de resistência. Voltam a experienciar, portanto, tanto o sofrimento quanto a sua sublimação a cada festa.

É interessante acrescentar que a sutil eficiência do chá, também presente nas reuniões mensais da Associação do Quilombo de Mata Cavalo, exerce naquele espaço uma tripla função: por um lado, alimenta;¹⁹² por outro, como as reuniões sempre acontecem aos domingos, Maria do Chá parte do princípio de que alguns beberam até mais tarde na véspera. Então, as ervas escolhidas geralmente contêm alguma propriedade digestiva.

Por fim, nas duas reuniões das quais participei em Mata Cavalo, percebi que o chá era servido em momentos de maior tensão. Parece-me que, neste contexto, ele se configura enquanto uma estratégia de regulação social. Quando as discussões trataram de algum tema polêmico, em que diferentes grupos discordavam acaloradamente, Maria sacou sua garrafa térmica vermelha e serviu o chá. Em entrevista, perguntei se aquela atitude era intencionalmente pensada para cortar a escalada de animosidades, e ela confirmou a estratégia. Com um detalhe: para as festas, Maria do Chá escolhe as ervas estimulantes e, para as reuniões, geralmente prefere as calmantes.

Trata-se, portanto, de uma estratégia de mediação, pautada nos conhecimentos da entrevistada sobre as plantas medicinais. Mas o uso do chá também se revela um processo de ritualização do sofrimento e da sua superação. Maria do Chá, a meu ver, encarna o mecanismo que transforma a realidade em beleza, em ritual, no sagrado. É o processo de acomodação da dramatização da identidade ao *continuum* da vida e seus desafios. A expulsão dos quilombolas e o seu retorno – acontecimentos importantes da história recente da comunidade – ganharam um lugar na dimensão ritualística daquele grupo social, reafirmando simbolicamente um sentido de coletividade que foi intensamente vivido naqueles tempos de crise e tensão.

Por isso, o chá oferece-nos generosamente um exemplo de que o ritual só faz sentido quando é uma *sombra*, esteticamente elaborada, *do cotidiano* – daí o risco de esvaziamento presente nos processos de espetacularização das tradições. Trata-se, aqui, de um caso de *representação* como *(re)apresentação* da realidade (Dawsey, 2006).

¹⁹² Os encontros costumam estender-se das 8 às 12 horas. O chá, com bastante açúcar, geralmente é servido depois das 11 horas, e, como nos tempos do acampamento à beira da estrada, ele serve para apaziguar os estômagos.

O episódio também traz outras revelações. Quando Maria do Chá descreve as duras vigílias noturnas como festas, vem à tona o estreito vínculo que une as celebrações quilombolas e a resistência – que é o pano de fundo de todo este trabalho. Tal ligação só é possível através da quebra da dicotomia entre riso e seriedade, que caracteriza a metáfora do barroco.

Além disso, vale observar que, naquele espaço festivo – que, conforme venho argumentando, é um espaço de fronteira – a flexibilidade característica do *entrelugar* fronteiriço o torna propício à reinvenção das tradições. Ao invés de limitar-se a reafirmar as tradições já cristalizadas, aquele grupo social *em crise/em festa* abriu-se ao chá – que agora se cristaliza como um novo costume local.

A *rebeldia festiva* que a metáfora do barroco busca retratar só assume um caráter emancipatório em função de um terceiro elemento fundamental: a perspectiva pós-colonial. O olhar desde o Sul sustenta e dá sentido político às tendências de insubordinação, como veremos a seguir.

Capítulo 7

A metáfora do Sul

7.1. A metáfora

«Do alto do prédio ou na superfície da alvenaria, a cidade dói nos olhos dos inocentes que transitam nas calçadas. De onde eu a vejo, minhas retinas são seletas e, como eu a vejo, as esquinas são espertas». Esta descrição da cidade de São Paulo, feita pelo poeta Sérgio Vaz (2007c), revela as especificidades que o olhar é capaz de captar, dependendo do ponto de vista do observador. Este é um aspecto central da metáfora do Sul: propõe que vislumbremos o mundo a partir das suas margens.

Boaventura de Sousa Santos vê o Sul como o *metatopos* que preside à constituição do novo senso comum ético e enquanto parte integrante da tópica para a emancipação. O autor começa por afirmar que «o Sul, tal como o Oriente, é um produto do império» (2002: 340). A própria noção de Ocidente – ou de Norte – deve ser problematizada, uma vez que a construção de um ator unificado, também nestes casos, esconde a sua complexidade interna (Coronil, 1989). É por isso que aprender a partir do Sul implica, inclusive, em eliminá-lo. Segundo Boaventura Santos,

Como símbolo de uma construção imperial, o Sul exprime todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual, etc. O Sul está espalhado, ainda que desigualmente distribuído, pelo mundo inteiro, incluindo o Norte e o Ocidente. [...] O Sul significa a forma de sofrimento humano causado pela modernidade capitalista (Santos, 2002: 340-341).

Desta forma, a subjetividade emergente floresce no Sul, onde quer que se constitua. Mas, para ser possível aprender com o Sul, é preciso que ele tenha voz – um lugar de enunciação – uma vez que o que melhor o identifica é o fato de ter sido silenciado (Santos, 2002). O autor conceitua como *epistemicídio* o duplo processo de exclusão do discurso do Sul, baseado na suposição de que ele não só não tinha nada a dizer, mas também não tinha uma língua com que pudesse dizer.¹⁹³

A ideia de hegemonia, nestes termos, não se circunscreve ao poder econômico e militar, ainda que sejam partes fundamentais da construção dos *discursos de verdade*. Segundo Ana Ceceña, para serem eficazes, ambos devem convencer de sua infalibilidade e de sua imanência, mas também devem estar integrados a uma visão capaz de oferecer uma explicação coerente em todos os campos – inclusive no da vida

¹⁹³ Isto fica claro já na principal narrativa fundadora do Brasil, a conhecida carta de Pêro Vaz de Caminha.

cotidiana: «Na capacidade de universalizar a própria concepção de mundo, que obscureça a perspectiva de um mundo pensado sobre outras bases (apresentando-o, no melhor dos casos, como desejável, mas impossível), encontra-se o suporte da dominação» (2005b: 37). Portanto, a contra-hegemonia também passa pela luta social sobre a produção de significados (Macas, 2002).

Mas a dupla exclusão tratada por Boaventura Santos não fecha todas as saídas. Maria Paula Meneses (2007) chama a atenção para a emergência de saberes e identidades do Sul, inclusive no universo epistêmico do norte, que subvertem a racionalidade autoconfiante da modernidade. Vale lembrar que o pós-colonialismo refere-se a um conjunto de correntes analíticas que enfoca as relações de poder impostas pelos projetos coloniais.

Neste sentido, a metáfora do Sul é a própria perspectiva pós-colonial. Abriga a posição política das subjetividades emergentes na transição paradigmática, que, afinal, vem sendo o pano de fundo de toda a presente discussão. Neste sentido, muito já foi visto no primeiro capítulo; agora, pretendo apenas reforçar determinados pontos, alguns deles anteriormente tratados, sublinhando aspectos relevantes para a reflexão.

A construção da subjetividade do Sul passa pelo processo de desfamiliarização, tanto em relação ao norte imperial, quanto ao Sul imperial. O *desaprendizado* implica o fim da pretensão de universalidade e a noção não só de diversidade, como também de incompletude de todas as culturas. Vimos que Boaventura Santos (2002; 2006) propõe a hermenêutica diatópica para caracterizar o questionamento exigente do sujeito em relação à sua própria cultura, de modo a entrar em diálogo com as demais. Daí a centralidade deste conceito como elemento de construção de um novo paradigma.

O autor acredita que a construção do Sul não-imperial desdobra-se em três grandes momentos: o *momento de rebelião*, do *sofrimento humano* e da *continuidade entre vítima e opressor*. Vejamos cada um deles.

O *momento do sofrimento humano* tira o véu que encobre a dor que está por trás da dominação hegemônica – tendo em conta que a dominação reside, em grande parte, na ocultação deste sofrimento ou na sua naturalização como fatalidade, necessidade e trivialização. A identificação deste sofrimento requer, por isso, «um grande investimento na representação e na imaginação oposicionistas» (Santos, 2002: 351).

A consciência do sofrimento gerado a partir da colonização e da ascensão da modernidade não é uma descoberta repentina ou exclusivamente atual. Muitos dos que o sentiram na pele vêm alertando, no decorrer da história, não só acerca da sua existência,

mas também da necessidade de reflexão a partir da própria dor. Mergulhado no contexto latino-americano de 1891, José Martí já alertava:

O que permanece de aldeia na América tem de despertar. Estes tempos não são para se deitar com a cabeça coberta, mas sim com as armas no travesseiro, como os homens de Juan de Castellanos:¹⁹⁴ as armas do julgamento, que vencem as outras. Trincheiras de ideias valem mais do que trincheiras de pedra (Martí, 2009).

Tal alerta valia para o século XIX e continua a ser válido na atualidade: inspirado em *Nuestra América*, de Martí, Boaventura de Sousa Santos (2006) enfoca a necessidade de transformar o sofrimento e as estratégias de sobrevivência em fontes de inovação, criatividade e transgressão, sob pena de nos vermos perdidos numa realidade socialmente fascista e eticamente repugnante.

O autor alerta que, nas últimas décadas, a desigualdade na distribuição de riquezas entre os países aumentou drasticamente. A diferença de rendimento entre o quinto mais rico e o quinto mais pobre era, em 1960, de 30 para 1; em 1990, de 60 para 1 e, em 1997, de 74 para 1. As 200 pessoas mais ricas do mundo aumentaram para mais do dobro a sua riqueza entre 1994 e 1998 (Santos, 2001). E também questiona: que alternativas terá um mundo em que 500 dos indivíduos mais ricos detêm um rendimento semelhante ao rendimento somado dos 40 países mais pobres, com uma população de 416 milhões de pessoas? (Santos, 2008a)

As disparidades começam a partir do país mais poderoso do mundo. Com seu tom inconformista, Noam Chomsky (2002) informa que, apenas nos dois primeiros anos de mandato de George Bush pai, mais três milhões de crianças nos Estados Unidos ultrapassaram o limite de pobreza, a dívida subiu, os padrões de educação entraram em declínio, os salários caíram abaixo do nível em que estavam no fim dos anos 50. A afamada crise econômica da atualidade traz, portanto, muitos antecedentes. Aliás, se é certo que a crise do norte global da atualidade chega para embaralhar ainda mais o jogo das diferenças entre norte e Sul, com o empobrecimento das camadas desfavorecidas dos países ricos, se mantém e se fortalece a tendência de concentração de riquezas, de caráter supranacional.

Em território brasileiro, a situação se repete. Segundo Frei Betto (2010), um relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) aponta o Brasil como o terceiro pior índice de desigualdade no mundo. Na América Latina, mulheres, negros e indígenas são os mais afetados pelas disparidades. Os resultados de

¹⁹⁴ Soldado, clérigo, poeta e historiador espanhol.

tais desequilíbrios, apesar das melhorias alcançadas a partir do governo Lula da Silva, são bastante visíveis. Para Silviano Santiago,

As diferenças étnicas, lingüísticas, religiosas e econômicas, raízes de conflitos intestinos ou de possíveis conflitos no futuro, foram escamoteadas a favor de um todo nacional íntegro, patriarcal e fraterno, republicano e disciplinado, aparentemente coeso e, às vezes, democrático. Os cacos e as sobras do material de construção, que ajudou a elevar o edifício da nacionalidade, são atirados no lixo da subversão, que deve ser combatida a qualquer preço pela polícia e pelo exército (Santiago, 2004: 58).

Exemplos poderiam ser dados *ad infinitum*, tamanha é a fartura de discrepâncias do atual paradigma civilizatório. Miguel Natera chama tal conjuntura de *economia do medo*, cujo princípio moral é simples:

Estender o mundo governado pelo puro intercâmbio de mercadorias, estender as relações mediadas pelo dinheiro como a forma natural e única das relações humanas, estendê-la a todo espaço e tempo, destruindo ou subordinando a ela qualquer outra relação entre humanos (Natera, 2006: 7).

A expansão deste modelo vem atingindo diferentes realidades. Desde os Chiapas, no México, o Subcomandante Marcos (2009) alertava: «A mentira se transformou em moeda universal em nosso país, o sonho de bem-estar e de prosperidade de alguns foi tecido sobre o pesadelo de quase todos». A partir da América Central, Armando Barta também fala das perigosas armadilhas do sistema:

A alegação de que o mercado nos tornará livres, justos, democráticos... e até jovens e belos; a falácia de que a riqueza goteja – como as agradáveis águas de uma fonte – e que, ocorrendo crescimento algum dia, haverá distribuição de renda, são armadilhas que procuram sustentar a proposta de que a liberalização comercial é a chave do desenvolvimento. Hoje os mesoamericanos, que nos movemos entre os destroços ocasionados pelos pactos comerciais, sabemos que não é assim (Barta, 2005: 121).

Somam-se a este aspecto econômico outras dimensões sobrepostas, entrelaçadas, cumulativas, retroalimentadoras. No caso dos quilombos, têm que enfrentar o racismo estrutural que viabilizou e justificou o projeto colonial e garantiu a sua continuidade através da *epidermização da inferioridade*, como denominou Frantz Fanon (1975). Para Nelson Maldonado-Torres, a crescente desigualdade dos recursos mundiais segue um horizonte de significação particularmente moderno no que diz respeito a quem é humano e quem não o é totalmente.

A *continuidade entre opressor e vítima*,¹⁹⁵ outro aspecto da metáfora do Sul, exprime que qualquer sistema de dominação brutaliza, de uma só vez, ambos os lados.

¹⁹⁵ A ideia da existência de *opressor e vítima* não deve ser entendida de maneira essencialista. A compreensão desta dicotomia, que ilustra o processo de formação e de manutenção do sistema-mundo atual, deve considerar a complexidade das relações, sem atribuir atividade ao primeiro e passividade à segunda. Creio que as ramificações das relações de poder formam uma trama cuja multidimensionalidade é inevitável.

Na esteira de Gandhi, Boaventura Santos (2002) argumenta que o sistema de dominação compele o dominado a interiorizar as suas regras. A subjetividade do Sul busca outro paradigma que não produza a brutalização recíproca – e que, por fim, rompa com a lógica que sustenta tal dicotomia. Ao analisar o racismo, Frantz Fanon alerta sobre a ambiguidade deste processo: «Pretendemos libertar o homem de cor de si mesmo. Iremos muito lentamente, porque há dois campos: o branco e o negro» (1975: 24).

Mas algo enferruja as engrenagens: há resistência. Já vimos o quanto as diversas formas de rebeldia, mais ou menos visíveis, tornam a expansão da modernidade capitalista um trabalho irremediavelmente incompleto. Num plano mais abrangente, estas rebeliões se traduzem na crise civilizatória e na transição paradigmática, já tratadas no primeiro capítulo. O *momento de rebelião*, descrito por Boaventura de Sousa Santos (2002) para caracterizar sua terceira metáfora, é a desestabilização da *ordem imperial*, dando asas às energias emancipatórias. Ao assumirem as rédeas da própria história, as populações subalternizadas questionam a ordem da representação.

Nesse sentido, acredito que o exemplo quilombola – dentre outros – é significativo, na medida em que revela e nega a dor a um só golpe. Quilombo é, por definição, um espaço de insurgência. Dentre tantas trajetórias espalhadas pelo território brasileiro, o embate vivido pelos Calungas no final dos anos 80 ilustra bem esse não-conformismo e a não-aceitação dos discursos hegemônicos de *desenvolvimento*: a comunidade inviabilizou a implantação da usina Foz do Bezerra, ao anunciar um suicídio coletivo: «‘As águas vindo, fecho a porta e vou com as águas’, reagiu Rosalino, um dos poucos a conhecer o alfabeto entre os 5 mil que habitam os picos de serra entre Goiás e o Tocantins» (Rocha, 2009: 2).¹⁹⁶ Trata-se de um exemplo da grande imaginação oposicionista sobre a qual trata Boaventura de Sousa Santos (2002).

Pretendo abordar tais rebeldias a partir de dois aspectos centrais: desde o conceito de memória – *a possibilidade de falar sobre o próprio passado* – e desde o conceito de lugar de enunciação – *a possibilidade de falar com o outro e ser ouvido*. Ambas as abordagens exploram a capacidade de expressão desde o Sul.

Segundo Boaventura Santos, Maria Paula Meneses e Arriscado Nunes (2004), as concepções, vivências e experiências não-ocidentais foram *petrificadas* sob a forma de *tradição*, para justificarem a sua existência histórica. A folclorização destas culturas é o

¹⁹⁶ Curiosamente, «Kalunga» é também o nome do oceano mítico que levaria os escravos de volta à África, se cometessem suicídio.

resultado evidente. Afinal, «a repulsão etnocentrista e a exaltação folclorista são cara e coroa de uma só moeda» (Silva, 1994: 117).

Romper com a *petrificação* não implica numa ruptura com o passado. Pelo contrário: ao descrever a subjetividade da transição paradigmática, Boaventura de Sousa Santos (2002) considera que nela o passado é tornado presente – não como uma solução já pronta, mas como um problema criativo suscetível de abrir novas possibilidades. Como observa Serge Gruzinski, referindo-se ao pensamento ameríndio, «não se volta no passado, é o passado que volta até o presente» (Gruzinski, 2004: 388).

Para Hugo Zemelman (2003), o momento histórico é uma teia de articulações possíveis que podem ser ativadas a partir dos nódulos em que se combinam as relações. O mesmo autor considera que a realidade, quando encarada a partir dos sujeitos, torna-se um conjunto de espaços de construção – e é esse o papel do momento histórico, na medida em que é nele que tem lugar a intervenção da prática.

Por ser construída, a memória é uma arena de disputas. Acredito que o processo de reorganização das lembranças tem também o seu caráter político, na medida em que se vincula às relações de poder. No campo sistematizado da história, não é por acaso, por exemplo, que a inserção de personagens tais como Zumbi e João Cândido, o *Almirante Negro*,¹⁹⁷ tenham sido reivindicações dos movimentos sociais no Brasil.

Da mesma forma, no campo da memória, o que lembrar e o que esquecer são aspectos disputados politicamente; e, neste espaço fluido, as narrativas favoráveis à ordem hegemônica nem sempre conseguem prevalecer. Já vimos que, através de mecanismos próprios, os indivíduos e coletividades podem encontrar caminhos para a perpetuação de lembranças contrárias à ordem estabelecida, apesar de todos os esforços de apagamento: «Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória», avisa Michael Pollak (1989: 5).

O autor argumenta que, apesar da crença de que *o tempo trabalha a seu favor* e de que *o esquecimento e o perdão se instalam com o tempo*, as elites são frequentemente levadas a reconhecer, demasiado tarde e com pesar, que o intervalo pode contribuir para reforçar a lembrança. E acrescenta: «Um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação» (Pollak, 1989: 13).

¹⁹⁷ O *Almirante Negro* foi um militar que liderou, em 1910 – portanto, em plena República – a *Revolta da Chibata*, insurgindo-se contra o uso de castigos físicos usados contra os marinheiros.

Para Homi Bhabha (1994), o direito de significar a partir da periferia do poder autorizado não depende da persistência da tradição. Tal direito está fundado na capacidade da tradição de se reinscrever em meio às contingências. Retomando o passado, ela introduz novas temporalidades culturais.

Obviamente, o *direito de significar* não se circunscreve aos discursos sobre o passado. A discussão, já desenvolvida no primeiro capítulo, inclui as possibilidades de enunciação a respeito do presente e do futuro, que envolvem dois aspectos distintos e complementares: por um lado, a existência de vozes oriundas das margens, que desmascaram a fantasia ocidental de um sujeito epistêmico neutro; por outro, a reflexão sobre as possibilidades da própria existência de vozes provenientes das periferias do sistema-mundo, uma vez que os sujeitos dali originários foram historicamente marcados pelo silenciamento. Em suma, as perguntas são duas: *quem fala? E a partir de onde?*

Lembremos que, dentre outros autores, Nelson Maldonado-Torres acredita que a ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção do conhecimento transforma a Europa em um local epistêmico privilegiado. Ele questiona:

Por que não levar a sério os intelectuais muçulmanos? Por que não tentar compreender as reivindicações profundamente teóricas que surgiram em contextos que conheceram a colonialidade europeia? Por que não romper com o modelo do global ou do universal e promover o crescimento de um mundo diverso, do ponto de vista epistêmico? (Maldonado-Torres, 2008: 108)

Portanto, a seu ver, parte do desafio consiste em pensar seriamente em Fort-de-France, Quito, La Paz, Bagdad e Argel, e não apenas em Paris, Frankfurt, Roma ou Nova Iorque, como possíveis lugares de conhecimento. Seguindo a mesma linha de raciocínio, Ramón Grosfoguel questiona como ultrapassar a modernidade eurocêntrica sem desperdiçar o melhor da modernidade. Ele indaga: «Será que podemos criar conhecimentos que vão além dos fundamentalismos terceiro-mundistas e eurocêtricos?» (Grosfoguel, 2008: 115)

Para os autores, o reconhecimento dos limites da modernidade não pode ser feito a partir da perspectiva da mesma modernidade. Walter Mignolo reforça o coro daqueles que defendem a importância da perspectiva da colonialidade do Sul – ou seja, dos que sofreram as maiores consequências da instauração da modernidade:

Bartolomé de Las Casas é necessário, mas não suficiente. Também precisamos da perspectiva de Waman Puma de Ayala e de Alvarado Tezozomoc. Karl Marx é necessário, mas está longe de ser suficiente. Precisamos de Frantz Fanon, W.E.B. Dubois, Gloria Anzaldúa, Mohammed Abel Al-Jabri, Vine Deloria Jr., etc. (Mignolo, 2003: 641).

Boaventura de Sousa Santos e César Rodríguez também alertam para a riqueza das formas de ver o mundo provenientes do Sul metafórico, porque a partir delas é possível encontrar relações radicalmente diferentes da capitalista/moderna entre os seres humanos e a natureza, entre produção e consumo, entre trabalho e tempo livre, entre uso e lucro e entre desenvolvimento e crescimento. Para os autores,

O que é preciso, então, é não só respeitar a diversidade cultural que permite a sobrevivência destas visões de mundo, mas também aprender a partir delas, para construir um paradigma de conhecimento e ação cosmopolita diferente do que subjaz a globalização neoliberal (Santos e Rodríguez, 2006: 194).

Nessa discussão, não é demais lembrar que o *lugar epistêmico* não significa *lugar social*. Como afirma Ramón Grosfoguel (2008), o fato de alguém se situar socialmente do lado do oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir desse lugar. O êxito do sistema-mundo colonial/moderno está, aliás, em levar os sujeitos socialmente situados no lado do oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes.

Mignolo (1995) faz o mesmo alerta: os *loci* de enunciação não são dados, e sim representados. Por isso, os sujeitos oriundos de determinado lugar social não são os únicos a poder teorizar a respeito desses espaços, da mesma forma com que não lhes pode ser atribuída uma determinada perspectiva em função da sua origem social. Neste campo, como já vimos, não existe determinismo.

Os limites da dominação capitalista estão, portanto, marcados pela potência criativa e libertadora dos sujeitos num determinado contexto que, por sua vez, modifica-se com sua ação (Ceceña, 2005a). A questão do protagonismo – *quem fala por quem?* – é, desta forma, central. A possibilidade de abertura de lugares de enunciação a partir do Sul é chamada por Walter Mignolo de *razão pós-colonial*, que se manifesta na interseção entre a história moderna europeia e as histórias contramodernas coloniais.¹⁹⁸ Desestabilizando a noção de razão construída pela modernidade, o conceito reincorpora outros aspectos, tais como as emoções. Para o autor,

Tendo em conta que o conceito de ‘lugar de enunciação’ não é exclusivo da razão pós-colonial, é no entanto necessário para desmontar o conceito monolítico de sujeito de conhecimento cúmplice da razão moderna e conceber a diversidade do conhecimento como distintos espaços epistemológicos de enunciação (Mignolo, 1995: 91).

¹⁹⁸ Mignolo ilustra o seu argumento com os pontos em comum que unem as perspectivas de Enrique Dussel e Homi Bhabha. Apesar das diferenças significativas que os distinguem, a coincidência radica na tarefa de raciocínio pós-colonial, que não está conectada apenas na necessidade política de descolonização, mas, principalmente, na releitura do paradigma da razão moderna.

A desestabilização deste consenso mantido pelos discursos eurocêntricos exige, porém, a possibilidade de existência de narrativas outras, que possam ser não apenas proferidas, mas também escutadas. Neste sentido, Gayatri Spivak indaga: será que o subalterno consegue mesmo *falar*? A abertura de lugares de enunciação a partir das margens é efetivamente possível? A autora entende que o sujeito subalternizado, por mais que se esforce, não consegue romper com a univocidade dos discursos dominantes. Utilizando a mulher indiana como exemplo de subordinação, ela conclui:

O subalterno não pode falar. Não há nenhum mérito em ter a mulher nos textos globais como um item de piedade. A representação não perdeu o vigor. A intelectual feminina, como intelectual, tem uma tarefa circunscrita, que ela não pode renegar com um floreio (Spivak, 1999: 104).

A escavação arqueológica do presente (Santos, 2002) empreendida pela metáfora do Sul busca espaços que consigam escapar a tal determinismo. A procura pode dar-se em duas direções: como o Sul é uma relação – só existe perante a existência de um norte – é importante atentar aos possíveis espaços de ruptura da periferia junto ao centro. Mas há também outros circuitos de comunicação que, longe de se dirigirem ao centro, circulam entre as margens – o que não só alimenta as forças e a autonomia destas margens, como também aumenta a audibilidade perante o próprio centro:

Até hoje, a fundamentação ontológica tem considerado o Centro como ponto de chegada e de partida. O ‘Ser’ tem sido, na verdade, o Centro. O ‘Pensamento’ tem sido um Pensamento Central. No Centro se encontram ambos. Fora do Centro, encontra-se o ente, o contingente e o subdesenvolvido; aquilo que só passou a ser reconhecido através do Centro (De La Riega, *apud* Maldonado-Torres, 2008: 71).

Isso significa que é preciso analisar as possibilidades de enunciação ligadas às relações verticais de poder, mas existem outras vias de legitimação de determinados discursos que escapam ao controle do centro – que simplesmente não passam pelo centro. As estratégias de legitimação horizontais periferia-periferia, erguidas a partir de redes que circulam pelas margens, ocorrem à revelia dos núcleos centrais de poder.

Sua existência condena o centro a uma dupla miopia: por um lado, ele não é capaz de ver a periferia que se manifesta dentro do próprio centro; isso só ocorre quando, através de estratégias, a população subalternizada abre brechas dentro dos discursos dominantes. Por outro lado, o centro vê ainda menos a existência de vida fora dos seus limites – não consegue conceber a diversidade de códigos, narrativas e circuitos que

sempre viveram e continuam a existir sem a necessidade de buscar, no centro, a sua legitimidade ou as suas estratégias de regulação social.¹⁹⁹

Num contexto abrangente, Ana Ceceña considera que a enorme concentração de riquezas e de poder estimulou a busca de alternativas de sobrevivência nas brechas do sistema. Isto gerou a ressignificação de códigos culturais anteriores à depredação capitalista, como nichos de organização social desnormalizados que tendem a construir suas próprias regras. Para a autora, quanto mais ampla é a exclusão, mais se promovem a inovação ou a criatividade sociais, porque é o único caminho para a sobrevivência:

Quanto mais bem-sucedido é o processo de concentração de riqueza e de poder, mais condições corrosivas ele gera, seja pelos processos de degradação social que geralmente surgem nas zonas empobrecidas e marginalizadas mas que pouco a pouco vão permeando o resto da sociedade, seja por processos de organização alternativa aos de um entorno que não oferece nenhuma perspectiva, a não ser a inclusão criminalizada [...] Por isso, hoje é tão importante saber que este não é o único mundo possível (Ceceña, 2005b: 54).

Esta busca de autonomia tem um exemplo paradigmático na formação dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas em Chiapas, no México. Outro exemplo sugestivo, no contexto brasileiro – que passo agora a explorar – foi a organização da *Semana de Arte Moderna da Periferia*, realizada pela Cooperativa Cultural da Periferia, a Cooperifa,²⁰⁰ em 2007. Ao contrário dos modernistas de 1922, os artistas não optaram pelo centro de São Paulo, distribuindo os seus eventos por diversos pontos do subúrbio. Uma *nova antropofagia*, oriunda da periferia, usa também a palavra escrita para refletir sobre si mesma e para falar para o centro sobre uma realidade silenciada.

Este exemplo é ilustrativo porque quando Sérgio Vaz, coordenador da Cooperifa, escreve sobre o seu espaço e o seu tempo, põe em xeque o conceito de *intelectual* – um tema já explorado por Edward Said, ao denunciar os regimes exclusivistas de enunciação: «O humanismo é considerado algo muito restrito e difícil, como um clube um tanto austero com regras que excluem a maioria das pessoas» (Said, 2007: 35).

Neste sentido, a efervescência gerada em torno da Cooperifa não só gera um lugar de enunciação perante o centro, mas também cria novos círculos comunicativos. É a própria periferia que vem elaborando o discurso sobre si mesma, sem precisar da intermediação de um intelectual *externo* para manifestar o seu pensamento e analisar a sua história. Nas palavras do poeta,

¹⁹⁹ Acredito que esta riqueza além-muros pode ser associada àquilo que Boaventura de Sousa Santos (2007) considerou como o mundo que está para além do pensamento abissal.

²⁰⁰ Sobre o tema, ver <http://coleccionadordepedras1.blogspot.com/>; ver também Águas (2008b), onde proponho a análise de três tipos de mecanismos de legitimação com sentidos ou direções distintos: as legitimações centro-periferia (verticais), periferia-periferia (horizontais) e periferia-centro (verticais).

O Tal poema, que desfilava pela academia, de terno e gravata, proferindo palavras de alto calão para platéias desanimadas, hoje, anda sem camisa, feito moleque pelos terreiros, comendo miudinho na mão da mulherada. Vocês, por acaso, já ouviram falar do tal poema concreto? Pois é, os trabalhadores e desempregados estão construindo bibliotecas com eles, nas favelas. E o lobo mau pode assoprar que não derruba (Vaz, 2007a).

Sérgio Vaz não analisa abstratamente a realidade, conceituando o *estar no mundo* de maneira distanciada, mas pensa a partir da sua própria experiência. Desta maneira, o intelectual da periferia desafia a ampliar o cânone: «Nesse país de pele e osso, quem é o sábio? Quem é o feio?» (Vaz, 2007a).

Sem perder de vista que nem tudo o que *vem de cima* é repressão e que nem tudo o que *vem de baixo* é resistência – tendo em conta, portanto, a complexidade do mundo – é relevante considerar a existência dos mecanismos de legitimação que se movimentam em várias direções, extrapolando a dicotomia *em cima/embaixo* ou *centro/periferia*. Através de tais movimentos, o fortalecimento das manifestações legitimadas *pela e para* a periferia, à revelia do centro, potencia os seus efeitos.

Para analisar esta complexa sobreposição de *vozes*, é preciso pensar não apenas na direção em que são emitidas, mas também no seu conteúdo. Por isso, é também pertinente retomar neste capítulo o conceito de ecologia de saberes. Afinal, toda experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias (Santos e Meneses, 2009). A ecologia dos saberes alerta para a necessidade de lugares epistemológicos de enunciação. É imprescindível, portanto, reivindicar «uma maior abertura epistémica, no sentido de tornar visíveis campos de saber que o privilégio epistemológico da ciência tendeu a neutralizar, e mesmo ocultar, ao longo de séculos» (Santos, 2006: 152).

7.2. O Sul e os quilombos

7.2.1. Memórias mantidas, vozes expressas: as narrativas outras

Quando era menina, o sonho de Aparecida Mendes era trabalhar na sombra. De enxada nas mãos, sob o sol do sertão de Conceição das Crioulas, ficava imaginando como seria passar o dia protegida por uma cobertura – de uma árvore, de um telhado – e esse era o objetivo que conseguia então vislumbrar para a sua vida.

O tempo foi passando e os objetivos da menina Aparecida também cresceram. Voltou à escola aos 26 anos e hoje, com pouco mais de 40, ela graduou-se em História. Além disso, tornou-se um nome importante do movimento quilombola brasileiro.

Aparecida Mendes é um precioso exemplo de voz do Sul porque associa dois aspectos fundamentais da metáfora: a consciência do sofrimento humano causado sistemicamente pela expansão da modernidade capitalista e a sublimação da indignação gerada por este sofrimento, que é transformado em reflexão, ação e perspectiva política.

Este processo de sublimação não se traduz em esquecimento. Pelo contrário: é por conhecer bem a dor, e por não esquecê-la, que sujeitos como Aparecida Mendes, e tantas outras lideranças quilombolas, passam a entender o mundo e a agir sobre ele a partir de determinado ponto de vista. O sofrimento está no corpo, nas memórias; mas, ao invés de estagnar-se nos confins da tristeza individual, é transmutado em energia para agir sobre as suas causas. Foi este processo de superação que transformou Aparecida, a menina que trabalhava sob o sol, e tantos outros quilombolas, nos sujeitos militantes que não desperdiçam as oportunidades de agir sobre o mundo.

Aliás, a comunidade como um todo não perde ocasiões de participação. Como é uma referência nacional do movimento quilombola, às vezes Conceição das Crioulas é convidada a participar de vários eventos ao mesmo tempo. Com grande agilidade, as lideranças distribuem tarefas, para tentarem abraçar todos os convites e conciliá-los com as iniciativas que eles próprios promovem dentro do quilombo.

Quando estive em campo, Aparecida Mendes acabara de participar de um encontro sobre arquitetura e urbanismo. O tema, apesar de aparentemente distante do movimento quilombola, interessava justamente por, via de regra, incluir apenas discussões relativas às grandes cidades. «Fomos lá para mostrar que existe um meio rural», explicou ela, claramente em busca de lugares de enunciação capazes de visibilizar a diversidade do mundo: «Temos que preencher todos os espaços».

A sede de visibilidade tensiona uma tendência oposta, secularmente imposta, de invisibilização. A população de Conceição das Crioulas defronta-se com lutas diárias para garantir conquistas aparentemente óbvias para dentro do quilombo. Dona Generosa Ana da Conceição, por exemplo, descreveu-me a longa saga vivida pela comunidade para viabilizar a instalação de um telefone público. Desiludida com a ação do Estado, ela desabafou: «Democracia aqui chega como polícia».

A falta de infraestrutura, de estradas, de água, de atendimento médico, dentre outras demandas, são, para Givânia Maria da Silva, fruto do racismo institucional:

O que nos prejudica no Brasil não é o racismo individual, é o institucional. [...] Porque eu não quero me relacionar com um negro, com uma negra, com um índio, é uma questão; agora eu, no lugar onde estiver, não quero roçar nas políticas que dizem respeito a esses grupos, é outra coisa.

A seu ver, este racismo enraizado nas elites brasileiras é indissociável do desejo de invisibilização – e, no extremo, do próprio extermínio físico – das populações subalternizadas. Os avanços conquistados através da Constituição de 1988 se veem ameaçados por retrocessos que, também pela via legal – *do lado de cá da linha abissal* – pretendem neutralizá-los, eternizando os efeitos nefastos da expansão capitalista e de um dos seus braços ideológicos, o discurso racista.

Como já foi discutido, o esforço para bloquear a estreita passagem dos quilombolas e de outros membros de movimentos sociais para o espaço regido pelo contrato social é denominado, por Boaventura de Sousa Santos (2009), de contrarrevolução jurídica. O autor alerta para a emergência de um ativismo judiciário conservador, que consiste em neutralizar, por via judicial, os avanços democráticos. Neste longo trecho da entrevista, Givânia Silva sintetiza ironicamente tais preocupações dos grupos dominantes:

Se você pegar hoje os projetos de lei que têm pra alterar a Constituição, todos eles são na linha de diminuir direito indígena e não reconhecer direito negro. O que é isso? Isso é o racismo, isso é o efeito. Usar a instituição Parlamento para apartar aqueles que eu não quero ver existir. E pra essas forças isso é muito doído, imagino que pra eles, que achavam que tinham exterminado os índios e que achavam que a escravidão nunca deveria acabar. Então, pra hoje eles saberem que as populações indígenas continuam vivas, apesar de todo o sofrimento, que os negros continuam vivos; é como se fosse um golpe, um golpe ao contrário. ‘A gente exterminou e eles ainda existem?’ E se você for olhar, quem tá hoje, quem é deputado hoje, é porque há cinco gerações a sua família vem sendo deputado – o pai, o tio, o avô... Quer dizer, o pensamento, ele vem, aquele que era o dono do engenho, hoje é representado no Parlamento. E não tem a representação indígena nem tem a representação negra. Mas ao mesmo tempo é contraditório, porque somando esses dois povos dá mais de cinquenta por cento da população.

Referindo-se ao seu trabalho como coordenadora geral de Regularização de Territórios Quilombolas do Incra, a entrevistada descreveu o sofrimento humano das comunidades quilombolas submetidas à sobreposição de diferentes formas de racismo, aos interesses econômicos privados e, conseqüentemente, à violência:

Esses dias, no Paraná, os nossos funcionários ficaram em cárcere privado, tiveram mapas, plantas arrancados do carro, queimados, o carro ameaçado de incendiar. Olha que estamos falando de servidores públicos, [...] que têm toda uma retaguarda. Imagine o que essa comunidade à qual eles iriam, o que ela não passa? Se nós que chegamos lá, com todo o aparato de Estado... No Mato Grosso do Sul, os servidores do Incra não entram numa comunidade quilombola se não for com a Polícia Federal. Tem que ser com Polícia Federal. Então, se a Polícia Federal não pode acompanhar um servidor nosso, ele não vai na comunidade quilombola. Ele não entra.

A *dor* ironicamente atribuída por Givânia Silva às forças dominantes contrasta com a dor real, sentida nos corpos das populações subalternizadas. Os pesados latões nas cabeças das mulheres que transportam água pelos sertões, a falta de acesso à saúde

pública, a luta pela educação; esses cenários somam-se às indefinições jurídicas que insistem em manter as populações quilombolas – como tantas outras – na invisibilidade.

Em Mata Cavalo, por exemplo, a longa espera pelas definições legais impede os quilombolas de erguerem casas de tijolos: são sempre construções provisórias, passíveis de serem destruídas e reconstruídas, conforme os ventos das liminares judiciais. Colônia do Paiol vê os seus jovens saírem para fazendas distantes, sob condições discutíveis, para trabalharem em funções agrícolas sazonais; ou para as periferias urbanas, onde buscam atividades profissionais que exigem pouca qualificação.

O discurso de Paulo Marinho, importante liderança do quilombo mineiro, revela as continuidades entre o sistema escravista e a vida local pós-libertação. A escravidão, que, ao lado do genocídio indígena, sintetiza a dor cominada pela emergência da modernidade, encontrou os seus espaços de desdobramento no corpo, nas relações de poder e nos discursos ideológicos impostos sobre os quilombolas – o que demonstra a coerência dos conceitos de colonialidade do ser, do saber e do poder, enquanto flagrantes da perpetuação do colonialismo. Paulo Marinho descreve, por exemplo, sua dura vida de trabalho. A extensa transcrição é, mais uma vez, inevitável:

Mesmo depois da escravidão [o negro] ainda era mandado, ainda sofria. Os fazendeiros daqui de volta chamava eles e falava assim: ‘Ó, gente, o negócio comigo aqui é das 7 às 5 hora. Direto. Se vocês quer desse jeito, bem, se não quiser, procura o meio de vocês’. Não tinha como; pra viver, tinha que aguentar. Aguentando ou não aguentando tinha que levar pra viver. Eu mesmo, quando eu tava com uma base de 14 anos, que eu só tirei o terceiro ano adiantado, não tive como estudar mais a quarta-série pra frente, por causa de aperto. Tinha que trabalhar. Meu pai, ela aqui [apontando para a esposa] lutou desde idade de 12 anos; saía pras fazendas ajudando, pra ganhar mucadiquinho, era a troco de comida! Dava um tanto de gordura, uma latinha de gordura, as patroa. Dava lá um quilinho de fubá, um feijão, trazia pra casa pra ajudar a viver.

Ao descrever o seu trabalho em uma fazenda da região, cuja distância lhe exigia caminhar cerca de 10 quilômetros por dia, Paulo Marinho acrescenta:

Esses dava comida, sabe? Fazia a comida. Mas sabe como é que era a comida deles? Era toda misturada. Eles fazia assim: no almoço eles dava uma canjiquinha; até que não era ruim, uma canjiquinha com pele de porco, essas coisas, misturado. Mas misturava aquilo tudo no feijão, angu, tudo num latão assim. Um tambor assim. E pegava, punha uma concha lá e falava: ‘Cês vai lá e serve’. Eles já contava até os pedacim de pele que punha. Era um pedaço pra cada um. Não podia tirar dois. Eu alembro de um rapaz daqui do nosso lugar, que ele não sabia, coitado, ele pôs dois pedaço. E a patroa ali espiando servir. Foi ele acabar de pôr na marmita, que ele foi pra sentar, ela falou: ‘Não, não senta não’. No meio de todo mundo. ‘Não senta não. Faz favor, cê volta lá e põe um pedaço lá de novo, que ocê tirou dois e não é dois, é um’. O rapaz: ‘Ah, dona, eu não sabia’. ‘Não, mas você precisa aprender’. ‘Mas eu não sabia’. A gente queimava de vergonha, mas falava: ‘Meu Deus, tem que tolerar’. A vida era sofrida. Aí eles pegava, quando chegava no outro dia, se a gente chegasse lá sete e dez eles falava assim: volta pra trás. ‘Não, o senhor não pode fazer isso com nós não! Nós precisa de ganhar pra tirar o pão de cada dia, como é que nós vamo fazer?’ ‘Ocês se vira’.

Esta passagem é reveladora: quando a patroa, indignada porque o rapaz pegara dois pedaços de pele de porco, anuncia que ele «precisa aprender», a que aprendizado se refere? A meu ver, a sua expectativa é de que o trabalhador consiga naturalizar a subalternidade, aprendendo a acomodar o desconforto, a dor, a revolta, a fome. Por isso, as possibilidades de emancipação e de contra-hegemonia passam também pelo *desaprendizado* (Santos, 2002).

Portanto, a metáfora do Sul, que parte do sofrimento gerado em tantos corpos e consciências, também traz sua face de rebelião. Nas próximas páginas, estaremos diante de povos que reagem, resistem e, acima de tudo, *falam* – buscam lugares de enunciação perante tamanhas tentativas de silenciamento.

Esta *voz quilombola* será descrita a partir de dois grandes eixos: a possibilidade de contar a própria história e a possibilidade de abrir lugares de enunciação acerca do presente e do futuro. O primeiro eixo busca analisar a perpetuação, produção e reprodução de memórias outras, próprias dos quilombos, que contrariam os discursos oficiais. Os espaços de memória, como já vimos, têm um papel fundamental na reinterpretação do presente, de forma a ressituar os protagonistas dos discursos de acordo com as suas próprias experiências, sentimentos e reflexões.

Os espaços de memória estão presentes nas diversas manifestações culturais já descritas, encontrando na festa um significativo lugar de expressão. Neste capítulo, opto por explorar comparativamente duas interpretações da *escravidão vivida*: a dança do Congo de Nossa Senhora do Livramento, originada no quilombo de Mata Cavalo – cujo papel para a reterritorialização da comunidade já foi discutido a partir da metáfora da fronteira – e a Congada de Colônia do Paiol.

A última guarda muitas diferenças em relação à dança do Congo de Livramento. Para começar, no quilombo mineiro, a celebração do reino africano passa a ser ritualizada em torno da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que irá eleger anualmente um rei e uma rainha. Esta antiga tradição local transmitida entre as gerações ganha agora novos desdobramentos a partir da eleição dos soberanos. O Congo de Livramento não atravessa esse processo e tampouco o rei é escolhido anualmente: trata-se de um personagem fixo na representação da luta entre reinos, podendo permanecer no cargo por anos a fio.

Ambas as tradições tecem o fio de uma história com começo, meio e fim; ambas misturam momentos de declamação com danças e canções, mas no quilombo mineiro a apresentação da Congada não envolve a teatralização da guerra entre reinos opostos – e

sim a narrativa de uma fuga de escravos. Além de enredos diferentes, a forma também varia: no caso do Congo de Livramento, a disposição dos personagens aproxima-se mais do teatro, na medida em que cada participante assume um personagem definido, cuja função e personalidade se evidenciam no decorrer da apresentação.

Desta forma, por exemplo, emergem distintamente o *mucuache*, o rei do Congo, o monarca, o general da guarda e assim por diante. Mas este grande teatro também recorre à dança para expressar grandes momentos da trama – a exemplo da própria guerra, representada pelos passos de dança.

Já em Colônia do Paiol, vimos que a apresentação da Congada é espacialmente dividida por dois segmentos: em um lado, está a figura do narrador, que vai expondo a sequência dos acontecimentos. Ele narra uma parte da história, interrompe o discurso e começa a cantar determinada música, cuja letra dará continuidade à narrativa. No outro lado, estão os dançarinos, dispostos em grupos, que permanecem imóveis enquanto o narrador fala e movimentam-se durante a execução das canções.

Durante as músicas da Congada, os dançarinos representam indiferenciadamente o grupo de escravos fugidos. Eles executam movimentos variados no decorrer da apresentação, mas sempre marcados pelo bater dos bastões que carregam nas mãos. Alternam batidas no chão e nos bastões dos seus pares de maneira acelerada, gerando o efeito de uma vigorosa luta.

Dentre as manifestações culturais originárias em Mata Cavalu, o Congo é, por excelência, um espaço de memória. Mais do que outras tradições que tive a oportunidade de conhecer em campo, traz no seu cerne o relato da escravidão – uma história contada a partir dos sujeitos subalternizados. Pode-se afirmar, segundo creio, que é a projeção simbólica de uma memória que continua a ter grande significado junto aos habitantes atuais do quilombo e aos demais descendentes quilombolas que, mesmo sem retornarem à terra original, mantiveram acesos os laços identitários.

Portanto, o ponto de partida aqui proposto é a análise do Congo enquanto uma epistemologia do Sul, que traz à tona não apenas outros discursos e memórias, que diferem dos hegemônicos, mas também efeitos sobre a própria forma de os participantes experienciarem a comunidade.

O segundo eixo a partir do qual a *voz quilombola* é descrita refere-se à abertura de lugares de enunciação perante o *outro*. Buscarei descrever situações em que os sujeitos assumem as rédeas do discurso e do próprio destino. São momentos de *empowerment*, com grandes reflexos sobre as realidades coletivas.

Já vimos que a abertura de lugares de enunciação refere-se a uma determinada relação entre centro e periferia: o sujeito subalternizado, cuja voz é frequentemente ignorada ou invisibilizada pelas forças dominantes, consegue romper com o silenciamento. Isso ocorreu com Antônio Mulato diante da professora de Mata Cavalo e com dona Generosa, de Conceição das Crioulas, diante de outra professora – a mulher do fazendeiro – como veremos a seguir. Ambos os casos são exemplos de que a barreira que impede o acesso das margens ao centro não é assim tão estável, podendo estar sujeita às *brechas* abertas através do protagonismo das populações periféricas.

Nesta análise das relações de poder e das possibilidades de *navegação contracorrente*, as reflexões também estarão voltadas para as vozes, para as estratégias de regulação e de legitimação que não passam pelo centro, ou seja: que escapam aos modelos canônicos e não se dirigem às forças dominantes, percorrendo os próprios caminhos. Obviamente, esta afirmação dos valores e das escolhas intrínsecas às comunidades passa pela questão epistemológica, o que torna também imprescindível a discussão sobre as relações entre os saberes dentro dos quilombos.

7.2.2. Espaços de memória

7.2.2.1. O rei do Congo e a voz do Sul



Antônio Arruda, o rei do Congo

Antônio João Batista Campos de Arruda, o rei do Congo de Livramento, costumava acordar de madrugada para ler versos. Na época, tinha apenas dez anos e, ainda no escuro, sob a luz da lamparina, lia e repetia o texto do Congo para que o pai, analfabeto, pudesse decorar. A transcrição para o papel dos diálogos existentes na dança do Congo fora feita por um antepassado, numa máquina de escrever.²⁰¹ Mas, para Antônio Arruda, há muito tempo a letra impressa não é mais necessária. De tanto ensinar ao pai, ele decorou todas as falas e canções.

²⁰¹ Segundo Arruda, o velho caderno pertence atualmente ao acervo da Fundação Júlio Campos, no município de Várzea Grande. Fiz posteriormente um contato com a entidade, mas não consegui localizá-lo.

O Congo de Livramento é a confluência de duas histórias que se atravessam: por um lado, do próprio Reino do Congo africano, em sua zona de contato com povos europeus. Por outro, trata da história da escravidão, já do lado oposto do Atlântico. São duas narrativas que correm paralelas e que se confundem, dispostas de uma só vez sobre as camadas do discurso. Portanto, por um lado o folgado teatraliza a decadência do Reino do Congo depois do contato com a Europa; por outro, revela o sofrimento das populações escravizadas pelos colonizadores.

A sobreposição de histórias gera ambivalência: o folgado representa a memória de um reino africano concreto, ao mesmo tempo em que significa um coletivo humano mais amplo – os homens e mulheres escravizados – que, apesar de terem sido oriundos de muitos lugares, na dança do Congo são enquadrados simbolicamente num único reino imaginário e diametralmente oposto à ideia generalizada do *opressor*.

A memória contida no Congo de Livramento reflete a dupla derrota da população negra ali representada. Afinal, o Congo perde a batalha para o seu opositor. Ao ser questionado sobre este desfecho, Antônio Arruda confirma a dupla perda dos africanos ao cruzar, numa mesma sequência, diferentes tempos e espaços: «[O Congo] perde. Mas sabe por quê? Porque o rei do Congo vem com duas classes de gente. Ele vem com o povo de Mina e Massangana. E o monarca, não. Ele antes era senhor de engenho».

Europeu e senhor de engenho, africano e escravo, são representados por duas cores: azul e vermelho, respectivamente. Os exércitos de ambos os lados são compostos por vários personagens – secretário, príncipe, general etc. – liderados pelo rei monarca e pelo rei do Congo. Porém, é importante destacar a centralidade do *mucuache*, espécie de bobo-da-corte do Congo, que tem um papel decisivo tanto no momento em que a guerra é desencadeada, quanto na definição do destino do reino africano.

Tudo começa quando o monarca se sente incomodado pelo som dos instrumentos musicais – *geri congo*, *pando*, *pandeiro*, *marimba* – que vinha do Reino do Congo. A música – que, a meu ver, representa a ideia de insubmissão contida na festa – surge ali como um incômodo, uma transgressão. Para explicar o porquê de tanta música no reino do Congo, a história africana mais uma vez se confunde com a escravidão: «Os negros só dançavam e cantavam, só pra ignorar a dor», afirma Arruda.

Por ordem do monarca, seu secretário vai até o Congo para mandar «cessar o rumor». A ordem é desobedecida por duas vezes, até que, na terceira, o próprio monarca dirige-se ao reino vizinho, alertando: «Tu não sabe que a escravidão é insensível? Como

tu vens tão furioso e insubordinado? Exaltando com palavras, sabendo que eu sou guerreiro? Quer que eu pare essa coroa, ou os cadáveres em mil pedaços?»

O Congo então se cala e o rei africano escreve um ofício ao oponente monarca, que aparentemente iria apaziguar a querela entre os dois reinos. Porém, ironicamente, a missão diplomática da entrega do documento é delegada àquele que seria o menos indicado para assumir tal responsabilidade: o *mucuache*. Ele sai para cumprir sua tarefa, mas, como era de se esperar, vai realizando *proezas*²⁰² pelo caminho – mexe com galinhas no poleiro, rouba pipa de *pinga* (aguardente) e bate nas pessoas que encontra.

Depois de fazer muitas travessuras, o *mucuache* é preso. E é nesse ponto que a guerra é desencadeada: o rei do Congo pede pela sua libertação, mas sem êxito. É assinalável a inversão de hierarquias, regidas por outra lógica, pois ali estão dois soberanos discutindo o destino de um simples mensageiro. Mais que isso: quebrando todas as regras, o *mucuache*, presente na cena, bate no próprio rei do Congo, acusando: «Você que foi culpado de eu ir preso, cara de pau!»

O diálogo entre os soberanos, durante a frustrada tentativa de negociação, é também carregado de ironia. A cada acusação contra o *mucuache*, o rei do Congo traz uma resposta. Assim se dá o diálogo entre o monarca e o rei:

‘Não, se nós soltar ele, vai haver muita proeza’.
‘Mas ele é gente boa, somos primos-irmãos, criados juntos’.
‘Olha, ele veio até aqui fazendo tanta proeza roubando pipa de pinga pra beber...’
‘Não, ele nunca bebeu, só quando dão pra ele ou quando ele tem dinheiro!’
‘...Roubando galinha do poleiro...’
‘Sabe que ele nunca deixou uma galinha dormir sossegada no poleiro.’
‘... E dando pancada...’
‘Ah, meu amigo, pra isso sim, ele é forte... Quando não dão nele, ele apanha!’

Depois de vários desafios de um lado e de outro, iniciam-se as batalhas. Trata-se do momento em que o monarca adverte: «Não há voz de paz, nem de esperança, nem de caridade. Toca a manobra de guerra até a infinidade!»

Neste espaço de tensão entre os dois reinos, é curioso ter em conta que a própria carta a ser entregue pelo *mucuache* também tinha o tom de desafio. Quando, finalmente, o monarca lê o seu conteúdo, encontra os seguintes dizeres:

Adeus, peito de flores, coração da existência; vai ser combatida na guerra uma batalha tão imensa. Desesperado, esse maroto atrevido, desavergonhado, não respeita nem minha pessoa, nem meu filho, príncipe querido, nem meu secretário, nem meu general da guarda. Nem a coroa e cetro que me favorece. Oh, cetro, tenho dez mil lanças para combater e vencer a campanha que encontramos.

²⁰² Interessante a ambiguidade da palavra «proeza», que neste contexto significa travessura, confusão, mas também pode ter o sentido de ações admiráveis, façanhas.

Com tanta dificuldade que aglomerou uma multidão, tanto sangue derramado dentro do meu coração. Eu não posso ter alegria, tudo pra mim é paixão. Cala-te, poeta!

Na guerra, ocorrem danças e espadas se cruzam. Até que, por fim, o rei do Congo e seu exército são derrotados pelo monarca. Eles entregam-se e são presos no castelo do vencedor por sete anos e sete dias. Durante o cativeiro, o rei chora seus lamentos:

Com verso eu cantava tanto, com poder da formosura.
Hoje eu vou chorar sem verso, na constância da aventura.
Vou me pintar de tambor do que sofre o meu coração.
Eu nesta lei tão rigorosa, nesta tão dura prisão.
Desde agosto, nesses dias tocaram para mim,
desde o princípio do meu pranto, meus desassossegos terão fim.
Valei minha mãe do céu, vou morrer inocente,
mas, estando no meu posto, ainda morro contente: rei de Congo.

E prossegue: «Aquele triste limoeiro, naquele alto degrau, aonde sobem e descem momentos bons e maus. Valei minha mãe do céu, estou cansado de padecer. Enquanto ato de mão firme, adeus príncipe, adeus secretário, eu vou morrer!»

É nesse ápice de desesperança, quando o rei do Congo, cansado do cativeiro, entrega sua espada ao secretário e afirma que seu destino é a morte, que o *mucuache* ressurge em cena, trazendo nova reviravolta à história. De longe, o monarca começa a ouvir instrumentos tocados em Luanda e Angola. Mais uma vez, como no início, a música é associada no texto à ideia de rebeldia. E só o *mucuache* saberia explicar o porquê daquela *buia matinada*.²⁰³

O fato é que o *mucuache* já preparava uma conspiração para libertar o rei do Congo e seus oficiais. Ele vai ao castelo inimigo e, no calor da discussão, recusa-se a ser silenciado e chega a bater no rosto do monarca, dizendo: «Eu não calo e não posso calar». Por fim, consegue convencer o soberano a soltar os cativos.

Mas, entre o acordo firmado e a efetiva libertação dos prisioneiros, muito tempo se passou. Esta me parece ser uma réplica irônica do processo de libertação dos escravos no Brasil, que, entre avanços e recuos, demorou décadas. Já foi discutido que sucessivas leis foram dando sinais de mudança e apontando para a abolição, mas a escravidão arrastou-se até 1888. A teatralização disso, flagrada na dança do Congo, dá-se quando o monarca anuncia a soltura do rei inimigo (aqui tratado como *embaixador*): «Acabou-se a minha ira, acabou-se a minha dor, recebi este ofício, a soltura do embaixador». Porém, conforme a descrição de Antônio Arruda, o duque, encarregado da libertação, aproxima-se do rei do Congo, indagando:

²⁰³ É interessante ter em conta que uma das possíveis significações da palavra *matinada* é «festa matinal». Aqui, conforme a interpretação de Antônio Arruda, a expressão assume o sentido de *segredo*.

‘Embaixador, tu quer soltura?’

‘Quero, sim senhor.’

‘Não, você ainda espera mais um pouquinho, mais uns sete dias.’ E sai. Vai lá no final da fila, volta, rodeando, olha dum lado, olha do outro... Aí ele volta de novo: ‘Eita, embaixador, tu quer mesmo soltura?’

‘Quero sim, senhor, tou com saudade do meu povo’.

‘Ah, você espera mais dois mês aí’. E volta lá, vai lá e volta: ‘Então, embaixador, você quer mesmo soltura?’

‘Quero sim senhor! Faz sete anos e sete dias que eu tou aqui preso e acorrentado!’

Então, finalmente, o duque diz: «Embaixador, do céu me caiu um cravo, nasceu uma açucena no chão. Não há gosto nesse mundo que acabe sem paixão. Faz sete anos e sete dias que tu tá preso e acorrentado; então, embaixador, que a sua soltura está dado».

E o teatro termina com uma aclamação a São Benedito, o grande homenageado. As canções de despedida louvam o santo, mas também homenageiam o *carangueji*, soldado-criança. Já vimos que durante a grande festa de Nossa Senhora do Livramento, depois da apresentação, os dançantes seguem para a Casa de São Benedito, onde formam dois círculos e cantam em louvor ao santo. Por fim, o azul e o vermelho dos dois reinos inimigos espalham-se pelas ruas da cidade.

Tragédia desestabilizada: o papel do mucuache

Tudo começa a partir da festa: no Congo de Livramento, a insatisfação inicial foi desencadeada porque os batuques soavam no reino africano e, incomodado, o monarca mandou «cessar o rumor». Já sabemos que a desobediência à ordem, seguida pelo envio de um ofício através do *mucuache*, foram agravando os desentendimentos, até a guerra tornar-se inevitável.

Sabemos também da centralidade do papel do *mucuache* para todo o enredo: é ele quem leva o ofício e é preso; sua prisão desencadeia a batalha e, incrivelmente, este personagem não é feito prisioneiro de guerra – em certo momento, ele escapa do castelo do monarca e volta para Luanda. De lá, prepara uma conspiração para resgatar o rei, mas antes consegue negociar a sua libertação. E ele até chega, em diferentes momentos, a bater no rei do Congo e no monarca, sem receber, por isso, nenhuma punição.

Trata-se de um contexto claramente carnavalesco. Como já vimos, Mikhail Bakhtin nos ensina que o carnaval se situa nas fronteiras entre a arte e a vida. O autor também observa que as festividades, em todas as suas fases históricas, ligaram-se a períodos de crise e de transtorno. Desta maneira,

Durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta [...] uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios. Aqui a forma efetiva da vida é ao mesmo tempo sua forma ideal ressuscitada (Bakhtin, 1987: 7).

Portanto, à partida pode parecer uma incoerência que justamente o *mucuache* tenha sido encarregado de levar o ofício ao opositor do seu reino. Toda a trama tem início com uma insubordinação – os batuques no Congo – e, quando esta atitude transgressora parece prestes a cessar, a reconciliação com a ordem é frustrada pela escolha do mensageiro. Soa como uma ironia: o retorno à ordem, representada pelo ofício (burocracia de Estado) acaba por ficar sob responsabilidade do menos responsável – o *mucuache*, que, obviamente, inviabiliza qualquer possibilidade de conciliação. Sob determinada perspectiva, tal escolha parece completamente incoerente. Mas, alterando-se o ângulo de visão, novos sentidos emergem.

Vejamos: na batalha, o rei do Congo sai perdedor, mas isso não é suficiente para que o seu opositor, o monarca, seja legitimado. Através do processo de carnavalização, em nenhum momento aquela vitória é tida como legítima, em função de algum direito que tal personagem efetivamente possua. É certo que ele vence a batalha, porque tem mais força. Mas há uma deslegitimação desse poder e a preservação de outra memória.

Assim, a comunidade nutre-se da memória da sua derrota, que é sentida como historicamente injusta – como um produto do poder dominante. Neste ponto, emerge a importância do *mucuache*, o elemento desestabilizador da narrativa, que tão bem se encaixa na dimensão transgressora da metáfora do barroco, discutida no capítulo anterior. Acima do bem e do mal e indiferente às hierarquias, ele torna evidente o caráter precário – e não necessariamente legítimo – das relações de poder.

Se não fosse a ação irreverente do *mucuache*, a dicotomia do enredo seria clara e imperturbável. Há evidentemente um vencido e um vencedor, sendo que o último não é tido como legítimo. De um lado, está o monarca, soberano detentor do poder; do outro, o rei do Congo, personagem derrotado, subalternizado, que, em última análise, representaria os escravizados e seus descendentes. Uma vez que o lado vitorioso não tem legitimidade, a memória histórica associada a isso é carregada de sofrimento. É uma memória da injustiça.



Mucuache: importante na trama

Mas a dicotomia perde a estabilidade perante a presença perturbadora do *mucuache*. De certa maneira, a dimensão carnavalesca do espetáculo impede que a comunidade simplesmente fique aprisionada no modo trágico. A tragédia não se instala; a culpa não é aceita. É justamente o *mucuache*, com suas proezas e sua irreverência, que impede a instalação do modo trágico, porque ele evita a cristalização da história.²⁰⁴ A memória é assim reinventada, mantendo acesa a capacidade de revolta.

A loucura do *mucuache* relaciona-se à não-aceitação da *ordem natural das coisas* que, ao fim e ao cabo, seria uma tragédia. Ele inviabiliza o conformismo. O elemento cômico é inserido à trama, de forma a abrir novas possibilidades, menos injustas, mais legítimas, ao seu desfecho. Ao invés de uma dicotomia estável – marcada pelo monarca/colonizador/senhor de engenho *versus* rei do Congo/colonizado/escravizado – tem-se um território de possibilidades e surpresas, que acaba por tornar possível a um bobo-da-corte esbofetear o rei inimigo e até o seu próprio rei, sem que as consequências sejam pré-determinadas.

Ao descrever o poder contido no riso, Bakhtin lembra que, através dele, «brinca-se com o que é temível, faz-se pouco dele: o terrível transforma-se num ‘alegre espantalho’» (Bakhtin, 1987: 79). Elemento transgressor e escorregadio, o *mucuache* é, assim, o mediador da libertação. Não por acaso: ele representa o inconformismo, certa dose de loucura e, num certo sentido, de utopia.

A dança do Congo de Livramento é um encontro com a memória – ou a reinvenção da memória, se preferirmos. Através da mediação do *mucuache*, a comunidade conta a derrota do reino africano sem, no entanto, se identificar com a posição de vencida.

7.2.2.2. «O pau vai quebrar»: dor e fuga na Congada

A Congada de Colônia do Paiol nasceu do trabalho. Nas idas e vindas entre a senzala e os locais de plantio – principalmente do café, que cobriu as montanhas da Zona da Mata no século XIX – os negros escravizados cantavam e batiam com os cabos das enxadas, para afastar as dores. É assim que o senhor Paulo Marinho explica as origens da tradição:

Quando chegava de tarde, que eles cabava o serviço, o quê que eles fazia? Eles tirava as enxada daqueles pau, punha nas costa e vinha batendo os pau. E cantando até chegar na senzala. Eles não

²⁰⁴ É interessante comparar que também na Folia de Reis, é justamente o palhaço o personagem responsável pela proteção dos reis magos, pois consegue assustar o rei Herodes.

tinha tristeza. Era o pensamento deles: pra quê tristeza? Se nós já tá no sofrimento? Então vamo ficar alegre. Eles tirava e ficava batendo com os pau da enxada. Representa isso aí.

Durante a festa de 20 de Novembro de Colônia do Paiol, o senhor Paulo Marinho assumiu a função de narrador, de sanfona em punho e usando exuberantes vestes brancas, que incluíam um gorro coberto por pedras coloridas.



Ele usou um apito para marcar a transição entre o fim da narração e o início de cada música, que era fervorosamente dançada pelos meninos do grupo. Todos os dançarinos eram crianças, munidas com seus bastões e com boinas vermelhas na cabeça – um indicativo dos esforços da comunidade em construir uma identidade quilombola a partir da reconstrução de suas próprias memórias, a começar pela cooptação dos mais jovens.

A primeira música executada pela Congada, marcando o início da saga dos antepassados escravizados, intitula-se *O capitão chegou e o pau quebrou*.²⁰⁵ Refere-se ao capitão-do-mato, funcionário das fazendas responsável pelo controle dos escravos, que, chegando à senzala, prometeu aos negros que os castigaria. Mas o que o levou a isso? Segundo Paulo Marinho, a própria alegria da população escravizada, que dançava e cantava, gerou tal ameaça. Mais uma vez, a festa surge como elemento transgressor, contrário aos interesses dominantes:



Meninos da Congada (foto C. Ladeira)

O capitão chegou e o pau quebrou porque o capitão não gostava que eles tinha aquela vida alegre. Ele queria que eles ficassem só ali no trabalho e... [estala os dedos para expressar violência corporal] Marrava no tronco e... [repete o gesto] Era o que eles queria. Aí ele pegou e falou pra eles que se eles teimasse, que o pau ia quebrar com eles. Mas o quê que era o pau que ia quebrar? Apanhar. Então foi aí que surgiu essa música e isso foi feito dentro dessa origem. Mas mesmo com isso eles não ligou. Eles disse pro capitão, falou assim: 'O que Deus marcou, ninguém desmancha. Nós vamo aguentar até o fim. Só que tem que nós já não temo uma vida alegre. A nossa alegria é essa. Mesmo que se acabar com nós, mas dentro da nossa origem'.

Irritado, o capitão-do-mato abusou dos maus tratos para levar os negros escravizados ao trabalho. Lá chegando, ele sentenciou: «Hoje o pau vai quebrar». Foi a partir desta ameaça que os personagens decidiram fugir.

A música e a dança são interrompidas por um novo momento de narração, que explica a fuga dos escravos. Ao cair da noite, eles embrenharam-se na mata. Porém, ao

²⁰⁵ A expressão «o pau quebrou» significa briga, violência física.

aperceber-se do fato, o senhor de escravos – a quem Paulo Marinho denomina «rei» – ordenou que o capitão-do-mato envenenasse o rio, a fim de castigar os fugitivos. E assim acontece: o grupo tenta atravessar o curso d'água, mas, no meio da travessia, a ponte se quebra e os fugitivos caem. Na queda, quem bebeu do rio envenenado acabou por morrer. Os que se salvam são levados de volta à senzala.²⁰⁶

A parte final da Congada de Colônia do Paiol é marcada pelo espanto dos negros escravizados em relação ao sistema a que eram submetidos. O «rei» dirigiu-se ao capitão-do-mato, ordenando: «Capitão, corre pra eles, amarra eles, sacrifica eles». E é neste momento que, na narração de Paulo Marinho, o mais velho dos negros recapturados ergue a voz, exclamando durante a canção:

Veja só que coisa incrível
Tanta dor e solidão.
Puseram negro no tronco,
Chibatada e empurrão.

Mas é neste ápice de desesperança que surge, milagrosamente, uma saída: a canção final é uma exaltação a Nossa Senhora do Rosário. A história termina com a intervenção da santa, que salva todos os escravos castigados.

7.2.2.3. Versos e versões: a efervescência do Sul

Vimos que a forma e o conteúdo do Congo de Livramento guardam grandes diferenças em relação à Congada de Colônia do Paiol. As temáticas, por exemplo, são distintas – a primeira sobrepõe a história da guerra do Congo na África à história da escravidão no Brasil, enquanto a segunda é a própria memória do sistema escravista, a partir da perspectiva do negro escravizado. Porém, vários elementos os aproximam desde o início. Para começar – e este é um ponto fundamental – a alegria é o elemento desencadeador dos conflitos.

Relembremos que em Mato Grosso, o folguedo começa com os habitantes do Congo em festa, o que irrita o monarca. Em Minas Gerais, o capitão-do-mato ameaça os

²⁰⁶ É interessante ter em conta que a relação dos quilombolas com os rios que cortam a região é, há muito tempo, significativa. Além deste trecho da Congada, uma antiga canção do Jongo existente na comunidade descreve semelhante enredo: «Eu passei na ponte, a ponte tremeu. Água tem veneno, pois quem bebeu morreu. Oi, quem bebeu morreu, oi, quem bebeu morreu, oi, quem bebeu morreu. Pois no passar da ponte, meu coração doeu, ai, ai» (Silva, 2005: 247). Foi discutido que os primeiros habitantes do lugar, negros fugidos, instalaram-se junto ao entroncamento de dois rios, denominados, ainda hoje, Quilombo e Vermelho. O primeiro ganhou o nome em função da comunidade quilombola que se fixou às suas margens. Quanto ao segundo, diz a tradição oral que ficou conhecido como Vermelho porque muitos homens e mulheres morreram nas suas águas na época da escravidão. A partir de tais manifestações da memória coletiva, acho provável a existência história de um massacre que tenha realmente atingido a população negra rebelada, e que, de alguma forma, vinculou-se ao rio.

escravos porque não deixavam de festejar, mesmo perante o sofrimento. As manifestações festivas são, portanto, o elemento a ser reprimido através da força dos dominadores, em ambos os casos.

As narrativas do Congo e da Congada prosseguem através das distintas reações à repressão – o *mucuache* é encarregado de levar um ofício ao monarca; os escravos fogem ao domínio senhorial – mas as duas trajetórias culminam com a derrota da população negra. Porém, depois de derrotados, dá-se uma reviravolta final: um elemento libertador interfere nos destinos dos personagens, que são salvos. No caso de Mata Cavalo, é o *mucuache* quem negocia a soltura do rei do Congo; em Colônia do Paiol, a salvação tem origem divina e dá-se através da vontade de Nossa Senhora do Rosário.²⁰⁷

Seja Congo ou Congada, tais tradições revelam um discurso que permanece – teimosamente – nas narrativas de grupos sociais cujos antepassados sofreram um processo de máxima subalternização durante e em decorrência do processo colonial. Pisa-se, aqui, no território da memória.

Segundo Michael Pollak, «indivíduos de certos grupos podem teimar em venerar justamente aquilo que os enquadadores de uma memória coletiva em um nível mais global se esforçam por minimizar ou eliminar» (1989: 12). O discurso colonial gerou a necessidade de apagamento das narrativas contrárias. Como se estivesse diante de uma *tabula rasa*, escreveu novos textos sobre outras histórias, a fim de legitimar-se.

Para Ana Ceceña (2005b), a subversão da dominação exige o reconhecimento dos mecanismos essenciais do poder. Mas passa também por uma resignificação da comunidade como espaço autodeterminado de criação de sentidos e de realidade. E é esta capacidade de autogestão dos significados que as forças hegemônicas procuram subtrair do meio social. A insistência na perpetuação e recriação de discursos outros, paralelos e divergentes das narrativas do centro, é uma manifestação das epistemologias do Sul. Como afirmam Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses,

As experiências culturais e epistemológicas que não se adequavam aos objetivos da dominação colonial e capitalista foram marginalizadas e esquecidas. Lembrá-las e reinventá-las significa defender que há um ocidente não-ocidentalista a partir do qual é possível pensar um tipo novo de relações interculturais e inter-epistemológicas (Santos e Meneses, 2009: 18).

A comunidade recria-se quando conta a própria história. O Congo e a Congada, assim como as Folias de Reis, as festas de santo e assim por diante, dão-nos pistas de

²⁰⁷ Um desfecho que se assemelha ao Congo de Vila Bela da Santíssima Trindade, também de Mato Grosso, em que os combatentes africanos mortos são ressuscitados por São Benedito. Nos três casos, a tragédia é seguida por uma repentina solução, que desfaz o fado de dominação quando tudo parecia perdido.

narrativas que permanecem sendo contadas, através das teias que continuam a ser tecidas pelas populações. A festa, neste sentido, emerge como um espaço mais evidente, ou mesmo exuberante, que possibilita a visão de mecanismos que, no cotidiano, são mais sutis. É a coroação de um processo improvável de teimosia que atravessou os séculos. Trata-se de uma longa história de derrota – a memória de uma perda, gerada pelo processo colonial e seus desdobramentos. Mas é também uma derrota incompleta: como no enredo da Congada de Colônia do Paiol ou do Congo de Livramento, quando tudo parece perdido, surge, surpreendentemente, uma via de escape.

7.2.3. O lugar de enunciação

7.2.3.1. A palavra de Antônio Mulato

A história de Antônio Benedito Conceição, o Antônio Mulato, nascido em 1905 e membro mais velho do quilombo de Mata Cavallo, cruza-se com as agruras do sistema escravista: os avós viveram cativos, assim como sua mãe, mas o pai nasceu sob a Lei do Ventre Livre, que dava liberdade para as crianças que viessem ao mundo a partir de 1871. Por isso, o seu pai foi criado longe dos verdadeiros progenitores; ele nasceu, cresceu e morreu em Mata Cavallo.²⁰⁸ E ainda viveu o suficiente para assistir, nos anos 40 do século XX, as suas terras serem tomadas por fazendeiros – fato que o obrigou a comprar um pedaço da área que já lhe pertencia, para subsistir com a família. Nessa época, o filho, Antônio, já trabalhava, acordando antes do amanhecer e guiando-se pelas estrelas.

Nos capítulos anteriores, explorei a sua festa de 105 anos. Agora, apesar de não tratar diretamente da festa, volto a refletir sobre este sujeito por ser uma fonte generosa e inquieta para a discussão da metáfora do Sul – que passa por aspectos como a ecologia dos saberes e as possibilidades de abertura de lugares de enunciação.

Pai de 17 filhos e já perdendo as contas da quantidade de netos, bisnetos – «e até tataraneto», como enfatiza – Antônio Mulato ainda assiste e participa da luta pelo direito à terra, desencadeada nos tempos em que trabalhava ao lado do pai. Com uma

²⁰⁸ Isso se deu porque, segundo pesquisa documental e de acordo com o depoimento de Antônio Mulato colhido por Bandeira, Dantas e Mendes, sua bisavó paterna, Beatriz, filha de africanos, pertencera ao grupo de 38 beneficiários da doação da sesmaria que deu origem ao quilombo. Na época do falecimento da doadora das terras, Anna Tavares, Beatriz já era mãe de cinco filhos; um deles era Gregório, avô do entrevistado, escravo de Ricardo Basto, que constituiu família com a escrava Januária – nascendo então Benedito Gregório, pai de Antônio Mulato, e outros onze filhos. O entrevistado diz ter conhecido a maioria dos primeiros herdeiros de Mata Cavallo, em idade avançada, andando de bengala, «já velho, de porrete» (Bandeira, Dantas e Mendes, 1990: 19).

lucidez impressionante para a sua idade, ele lembra-se com detalhes nomes, datas, idades, acontecimentos, processos produtivos. Também revela grande vivacidade, especialmente quando fala de festas – um dos seus assuntos prediletos.

Antônio Mulato também revela outras fontes de aprendizagem, externas à escola. Quando lhe foi perguntado o que sabia a respeito dos tempos de escravidão, por exemplo, a primeira reação do entrevistado foi alegar desconhecimento. Um desconhecimento que ele atribuía à falta de leitura, como se os livros fossem reservatórios de um saber histórico credível: «Eu não tenho leitura pra ler os começos, não é? Contar mentira não adianta. Contar o que viu, né? Mais do que vi, não posso contar. O que fulano falou lá, ficou lá mesmo. Ficou lá mesmo...» Desta forma, apesar de sentir-se apto para falar sobre o que ele testemunhou diretamente, o mesmo não valia para as informações sobre o passado, que estariam contidas nos livros.

Porém, depois de um pequeno silêncio – neste íterim, estaria ele avaliando se o que sabia sobre o passado era importante ou não? – ele mudou abruptamente a direção do seu discurso, dizendo:

Então, os antigos contavam do tempo do cativo.

Eles contavam que era muito difícil? O senhor chegou a ouvir falar de alguma história?

Era primeiro contado, e depois levado. Que ele era senhorio daqui do Rondão,²⁰⁹ né? [...] Tempo dos antigo, os senhorio. Rondão, Boa-Vida, Carcará, Santana Carcará. Agora, ouvia falá que parece que há um irmão... Uma família assim... Um nêgo, teve um nêgo do Carcará, do Carcará, que fugiu, fugiu de lá do Carcará, veio. [...] Ele foi preso, de lá aqui no Rondão, né? Aí telefonaram, que o nêgo de lá ‘pareceu aqui, ‘pareceu aqui. Aí vieram buscá. Vieram buscá, mataram ele lá no buriti fechado. Ainda eu sou capaz de mostrar o lugar da sepultura dele. Na beirada da estrada, esse é nêgo que fugiu dali do Carcará prá Rondão.

Isso na época do cativo...

Na época do cativo, né? Porque os mais véio, que era grande, que mostrava. Mostrava.

Neste ponto, o entrevistado quase se ergueu e, com grande entusiasmo, desenhou, com os gestos, o local onde estaria ainda situada a sepultura do escravo fugido:

A sepultura. Ainda hoje sou capaz de mostrá o lugar lá, onde ficô o murundu lá. Buriti fechado; conhece buriti? Umas árvore de buriti. Lá tem a cerca do curral, curral dos antigo. Do tempo do cativo, que tinha gado, então fizeram aquele curral de taipa. Ainda tá lá, ainda sou capaz de marcar ali o lugar, ainda tem lá pedaço, ali no canto pra pôr assim o gado, mandiocar, ‘inda tá aí. Tem mandiocar dentro do criado de taipa. A casa dele tá aqui, o córrego ‘tá aqui, a entrada desce pelo morro prá lá, o córrego vai indo, aí tem uma várzea lá prá dentro, o curral no meio. O curral, no meio, tá aí. Daqui da várzea, ainda não enxerga a taipa porque o mato tapou. Mas tem curral do tempo dos antigo.

O evidente contentamento com que buscou pormenorizar os resquícios do «tempo

²⁰⁹ O entrevistado refere-se à sesmaria de Rondon, situada a norte de Mata Cavalo.

do cativoiro» contrasta com a resistência inicial de falar sobre o assunto.

Além de abordar o passado, o entrevistado não economizou palavras para descrever o presente, especialmente no que se refere às técnicas de produção e beneficiamento dos produtos agrícolas. O trabalho é, aliás, um dos seus temas preferidos; ele costuma fazer extensas exposições didáticas sobre variadas tarefas do campo. Um dia, durante uma visita à sua casa, Antônio Mulato fez questão de demonstrar o funcionamento do seu pequeno engenho de cana-de-açúcar, fazendo girar o rústico equipamento de madeira – que efetua a moagem a partir da tração humana, com movimentos circulares em torno de um eixo.

Das primeiras vezes que o entrevistei, Antônio Mulato descreveu o seu trabalho – colher o arroz, moer a cana ou fazer rapadura – independentemente das perguntas que lhe eram feitas. Ao lado da sua disponibilidade em responder as minhas dúvidas, também não deixou de mencionar aquilo que lhe parecia importante, à revelia das minhas indagações. Um dos seus principais interesses era transmitir-me os seus conhecimentos sobre a produção de alimentos, apesar de as minhas questões não se dirigirem diretamente ao tema.

Tomando para si as rédeas do discurso, ele alongou as suas descrições e, através da própria linguagem, denotou a cadência do trabalho. O uso de repetições revela o esforço insistente e o ritmo constante, que se faz necessário para a obtenção de bons resultados:²¹⁰

Escorrendo, aí o açúcar vai esquentando, vai esquentando, vai esquentando, na hora que ficô duro, que endureceu, carca²¹¹ aqui, carca ali, em cima do açúcar, tá duro como uma pedra. Agora pega o tijuco, o barro, lá no mato, faz aquele tijuco, aquela massa, faz o bolo e aí despeja no açúcar, em cima do açúcar, num copo de fundura. Sete litro de fundura. Essa é a grossura do barro em cima do açúcar. Aí ferve, ele vai vazando, vai secando, vai secando, o barro vai secando, vai vazando o melado, vai vazando, vai vazando, vai vazando tudo, na hora que o barro já tá, que ele endurecê, a senhora²¹² vem com a placa riscando... Riscando... Aí dá do tamanho que a senhora quer. Risca, risca assim, aí risca assim, aí deixa durar oito, dez dia, o barro seca. O barro mesmo por si seca; vai cortando, vai cortando. Aí a senhora vem tirar o barro fora, limpando, limpando, limpa tudo com a cuié, limpa tudo aquela sujeira com um pano... Aí, na hora que cavuca²¹³ tá um parmo bem

²¹⁰ Passo a transcrever as descrições do trabalho do entrevistado, que se traduzem em trechos bastante extensos. A meu ver, o tamanho da citação acaba por ser inevitável: por um lado, é proporcional à própria preocupação de Antônio Mulato por ensinar-me o trabalho, que correspondeu a um grande percentual da totalidade da entrevista; por outro lado, a seleção de trechos extensos do seu discurso permitem uma percepção mais fiel do ritmo da sua fala e dos seus recursos de linguagem. Além disso, fornecem informações relevantes sobre a ecologia dos saberes, a serem exploradas mais adiante.

²¹¹ Finca.

²¹² Como recurso didático, ele coloca a entrevistadora no cenário descrito: «A senhora vem com a placa riscando...»

²¹³ Mexe, finca.

lá da cor desse papel. Aí, a senhora fura ele, bota num couro, depois põe prá secá. Põe prá secá. E quando ele endurece, aí a senhora vê, mete o porrete nele, mói, mais seca, mais seca, mais seca, junta tudo o couro, junta o porrete, penera com peneirinha fina, e vai ensacando, vai pesando, duas arroba, três arroba.

[...]

Novembro. Por exemplo, planta arroz verde em novembro; aí novembro, dezembro, janeiro, fevereiro, tá madurando. Quer dizer, quatro mês. Tá madurando. Cinco meses tá cortando. Agora, tem que olhar cortar... O arroz tá com um cacho assim, dependurado. Agora, a senhora corta aqui no meio. Vai cortando, vai juntando, vai cortando, vai juntando. Depois, a senhora faz aquele avanço, aquele avanço, ou aquele banco da casa mesmo, faz um giral aí vem com... Bate, vai batendo, vai batendo, vai debulhando, vai batendo, vai debulhando... Agora, quando é arroz de cachinho, a senhora vai de dez em dez cortando o cacho e botando na mão, cortando... Até a sua mão não querê aguentá mais, põe aí. Corte que é a tarefa, conforme, só um punhado dá dois litro; dois litro ou três litro, um punhado aguentá três litro na mão, põe aí. Aí três litros faz aquela carreia. Quando rodando, se tá chovendo, prá moiá, no outro dia a senhora vem revirando tudo, prá secá bem mexe com o pau, no nascer.

[...]

Senão você quer fazê rapadura, no tacho vai mexendo, vai juntando, vai juntando, vai mexendo, ele vai engrossando, vai mexendo, ele vai engrossando. Aí, pinga na água, pinga na água. O ponto de rapadura: pinga na água, ele vai lá no fundo e volta na panela. Pega nele, tá duro. Aí, vai tá no ponto. Vai ficá no ponto da rapadura.

O esforço diário, desprendido no decorrer de quase um século – desde os seus 10 anos de idade – fica evidente nos horários de trabalho que o senhor Antônio Mulato cumpre, apesar da idade. Ele afirma acordar entre as quatro e cinco horas da manhã – «conforme o serviço!» – e, se for preciso, pode trabalhar até as dezoito horas.

Reformado, recebe do governo um salário mínimo por mês, dinheiro que também costuma reinvestir no trabalho: muitas vezes, paga trabalhadores para o ajudarem a plantar, colher e beneficiar os produtos da terra. É interessante o uso do verbo *lutar* como sinônimo de *trabalhar*, o que enfatiza a necessidade de grande esforço no dia-a-dia:

Cana, banana, arroz, mandioca. Meu pai lutava mais com cana. Nós fazia canaviar, depois, desde os 12 ao 14 ano, eu era carreiro, carreava com boi, vazava 100 feixes de cana. Dois canavieiro, dois canavieiro! Dois que prá cortar a cana, um cortava 50, outro cortava 50. Eu pegava, botava 50 feixes no carro, e eu botava na picadeira de engenho, lá no lugar de moer, aí botava, enchia o carro de novo, botando aí na frente.

[...]

A moage. Vamo lutá com moage. Com o pessoar, contá, vamo trabalhá o tacho, o tacho que trabalha nele pega vinte feixe. Feixe da cana, por exemplo, de doze a quinze pedaço. Noutra vez bota vinte pedaço, já fica pesado prá senhora erguer... Vinte e três... Pega um tacho. Aí, conta quarenta feixe, dá dois tacho, né? Dá dois tacho. Agora, se a senhora pegá dez... Vinte dá dois tacho. Quarenta é quatro tacho. Agora, bota no fogo. Bota aquela garapa no tacho. Bota a garapa no tacho, aí põe no fogo.

Além de demonstrar o entusiasmo pelo seu trabalho, ele também não esconde o orgulho pelos resultados, que vão além dos bens palpáveis:

Eu trabalho até hoje. E agora eu sou patrão. Tô trabalhando...

Até hoje, *Seo Antônio*?

Até hoje! E com ideia! Com ideia! Porque eu com esse olho não tou enxergando, já fiquei... Já não enxergo, sabe? Já com esse num tô vendo demais. Num tô vendo. Tô vendo só clarão. Mas tenho opinião, criei, lutei, tenho meu engenho, tenho minha charrete, tenho minhas vacas, os meus boi, vaca, crio porco, tenho porco, tenho galinha, tenho a vaca. Eu sou aposentado, né? [...] Eu pago gente; eu mesmo faço e pago gente prá roçá, aí eu vou pra roça, vou pra roça e pago gente pra ajudar a trabalhar, me ajudar. Ano atrasado eu rocei, paguei gente pra roçá, aí roçou, derrubou, queimou, cercou, comprei arame, cercou, aí plantei cana, banana e arroz.

Ao mesmo tempo em que Antônio Mulato descreve os bens materiais adquiridos com a força do seu trabalho – engenho, vacas, porcos, galinhas – faz questão de salientar a sua posição no seio de uma sociedade que renegou os direitos dos quilombolas e tentou invisibilizar a comunidade de Mata Cavallo. Quando o entrevistado destaca que «agora sou patrão» ou que «tenho opinião», mostra que a subalternidade que lhe era imposta não conseguiu vencê-lo. A força dos braços, aqui, revela-se uma aliada da «ideia» na cabeça, sem a qual ele não conseguiria chegar aonde chegou.

As atividades do senhor Antônio Mulato, desde o plantio até a transformação dos produtos, são desenvolvidas a partir de conhecimentos estreitamente ligados à natureza. As horas, por exemplo, podem ser reveladas pelos astros:

A hora que ficava sete estrela, ficava quatro, três horas, quatro horas da madrugada, colgava os boi e ia moer.

Via a hora pela estrela?

Pela estrela. Marcava a hora; essa estrela tá ali.

Esse conhecimento acumulado à margem do ensino formal fica também evidente, por exemplo, quando ele descreve os segredos da lua certa para plantar e colher:

É que a lua, conforme a planta que a senhora vai fazê. Vai plantar uma cana, pode ser no quarto-crescente até o dia da cheia, pode plantar. E banana, pode plantar na cheia. A mandioca, não pode plantar na cheia, porque o que dá dentro da terra, é batata, mandioca, o que dá dentro da terra, não pode plantar na cheia. O que dá prá fora da terra, na cheia dá grande, né? E o que é da terra não dá, dá cipó.

E o que acontece quando tá na cheia, com a planta que dá prá dentro, como a mandioca? Fica ruim, fica agitado?

Não dá raiz. Dá aquele cipó. Dá aquele cipó, cipó comprido. Aquilo arranca, pensa que tem mandioca, a rama é grande, mas as raiz é porcaria, não tem, não dá. Agora, na quarto-crescente, na minguante, vai tirá uma madeira, pra casa, é na lua minguante. Na lua minguante. Vai tirá uma palha, uma madeira... Hoje é a força da nova, apareceu a nova, a senhora vai tirá, cortar um pau, na nova... [...] Então, ele dá bicho, dá aquele bicho. Aí fica esfarinhando, saindo da madeira, caindo a farinha, furando, furando... Tem que tar na minguante, na lua minguante até quarto-crescente.

A contextualização do saber é fundamental para a análise deste discurso. A noção de eficácia difere de acordo com o contexto: conhecimentos que não são ensinados nas universidades funcionam nas roças do entrevistado, e é isso o que os tornam tão válidos quanto outros. Ele consegue aliar informações fornecidas pela lua e pelas estrelas, por

exemplo, com outras oriundas da matemática e da física – como o número de feixes de cana que determina a quantidade de tachos, ou o ponto certo da rapadura. Essa gama de conhecimentos, originados a partir de diferentes *mundos* e que não se anulam reciprocamente, garante bons resultados na *luta* diária do senhor Antônio Mulato.

Este discurso conduz a dois aspectos: por um lado, ao conceito de ecologia dos saberes – a possibilidade de diálogo entre conhecimentos de variadas origens, num plano contextual específico; por outro lado, o protagonismo de Antônio Mulato e a sua opção ativa por *guiar com as próprias mãos* o fio condutor da conversa, falam muito do seu estar-no-mundo.

Resta-nos perguntar: poderá esta *palavra* ser transformadora? O relato de Antônio Mulato diz-nos que sim. O processo de abertura da primeira escola da comunidade é uma demonstração viva do poder do seu *discurso*, no amplo sentido do termo. Em linhas gerais, digamos que o entrevistado executou um duplo movimento: detectou a fonte inicial de fragilidades às quais a comunidade estava exposta e arquitetou uma solução, reunindo, através da sua ação e da sua palavra, condições suficientes para que nem a total desigualdade de exercício de poder à qual o quilombo era – e é – submetido fosse capaz de neutralizar a força da sua iniciativa.

Para descrever o episódio da abertura da escola, é preciso ter em conta que, para Antônio Mulato, o processo de desterritorialização dos quilombolas nos anos 40 estava vinculado à sua baixa escolaridade: «Ah, o povo todo, o povo todo aqui ninguém tinha leitura, era bobo. Quando tinha leitura, sabia assiná o nome, mas era cavalo do branco, né? Aí do lado botava o branco, não botava ele, ele ia bater enxada». Ou seja: a perda de algo tão concreto quanto uma grande extensão de terras está, para Antônio Mulato, diretamente relacionada à falta de acesso à *palavra escrita*.

Depois desta constatação, seguiu-se uma reação: cerca de cinco anos depois de o processo de expulsão ter sido desencadeado, o entrevistado afirma ter percorrido toda a região, para recolher tudo o que fosse materialmente necessário para a abertura de uma escola em Mata Cavallo: «Arrumei papel, tudo, lápis e tudo, pai, mãe, criança, arranjei com o prefeito». Depois de reunir tais condições, buscou um espaço físico para o seu funcionamento. Ironicamente, o mesmo latifundiário que, poucos anos antes, havia forçado a migração da comunidade, aceitou ceder um local para a realização das aulas.

Não é difícil imaginar o que aconteceu no primeiro dia de atividades escolares. Todos os negros que lá compareceram, inclusive o filho de Antônio Mulato, foram impedidos pela professora, “dona Cira”, de assistir às aulas. Usando as suas palavras,

Meu filho vai na escola, todos os alunos, umas sessenta criança pra estudar. Aí depois a Cira foi falando que preto não. Que criança preta não estudava. [...] Mandou, porque era preto, pode fazer meia-volta. Aqui a escola é só de branco. O meu filho voltou com o livro na mão, era o Antônio Apolinário. Já morreu. Aí eu perguntei: Hoje não tem escola? 'Tem...' Por que ocê voltou? 'Professora mandou. Mandou voltar. Professora mandou voltar'. Aí eu vou lá; eu, que sou o dono da escola, eu vou lá.

Antônio Mulato recorreu logo ao topo da hierarquia de poder: foi tirar satisfações com o fazendeiro. Este não interveio e limitou-se a chamar a professora, que foi confrontada pelo entrevistado:

Ela veio de lá e botou assento perto de mim, contando tanta vantagem... Vantagem... Primeiro fiz escola prá tantas crianças, bastante crianças, e agora vou dar a escola prá fulano, fulano, fulano, fulano preto não, não tinha. E eu falei: 'Dona Cira, a senhora, como professora, e eu, sendo dono da escola, a senhora dispensou o meu filho! Hoje mesmo eu vou dar parte pro prefeito!'

Sem acreditar no teor da conversa de Antônio Mulato, a professora voltou-se para o fazendeiro para confirmar a sua responsabilidade sobre a escola. Mas o poderoso dono das terras precisou negar o seu poder de interferência sobre este inesperado episódio. Ele limitou-se a confirmar a autoridade de Antônio Mulato. Usando as suas palavras, o latifundiário teria dito: «Escola é dele. A casa é meu».

Neste diálogo, a descrição que Antônio Mulato faz da professora é bastante reveladora. Ela senta-se ao seu lado «contando tanta vantagem... Vantagem». O discurso do poder está aí representado – ou, se preferirmos, o *olhar mau* diante do subalterno, descrito por Homi Bhabha (1994). Esse olhar que fixa o *outro*; que o petrifica através da repetição insistente de estereótipos.

Em suma: dona Cira pôs-se diante daquele sujeito com toda a sua carga de representações, carregando neste *olhar* a confiança de quem ocupa uma posição hierárquica dominante. Ela estava segura: como esse homem negro, resquício de uma comunidade já expulsa, seria uma ameaça?

Mas, contradizendo os estereótipos que insistem em petrificar e invisibilizar as populações subalternizadas, o sujeito aparentemente mais fragilizado daquele espaço social assumiu o direito a um lugar de enunciação. Vejamos, portanto, a frase-chave, que desmanchou, naquele momento, os suportes de uma lógica de poder tão bem montada: «Dona Cira, a senhora, como professora, e eu, sendo dono da escola, a senhora dispensou o meu filho!» O senhor Antônio Mulato resumiu, em uma frase, os papéis que cada um representava naquele instante. Neste confronto, a subordinação da professora branca em relação ao semianalfabeto negro evidenciou-se.

Esta inversão foi *coroada* quando, incrédula, a professora recorre ao fazendeiro – em tese, o mais poderoso dos três – para esclarecer a situação. Porém, a tentativa de dona Cira de *restabelecer a ordem* é vã. Foi criado naquele instante um ponto de contradição e de ruptura, o que viabilizou um embate simbólico e paradoxal do qual o entrevistado saiu vencedor.

O resultado imediato já sabemos: ela foi obrigada a permitir que também os alunos negros estudassem. Quanto à qualidade desse ensino, é obviamente questionável. Porém, é possível dimensionar as consequências a longo prazo deste instante em que Antônio Mulato *tomou a palavra*.

A primeira escola, fruto do seu protagonismo, desencadeou uma significativa transformação daquela população. O quilombola *bobo* citado por Antônio Mulato foi criando mecanismos de defesa. Apesar de muitos problemas de infraestrutura, o ensino continua a representar um papel central na comunidade e hoje ajuda a reproduzir um discurso contrário à representação predominante do negro na sociedade brasileira, o que gera, para os estudantes, novas formas de identificação.

Segundo Eva Gonçalves Almeida, professora da escola e neta de Antônio Mulato, «estratégias especiais são adotadas por nós, professores, que somos todos quilombolas. Ensinamos coisas do nosso povo, para fortalecer a nossa luta e conscientizar nossas crianças e também ensiná-las a ter orgulho de nossa raça». Relembrando o poeta Sérgio Vaz (2007b), da Cooperifa, «a Periferia nos une pelo amor, pela dor e pela cor. Dos becos e vielas há de vir a voz que grita contra o silêncio que nos pune. Eis que surge das ladeiras um povo lindo e inteligente galopando contra o passado».

É possível falar, portanto, da ação transformadora da *palavra*. Os significados habilmente atribuídos aos termos «professora» e «dono da escola» subverteram hierarquias. Inspirado em Bhabha, Sérgio Costa lembra que a subversão possível está relacionada com o deslizamento do sentido dos signos:

A ação criativa é aquela que subverte, redefine o signo, a partir de um lugar enunciatório deslocado dos sistemas de representação fechados. Não se trata, portanto, conforme Bhabha, de uma intervenção informada por um sistema de representação concorrente, mas de um lugar fronteiro, de alguma maneira fora dos sistemas de significações totalizantes e que é capaz, por isso, de introduzir inquietação e revelar o caráter fragmentário e ambivalente de qualquer sistema de representação (Costa, 2006: 123).

A *palavra* proferida por Antônio Mulato em 1945 abriu uma *fenda*, a partir da qual, hoje, os seus descendentes conseguem encontrar caminhos para contrapor a *professora* e o *fazendeiro* da atualidade com novos discursos.

7.2.3.2. De Nossa Senhora da Conceição a Nossa Senhora da Assunção

Como o próprio nome sugere, houve um tempo em que a principal festa da comunidade de Conceição das Crioulas era a de Nossa Senhora da Conceição, em dezembro. Já vimos que a devoção à santa está vinculada às próprias origens do quilombo: foi a partir de uma promessa feita à imagem levada à região por Francisco de Sá, que as negras fundadoras da comunidade conseguiram comprar as suas terras.

A pequena imagem de Nossa Senhora da Conceição está no altar da capela. No entanto, muita coisa mudou com o tempo. As terras foram invadidas e a população do entorno passou a exercer poder sobre a comunidade. Isso se refletiu sobre a festa: em 1932, o coronel Pedro da Luz, um dos fazendeiros que dominavam aquela região, alterou a tradição; todos os anos, ele viajava em dezembro para o município de Belém do São Francisco (PE) para visitar a família, o que o impedia de comparecer à festa. Perdia, portanto, a possibilidade de controlar o evento e de demonstrar seu prestígio.

Foi assim que o fazendeiro decidiu criar em Conceição das Crioulas a festa de Nossa Senhora da Assunção, realizada em agosto. Graças à sua influência e aos seus investimentos, em pouco tempo a homenagem à santa tornou-se afamada, nublando o brilho da padroeira – de forma tal que, até hoje, a festa de Nossa Senhora da Conceição é pequena e intimista. Para Givânia Maria da Silva, aliás, esta iniciativa revela o quanto a própria fé popular também pode ser utilizada para a dominação e para a descaracterização da história de uma comunidade.

O controle dos coronéis sobre a festa de Nossa Senhora de Assunção permaneceu durante décadas. Nos anos 50, as mulheres de Conceição das Crioulas passaram a também participar da organização da novena em homenagem à santa. Mas o sábado – dia mais importante da festa – ficava a cargo do fazendeiro.

Quando dona Generosa Ana da Conceição nasceu, a celebração de Nossa Senhora da Assunção já era uma tradição cristalizada: «Quando eu entendi do mundo já acontecia essa festinha», explica. Porém, era possível sentir os seus sinais de enfraquecimento e de dispersão da comunidade, uma vez que sua organização era liderada por elementos externos. Ela descreve: «Aí foi enfracando e a gente via que essas pessoas ia se afastando, não ia aceitar mais, ficava aquela coisa parada no meio; quando era o final já não tinha mais, o final era uma coisa que pertencia ao fazendeiro».



dum jeito só, tudo duma cor, e tinha uma coisa diferente acolá no meio, ou no final, pra representar por aquele povo todinho. Eu achava esquisito».

No início dos anos 80, depois de dialogar com outros membros de Conceição das Crioulas, dona Generosa foi conversar com a professora e esposa do fazendeiro – que «era inteligente, toda chique, que era quem sabia ler». Disposta a retomar o controle da festa, a entrevistada, representando a comunidade, estava disposta a abrir mão do financiamento fornecido pelos latifundiários para garantir ao quilombo a autonomia sobre a gestão do evento. Como ela explica, «eles faziam porque eles tinham o dinheiro e nós não tinha o dinheiro, mas vamos com a coragem e a cara enfrentar». Portanto, lá chegando, dona Generosa informou à professora que, daquele dia em diante, a comunidade iria organizar o encerramento da festa: «Vocês podem tirar a novena no começo, que quando for no final quem vai tirar sou eu». A entrevistada descreve:

Aí ela disse: ‘Por que’? E eu digo: ‘Porque a maior parte do envolvimento é dos negro. Por que a senhora vai ter que apresentar esse povo? Então, se eles sabem do começo, eles vão levar até o fim!’ Eu retirei logo. Tem hora que eu digo assim, eu já devia ter parado de ser impliçante, porque eu impliço mesmo. Aí eles ficaram ainda assim, diferente, mas eu digo: se for pra levar um bofete aqui eu vou levar, [...] porque são eles quem deve.

Houve alguma resistência, mas já em 1983 a população viveu sua primeira experiência de autogestão da festa, sem interferências externas. Tal protagonismo exigiu esforço e mobilização: os diferentes sítios foram visitados e convidados para se encarregarem de um dos nove dias da novena. O encerramento, que antes cabia ao fazendeiro, hoje é uma responsabilidade da Vila Centro, coração da comunidade.

O diálogo entre dona Generosa e a esposa do fazendeiro guarda aspectos semelhantes àquele que, décadas antes, o senhor Antônio Mulato travara com outra professora, no contexto de Mata Cavalô. Em ambos os casos, sujeitos provenientes de grupos subalternizados conseguiram abrir espaços para a subversão das estruturas de

poder, fazendo-se ouvir. No caso de Conceição das Crioulas, quando perguntou à sua interlocutora por que ela teria o direito de «apresentar esse povo», a entrevistada reivindicava um lugar de enunciação, que acabou por ser conquistado. «Em oitenta, a gente descobriu que é importante» resume dona Generosa, ao caracterizar o processo de *empowerment* da sua comunidade.

O protagonismo demonstrado pelo quilombo surge nos anos 80 como um *sintoma* da capacidade de ação coletiva da comunidade, que mais tarde transformaria Conceição das Crioulas num exemplo para o movimento quilombola do país. Para fazer frente à relação vertical de dominação da elite latifundiária local, a comunidade lançou mão de estratégias de reforço das relações horizontais, estabelecidas entre os *sítios*. Portanto, para negar a festa financiada pelo fazendeiro, a população recorreu ao estreitamento dos laços internos e aos esforços locais. Tal experiência de autogestão exigiu, assim, o aprofundamento do senso comum participativo (Santos, 2002).



Encerramento da festa: hoje nas mãos da Vila Centro

Vale lembrar, aliás, que esse episódio foi anterior à própria constituição de 1988 e à ideia atual de *quilombo*. Existiam os *sítios*, obviamente relacionados entre si por afinidades históricas, culturais e por laços de parentesco, mas me parece que a retomada da festa de Nossa Senhora de Assunção e seu sistema de revezamento da organização da novena tiveram um papel importante na reafirmação desses vínculos – o que nos remete, mais uma vez, à festa enquanto espaço de fronteira intracultural. Antes da ressignificação da palavra *quilombo* proporcionada pela promulgação da Carta Magna, fortes laços uniam Conceição das Crioulas, faltando-lhe, entretanto, um *rótulo*: «Já era uma comunidade, só que ninguém percebia que comunidade era essa. Uma comunidade que a gente se envolvia, mas não sabendo o que nós era», afirma dona Generosa.

Para estreitar os seus laços internos, a comunidade precisou aprimorar a sua sociabilidade fronteira. Para analisar o episódio de retomada da festa, portanto, é inevitável entrelaçar conceitualmente a possibilidade de emancipação local – ilustrando, através desta experiência de autogestão, a metáfora do Sul – e a ideia de fronteira.

Naquele momento decisivo para a sua história, Conceição das Crioulas desencadeou também um processo tipicamente fronteiro de reinvenção das tradições,

a fim de encaixá-las dentro das novas necessidades do contexto local. Desta maneira, além de assumir a gestão da festa, a comunidade decidiu inventar novos rituais, que se adequassem ao sentido de coletividade emergente.

A população fez uma releitura das tradições e criou novos enredos para o ritual, com base na herança cultural dentro da qual estava mergulhada. Assim nasceram os moldes atuais de todas as etapas que se seguem depois do encerramento da novena, como a roda, a troca de flores e o trancelim. Essa tradição, tal como se apresenta hoje em dia, é uma criação coletiva dos anos 80.

Nos tempos em que a festa era dirigida pelo fazendeiro, havia a nítida separação entre o sagrado e o profano: primeiro, fazia-se a novena em homenagem à santa; depois, era o momento do forró. O que a comunidade fez foi nublar tal segmentação com a criação de um ritual novo, encaixado entre a capela e o baile – um tema já discutido no sexto capítulo.

Mais uma vez, é impossível separar as estreitas conexões entre as três metáforas: a grande roda que encerra a novena é, por um lado, um *entrelugar* fronteiroço que tece as ligações entre os sítios envolvidos na celebração, alimentando o sentido participativo da comunidade. Ao mesmo tempo, o ritual subverte a dicotomia entre sagrado e profano, aproximando-se da metáfora do barroco, na medida em que a alegria da praça, do pífano e do trancelim são tomados por uma significação religiosa própria e específica daquela comunidade. Neste sentido, é fundamental lembrar que o trancelim é uma criação local, derivada da dança sagrada que os músicos executam em frente ao altar. Se antes da década de 80 apenas a banda de pífano dançava, depois daquele período a tradição foi alterada para que todos pudessem participar. Como explica dona Generosa,

Era só eles [os músicos da banda de pífano]. Aí eu digo: não, vamos fazer assim, vamos entrar nós também, pra ver se nós vamos crescer nesse grupo dos tocador. Porque tá pouco. Aí nós balancemos.

Como fazendo parte da própria música.

Da própria música. E já fomos pegando aquele passo, vamo inventar. Entre nós mesmos. Aí o Alfredo vai e leva pra fora [da capela]; quando chega lá fora, aí não: o movimento cresceu que hoje a gente vai por Brasília, já andaram por Recife, por vários lugares já tem andado, assim. Tem sido muito bom. Cada momento que passa a gente vendo assim, a coisa melhorando.

Para consolidar a nova tradição, faltava dar-lhe um nome. O poder de nomear é intrínseco ao conceito de lugar de enunciação. E, assim como Maria Morais de Mata Cavalo passou a chamar-se Maria do Chá, cristalizando um ritual que passou a ser incorporado ao leque de tradições do quilombo, também em Conceição das Crioulas a

reinvenção da dança sagrada através da inclusão da coletividade passou a ser conhecida, dentro e fora da comunidade, como trancelim. Dona Generosa explica:

Vamo dançar. E a gente não sabia o quê, como era o nome. Vamo dançar. E através da dança que a gente foi entender que era o trancelim.

Porque aí era uma forma de todo mundo tar participando.

Era uma forma de todo mundo participar. Aí hoje nós contamos. Começamos com seis pessoas, seis mulher. Dessas seis mulher hoje tem criança, temos jovem, o adolescente e o idoso, e tá todo mundo num bolo só.

Virou uma tradição.

Só mesmo daqui. [...] É criada aqui. Se a gente vai pro Passo Branco, que lá também já fizeram uma igreja, lá também tem uma novena, aí no dia da novena, eles: 'Convida a Generosa!' Aí lá vai, aí nós vamos. Aí quando termina, 'vamos dançar o trancelim?' 'Vamos!' A gente embala.

É interessante constatar que, na narrativa de dona Generosa, a descrição deste processo relacionado à festa surge estreitamente vinculada às transformações políticas internas da comunidade, que eclodiram – não coincidentemente – no mesmo período. Naquela época, a comunidade vivia um agravamento da pobreza – motivado pelas secas e, principalmente, pelo alastramento da praga do «bicudo» nas lavouras de algodão. Simultaneamente, foi influenciada pelo processo de reabertura política pós-ditadura, especialmente no que se refere à mobilização católica, como já vimos. Todos esses aspectos são descritos por dona Generosa de maneira abrangente, sem uma dissociação discursiva entre a retomada da festa de Nossa Senhora da Assunção e a transformação interna da comunidade, em busca de melhorias.

Os dois temas – a festa e o *empowerment* – surgem como um só processo dentro do seu discurso: «[A festa foi] ficando bonita, ficando mais forte. E aí, nós vamos levando esse. Também aí, disso aí a gente já fez presidente de sindicato, que não era daqui, era lá de Salgueiro, pra lá de Salgueiro, ajeitamos assim o presidente, envolvemos». Até a eleição da vereadora, Givânia Maria da Silva, aparece encadeada dentro do mesmo discurso. O protagonismo sobre a festa, portanto, parece regido pela mesma lógica que os conduziu ao protagonismo político – flagrando os enlaces entre o político e o simbólico, ou entre a festa e a emancipação social. Desta forma, a comunidade iniciou, nos anos 80, a organização interna que mais tarde a consolidaria dentro do movimento quilombola como um exemplo a ser seguido; ao mesmo tempo, retomou as rédeas sobre a sua principal celebração.

Na sua análise sobre esse processo emancipatório ocorrido na década de 80, Givânia da Silva soma mais um fator determinante: a educação. Na sua reflexão, a

entrevistada – que foi a primeira mulher de Conceição das Crioulas a graduar-se, formando-se em Letras – revela as conexões entre educação e inclusão:

Nesse chão nosso aqui, a gente tinha uma coisa que era uma limitação do ponto de vista da educação. Todas as pessoas aqui só tinham direito de estudar até no máximo a quarta série. E eu nasço nesse meio aí, e começo a querer, a sonhar e a achar que podia ir além disso. Então, esse ‘além disso’ fez com que eu fosse realmente, mas, ao mesmo tempo, começasse a entender por que aqui era tão excluído. Comecei a me inquietar com isso e a gente começou a discutir isso na comunidade, no momento em que era bem pouca gente e tal. E a gente pautava a necessidade de ter escola depois que eu tinha me formado. E essa luta toda, da gente entender essa coisa de que aqui tinha uma exclusão, me fez ir descobrindo e reconstruindo a minha identidade. E aí, a partir disso, as coisas foram avançando, a gente passou a discutir não só os núcleos isolados, mas um contexto mais geral, da própria comunidade. Então a gente passou a mobilizar em torno disso. As mobilizações iniciais eram em torno de construir escola.

Ao descrever a trajetória da comunidade e a sua permanente busca de emancipação, dona Generosa não deixa de exprimir aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2002) denomina *sofrimento humano* causado sistemicamente pela modernidade capitalista – e que é o próprio núcleo da metáfora do Sul. O seu interesse pela militância política – e, indissociavelmente, pela retomada da festa – teve na dor a principal motivação. «Quando eu comecei a entender o mundo eu já comecei a me doer por esse povo», explica. O próprio processo de organização interna da comunidade envolveu muitos esforços e sofrimento:

E nós começamos assim e aí cada dia que passa a gente pretende mais envolver as pessoas. E começamos, a gente não tinha nem um lugar pra gente se sentar, ou era na escola, ou na igreja. Se a gente ia pra escola, aí começavam a mastigar: ‘É, aqui é a escola, não tem nada a ver com comunidade’. Eu me doía muito com aquilo, aí só dava pra chorar. E chorava, e chorava. Quando chegava tava Andreilino, João Alfredo e Virgínio, que era dos que já tavam envolvidos, eu tava chorando e explicava por quê. Porque a gente não tinha onde se sentar pra gente discutir. Se ia pra igreja, se fizesse um movimento, uma brincadeira de roda, nem que fosse coisa da igreja mesmo, aí o povo estranhava. E ainda dizia: ‘Agora a igreja virou foi salão de forró!’ Aí ficou aquele mastigar todo. Eu dizia: ‘Minha gente, o que é que nós vamos fazer? Nós temos que fazer alguma coisa porque em todo canto que a gente se senta tá errado, não dá nada certo.’

Apesar das dificuldades, as iniciativas renderam frutos. A associação quilombola dispõe de uma sede própria bem estruturada, vem desenvolvendo um banco de sementes para obter autonomia alimentar, possui uma produtora de vídeos própria, dentre tantas outras conquistas. Através da sua capacidade de articulação – que Boaventura Santos (2006) denomina como globalização contra-hegemônica – a comunidade aprende e ensina ao lado de sujeitos provenientes de vários *mundos*, mas que comungam de pontos em comum suficientes para estabelecerem propósitos conjuntos.

Trata-se de um exemplo do pensamento crítico de fronteira que, segundo Ramón Grosfoguel, é a resposta epistêmica das populações subalternizadas ao projeto eurocêntrico da modernidade: «Ao invés de rejeitarem a modernidade para se

recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno» (2008: 138).

É inevitável constatar certo paralelismo entre o processo de *recriação de si mesma* vivido por Conceição das Crioulas nos anos 80 e os fenômenos identitários experienciados por Colônia do Paiol na atualidade. Igualmente movida por um *pensamento crítico de fronteira*, a comunidade mineira vem reinventando suas tradições, às quais, como foi discutido, são incorporados elementos provenientes da sua recente inserção nos movimentos sociais.



Missa Afro de Colônia do Paiol

Um exemplo disso é a Missa Afro, que antecede as apresentações culturais do Dia da Consciência Negra. Celebrada pelo padre de Bias Fortes, Dione Goulart, na capela de Colônia do Paiol, faz diversas referências à história da população negra no Brasil. O ato litúrgico incorpora, portanto, certa teatralização: quando o padre menciona o sofrimento de Cristo, irrompe pela capela adentro um dos membros da comunidade com correntes entre as mãos, para simbolizar a escravidão. Quando chega à frente do altar, livra-se dos grilhões, mesclando a experiência negra com a própria libertação espiritual do Salvador.

Quando o padre menciona as graças de Nossa Senhora do Rosário, jovens da comunidade entram com vestes de inspiração africana, dançando e jogando pétalas de flores. A Missa Afro, animada por batuques e pela sanfona de Paulo Marinho, é encerrada com a entrada de uma mãe quilombola carregando um bebê ao colo, para denotar a esperança e a continuidade da comunidade. A celebração conta, portanto, com uma galeria de personagens que, dispostos lado a lado no altar, simbolizam a história e as expectativas do quilombo.

A missa antecede os acontecimentos do dia seguinte, já descritos anteriormente – as apresentações do Maculelê, da Congada e do Jongo. Em 2010, a festa incorporou também o desfile da beleza negra e as apresentações de danças da moda – especialmente de *funk* – que mobilizou crianças e adolescentes. Segundo Maria José Franco, o objetivo é conciliar os ritmos da moda com as manifestações culturais negras dentro de um só evento, de forma a cativar as novas gerações.

Tais espaços de recriação das tradições, tipicamente fronteiriços – como o 20 de Novembro de Colônia do Paiol e suas homenagens a Zumbi, o chá nas festas de santo de Mata Cavalo ou a passagem de testemunho e a invenção do trancelim de Conceição das Crioulas – também sinalizam as estreitas ligações entre as dinâmicas festivas e as alterações das perspectivas políticas das comunidades.

7.2.3.3. Estratégias de legitimação: os circuitos periferia-periferia

A voz do Crioulas Vídeo

Como ensina Boaventura de Sousa Santos (2002), o que melhor identifica o Sul é o fato de ter sido silenciado. O ousado protagonismo de Conceição das Crioulas contraria esta imposição, tensionando as relações norte-Sul estabelecidas pelo colonialismo e pela colonialidade. A comunidade dá-se a ver, acima de tudo. A partir de critérios próprios, tipicamente fronteiriços, lança mão de diversas estratégias que lhe dão visibilidade. Portanto, abre lugares de enunciação perante o *outro* e, simultaneamente, estabelece circuitos próprios de comunicação, em termos internos, que não precisam necessariamente passar pelo centro.

O lugar de enunciação a partir do qual Conceição das Crioulas *fala* passa, portanto, por recursos comunicacionais e estratégias de legitimação em termos intra e interculturais. Por um lado, a comunidade enuncia para os que lhe são externos; por outro, *fala* para si mesma, numa relação periferia-periferia que se autolegitima sem precisar recorrer aos espaços hegemônicos.

Mas vejamos com calma cada um desses aspectos. Foi descrito anteriormente que Conceição das Crioulas dispõe de um *website* e de uma produtora de vídeos própria, o Crioulas Vídeo. Nada mais contrário à invisibilização imposta historicamente às comunidades quilombolas do que tais ferramentas. O *site*, como já vimos, traz um conteúdo construído e gerido pela comunidade, que trata da sua própria história e das inúmeras atividades que acontecem dentro do quilombo.

O Crioulas Vídeo é um poderoso exemplo de autogestão do discurso. Criada em 2005, a partir de uma oficina de produção audiovisual realizada pelo Grupo Identidades – desde esta fronteira entre *mundos* – a produtora já realizou dezenas de obras de autorregistro em que a comunidade domina todo o processo produtivo, da idealização à finalização. Já mencionei que os temas são vários – alguns mais voltados para o público interno, como o registro de aniversários e casamentos; outros claramente destinados a

espectadores de fora, como os vídeos-denúncias que documentam as condições precárias do quilombo. Vale acrescentar que a festa de Nossa Senhora da Assunção de 2010 foi totalmente documentada.

Dentre tais produtos, dirigidos para os receptores externos e internos, há muitas obras que apontam em ambas as direções, produzindo diferentes efeitos conforme o público. Um exemplo disso é o trabalho de recolha das tradições locais, que cumpre uma dupla função: por um lado, para a própria comunidade, os vídeos tornam-se um reservatório de informações sobre os conhecimentos ancestrais, que chegam aos jovens de maneira repaginada, através das novas tecnologias. Por outro lado, o registro em vídeo também é uma forma de dar visibilidade aos saberes locais para outros grupos sociais que lhe são externos, tornando-se um caminho de afirmação da legitimidade de tal manancial de conhecimentos.

Muitas vezes, a comunidade faz o contrário: ao invés de levar as suas narrativas ao entorno, quando o entorno produz os seus conteúdos sobre a comunidade, o Crioulas Vídeo trata de produzir a sua própria versão. Um exemplo disso foi a reportagem realizada pelo programa Esporte Espetacular, da Rede Globo de Televisão, sobre o futebol feminino no quilombo, para ser veiculada no Dia da Mulher, 8 de março. Preocupados com a abordagem a ser feita – tendo em conta a desconfiança do movimento quilombola contra a Globo, perante a sua aliança histórica com a direita brasileira – os membros da comunidade abriram suas portas às filmagens, sob a condição de que também fariam um documentário próprio.

Segundo Martinho Mendes da Silva, um dos membros do Crioulas Vídeo, a realização da reportagem foi precedida por uma cuidadosa negociação: além de analisar previamente o plano de trabalhos e participar da elaboração do pré-roteiro, a produtora local filmou simultaneamente todas as cenas captadas pela Globo e acompanhou a gravação do texto *off*,²¹⁴ desenvolvendo um trabalho paralelo à Rede:

O técnico da Globo gravando e nós gravando também. Tudo o que ele fazia eu fazia porque se ele manipulasse, eu tava com material bruto para o Ministério Público. E realmente ele não fez. [...] Só que depois eu fui ver as imagens; não é só Martinho, não é só a AQCC, é o movimento quilombola, são as mulheres do nosso país, num dos maiores espaços de comunicação do mundo, e que precisa mostrar esse outro lado. Então tem que ter sabedoria em alguns momentos, tem que engolir, ter o jogo de cintura...

E saber negociar.

Quantas pessoas viram o Esporte Espetacular nesse dia e, vou dizer, chegaram ‘parabéns Conceição’. A gente assumiu uma bronca, e tem que saber separar, quer dizer, era um acordo

²¹⁴ *Off* é a locução de fundo.

nacional que a gente não dava entrevista pra Globo. Tudo o que fosse vinculado à Rede Globo a gente não fazia.

Era da Confederação quilombola mesmo.

Exato. E a gente quebrou e fez. E realmente depois chegou as informações. Quebrou o acordo, mas sabia por que tava quebrando. Quando você tem conhecimento, quando você tem preparação e busca, tem essa preparação pra bater de frente, bater de frente quando tiver que bater de frente, recuar quando tiver que recuar, isso é importante. E graças a Deus a gente acertou; não sei se em tudo a gente vai acertar, mas acertamos.

O Crioulas Vídeo cria também documentários com propósitos instrumentais, destinados a denunciar os problemas da comunidade. Um exemplo é o documentário *Nós na estrada*,²¹⁵ que mostrou os perigos enfrentados diariamente pelos estudantes quilombolas que cursam faculdades na sede de Salgueiro:

[Aparecida Mendes] foi pra uma reunião de conselho lá no município e ela falou na estrada e o secretário de Obras disse que era mentira dela, que a estrada estava boa. Isso foi em dezembro do ano passado. E a nega chegou, a gente se conhece, é só olhar pra cara um do outro. [...] Saímos pra fazer o pré-roteiro, depois passei pro computador, enfim, resultado: cutuquei pra gente comprar uma câmera pequenininha, compramos essa câmera, eu digo: 'Eu vou chegar lá'. E o ônibus sempre quebrando, né? Resultado da história: consegui pegar duas imagens do ônibus quebrado e nós na estrada. [...] O tema aborda a luta pela educação – como Conceição se espelha muito nisso, na importância da educação pra Conceição – umas denúncias, enfim, saiu um curta de dez minutos e 30 segundos, tá dando muito que falar.

As obras na estrada continuam por fazer, mas, com a divulgação dos seus problemas, Conceição das Crioulas conseguiu a substituição do ônibus. As possibilidades de autorregistro abrem novas portas para a comunidade, que sai da condição de objeto dos discursos, para assumir o seu lugar de enunciação:

Antes da criação do Crioulas Vídeo, a AQCC pagava um valor muito alto para registrar os acontecimentos da comunidade. Os quilombolas eram instrumentos de pesquisa e reportagens, mas não contavam sua própria história. Hoje, com a capacidade de realizar suas próprias produções, fazem documentários, registram as atividades do movimento quilombola, os costumes e tradições de diferentes comunidades – parecidos, mas não iguais – promovem oficinas de produção audiovisual para a formação de equipes em outros quilombos e exibem vídeos nas comunidades (Silva, 2009: 2).

É interessante ter em conta que esta busca de autorregistro através de vídeos vem se estendendo horizontalmente por outras comunidades através do já mencionado Projeto Tankalé, por meio do qual novos quilombos vêm recebendo formação audiovisual. Desta forma, circuitos de comunicação paralelos e alternativos às redes midiáticas hegemonicamente constituídas vêm tecendo e retrolegitimando novos discursos. A meu ver, estes são exemplos da existência de outros circuitos comunicacionais, que ligam horizontalmente a periferia à periferia e que correm

²¹⁵ Ver em <http://www.youtube.com/watch?v=XvpKOG2Guxo> e <http://www.youtube.com/watch?v=w0TOAadRCJQ>.

paralelos às fontes discursivas hegemônicas. Além de reivindicarem voz junto ao centro, iniciativas como a do Crioulas Vídeo dão-se a conhecer e ouvem os seus pares.

Do alimento ao imaginário: a busca da autonomia quilombola



Bonecas de fibra (site Nordeste&Cerrado)

Conceição das Crioulas cria e legitima simbolicamente as suas próprias heroínas: o artesanato local inclui a produção de bonecas confeccionadas a partir de fibra de caroá, uma espécie de bromélia típica do sertão, que representam dez mulheres da comunidade. Como não poderia deixar de ser, uma delas é Francisca Ferreira, protagonista da narrativa fundacional do quilombo – a «crioula original», como explica a população local – que iniciou a ocupação do território ao lado de suas

companheiras, no início do século XIX. Outra homenageada é Mãe Magá, parteira já falecida de Conceição das Crioulas. Dona Júlia, também falecida, foi a criadora de um ponto específico de confecção de bornais que é seguido até hoje pelas artesãs.

A galeria de personagens inclui também mulheres que estão vivas e fazem parte do cotidiano da comunidade. Dona Antônia e dona Lourdes, ambas artesãs, estão entre as homenageadas, assim como dona Anabela, mais uma importante liderança local. Dona Maria Emília da Silva, conhecida como dona Liosa, é outra representante da comunidade a ganhar a forma de boneca: conhecida como uma das principais «historiadoras da comunidade», é agricultora e, com mais de 70 anos, voltou a estudar – está cursando o Ensino Médio em uma das escolas de Conceição das Crioulas.

Dona Generosa, festeira, liderança religiosa, educadora popular e uma das fundadoras do sítio Vila União,²¹⁶ também é representada, bem como a jovem Lurdinha, educadora e protagonista das discussões acerca da beleza afrodescendente e da afirmação da estética negra.

²¹⁶ A Vila União foi erguida a partir de uma proposta de construção de casas de alvenaria da Prefeitura Municipal de Sagueiro e da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), elaborada em 1993. O objetivo do projeto era controlar a alta incidência da doença de Chagas na região – uma vez que é transmitida pelo inseto popularmente conhecido como *barbeiro*, que encontrava abrigo nas fendas existentes nas paredes das casas de taipa. A princípio, os moradores de Conceição das Crioulas – desacostumados a receber benesses públicas – desconfiaram da oferta e se negaram a contribuir com o projeto. Porém, as mulheres assumiram a condução local do processo, organizando um mutirão exclusivamente feminino para erguer as casas. Apenas num segundo momento, depois de perceberem que a proposta era mesmo séria, os homens também colocaram as mãos à obra.



Lurdinha, uma das «bonecas»

Por fim, a décima boneca homenageia a dona Zefinha, agricultora famosa pelo empenho no trabalho e pela personalidade, que simboliza a força feminina. Como explicam membros da comunidade, «ela não gosta de mulher que está chorando sem ver onça». Todas estas figuras femininas, eternizadas pela fibra de caroá, espalham-se por diferentes contextos – já foram, inclusive, vendidas no exterior – e povoam os imaginários locais, solidificando referências simbólicas próprias, que fogem aos parâmetros hegemônicos.

Nesse ponto, a autoafirmação de Conceição das Crioulas assemelha-se a Mata Caval: se a primeira cria, reafirma e divulga as suas próprias heroínas – desafiando, inclusive, o regime patriarcal predominante dentro e fora da comunidade – o quilombo mato-grossense exerce a mesma independência na medida em que cria as suas próprias *igrejas*, com seus *capelães* e com seus rituais liderados pelos cururueiros. Estes exemplos revelam a existência de outros *mundos*, desconhecidos pelo paradigma dominante, que vivem e vibram através de itinerários próprios e desconectados dos centros de poder. A meu ver, ambos são casos de legitimação periferia-periferia, possíveis porque circunscritos para além da linha abissal (Santos, 2007).

Esta busca de autonomia a nível discursivo é acompanhada, em Conceição das Crioulas, por iniciativas que procuram a sustentabilidade em outras áreas. A recente criação do banco de sementes demonstra o pragmatismo da comunidade, que vai à raiz da questão: o alimento. Além de desenvolver vários projetos de geração de rendimentos e de agroecologia, graças às parcerias com organizações externas, o quilombo visa agora sua independência na viabilização do plantio.

Uma grande estrutura erguida na Vila Centro serve para o armazenamento das sementes produzidas na comunidade. A sua distribuição, que definirá as próximas safras, será gerida pelos próprios quilombolas. Como explica dona Generosa, o banco tem o objetivo de garantir a autonomia alimentar de Conceição das Crioulas, que bem sabe das dificuldades de acesso aos recursos oferecidos pelo Estado: «Com o banco, não precisamos ficar pedindo para o governo. Aí a gente pode pedir outras coisas, não sementes». Um dos primeiros tipos de grãos armazenados no novo espaço foi de feijão crioulo. «Só pelo nome, você já sabe que é bom!», brincou a agricultora.

Práticas descanonizadoras

A tamanha organização interna de Conceição das Crioulas não a transforma numa *cópia* deslocada do modelo hegemônico. Conforme alerta Boaventura de Sousa Santos, a experimentação social só existe enquanto tal na medida em que a emancipação resista a ser absorvida pela regulação. Afinal, uma prática descanonizadora que não saiba como descanonizar-se a si mesma cai facilmente na ortodoxia (Santos, 2002) – daí a importância do riso, da festa, do corpo, da alegria, que desestabilizam a ascese produtivista e embaralham o jogo entre ordem e caos.

Referindo-se a Gandhi, Boaventura Santos analisa que o seu conceito de racionalidade é bem mais abrangente do que o de Habermas: «Gandhi recusa-se a distinguir entre verdade, amor e alegria» (2002: 347). Da mesma forma, a imposição externa, por via constitucional, da inserção no quilombo de elementos que não são próprios da sua cultura e das suas estratégias de regulação – como a necessidade de criação das associações quilombolas, pautadas por estatutos próprios que transformam uma comunidade em pessoa jurídica – não gera, necessariamente, a sua absorção do *magma regulatório* moderno (Santos, 2002). O exemplo de Conceição das Crioulas é bastante esclarecedor: é óbvio que o quilombo sofreu grandes alterações a partir da Constituição Federal de 1988, mas isso não significa que tenha sido *devorado* pelo apetite regulador do aparato estatal.

Vejamos este exemplo: Givânia Maria da Silva descreve a visita feita por um grupo externo ao quilombo em plena festa de São João. Conforme descreve, na véspera toda a comunidade tinha dançado, bebido e participado das apresentações culturais realizadas nos sítios. Alheios a tais festividades, os visitantes chegaram às 8 horas da manhã, na expectativa de ver uma apresentação de pífano. Porém, a entrevistada explica que «todo mundo tinha extravasado, muita festa, muita alegria». Além disso, «a banda de pífano estava toda bamba, que não tinha dado conta de acordar».

E o resultado não poderia ser outro; os visitantes se decepcionaram, mas, por seu lado, a comunidade não considerou que a festa a atrapalhara: «As pessoas têm que parar de pensar que comunidade quilombola é museu. Nós não somos um museu, nós somos pessoas que dançam, que brincam que festejam, que casam, que namoram, que têm filho, que chora, que morre, que ri», explica Givânia.

Portanto, o termo *organização* ganha uma significação mais ampla, quando aplicada a este contexto. Apesar de Conceição das Crioulas ser um modelo para o Brasil, isso não quer dizer que esteja plenamente enquadrada às lógicas hegemônicas. Como explicou Givânia da Silva,

Eu acho que a lógica das comunidades tradicionais de forma mais geral, mas enfocando a questão quilombola, é muito interessante até quando você observa o termo ‘organização’. Quando você reconhece um grupo organizado, uma comunidade é organizada quando, para o Estado, ela atende aos modelos ou ela atende ao formato do Estado. Para essas populações não é isso. Este ‘estar organizado’ é ter condições de existir ali e manter vivo o seu jeito de ser, de pensar. E é nisso que as festas entram como um fortalecimento e como um abastecimento dessa concepção e dessa lógica – se a gente quiser chamar de lógica.

Portanto, a entrevistada associa o tema *feira* a uma forma de organização própria, heterodoxa, rebelde e vinculada à produção de uma identidade, que não se enquadra no formalismo pretendido pelo Estado. Referindo-se à celebração de Nossa Senhora da Assunção, ela prossegue:

O tema festa, e em particular a festa de agosto – que é a festa mais forte da comunidade – é uma coisa que tem a ver, que tem toda uma relação com território, tem tudo a ver com a culminância de uma conquista. [...] Porque se você pega a festa, olhando a festa como um espaço onde as pessoas não só curtem, não só dançam, não só bebem, mas elas festejam, elas se alegram, elas se encontram. Então, é mais do que beber, beber você bebe a qualquer hora, dançar, você dança a qualquer hora, mas assim, a movimentação que há em torno da festa é uma coisa muito, muito forte. E isso não é a questão da festa – uma festa é uma festa, não é mais do que uma festa – mas a questão é que a festa tem uma relação direta com a existência do povo, com o próprio nome da comunidade, com as relações constituídas. Por mais que os olhares de fora separem, na prática, quando você vai olhar, nós somos um único povo, nós temos crenças muito comuns, nós temos valores muito comuns. E por mais que os de fora queiram dizer que – eu digo ‘fora’, eu não estou relacionando com você, eu digo as concepções que têm sido introjetadas pra divisão desse território. A festa é um espaço que foge dessa lógica. Você pode dividir a escola, você divide a saúde, mas na hora da festa não, a festa é pra todo mundo.

Este trecho da entrevista de Givânia da Silva foi transcrito integralmente porque sintetiza um dos aspectos mais importantes da festa, na sua relação com a metáfora do



Festa: sombra do cotidiano

Sul: a festa é beber, é dançar, é cantar; mas, simultaneamente, ela é muito mais do que a soma dos elementos que a compõem. Enquanto *sombra do cotidiano*, a celebração pode vir a ultrapassar os aspectos imediatamente visíveis, para mergulhar na profundidade dos elos que transformam um grupo humano numa comunidade. No contexto de um quilombo, cuja origem é associada à resistência, a festa acaba por refletir esta rebeldia original, tornando-se a «culminância de uma conquista».

Neste sentido, as interferências regulatórias exteriores ao quilombo podem encontrar resistência para se instalarem, quando esbarram com tais outras lógicas, que são periodicamente reafirmadas e ritualizadas pelas comunidades – especialmente, através da festa. A mesma rebeldia que impediu os quilombolas de Conceição das Crioulas de privarem-se da festa de São João, apesar de terem recebido o grupo visitante, também os impediu de obedecerem ao calendário escolar ditado pelo município: quebrando a uniformização vigente, a comunidade conseguiu adaptar o período letivo à realidade local, criando um recesso próprio, exclusivo do quilombo, durante a festa de Nossa Senhora da Assunção. Nas palavras de Givânia,

Essa foi uma construção, porque a gente percebeu, na época que eu fui construir a primeira escola – eu fui a primeira diretora – a gente percebia que, no período da festa, os professores fingiam que davam aula e as pessoas fingiam que estudavam, porque todo mundo tava com a cabeça lá [na festa]. E aí resolvemos fazer o calendário. Quando mudou de gestão [municipal], eles disseram que era invenção minha e tiraram [o recesso escolar]. Foi pior, porque os alunos aí tiveram dois recessos: tiraram o de julho e tiraram o da festa. E aí no ano seguinte eles tiveram que voltar o calendário. Hoje o calendário tá consolidado, hoje o município já reconhece o calendário assim, já vai pra uns 12 anos que o calendário não mudou mais.

Givânia da Silva acrescenta que o calendário escolar de Conceição das Crioulas «representa uma concepção». Nada melhor do que as próprias palavras da entrevistada para explicar que:

Para nós a festa é uma produção. É um momento de produção e reprodução. Então, ele tem que ser entendido – o calendário – com a festa sim, porque as pessoas vão receber as outras, porque as pessoas vão se arrumar para vestir a melhor roupa, porque as pessoas vão abrir suas casas, as pessoas vão limpar casas, vão fazer as coisas, vão receber os amigos, vão ficar na rua até tarde, vão dançar, vão beber sua cerveja, então isso é reprodução. [...] É produção cultural de identidade e reprodução de laços, de pertença, de pertencimento, que é uma coisa que é muito forte. E a gente venceu essa batalha. Hoje ninguém mais... ‘Ah, não pode, porque vai parar, ‘não sei o que’... E a escola: ‘Ah, pode! Porque a nossa vai parar nesse período’. Essas coisas é que fazem a diferença.

A rebelião povoa a festa de Nossa Senhora de Assunção, desde a época em que os quilombolas decidiram retomar as rédeas da sua organização. Se, no período da sua criação, a homenagem à santa foi alimentada a partir de interesses manipuladores, inclusive na sua relação com o Estado, o controle assumido pela comunidade nos anos 80 inverteu o jogo e abriu um lugar de enunciação.

Tendo em conta a sua trajetória, é curioso observar que muitos – inclusive eu própria – cometem o ato falho de trocar «Assunção» por «Conceição» quando se referem à festa. Na verdade, é diante da imagem da Nossa Senhora da Conceição que a banda toca o pífano e todos fazem as suas orações durante a novena; é também a imagem da mesma santa que transita de casa em casa durante a procissão final. É como se a troca de santas, desencadeada pelo fazendeiro ainda nos anos 30, nunca tivesse

realmente acontecido no imaginário da população, garantindo o insistente retorno da louvação à padroeira.

O ímpeto rebelde de Conceição das Crioulas, bastante visível em relação ao *outro* – o fazendeiro ou o poder público, por exemplo – também se faz presente no interior dos seus limites. A *descanonização de si própria* operada pelo quilombo não é uma tarefa cumprida e pronta; é antes um processo, particularmente visível nos momentos festivos. Já tratei, na descrição das inversões, metaforicamente barrocas, do costume das bênçãos trocadas, que incidem sobre as hierarquias internas da comunidade; estas e outras iniciativas revelam o esforço local por flexibilizar as próprias amarras, escavando espaços onde a rebeldia em relação a si mesma seja possível.

Na festa de Nossa Senhora de Assunção há outro exemplo desta busca: vimos que a primeira noite de novena é dedicada às crianças, que enchem a capela e a praça da Vila Centro.²¹⁷ A penúltima noite é dedicada às mulheres, que discutem com os homens temas feministas. Tendo em conta que o espaço doméstico é tradicionalmente liderado pelos homens e pelos mais velhos, este formato, compactuado coletivamente, revela uma busca da comunidade pela subversão de si mesma.

Outro exemplo deste esforço transgressor interno foi dado durante a comemoração pelos dez anos de criação da AQCC, realizada em julho de 2010. Mais uma vez, a comunidade tocou no coração das suas hierarquias, ao colocar os homens num espaço onde não costumam estar: na cozinha.

Como é hábito em Conceição das Crioulas, a dimensão festiva foi acompanhada pela dimensão formativa, através da realização de diversas oficinas e debates em variadas áreas. Nesses encontros de trabalho, são sempre servidos almoços, que, no aniversário da AQCC, tiveram um tempero especial – a utilização de mão-de-obra masculina, o que criou uma ruptura simbólica com a ordem dos papéis sociais imperantes na comunidade. «E olhe que eles se saíram muito bem», comentou Valdeci Maria da Silva, uma liderança na discussão sobre os direitos femininos dentro da AQCC e coordenadora de Geração de Renda da associação – para além de talentosa cozinheira.

Este questionamento exigente em relação a si própria, por parte da comunidade, é característico dos processos de hermenêutica diatópica: Conceição das Crioulas abre as portas para o aprendizado a partir da constatação das suas próprias lacunas, e, em muitos casos, também a partir da relação dialógica com outras culturas.

²¹⁷ Em 2010, além das crianças, a tia Joana, parteira da comunidade, foi também homenageada, por ajudar a trazê-las ao mundo.

Estratégias de regulação: o direito informal em Mata Cavalo

O sol começava a entrar com mais força pelas amplas janelas do barracão sede da Associação do Quilombo de Mata Cavalo, enquanto os participantes se instalaram para mais uma reunião ordinária, realizada a cada primeiro domingo do mês. Naquela manhã de 6 de junho de 2010, o primeiro ponto foi a divulgação de informações sobre as aposentadorias rurais: dois advogados do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Nossa Senhora do Livramento foram à comunidade para explicar didaticamente sobre o tema e realizar atendimentos individuais. Findas as explicações, eles posicionaram-se no fundo da sede, a fim de orientarem caso a caso aqueles que os procuravam. Ao terminar esta parte da reunião, as regras, modelos e procedimentos oficiais cederam espaço para as regras, modelos e procedimentos próprios da comunidade.

Os pontos seguintes de discussão geraram alguma polêmica entre os quilombolas. Dona Tereza Arruda, então presidente da Associação, e seu filho Ângelo Arruda, faziam a mediação dos trabalhos. O primeiro assunto debatido girou em torno da demora na entrega de tábuas para a construção de moradias, doadas por instituições públicas.

O segundo tema, igualmente polêmico, era relacionado à divisão de fronteiras entre duas áreas vizinhas de membros da comunidade. Foram chamadas à frente as duas partes envolvidas e o coordenador da associação da região de conflito, responsável pela ordenação da ocupação do solo naquela área. Depois de algum debate, chegou-se a um consenso que pareceu não contrariar nenhuma das partes.

Vale observar que os advogados, representantes do direito formal, tomaram seu lugar de coadjuvantes. De onde eu estava sentada, podia ver a cena em dois planos, que representavam, em termos espaciais, aquilo que realmente ocorria: no primeiro plano, a ebulição dos *juízos* em torno da mesa de toalha azul, para onde todos os olhares estavam voltados; no segundo plano, a tímida participação dos representantes oficiais do direito, confinados ao fundo do barracão de madeira.

Cenas como estas, apesar de não serem diretamente relacionadas às festas, dão pistas de outras lógicas, fundamentais para a compreensão dos quilombos e da sua capacidade de rebelião. Neste caso, as reuniões descritas remetem à existência de uma espécie de *direito informal*, moldado e intermediado pela comunidade. Tais estratégias de regulação próprias, construídas a partir de um senso comum participativo no contexto coletivo de uma comunidade, contrastam com a noção moderna de direito –

que desenvolveu uma aura de abstração como se fora um ente à parte, diáfano, neutro, descontextualizado, *acima de qualquer suspeita*.

Como lembra Boaventura Santos (2006), a transformação oitocentista da moderna ideia de progresso na noção de repetição infinita e crescente da sociedade burguesa confiou tanto à ciência como ao direito a tarefa de descobrir e assegurar as regularidades da vida social e a transformação social que tornavam possível a «mudança normal».

Mas este modelo de regulação, apesar de hegemônico, não preencheu todos os espaços. A *legalidade cosmopolita subalterna* (Santos, 2006) manifesta-se de muitas maneiras. Voltando a Mata Cavalos, por exemplo, no ano anterior, numa outra manhã de domingo, tive igual oportunidade de assistir a outra demonstração das estratégias de regulação paralelas ao parâmetro dominante. Na ocasião, a polêmica referia-se a um jovem quilombola.

Chamadas as partes – um tio do jovem, que fazia a sua defesa, e alguns de seus vizinhos, que o condenavam – travou-se uma acalorada discussão. De maneira informal, em certos momentos aparentemente desordenada, todos os intervenientes tiveram a palavra. E mais: a liderança serena de dona Tereza diferia de um juiz formal. Ela conduzia, intermediava e até estabelecia limites, mas em nenhum momento fez um juízo de valor. Nem ela, nem as outras lideranças que conduziam a reunião, disseram quais, dentre os oponentes, estariam certos ou errados.

Semelhantes mecanismos regulatórios internos podem também ser percebidos em Colônia do Paiol. Ao também participar de uma reunião ordinária da comunidade, realizada a 15 de fevereiro de 2009, um dos itens foi a desejada criação do centro comunitário. Em pauta, era preciso decidir onde erguê-lo. Esse foi o ponto mais debatido do encontro, mas, num dado momento, o senhor Paulo Marinho gerou silêncio, ao afirmar:

Essa terra aqui era do meu bisavô, meu bisavô passou para o meu pai, meu pai passou para nós, nós deixamos pros netos, mas terra nossa mesmo é a do cemitério. O que for preciso de terra para benefício da comunidade eu dou; pode pegar o trator e abrir a área.

A terra, um bem tão perseguido pelos quilombolas, revela-se em seu valor de uso, e não como propriedade privada. Aliás, através do trabalho coletivo, a apropriação privada das estruturas materiais também acaba por diluir-se. Um exemplo disso é a prática do mutirão, existente nas três comunidades pesquisadas. Em Conceição das Crioulas, esta é uma atividade comum: quando dois jovens se casam, por exemplo,

parentes e amigos costumam se reunir para erguerem uma nova moradia. A festa de casamento e a construção da casa de barro confundem-se, numa grande celebração.

A professora Maria Aparecida Silva descreve o trabalho: nos dias de mutirão acorda-se de madrugada; os homens vão cavar o solo para extrair o barro e as mulheres vão cozinhar o milho para a preparação do munguzá. Cabe também às mulheres buscar a água no açude, que carregam sobre a cabeça em grandes recipientes até o local de preparação da matéria-prima.

O trabalho coletivo de preparação do barro parece ser um processo especialmente divertido. «Lá viúva encontra casamento, moça arruma marido. É no barro que os namoros começam», conta Maria Aparecida. Quando a massa fica pronta, os homens enchem as suas padiolas e competem para chegar primeiro ao local onde a construção será feita. Por fim, a estrutura de varas denominada *eivará* é preenchida pelo barro, dando forma à casa.

Trata-se de um trabalho no qual diferentes grupos participam – parentes, crianças, idosos, vizinhos e amigos de outros sítios – transformando o mutirão num grande espaço de fronteira intracultural. Terminado o trabalho, os participantes tomam seus banhos e voltam ao mesmo local, preparados para dançarem forró até a manhã seguinte.

Já foi discutido o quanto as metáforas, enquanto guias, estão entrelaçadas entre si, impedindo uma plena separação entre uma e outra perspectiva. A análise do mutirão flagra esta inescapável ligação; afinal, por um lado, tal acontecimento abre-se como um grande espaço de fronteira, mas, simultaneamente, a prática remete à metáfora do barroco, na medida em que transforma o trabalho duro lazer. O mutirão aproxima-se do barroco ao quebrar as dicotomias modernas que separam o riso da produção – amassar o barro pode ser hilariante, prazeroso e até sensual, mas não deixa de ser produtivo, pois, ao fim do processo, tem-se uma casa.

Por fim, a mesma festa/labuta revela-se uma expressão do Sul, na medida em que é pautada a partir de outras lógicas, que diferem do individualismo hegemônico. O regime de mutirão acaba por ser um revés do ideal capitalista: afinal, como apropriar-se individualmente, privadamente, e como atribuir um valor puramente mercantil a uma estrutura erguida por tantas mãos?

Todas estas descrições estimulam a reflexão a respeito da existência de circuitos paralelos de legitimação e de regulação social, moldados por outras lógicas que, mesmo quando precisam adaptar-se às determinações do centro – como a formalização das associações quilombolas, definida constitucionalmente – percorrem caminhos próprios.

7.2.3.4. A arupemba e a ecologia dos saberes

Um dia, sob a sombra de uma árvore, sem que eu lhe perguntasse nada, João Virgulino da Silva, agricultor e artesão de Conceição das Crioulas, iniciou



João Virgulino e sua arupemba

espontaneamente o seu discurso: «Sabe qual é a luz mais clara que existe? O saber. Porque pode tar escuro como for, mas se você põe um objeto num lugar e sabe onde ele está, vai pegar lá, porque sabe. Se não sabe, não tá vendo nada».

João Virgulino seguiu contando como este *saber* salvara a sua família. Seu pai trabalhava para um fazendeiro e acabou por enredar-se nas teias do regime de semiescravidão. Ele erguia cercas para o patrão que, uma vez por semana, *emprestava* o dinheiro necessário para comprar alimentos para sua família dentro da própria fazenda.

Porém, o valor *emprestado* pelo fazendeiro era sempre superior ao salário devido, gerando um endividamento que aprisionava a família. Além disso, o alimento, fornecido aos domingos, era insuficiente. Segundo ele, «a comida dava até quinta-feira. Sexta e sábado eram dias de fome».

Vendo-se encurralado, o pai de João Virgulino resolveu fazer arupembas²¹⁸ para vender na feira. Com o dinheiro arrecadado, comprou alimentos com fatura. «Foi a primeira vez que eu comi farinha», recorda-se. Dias depois, o patrão chegou à casa da família para negociar a redução dos *empréstimos*:

O patrão chegou e disse que ia diminuir a feira,²¹⁹ porque senão como meu pai ia pagar o que deve? Aí ele perguntou: ‘Hoje não vai trabalhar, não?’ ‘Vou, e de barriga cheia’. ‘Como?’ ‘Fiz feira’. ‘Como?’ ‘Com a minha arte’. ‘Que arte?’ ‘Arupemba’.

O pai de João Virgulino continuou a confeccionar e vender peneiras para abastecer a casa, dividindo o seu tempo com o trabalho na fazenda. Seguiu erguendo cercas para o patrão durante quatro semanas – sem receber pelo serviço – a fim de

²¹⁸ Peneira produzida com palha e cipó embebido em cera de abelha.

²¹⁹ Em Pernambuco, a palavra «feira» é comumente utilizada como sinônimo de «compras».

saldar a *dívida* e, ao final deste período, viu-se libertado. Nesse momento, o entrevistado voltou ao ponto inicial do seu discurso: «Quem não tem nada, tem o saber. É por isso que o saber é a luz mais clara que existe». Ele acrescentou ainda que, depois do episódio, tratou de aprender o ofício, ainda quando era criança. E faz as peneiras até hoje: «A arupemba tira a pessoa do arrocho. É uma saída que vem da inteligência da pessoa, do saber. Eu faço porque aprendi».

As relações entre o conhecimento formal e os demais conhecimentos seguem caminhos complexos nessas comunidades. O senhor João Virgulino, por exemplo, fez questão de ver todos os seus filhos alfabetizados, apesar de ele não ter tido a mesma oportunidade. Há uma exacerbada valorização da escola nas comunidades pesquisadas, o que não anula o uso cotidiano de outros tipos de saberes.

Em Conceição das Crioulas, a recente conquista do acesso ao ensino superior e o forte enraizamento dos saberes locais vêm criando situações interessantes. O jovem Samuel Souza, por exemplo, iniciou em 2010 sua graduação em Matemática. Morador do Boqueirão, um dos *sítios* que compõem o quilombo, sempre trabalhou com a família no plantio e na criação de animais. «Comecei a gostar de matemática porque ajudava o meu pai a fazer cercas», explica.



Cerca típica da região

A construção da cerca é uma tarefa complexa: primeiro, a cada metro é colocada uma estaca de madeira e, em seguida, são dispostas varas de marmeleiro, relativamente finas, dispostas horizontalmente, num entrelaçado que preenche toda a área que separa os troncos verticais. O desafio de Samuel e de seu pai era calcular quantos pedaços de madeira seriam necessários para construir uma cerca com determinada metragem.

A capacidade do avô de Samuel para fazer cálculos sempre intrigou o estudante: «Eu via meu avô medir uma área de terra. Ele pegava seu instrumento próprio de medir, uma vara, e dizia o tamanho da terra. Então, chegava o agrimensor com seus instrumentos de medição e dava o mesmo resultado».

Samuel Souza também analisa o conhecimento matemático necessário para o plantio. Além dos cálculos para a definição da quantidade de sementes usadas em determinada área, ele destaca que os agricultores também calculam a produtividade, uma vez que sabem prever o volume de alimentos que resultará de determinado plantio.

Por isso, ele vê o ensino formal como uma dos variados caminhos de aquisição de conhecimento: «Meu avô nunca foi à escola; como ele sabe disso tudo?»

O plano futuro de Samuel é, portanto, graduar-se em Matemática, uma área de conhecimento que carece de professores em Conceição das Crioulas. Não sonha em morar na cidade depois de formado: «Quero contribuir para a minha comunidade; não quero contribuir para o êxodo rural».

A horizontalidade da relação entre os saberes é aprendida desde cedo em Conceição das Crioulas. Numa manhã em que eu acompanhei a arte-educadora portuguesa Mónica Faria numa atividade do Grupo Identidades realizada no sítio Paula, perguntei a Felipe, de dez anos, com que madeiras eram feitas as cercas entrelaçadas, como a que eu via à minha frente. Voltando-se para Mónica, com uma expressão de espanto, exclamou: «Ela não sabe!!» Depois, pacientemente, enumerou as diversas espécies que servem como matéria-prima – as estacas verticais podem ser feitas de juazeiro, faveleira, umbuzeiro, jurema e agaroba; as varas horizontais podem ser de catingueira ou marmeleiro (que também cura dores de barriga).

Tais conhecimentos, que extrapolam a educação formal, são levados para dentro da escola. A maior parte dos professores que atuam em Conceição das Crioulas pertence à comunidade e se pauta por diferentes fontes de saber. No sítio Paula, por exemplo, a Escola Municipal Benedito Simão de Oliveira leva constantemente os mais velhos para as salas de aula, com o propósito de ensinarem seus conhecimentos.

A professora Cleide Maria da Silva desenvolveu, com os seus alunos, uma recolha dos métodos de cura existentes tradicionalmente na comunidade. Os alunos realizaram entrevistas com os idosos e sistematizaram uma série de receitas de plantas medicinais e métodos de benzedura, capazes de aliviar variados tipos de mazelas – dores de dentes, de cabeça, engasgos, quebrantes, espinhelas caídas e assim por diante. As capacidades de cura do senhor Antônio Miguel, um famoso benzedor do sítio Paula, foram largamente citadas pelas professoras.

Outro projeto desenvolvido pela mesma escola foi a confecção de tintas naturais. As atividades foram conduzidas pelos mais velhos, que realizaram em sala de aula uma oficina para ensinar os alunos a extraírem pigmentos coloridos a partir das plantas existentes na região, como o caroá, angico, imburana, jurema, caju e jenipapo. Jovens e idosos, acompanhados pelas professoras, saíram juntos pelos arredores a fim de recolher as matérias-primas, que foram transformadas em variadas cores.

Para Cleide da Silva, a atividade foi triplamente vantajosa: além da sistematização do conhecimento, a produção de tinta natural tem um caráter ecológico (já que a tinta sintética demora a desintegrar-se no ambiente) e econômico (uma vez que a escola passa a não investir na compra de tintas, ao utilizar os materiais disponíveis no sertão).

Esta preocupação com os saberes existentes na comunidade também denota a prioridade dada em Conceição das Crioulas à contextualização dos conhecimentos e sua aplicação de acordo com as necessidades locais. Neste processo, vem crescendo o interesse pela história da comunidade. Um exemplo é a própria origem do nome «Paula», dado ao sítio, que se refere a uma mulher que fora assassinada. Cleide da Silva descobrira há pouco tempo tal informação, e o seu passo seguinte seria pesquisar a história de vida da personagem, bem como as circunstâncias e o porquê da tragédia.

A valorização dos saberes locais é também percebida nos espaços não escolares. A parteira, por exemplo, é uma figura extremamente valorizada no quilombo. Tia Joana, que atende não só as mulheres de Conceição das Crioulas, mas também de diversas outras comunidades rurais, tem um cotidiano agitado: «Enfrento estrada ruim, carro velho, lombo de jumento, vou pra todo lado». As jovens mães, como Jocicleide Valdeci, confiam plenamente nos conhecimentos da parteira: «Eu só fui para o hospital, em Salgueiro, porque tia Joana não estava aqui na comunidade quando chegou a hora de Moisés nascer».

A primeira criança que tia Joana ajudou a vir ao mundo tem hoje mais de trinta anos, mas ela se lembra bem da sua estreia. Quando nova, tia Joana observava o trabalho da parteira local, sua antecessora. Mas esta estava indisponível quando uma gestante começou a sentir dores. Assim, coube à jovem Joana realizar a tarefa. «Quando eu peguei a criança, parecia que tava peneirando milho», compara, referindo-se aos seus tremores. Naquele momento, afirma ter decidido que faria tudo o que havia a ser feito: limpou o recém-nascido, cortou e enterrou o seu cordão umbilical, tratou da mãe; quando a parteira chegou à casa, a tarefa estava cumprida. Temendo ter feito algo errado, tia Joana escondeu-se atrás da porta, mas foi vista pela parteira, que sentenciou: «Você vai mesmo ficar no meu ramo».

O «sistema dos mais velhos» está presente em diversos aspectos locais, inclusive na produção. O agricultor Cosme Ribeiro, por exemplo, segue os conselhos dos ancestrais e só começa a ordenhar uma vaca um mês depois do nascimento do bezerro. O abate de um porco só acontece cerca de cinco meses depois que ele for retirado do chiqueiro e transferido para um local bem limpo. Estas e outras providências,

aconselhadas pelas antigas gerações, referem-se ao controle de impurezas e à garantia da qualidade dos alimentos. Cosme Ribeiro, irmão de Antônio Orlando, um dos membros da banda de pífano, orgulha-se dos próprios conhecimentos: «Não toco como o meu irmão, mas do campo sei tudo!»

Apesar do apego às questões locais, a educação em Conceição das Crioulas é perpassada por uma discussão mais abrangente, que busca vincular a realidade cotidiana com questões macro, como o próprio processo colonial. Posicionada na fronteira, a comunidade bebe de várias fontes para constituir o traçado do seu discurso. Ao mesmo tempo em que busca os saberes locais dos mais velhos, a escola também abre suas portas para variadas outras influências.

A *costura* entre diferentes fontes de saber ganha coerência a partir de um eixo comum, político. Obviamente, por exemplo, o ensino ministrado no quilombo busca desconstruir as narrativas de naturalização do racismo, que são sempre colocadas em xeque. De maneira geral, a escola parte de uma perspectiva política que questiona os diferentes processos de subordinação – uma perspectiva do Sul metafórico, portanto.

O estabelecimento de parcerias com diversas entidades não foi, nem de longe, um processo assimilacionista: o encontro com o *outro* – seja ele um pesquisador, artista, membro de organizações não-governamentais ou militante de movimentos sociais – não obedece às escalas definidas pela hierarquia dominante.

Mas o que faz com que Conceição das Crioulas não seja *engolida* por tantas influências? Este é um tema fulcral. Vimos que, nas constelações de poder formadas no espaço de fronteira, as obrigações horizontais tendem a sobrepor-se às obrigações verticais, implicando numa subjetividade participativa e orientada pelo princípio de comunidade (Santos, 2002). No quilombo, a relação com o *outro* é pautada por um impressionante sentido de horizontalidade, propício aos processos translatórios.

Minha própria experiência atesta isso. Durante o meu primeiro contato pessoal com a comunidade, ocorrido na sede da AQCC, sentei-me num círculo com diversas lideranças. Como já mencionei, a proposta de trabalho já havia sido previamente enviada e discutida com o quilombo por intermédio do documentarista Felipe Calheiros. Depois de ouvirem as minhas intenções de pesquisa, os quilombolas buscaram imediatamente fazer ligações entre a teoria ali proposta e a sua realidade local.

Assumindo as rédeas da discussão, as lideranças debateram, comigo e entre si, as relações entre o que eu propunha e o que era relevante para a comunidade. Em quê o

conceito de sociologia das ausências ou de ecologia dos saberes, por exemplo, poderiam contribuir para as reflexões internas do quilombo?

Os participantes ouviram, refletiram e devolveram: Aparecida Mendes mencionou a importância dos conhecimentos de sua avó sobre plantas medicinais, tantas vezes desprezados pela medicina convencional, mas cujo valor era empiricamente comprovado pela comunidade. Márcia Nascimento lembrou que o quilombo é regido por outras lógicas, tantas vezes subjugadas pela modernidade. Assim prosseguiu o debate – sublinhando, aqui, a palavra *debate*, que não se resumiu a uma exposição unilateral daquilo que eu pretendia.

As lideranças também definiram que a discussão deveria ser estendida a outros membros da comunidade. «Os pesquisadores, aqui, sempre levam alguma coisa, mas deixam alguma coisa também», explicou Aparecida Mendes. Dentro desta lógica de troca de conhecimentos, ficou acertado que eu conduziria um debate para discutir o tema pós-colonialismo.

A atividade, como muitas vezes ocorre, aconteceu em plena festa de Nossa Senhora da Assunção. Estava marcada para a manhã de uma quinta-feira, o que me deixou com baixas expectativas em relação ao número de participantes. Afinal, eu sabia que grande parte da comunidade divertira-se no forró até a madrugada, e provavelmente o cansaço desestimularia o comparecimento. Além disso, a data de sua realização fora decidida naquela mesma semana, e eu não estava certa se a informação chegaria a tempo junto aos sítios mais distantes da comunidade.

Enganei-me. Aos poucos, foram chegando os participantes, muitos deles moradores de sítios distantes, de variadas formas – de motocicleta, de bicicleta, a pé.²²⁰ Carregamos as cadeiras que encheram o salão, onde mais de duas dezenas de quilombolas estavam reunidos e dispostos a dialogar, sem contar com as inúmeras crianças que entravam e saíam livremente do espaço de formação. A heterogeneidade do grupo chamava a atenção: além das crianças, havia desde jovens professores até os idosos da comunidade. Mais tarde, durante a festa, fui procurada por muitos que

²²⁰ Creio que ocorreu, aqui, o revés do que acontecera durante a já mencionada visita de um grupo externo à comunidade durante uma festa de São João: naquele episódio, os visitantes se decepcionaram porque esperavam grande organização da afamada comunidade, mas esta não alterou seu ritmo e suas prioridades – neste caso, a celebração – para agradar o *outro*. No caso que vivenciei, não houve igualmente uma intenção de agradar o *outro* (eu mesma, também visitante), mas a experiência frutificou e superou as minhas expectativas porque foi negociada *na fronteira* – em que ambos os lados tinham interesse no esforço de levantar cedo e participar das atividades. Como já foi discutido, isso faz com que o próprio rótulo de *organização* que lhe é atribuído tenha um significado amplo, contextual e fiel, primeiramente, aos seus interesses e ritmos internos.

lamentaram não ter podido participar da atividade, por variados motivos. Portanto, a informação chegara aos mais longínquos espaços.

A discussão compôs-se, basicamente, por uma introdução sobre modernidade/colonialidade e abordagens sobre o conceito de estereótipo²²¹ e de sociologia das ausências – partindo, portanto, de diversos autores, como Boaventura Santos, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel.

O ápice da discussão deu-se a partir do jogo entre visibilidade/invisibilidade no meio social. Os participantes dividiram-se em grupos, que buscaram enumerar sujeitos e situações frequentemente invisibilizados pelas forças dominantes. Na discussão final de cada grupo, surgiram alguns temas que já eram esperados: a discriminação racial foi enfatizada pelos quilombolas, bem como as relações de gênero, que invisibilizam a mulher – a começar pelos próprios livros didáticos, cujos discursos geralmente priorizam o masculino.

Outro tema abordado por todos os grupos foi a invisibilização da sabedoria popular – os conhecimentos das plantas medicinais, das parteiras, benzedores e, de maneira geral, os saberes dos mais velhos. Os modos de vida dos agricultores foi outro tema abordado: «As pessoas que vivem na cidade não sabem de onde vem a comida», relatou um dos grupos.

Alguns temas, no entanto, refletiram as dificuldades específicas daquela região. Chamou-me a atenção, por exemplo, que um dos grupos mencionasse a «invisibilidade dos que não têm direito à água» – lembrando que o quilombo está situado no sertão nordestino e vive na pele as dificuldades de acesso a este recurso.

No intervalo feito durante a metade do tempo de discussão, Valdeci Maria da Silva já estava nos esperando com um lanche. Ao final da atividade, que durou toda a manhã, a comunidade também já se havia mobilizado para providenciar o almoço para todos os participantes – o que volta a evidenciar o poder de mobilização do quilombo, mesmo em meio à efusão da sua maior festa.

A exuberância de Conceição das Crioulas acaba por tornar a horizontalidade das relações epistemológicas extremamente visível, mas é possível dizer que a valorização de saberes outros pode ser encontrada nos três quilombos. Em Mata Cavallo, por

²²¹ Para desenvolver a discussão sobre os estereótipos, baseei-me na seguinte dinâmica: pedi para cada participante desenhar uma casa, uma maçã e um índio, para analisar as semelhanças e diferenças entre as representações de cada um. O interessante foi que, ao contrário das populações urbanas – que geralmente representam o indígena, com o qual não têm contato, de maneira parecida – em Conceição das Crioulas as imagens criadas diferiram muito entre si. O contato secular da comunidade com o grupo indígena Atikum diluía as tendências homogeneizantes sobre a representação do índio.

exemplo, as festas de santo são frequentemente regadas por plantas que dão a energia necessária para que os cururueiros aguentem passar toda a noite em frente ao altar. Para além do costume do chá, que foi incorporado à roda de Cururu, e do guaraná ralado, do café e do licor, há também as *garrafadas*, que misturam folhas e raízes à aguardente. Odália Domingas Sarat da Silva descreve esta tradição, também presente na grande festa de São Benedito de Livramento:

Pros cururueiros tem uma raiz que chama raiz de bugre e tem uma outra que chama raiz de Santo Antônio – mas o pessoal chama essa raiz de nó de cachorro.

Essas raízes ajudam a dar energia pra pessoa?

Ajuda a pessoa a ficar acordado e limpa a voz. [...] Tem também a casca do jatobá. A casca do jatobá a gente coloca também, faz o licor junto com o cravo, ajuda a limpar a voz e é bom pra pessoas que tá gripado, com tosse, um resfriado. [...] Disso o meu pai fazia e a gente continua fazendo.

Já vimos que o pai da entrevistada, Cesário Sarat, exercia o poder de cura, mesclando as funções de pai-de-santo com os conhecimentos sobre as plantas medicinais. Segundo Odália,

[Meu pai curou] Muita gente. Eu cresci vendo ele fazer isso. [...] Ele fazia muita garrafada, era benzida com o nome de São Benedito. Colocava lá no altar e benzia.

Pra além de fazer com aqueles ingredientes do cerrado que a senhora falou, também era colocado no altar de São Benedito pra que São Benedito benzesse, né?

Benzesse, abençoasse aquele remédio, pra pessoa ser curada.

Tais fontes de conhecimento coexistem com o crescente interesse pelo acesso ao ensino formal. Como já vimos, nas três comunidades há o esforço pela construção de uma educação escolar diferenciada, que atravessa variados momentos. Em Conceição das Crioulas, todas as noites, o velho ônibus sai cheio de estudantes universitários, que cortam diariamente os 42 quilômetros de estrada de terra para frequentarem suas faculdades na sede do município de Salgueiro. Vale lembrar que, até 1995, o ensino dentro da comunidade seguia apenas até a quarta-série do Ensino Fundamental, sendo que hoje chega ao Ensino Médio.²²² A maioria dos professores é quilombola.

Mata Cavalo também possui diversos professores quilombolas na escola São Benedito, muitos deles também graduados. Em Colônia do Paiol, novas promessas começam agora a emergir com as duas primeiras pedagogas do quilombo, mas a escola local é atualmente composta por um quadro de professores externos. Maria José Franco, com sua energia aparentemente inesgotável, sonha em alterar este quadro,

²²² O que corresponde, em Portugal, ao 12º ano.

embrenhando-se em planos e projetos que pretendem dar um novo perfil à educação disponível na comunidade.

A conquista do ensino formal é ritualizada em Conceição das Crioulas através da grande festa de formatura, que acontece no mês de dezembro, pouco antes do Natal. Neste período, o quilombo organiza um evento, cujas dimensões são comparáveis à celebração de Nossa Senhora da Assunção – o que a torna, portanto, um importante evento local. Num palco montado na Vila Centro, todos aqueles que se formaram na comunidade – os alunos que completaram a Educação Infantil, a quarta-série, a oitava-série, o Ensino Médio e a graduação – recebem as suas homenagens. Vestidos com becas, os formandos de todas as idades reúnem-se em um só grupo, discursam e comemoram, sob os olhares atentos dos demais quilombolas. Trata-se de uma tradição recente, como também recente – e difícil – foi o acesso daquela população ao ensino formal. Este *ritual de passagem* é mais um exemplo de estratégias de legitimação próprias, que buscam valorizar as conquistas e características do quilombo através dos seus próprios mecanismos.

Capítulo 8

Conclusões

Passamos por pontes e istmos, por festas ruidosas e por excessos, pela ambivalência, por memórias e por comunidades resistentes e rebeldes. No fim deste processo – sem dúvida, longo – cabe traçar as reflexões finais, que, talvez inapropriadamente, ganham o nome de *conclusões*.

Esta discussão desdobra-se por dois caminhos: a primeira parte puxa alguns fios adicionais de reflexão, extraídos da comparação entre os três quilombos. Nesse sentido, busca ver a realidade a partir da relação – ou seja, a partir dos elementos que unem ou separam os campos investigados, a fim de extrair deste espaço tridimensional algumas possibilidades de análise.

O segundo eixo traça uma síntese dos principais elementos que foram discutidos, encerrando o presente trabalho – entendendo a palavra *encerrar* dentro de uma perspectiva de incompletude, que inclui os limites com os quais me deparo, as questões deixadas em aberto e as perguntas que ficaram por ser feitas.

Também é relevante observar que, ao contrário dos capítulos anteriores, que segmentaram a discussão em torno das três metáforas, nestas conclusões elas refletem melhor a sua própria natureza: afinal, as metáforas são constelações, que recusam uma nítida separação, entrelaçando-se. Assim, o caminho da leitura também marca o esbatimento dos limites que separam a fronteira, o barroco e o Sul, que por fim emergem em sua intrínseca vinculação – como faces de uma realidade metaforicamente descrita, em sua recusa a enquadrar-se nos planos cartesianos.

8.1. Tecendo comparações

8.1.1. As faces intra e intercultural da fronteira: festas circulares e lineares

Vimos na discussão sobre a metáfora da fronteira que este conceito subentende uma determinada relação entre centro e margem. Este é um dos aspectos transgressores do encontro fronteiriço: desde a periferia, o centro perde a força e pode vir a ser descanonizado. Além disso, o encontro fronteiriço é transgressor porque rompe com binaridades e porque viabiliza, a partir da partilha de diferentes referências, o surgimento de novas configurações de identidade (Ribeiro, 2002).

Sob certa perspectiva, a fronteira bem pode ser uma *(con) fusão*, como sinalizou Léa Freitas Perez (2002). Esta concepção alia-se à ideia de espaço intracultural, onde laços identitários imprimem coerência e sentido às ações coletivas. Nesse sentido, uma coletividade plural – como podem ser caracterizados todos os grupos sociais, por mais homogêneos que pareçam à primeira vista – movimenta-se dentro do espaço-tempo articulador e irremediavelmente instável dos territórios fronteiriços.

Como explica Norberto Guarinello, dentro da festa, «entre os incluídos, a identidade criada não é homogênea, nem uniforme. A festa não apaga as diferenças, mas antes une os diferentes. A identidade que cria é uma unidade diferenciada» (2001: 973). É através das articulações intraculturais que pode tomar forma aquilo que chamamos genericamente de comunidade.

Como o conceito de festa inibe generalizações, isso não é uma regra geral. Guarinello (2001) observa que uma festa pode ser mais ou menos cooperativa, definir uma unidade mais ou menos consensual ou mesmo, em alguns casos, ser abertamente competitiva e conflituosa – o que gera o risco de desorganização do sentido e de rompimento da identidade que se propunha a produzir.

Não constatei esse risco de desorganização do sentido nos três quilombos. E, como vimos, isso não reflete a ausência de conflitos dentro das comunidades – já que também ali existem, como em todos os grupos sociais, discórdias e disputas de poder. Mas penso que a proposta de conciliação sobrepõe-se às possibilidades de conflitos. Maior do que a conflitualidade é a necessidade de conciliação interna destes quilombos, que são comunidades submetidas a imensas pressões externas. Nesse sentido, a festa exerce um papel predominantemente conciliador. Portanto, no que se refere às fronteiras intraculturais – a articulação da comunidade consigo própria – a importância da festa parece ser facilmente visível nos três quilombos estudados.

Mata Cavalo apresenta o seu manancial de eventos, que circulam de forma descentralizada pelas casas da comunidade. Através da escolha dos festeiros ou do agitado trabalho nas cozinhas, por exemplo, as festas de santo vão abrindo espaços de gestão de conflitos e de aglutinação de populações dispersas. O Congo serviu também como um elemento aglutinador, capaz de unificar a ideia de pertencimento quando a comunidade não tinha a ancoragem do território. Aliás, o Congo de Livramento, formado por membros de vários municípios, continua a exercer esse papel, ao construir um território imaginado – Luanda, povoada pelas «gentes de Mina e Massangana» – que toma forma apenas nos momentos de festa.

Conceição das Crioulas também possui eventos com dinâmicas circulares – como a Semana Santa – assim como celebrações predominantemente centralizadoras, como é o caso da grande festa de Nossa Senhora da Assunção. Quanto à última, vale lembrar que as passagens de testemunho entre as *noiteiras*, sob o comando do pífano, fornecem um exemplo quase palpável da ligação abstrata que mantém unidos os agrupamentos.

A dinâmica de circulação do quilombo mato-grossense, bem como os rituais da Semana Santa da comunidade de Pernambuco, apontam para a ruptura de relações rigidamente verticais, na medida em que o ritual se espalha uniformemente pelo espaço, sem que haja um foco central. Cada casa que oferece a festa ganha igual relevância perante o todo. O poder pulveriza-se.

Mas vimos que o calendário festivo de Conceição das Crioulas também comporta eventos lineares. Durante a festa de Nossa Senhora da Assunção, por exemplo, apesar de existirem comemorações paralelas nos sítios, a Vila Centro é o espaço privilegiado de celebração, que segue um movimento ascendente no decorrer dos dias até chegar ao clímax, no sábado.

É curioso que essa ideia de progressão linear está, em certa medida, presente no interior da festa de santo de Mata Cavalo, apesar da dinâmica circular que determina a descentralização do conjunto de acontecimentos na comunidade. Se também tomarmos uma determinada festa de santo enquanto unidade, é possível observar a linearidade das ações – a cantoria em frente ao altar, a procissão, o levantamento do mastro e a ladainha, que condicionam o foco das atenções.

Quanto a Colônia do Paiol, sabemos que sua autoidentificação como comunidade quilombola é recente. Por isso, é curioso observar que também recente é o seu empenho na criação da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que gera, no campo simbólico, novas lideranças, mediadores, alianças, responsabilidades e – é claro – novas festas, com tendências centralizadoras. Desta maneira, nas três comunidades, diferentes dinâmicas sinalizam para a função aglutinadora da festa enquanto espaço de fronteira intracultural.

Vimos também que a mesma festa que *produz comunidade*, em termos intraculturais, também exerce um importante papel no que se refere à afirmação e à articulação perante o *outro* que lhe é externo. A negociação com a alteridade presente na festa revela o seu papel enquanto fronteira intercultural. Nos três quilombos – mas com variações de uma festa para outra – os momentos de celebração mostram a comunidade como uma unidade coerente, na sua diversidade. A alegria da celebração,

que revela o vigor da coletividade, costuma ser um momento propício para a articulação com a diferença. Lembremos o exemplo do umbuzeiro da Diva, sob o qual se reúnem quilombolas e indígenas, que brincam festivamente com as próprias identidades.

No que se refere à sua relação com as forças dominantes, o quilombola precisa ser um *ser fronteiro* – pois, sem dominar os códigos hegemônicos, ele estaria indefeso, mas, se abrisse mão dos próprios códigos, estaria condenado a um destino de assimilação. Neste *entrelugar* em que busca manter-se, *cabota* entre as margens e, não raro, mescla diferentes influências na criação de algo novo.

Partindo da premissa de que as culturas não são concebidas como *modos de vida*, mas como *modos de disputa* que se cruzam constantemente, elas se fazem na fronteira – e por isso o espaço fronteiro é também lugar de reinvenção das tradições. Tal percepção de culturas em movimento é observável nas três comunidades: as festas de santo de Mata Cavalo, por exemplo, não são rigorosamente iguais, apesar da existência de um código comum que traça linhas gerais. Há, portanto, espaço para a espontaneidade, que varia de evento para evento – vale recordar, por exemplo, as novas funções assumidas pela coroa do rei do Congo na roda de siriri.

Em Conceição das Crioulas, as relações entre preservação e mudança (Pereira e Gomes, 2002) também são variáveis. Mas é importante observar um momento-chave no seu processo de reinvenção: os anos 1980, período em que a comunidade deu novo impulso ao seu *empowerment* político, coincidem com um momento igualmente frutífero para a criação de novas tradições a partir das já existentes. Lembremos ainda que foi também num momento crucial – a crise gerada pela expulsão das famílias – que emergiu a tradição do chá em Mata Cavalo, mais tarde incorporada às festas de santo.

Acredito que em Colônia do Paiol, tais processo criativos são especialmente perceptíveis, em função do próprio momento da comunidade: ela apropriou-se do Maculelê, transformou-o numa dança feminina e vem esforçando-se para realimentar antigas tradições já existentes, sob outros moldes – a exemplo da Congada de crianças. Os membros da comunidade, agora quilombolas, também criaram um novo evento – o Dia da Consciência Negra – cujos moldes são inteiramente novos. Desde as letras de várias músicas, passando pelas inovações da Missa Afro, a comunidade expressa um novo discurso de orgulho negro.

Trata-se da expressão de uma conquista e da aposta no devir, à semelhança da grande formatura de Conceição das Crioulas, que espelha o também recente acesso do quilombo ao ensino formal. Em suma: as três comunidades, enquanto culturas em

movimento, transmutam as suas vivências para o campo simbólico, gerando efeitos nas fronteiras intraculturais e interculturais – que, por sua vez, retroalimentam, através da festa, a realidade cotidiana.

8.1.2. Entre a *vivência* e o *espetáculo*: abrangência e porosidade da fronteira

Como afirma Rita Amaral (2001), a festa diferencia-se do espetáculo por ser um ato coletivo. Por isso, não apenas supõe a presença de um grupo, mas também a sua participação. «O espetáculo não precisa de comunidade», resume Marcelo Barros (2002: 63). Por dispensarem este envolvimento coletivo, os processos de espetacularização das festas e rituais vêm sendo estudados enquanto sinais de cooptação e esvaziamento perante a influência da indústria cultural – sendo o esplendor dos desfiles de carnaval do Rio de Janeiro um exemplo paradigmático.

Para Stuart Hall, «o transgressor perde a nitidez através da espetacularização» (2003: 5). Mas o espetáculo, em si, não é necessariamente um problema; lembremos, por exemplo, que o que para mim pode ser uma belíssima exibição, como o Congo de Livramento, para o rei Antônio Arruda pode significar uma profunda experiência. Desta maneira, um mesmo evento pode ser simultaneamente uma *vivência* para quem assume a *performance* e um *espetáculo* para quem o assiste. Neste sentido, as preocupações surgem quando as manifestações culturais são submetidas à lógica dominante. Como avisa Hall, a questão é observar quando «o controle sobre as narrativas e as representações passa às mãos da burocracia estatal estabelecida, às vezes sem nenhuma queixa» (2003: 6).

Mais uma vez, o que está em questão não é o *formato* da manifestação em si, mas o seu posicionamento no jogo das relações de poder. Se o controle sobre as narrativas está nas mãos do grupo social que as criou, a partir da estetização das suas experiências internas, não se pode falar em esvaziamento – mesmo naquelas manifestações que assumem a forma de um espetáculo. Isso porque se mantém o fio que liga as representações visíveis às dinâmicas, experiências e afetos intrínsecos à comunidade.

Porém, se tal fio é rompido – se a comunidade adequa-se àquilo que o *outro* espera – então, a meu ver, dá-se a passagem rumo à espetacularização. Afinal, a cultura é fruto de experiências partilhadas. Se a *performance* apresentada já não é alimentada pelas vivências do grupo social, perde-se o encantamento.

Enfim, neste jogo entre *vivência* e *espetáculo*, na caracterização de diferentes tipos de eventos, uma pergunta é central: quem controla a festa? Se é certo que a festa, para ser festa, passa por certo *descontrole* – a descanonização de si mesma, que abre espaço para a indeterminação, um fator imprescindível para que o potencial transformador não crie novas ortodoxias – ela também é formada por certa codificação. Tais códigos, conforme argumento, têm como matéria-prima as necessidades, desejos e experiências do cotidiano.

A beleza e o encantamento se fazem presentes tanto na face de *vivência* quanto de *espetáculo* da mesma festa. Mas problemas surgem quando o equilíbrio entre as funções internas da festa (*vivência*) e as funções externas (*espetáculo*) se quebra. Quando o externo se sobrepõe ao interno, a *vivência* é drenada e se torna só espetáculo. O ritual, nesse contexto, esvazia-se.

Às vezes, é difícil distinguir a diferença entre uma festa com fronteiras abrangentes daquela que sofreu um processo de assimilação perante as forças dominantes, ou seja: se a festa é efetivamente um espaço de fronteira onde ocorrem processos de tradução inter ou intracultural, ou se é uma zona de contato que abriga um encontro entre diferenças marcado por relações de poder assimétricas, que levam a processos de assimilação e folclorização.

Como elo mais fraco da corrente, a comunidade precisa de estratégias para não tornar-se refém dos poderes hegemônicos, quando entra em uma zona de contato em que muitas forças – inclusive as dominantes – se fazem presentes. Vejamos como se dão tais dinâmicas em duas comunidades igualmente centralizadas, mas com diferentes características no que se refere à consolidação dos processos internos de autogestão: Conceição das Crioulas e Colônia do Paiol.

Uma das atuais discussões em Conceição das Crioulas é a busca de caminhos para que a associação quilombola consiga gerir plenamente a festa de Nossa Senhora da Assunção. Como vimos, trata-se de um evento muito abrangente, que chega a reunir milhares de pessoas de diferentes partes do país e até do exterior. O objetivo da comunidade é, portanto, ampliar a festa, mas também as possibilidades de autogestão.

Colônia do Paiol, cuja organização interna está em processo de construção, opta por reduzir a abrangência de suas festas – tornando-as intencionalmente mais intimistas, fechadas – para que seu sentido não seja esvaziado. A comunidade teme que a excessiva abertura de suas fronteiras interculturais a impeça de manter acesa a ligação com as suas próprias vivências, transformando a festividade em puro espetáculo para os olhos do

outro. Trata-se, aliás, de um recuo recente em relação a celebrações mais alargadas que vinham acontecendo na comunidade. Ao mesmo tempo, o quilombo esforça-se por consolidar suas fronteiras internas, intraculturais, através da irmandade e da associação.

Esta é uma *pista* interessante: Colônia do Paiol vem traçando uma trajetória criteriosa em relação à abrangência da sua festa, e, ao contrário de Conceição das Crioulas, opta por reduzir as suas dimensões. A primeira teme que a excessiva abertura permita ao *outro devorá-la*. Ao invés disso, a prioridade da comunidade é fortalecer-se internamente, para que, num momento posterior, com o próprio centro mais fortalecido, possa ampliar o tamanho da festa.

Aumentar a abrangência e a porosidade da fronteira pode ser vantajoso. Afinal, no encontro fronteiriço é possível aprender com o *outro* e afirmar-se perante o *outro*. Mas trata-se de um caminho a ser percorrido com cuidado: em alguns casos, uma fronteira mais restrita e menos porosa evita demasiados riscos de espetacularização. No caso de Colônia do Paiol, sua opção foi recuar estrategicamente, por ter consciência do desequilíbrio de forças a que o quilombo está sujeito. «Uma coisa de cada vez», sintetiza Maria José Franco. Os esforços de ambas as comunidades, cada uma à sua maneira, são de manter o equilíbrio entre as forças externas e internas, extraíndo dali os resultados mais plausíveis, de acordo com as possibilidades de cada uma.

8.1.3. Manifestações barrocas: *sombra e excesso no espaço-tempo em movimento*

Vimos que a metáfora do barroco busca representar um mundo estetizado, teatralizado, afeito às aparências, sensorial e ambíguo. É o espaço do corpo, do riso, do excesso e da carnavalização – sendo, portanto, contrário ao modelo desencantado da modernidade.

A modernidade hegemônica pauta-se na nítida separação entre a vida cotidiana – tempo da rotina e da produção – e os momentos de ruptura. Os últimos, segundo Bolívar Echeverría, são tidos como improdutivos e adquirem um caráter de exceção:

Sem se confundirem entre si, mas estreitamente entrelaçadas uma à outra, as duas modalidades da existência humana que se desenvolvem nestes dois momentos do tempo cotidiano sempre dependeram, desde tempos arcaicos, da forma do tecido que as junta. Por esta razão, quando a modernidade se empenha em reduzir estas formas complexas a uma forma simples de intercalamento monótono e superficial de breves interrupções improdutivas no curso de um tempo dedicado quase por inteiro à produção de mercadorias e à reprodução da força de trabalho, encontra resistências insuperáveis (Echeverría, 1996a: 168).

Longe de ser desencantado, o mundo dos quilombos – como tantos outros – é invadido pelo estético. Ritualidade e mistificação, que transformam a realidade em

beleza, formam a base da estetização da vida cotidiana e compõem o espaço-tempo das comunidades, espalhando-se através das mais variadas manifestações do sagrado. Mitos deixam-se narrar; forças sublimes aproximam-se do mundano através dos rituais; santos tornam-se amigos e até assombrações fazem-se pressentir em determinados pontos do território.

O sagrado e o simbólico estão no dia-a-dia, revelando-se com maior exuberância nos dias de festa. As três comunidades são povoadas por esta ação estetizadora que, para Bolívar Echeverría (2006), revela o mundo como um todo, como uma realidade holística. É por isso que um olhar despido deste arrebatamento esbarra com muitos limites. Por outro lado, uma visão *contaminada* pelo encantamento encontra uma multiplicidade de significações, que se sobrepõem sobre um único cenário. É o que afirma Javier Vilaltella, ao analisar a imagem barroca latino-americana. Para o autor,

São dois olhares distintos sobre a mesma imagem. A que vê nela a realização de um 'estilo' se limita à constatação de um conjunto de características formais e serve para constituir a 'história da arte'. A que vê uma forma de concreção do 'sagrado' abre acesso a esses níveis da imagem que se tornam necessários para abordar o tema aqui proposto: encontrar o nível onde se articula 'o diferencial' na 'imagem barroca' latino-americana (Vilaltella, 1994: 251).

Portanto, as manifestações presentes na festa revelam uma multiplicidade de sentidos, que se entrelaçam com a realidade e com as memórias da comunidade. No caso dos quilombos, que são cotidianamente atravessados pelas tensões do entorno, isto se vê refletido na sua festa. Creio que um exemplo transparente deste reflexo – ou desta *sombra do cotidiano* presente nos rituais festivos – foi oferecido por Maria Morais, a Maria do Chá: o hábito do chá – nascido dos difíceis dias de expulsão das famílias quilombolas, cumprindo funções que passavam pelo combate à fome, pelo combate ao sono e pelo estímulo à alegria num contexto de tensão – foi transposto para a festa, incorporando-se à sacralidade da roda de Cururu.

Vale acrescentar que, além de considerar a festa como *sombra do cotidiano*, chamei de *espaço-tempo em movimento* uma forma de estar-no-mundo que contraria a previsibilidade e a linearidade do paradigma ocidental dominante. Lembremos que, para José Maravall (2009), o tempo barroco é efêmero, não linear, não cumulativo – é uma realidade sempre em trânsito. Como o próprio tempo festivo, é caracterizado pela fugacidade e pela interrupção.

Vimos que se o tempo é fugaz, se é plena mutabilidade, é impossível cair na previsibilidade de um modelo único, uma vez que a indeterminação e a mudança inviabilizam a domesticação da heterogeneidade do mundo. Isto se aplica também ao

espaço: conforme a metáfora do barroco, este se revela descentrado e abundante de perspectivas. Por isso, o espaço-tempo só poderia ser descrito dentro de um perpétuo movimento – pois é a interseção temporária de encontros e articulações.

Foi discutido que a articulação entre um tempo fugaz e mutável e um espaço descentrado e heterogêneo aponta para a diversidade do mundo; uma noção imprescindível para o pensamento pós-colonial. Trata-se, portanto, de um espaço-tempo transgressor: afinal, a modernidade capitalista exige a estabilidade dos cânones e a fixação do centro para que o *progresso* possa caminhar; o tempo precisa ser linear e o espaço homogêneo. Porém, «as pretensões de universalidade não são imanentes à natureza, mas à ciência que a interpela» (Fernandes, 2006: 9).

O espaço *aqui* e o tempo *agora* são, desta forma, inconciliáveis com a proposta abstrata de universalização. Busquei demonstrar que nas festas quilombolas pesquisadas o espaço-tempo linear e homogêneo do paradigma hegemônico é posto em competição com o *espaço-tempo em movimento* e sua irrefreável diversidade.

Uma das manifestações mais visíveis desta ruptura das relações causais é a fartura da festa. Abundância, desproporção e desperdício atordoam a ordem vigente: um grande esforço pode ser consumido num instante fugaz, embaralhando o jogo entre causas e consequências, sob o prisma do modelo de racionalidade hegemônico.

Armando Lisboa (2003), em sua leitura de Echeverría, analisa que a modernidade capitalista é cega para a complementaridade contraditória entre a reprodução da riqueza (lógica de valorização do valor ou de acumulação de capital) e a do processo de trabalho e desfrute/consumo (ou do valor de uso). Para romper com a ambiguidade do mundo, opta pelo sacrifício da segunda dinâmica, que se submete à primeira. A abundância, segundo Bakhtin (1987), pode ter ainda uma significação ampliada e utópica, celebrando o triunfo das conquistas materiais, do crescimento e da renovação. Neste sentido, ela é uma manifestação do devir.

Nos quilombos pesquisados, vimos como a noção de abundância se faz presente. O excesso barroco é bastante visível em Mata Cavalo, em função da quantidade de alimentos – que contrasta com a dificuldade em reunir recursos – e da própria quantidade de festas de santo, que circulam pela comunidade. Nos rituais de colheita da Semana Santa de Conceição das Crioulas, a fartura também se manifesta no prato – na curiosa mistura de alimentos. Ao sacrificar o excedente – subvertendo o sentido de acumulação capitalista – a abundância na festa promove (ao invés de subtrair) a fartura.

Mas o excesso também encontra outros caminhos: ele está presente na exuberância colorida das roupas, mastros, bandeiras e estandartes. Na festa, costumam proliferar fitas, flores, enfeites e outras imagens que marcam esteticamente a diferença entre o tempo da festa e o tempo cotidiano.

8.1.4. Mestiçagem e quebra de dicotomias

Já analisamos que a mestiçagem é uma proliferação de sentidos que subverte as mensagens originais. Consiste numa subversão codificada, como a caracterizou Boaventura de Sousa Santos (2002). Portanto, pode ser uma forma de resistência: a abertura a novas formas de significação; a apropriação criativa subalterna dos modelos impostos pelos dominadores. Ao colocar em xeque as concepções de tempo, ordem e causalidade vigentes (Fleck, 2002), ela desestabiliza o substrato cultural dominante.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a mestiçagem dissimula, ela também mantém e exhibe o conflito. Vimos com Bolívar Echeverría (1994) que, através dela, *o não* se revela como um caminho tão rebuscado de *sins* que destrói as possibilidades de afirmação plena. O autor observa que, já no século XVI, os indígenas americanos integrados na vida citadina dos seus vencedores refuncionalizaram o europeu mediante um comportamento barroco: reinventaram o cristianismo católico, ao transladá-lo a uma representação ou *teatralidade absoluta* (Echeverría, 2007). Portanto, esta foi uma curiosa conspiração: uma conspiração praticada, não confabulada e não preparada. Tratou-se, antes, de «ceder a uma deusa a fim de criar outra» (Echeverría, 2007: 15).

A apropriação criativa de elementos oriundos da cultura hegemônica gera curiosas metamorfoses. Nesse sentido, Mata Cavalo e Conceição das Crioulas têm um ponto em comum bastante transgressor nos seus rituais: é a música que *manda*. Foi descrito que tanto o Cururu quanto o pífano são os fios condutores que ligam os quilombos ao sagrado. Em Colônia do Paiol, a música, apesar de não ser a *maestra* do ritual na capela, cumpre um papel sagrado em diversas manifestações locais, a exemplo do Jongô.

Além disso, a transgressão contida no ritual de Mata Cavalo parece-me bastante evidente, na medida em que ela reinventa, desde a raiz, a noção de *igreja* e de *capelão*. A comunidade apropria-se do sagrado de forma tal que este é capaz de caber em cada varanda, cada sala ou numa frágil estrutura de madeira instalada no terreiro. O sagrado é, digamos, «levado para casa», através de uma descentralização transgressiva que se apropria e que distorce o catolicismo.

Esse espaço, onde reinam os cururueiros e *capelães*, é regido por outras regras, construídas a partir das experiências vivenciadas no seio da comunidade, à revelia da instituição Igreja. Além disso, as figuras dos *capelães* e *capeloas* são legitimados pela comunidade através de mecanismos próprios: a atribuição destes papéis está ligada a aspectos internos como a ancestralidade, os vínculos com *capelães* anteriores (que passam a responsabilidade) ou promessas feitas a determinados santos. A mestiçagem também está no repertório: a ladainha entoada pela comunidade em torno do rústico oratório reinventa antigas liturgias ensinadas pela ortodoxia católica. Aspectos performativos levam o terço até outro campo de significação.²²³

Esses e outros exemplos, já mencionados nos capítulos anteriores, revelam também a ambivalência e o mistério da contradição estrutural interna do *ethos* barroco, como assinalou Echeverría (1998). Através da ambivalência, torna-se impossível a imposição de um sentido único, preciso e claro, o que permite concessões no plano evidente para ocultar vitórias num plano superior – a *opção pelo terceiro excluído*. Desta forma, a mestiçagem é uma das manifestações de uma capacidade metafóricamente barroca de quebra de dicotomias, que desestabiliza as binaridades sobre as quais é pautado o modelo hegemônico.

Sagrado *versus* profano, riso *versus* seriedade, aparência *versus* seriedade; tais oposições dicotômicas tendem a desfazer-se dentro da festa quilombola. Vimos nas páginas anteriores que, em Mata Cavalo, impera um *religiosismo terrenizado* (Ávila, 1971), que privilegia a sensorialidade e a intimidade com o divino.

Na festa de santo de Mata Cavalo, assim como nas ruidosas festas de Vera Cruz analisadas por Léon (1994), as regras são outras – os valores, a moral e a própria relação com o corpo exigem outra atitude diante do sagrado. Da mesma forma, uma comemoração profana como uma festa de aniversário pode ser coberta por um véu de sacralidade, uma vez que «festa é pra louvar o santo», como explicou o senhor Antônio Mulato.

Estes e outros aspectos das relações entre sagrado e profano revelam modelos diferentes de relação com a esfera divina, íntimas e cotidianas, que distam do silêncio circunspecto de Roma. Esta religiosidade não só permite o corpo e o riso, mas torna

²²³ A esse respeito, Paula Vilas detecta uma nítida diferença entre o «terço de Pombal» e as rezas cantadas desenvolvidas na colônia, sob influência das vocalidades afro-americanas: «Com uma evidente intenção do colonizador-catequizador de que a musicalidade funcionasse enquanto recurso mnemotécnico, ela ultrapassa essa fronteira e a conformação dinâmica rítmica vai ganhando vigor na característica mántrica da oração» (2005: 191).

estes dois elementos importantes para a louvação. Tal caráter alegre e performático revela a resistência contida no hibridismo religioso – uma vez que a mescla dali resultante, denominada genericamente de *catolicismo popular*, revela dinâmicas sociais profundamente enraizadas e teimosamente resistentes ao paradigma hegemônico de ascese e desencanto.

Esta ruptura metaforicamente barroca passa pela mescla inseparável entre riso e seriedade, facilmente visível nas três comunidades. Como explica Maravall, «o barroco parte de uma consciência do mal e da dor e a expressa» (2009: 248). Portanto, o já mencionado *salto para o terceiro excluído* está longe de ser alienação. Trata-se da expressão risonha de uma realidade objetivamente dura; é, afinal, uma das formas de enfrentá-la.

Nas vigílias de Mata Cavalo, nas origens do Congo e da Congada, na cura e animação do Jongu estão caminhos para o enfrentamento da grande perda desencadeada a partir da expansão europeia. O campo do simbólico, do estético e das afetividades emaranham-se com as possibilidades de vida num mundo com poucas saídas. Neste sentido, como ensinou Bakhtin, o riso «não somente não traz nenhuma exceção ao estrato superior, mas ao contrário, dirige-se principalmente contra ele» (1987: 76).

Neste sentido, para muitos povos da atualidade, como para os povos europeus analisados por Bakhtin, o riso seria uma vitória sobre o medo. Trata-se de uma «desconfiança diante do sério e a fé na verdade do riso», como resume o autor (1987: 82). Por isso, a festa quilombola, metaforicamente barroca, *move rumo ao Sul*: ela mantém e alimenta as possibilidades de *empowerment* daquelas comunidades.

8.1.5. Vozes do Sul: a incidência da festa sobre hierarquias internas e externas

A metáfora do Sul, que reflete a perspectiva pós-colonial, foi explorada a partir da ênfase nas possibilidades de abertura de lugares de enunciação, que subvertem a ideia hegemônica de que a *voz* é um privilégio restrito a determinados *emissores autorizados* (Chauí, 1994). Neste sentido, a memória – reinscrição do passado – e a reivindicação de espaços de expressão no presente são elementos fundamentais.

As investigações revelaram a importância e, principalmente, o êxito na manutenção de outras narrativas nos três quilombos, que inscrevem versões próprias da história da escravidão. No Congo de Livramento, a guerra é eternizada pelo teatro a céu

aberto que narra uma perda – uma tragédia desestabilizada pela irreverência do *mucuache* e pela libertação final dos guerreiros, sob as bênçãos de São Benedito.

Em Colônia do Paiol, vimos também na Congada uma narrativa de perda – desta vez, associada a uma frustrada fuga de escravos – superada pela miraculosa intervenção de Nossa Senhora do Rosário. Em Conceição das Crioulas, para citar mais um exemplo, vimos a narrativa do mito fundador da comunidade, através da força de trabalho das *crioulas originais*, e a concretização da ideia de comunidade em torno da imagem de Nossa Senhora da Conceição. A consolidação das heroínas negras assume hoje a forma de bonecas de fibra, sendo que figuras imponentes do passado convivem com as novas mulheres heroicas do presente, que também se tornaram *bonecas*.

Estes e outros exemplos tratam da existência, nas três comunidades, de espaços de memória que lhes permitem contar as próprias histórias. A partir de tais projeções simbólicas, os quilombos geram identificações e fortalecem os laços identitários. E a festa mostra-se um espaço privilegiado de enunciação de tais memórias.

Além dos seus vínculos com a memória, a festa, em sua intrínseca relação com o tempo não-festivo, incide sobre as relações de poder. Referindo-se à metáfora do barroco, Boaventura de Sousa Santos (2002) aponta para o potencial subversivo das festas, que cresce à medida que ela se distancia do centro. Por isso, esse potencial é mais visível a partir das margens – o que torna frutífero o exemplo quilombola.

A análise dos efeitos da festa sobre as hierarquias tem duas faces. É preciso, por um lado, refletir sobre a sua incidência sobre as hierarquias externas, ou seja, sobre as consequências geradas pela festa sobre as relações entre o grupo social e o *outro*. Por outro lado, é também possível analisar os efeitos da festa sobre as hierarquias internas; as possibilidades de autorreflexão e de mudança.

Nos quilombos, a primeira perspectiva de análise é mais visível. Conforme já vimos na discussão de fronteira, a festa é uma afirmação: ela realça a unidade dentro de um grupo social diversificado, reforçando os laços identitários e demonstrando força perante o que lhe é externo. Por isso, o caráter emancipatório das festas quilombolas passa, a meu ver, por essa dramatização das suas forças internas, que desestabilizam, através do simbólico, as relações de subordinação. A festa, em sua exuberância, abre lugares de enunciação e *fala* em nome da comunidade.

Esta afirmação perante o *outro* passa seguramente por processos de inversão. Por exemplo: a apresentação do Jongô e do Maculelê no altar da matriz de Bias Fortes é uma inversão em relação a um passado recente, em que era vetado ao Jongô o acesso ao

interior das igrejas e os quilombolas de Colônia do Paiol não podiam sentar-se nos bancos da frente. Voláteis, tais inversões precisam ser negociadas com as forças dominantes.

A análise das festas quilombolas não se esgota, porém, com a constatação de processos de inversão das práticas sociais. As relações entre margem e centro também passam pela afirmação de formas outras de ser, pensar, agir e sentir, que subsistem à revelia daquilo que o centro é, pensa, age e sente. Nesta discussão, é importante lembrar que a sociologia das ausências aconselha a pensar as dicotomias modernas fora da relação – ou para além delas. Vale a pena olhar atentamente para este aspecto:

A forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, porque combina, do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia. A simetria entre as partes é sempre uma relação horizontal que oculta uma relação vertical. Isso é assim porque, ao contrário do que é proclamado pela razão metonímica, o todo é menos e não mais do que o conjunto das partes. Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais (Santos, 2006: 91)

Boaventura de Sousa Santos prossegue afirmando que, para a razão metonímica, nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade. Desta maneira, por exemplo, o Norte não é inteligível fora da relação com o Sul, tal como o conhecimento tradicional não é inteligível sem a relação com o conhecimento científico. «Assim, não é admissível que qualquer das partes tenha vida própria para além da que lhe é conferida pela relação dicotômica e muito menos que possa, além de parte, ser outra totalidade» (Santos, 2006: 92). Por isso, a compreensão do mundo que a razão metonímica promove não é apenas parcial, mas também internamente seletiva.

É importante voltar a esse ponto porque o quilombo, além de ser pensado desde a sua relação com o centro, pode ser inteligível em sua riqueza enquanto margem. Ou seja: evidencia a existência de outras hierarquias, outras formas de regulação social e outras estratégias de legitimação que não funcionam *em função* do que ocorre no centro. São circuitos paralelos – códigos próprios, não canônicos, que quando vistos desde o centro são descritos sob a forma de insurgência e insubmissão, mas também de tradição e folclore. São modelos que divergem do centro, sem ter neste centro as suas referências e propósitos. Além da inversão, portanto, é possível constatar também a competição – e, certas vezes, o diálogo – entre modelos divergentes no espaço fronteiriço/festivo.

Creio que um exemplo bastante evidente disso é a já mencionada independência em relação à instituição Igreja, especialmente visível em Mata Cavallo.²²⁴ Mas, nos mais

²²⁴ Vimos que, enquanto o ritual de Mata Cavallo não exige a presença de um padre, na festa de Nossa Senhora da Assunção de Conceição das Crioulas, o sábado, ponto culminante da novena, é realizada uma

variados campos, as três comunidades são cotidianamente pautadas por lógicas próprias – a exemplo do respeito pelos mais velhos, espelhado pelo protagonismo que assumem nas celebrações; a relação afetiva com o território, evidenciada por aspectos tais como a abundância de alimentos; as relações de reciprocidade, perceptíveis nos mutirões, na entreatada dos festeiros e no trabalho solidário dos cozinheiros; ou a tendência à quebra de dicotomias, flagrada nos mais diferentes cenários já tratados por este trabalho. No campo epistemológico, estes caminhos próprios são perceptíveis através da valorização de outros saberes, diferentes da ciência, mas com a qual podem encontrar complementaridade.

Sem serem moldadas para afrontar o centro, tais manifestações, de certa maneira, acabam por fazê-lo – não por invertê-lo, mas por evidenciar a grande diversidade do mundo e a multiplicidade de caminhos possíveis para as culturas, apesar da pressão hegemônica pela homogeneização. Obviamente, este *outro mundo* interage com as forças hegemônicas e, por vezes, precisa demonstrar sua firmeza para não ser *engolido*. Um exemplo disso é a alteração do calendário escolar em Conceição das Crioulas, de forma a adaptá-lo ao período da festa de Nossa Senhora da Assunção.

No que se refere à incidência da festa sobre as hierarquias internas, mais uma vez um mesmo fato social tem significados diferentes. A festa, em sua polissemia, apresenta um caráter simultaneamente transgressor e conservador em relação à sua organização interna. A festa é conservadora na medida em que é um reencontro da comunidade consigo mesma, de maneira a constituir-se enquanto tal durante as celebrações. Nesse sentido, a *re-apresentação* da realidade (Dawsey, 2006) se dá através da afirmação simbólica das hierarquias formadas no interior da comunidade, conforme foi discutido.

Não era por acaso que o aniversário de Antônio Mulato ou a festa de São Bendito de dona Tereza Arruda, por exemplo, estavam dentre os maiores e mais concorridos eventos de Mata Cavalo. Da mesma forma, em Conceição das Crioulas, o sábado de Nossa Senhora da Assunção, que no passado pertenceu ao fazendeiro, hoje é organizado pela Vila Centro, espaço que se reafirma simbolicamente como núcleo da comunidade.

missa, que fica a cargo do pároco da sede de Salgueiro. Nesse dia, as pessoas que lotam a capela mudam, inclusive, de atitude; estão mais arrumadas, fazem silêncio e já não há mais crianças brincando para lá e para cá. O severo padre de Salgueiro está sozinho no altar; não há mais aquele grupo descontraído a assumir as funções litúrgicas. O papel da banda de pífano é também encolhido. Porém, pergunto-me se o jogo de poderes é recíproco, ou seja: se ao mesmo tempo que a instituição Igreja se reafirma dentro da comunidade ao celebrar a missa no principal dia da festa mais importante de Conceição das Crioulas, também a comunidade se reafirma perante a Igreja e outras instituições, ao levar o padre para dentro da comunidade. Quanto a Colônia do Paiol, também recorre à missa convencional para selar as suas celebrações – sendo o padre, aliás, um aliado da comunidade.

Mas acredito que a festa pode também abrir brechas para a inovação, e mesmo para a desestabilização das hierarquias internas. Em Mata Cavalo, o código *standard* de cada celebração é frequentemente desobedecido, através de inúmeras variações do modelo. Em Conceição das Crioulas, a inserção de elementos novos durante a festa pode viabilizar rupturas, a exemplo da noite das crianças e da noite das mulheres nos dias de novena – iniciativas que, na minha opinião, ilustram um questionamento em relação à predominância do elemento adulto e masculino. O tema, aliás, foi abertamente discutido na capela, durante a novena dedicada às mulheres. Mais evidente ainda foi o aniversário de dez anos da AQCC, em que os homens cozinharam, assumindo inversamente um papel tipicamente feminino. Em suma: existe um esforço consciente de Conceição das Crioulas – eminentemente político – de abrir espaços de desestabilização das hierarquias internas através das suas festas.

Quanto a Colônia do Paiol, que incorpora novos elementos através da recente militância nos movimentos sociais, as transformações estão em curso. Atualmente, parece-me que a comunidade busca meios de conciliação entre as hierarquias criadas pelo novo momento jurídico-formal (através da criação da associação quilombola) e aquelas já tradicionalmente existentes. Nesse sentido, ainda é cedo para dizer qual será o efeito das novas mediações a serem estabelecidas através da irmandade – se, por exemplo, a estrutura será coincidente com a atualmente existente na associação quilombola, ou se trará elementos novos ou mesmo concorrentes.

Mas acredito que, nas três comunidades, a incidência da festa sobre as hierarquias internas dá-se principalmente através de uma característica fundamental desse tipo de manifestação coletiva: ela recusa a plena domesticação. Como já vimos, há festas mais ou menos codificadas, que abrem margens variáveis para a iniciativa e a espontaneidade. Porém, esses espaços de comemoração tendem a criar uma tensão dialética entre controle e descontrole, devido à interferência subversiva do riso e do corpo. É muito difícil controlar todas as vertentes de uma festa, o que a torna atrevidamente subversiva. Creio que os afetos e sensações atuam ativamente sobre os códigos, o que tende a inibir a rigidez excessiva.

Lembremos, por exemplo, que o capelão da festa de Santo Antônio de Mata Cavalo, após cumprir suas tarefas rituais altamente codificadas, revelou-se um exímio dançarino durante o baile. Ele não deixou de ocupar seu lugar de destaque junto à comunidade, mas os rodopios no salão trazem à tona outras dimensões do sujeito, desta vez rendido às alegrias e interferências mundanas, durante o mesmo evento. Outros

elementos entram em cena: o contato físico, as brincadeiras, os erros e acertos daqueles momentos de espontaneidade – que, segundo creio, desestabilizam as ortodoxias, tensionando, com a sua horizontalidade, as tendências de verticalização.

Da mesma forma, quando Givânia da Silva afirma que «quilombo não é museu», creio que ela também se refere a esta irreverente imprevisibilidade vinculada à festa, que interfere subversivamente na sua formatação. Quando o grupo de visitantes chegou à sua comunidade e deparou-se com um ritual de São João desfeito – numa evidente ruptura com o código festivo – ele esteve, sem o saber, diante de uma das mais fascinantes características da festa: a sua capacidade de entrega à indeterminação. E vale reforçar que esta interferência risonha na condução da festa é especialmente relevante, por ser Conceição das Crioulas uma referência em termos de organização, desde a perspectiva daquilo que o Estado entende como organização.

Penso que, dentro da minha própria experiência, os momentos em que eu melhor me posicionei na fronteira foram aqueles em que eu mesma me divertia, deslocando-me do espaço altamente codificado da ciência para outro, mais flexível, da interação humana. A alegria também seduzia a mim, como seduz a todos. A partir deste caminho fronteiro, imprevisível, talvez tenham emergido as minhas melhores percepções.

8.1.6. As relações entre festa e resistência

A festa acompanha a trajetória histórica das três comunidades, demonstrando os seus vínculos com as estratégias de resistência. É certo que cada uma tem suas nítidas singularidades, mas creio que elas têm em comum três momentos: o primeiro, chamarei de *origem*, que corresponde à etapa histórica de formação de cada comunidade. As origens de Mata Cavallo e Colônia do Paiol têm em comum o fato de terem sido igualmente geradas por doações de terras, mas os três quilombos formaram-se a partir da concentração de grupos negros num determinado território, partilhando laços de parentesco e características identitárias.

Quanto ao segundo momento, chamarei de *crise* – um período de acirramento das dificuldades. Os três quilombos têm em comum, nas suas trajetórias históricas, processos de invasão de suas terras, gerando problemas tais como o empobrecimento e o êxodo rural. Em Mata Cavallo, o fator gerador da crise revela-se, porém, de maneira bastante evidente, com a expulsão da população para as periferias urbanas.

O terceiro momento, também compartilhado pelos três quilombos, é a *reação*: são iniciativas contrárias às adversidades, que viabilizam a continuidade da existência das comunidades. A meu ver, Mata Cavalo e Conceição das Crioulas têm ainda uma quarta etapa, a que eu chamaria de *consolidação* – que resulta da *reação* e está vinculada à ascensão do movimento quilombola. Tal fase não significa a superação de todos os problemas, mas sinaliza o êxito de ajustes internos da comunidade, que vêm viabilizando novas formas de resistência a partir de estratégias características dos movimentos sociais. Ao consolidar a organização formal interna, ao inserir-se em rede com diversos aliados (outros movimentos sociais, acadêmicos, jornalistas, políticos etc.), as duas comunidades encontram novas defesas perante um contexto a que Ilka Boaventura Leite (2007) denominou como *pós-utópico*.

O que me parece interessante constatar é que, se traçássemos um paralelo entre a história de cada comunidade e as suas festas, vejo ser possível relacionar as etapas de *origens/crise/reação/consolidação* com as celebrações promovidas. Vejamos: o período a que designei genericamente como *origens* não é, obviamente, puro, homogêneo e linear. Em cada uma das comunidades, ele foi atravessado por diversos contextos, de acordo com as respectivas trajetórias históricas. Mas creio ser possível afirmar que, nos períodos de formação de cada um dos quilombos, deram-se também processos de criação e recriação das tradições das populações originais e de seus descendentes, que ajudaram a selar o vínculo simbólico entre o grupo social e seu território. Nesse sentido, a fartura de celebrações e o envolvimento dos quilombolas, constatados nos relatos orais das três comunidades, sinalizam para a importância da festa para a afirmação identitária de cada coletividade em relação a determinado espaço. Assim, a construção do sentido de comunidade é acompanhada pela abundância de festas.

A fase seguinte, a que denominei genericamente como *crise*, aponta para uma reversão deste quadro: em Mata Cavalo, onde a população foi expulsa nos anos 1940, houve o abalo dos ciclos festivos. Sem território onde celebrar, a comunidade diaspORIZADA manteve, contra todas as probabilidades, o sentido identitário através das celebrações, que, apesar de enfraquecidas, continuavam a ser promovidas entre as poucas famílias que permaneceram no território original e entre aquelas que passaram a habitar as periferias urbanas.

Em Conceição das Crioulas, pressões externas vinculadas ao *coronelismo* levaram à invasão das terras e ao êxodo. Paralelamente, as celebrações internas foram enfraquecidas e a comunidade perdeu a autonomia sobre a sua principal festa: a mando

do *coronel*, a celebração de Nossa Senhora da Conceição cedeu espaço para Nossa Senhora da Assunção, que passou a ser comandada pelo fazendeiro.

Em Colônia do Paiol, onde as dificuldades econômicas, contínua perda de terras e o êxodo rural passaram a assombrar os seus habitantes, a crise também impactou o campo simbólico: a comunidade guarda saudades dos tempos em que as tradições abundavam, já que a morte dos mais velhos e a contínua migração para as cidades quase levaram as tradições locais à extinção – e alguns rituais efetivamente se extinguíram.

Em suma: o acirramento das dificuldades das comunidades, durante o período de crise, levou ao enfraquecimento e deslocamento espacial da festa (Mata cavalo), à perda do controle sobre a festa (Conceição das Crioulas) ou à ameaça de extinção da festa (Colônia do Paiol) – três formas de impacto também negativas.

Porém, seguiu-se a esse período crítico um momento de *reação*. Em Mata Cavalo, a população inicia um paulatino movimento de retorno ao território original e consegue lá manter-se, apesar das pressões exercidas através de mecanismos judiciais e extrajudiciais. É interessante constatar que tal iniciativa não apenas exerceu impacto sobre a festa, mas, em certa medida, deu-se através da festa, uma vez que esteve vinculada à liderança de Cesário Sarat, à casa de São Benedito e ao Congo.

Em Conceição das Crioulas, o envolvimento da comunidade com os movimentos sociais nos anos 1980 – que a transformaria em uma das pioneiras na luta pelos direitos constitucionais quilombolas nos anos seguintes – foi acompanhado pela retomada da festa de Nossa Senhora da Assunção, que passou a envolver diversos *sítios*. Aquele foi um período de efervescência e reinvenção das tradições, resultando no atual formato da dança do trancelim e da cerimônia de passagem de testemunho.

Parece-me que Colônia do Paiol vive um semelhante processo na atualidade: a comunidade está envolvida na descoberta e construção da identidade quilombola e na busca por direitos. Como em Conceição das Crioulas, esta fase vem acompanhada pela reinvenção das tradições locais, através de iniciativas tais como a criação da irmandade, a criação do grupo de Maculelê feminino, a retomada da Congada e a comemoração do 20 de Novembro, com sua Missa Afro e apresentações culturais vinculadas ao orgulho negro e ao combate ao racismo. Ou seja: paralelamente à reação política de cada comunidade perante um período de crise, vislumbra-se também a retomada do protagonismo sobre as festas.

Por fim, incluí o período de *consolidação* que, a meu ver, caracteriza a atualidade de Mata Cavalo e Conceição das Crioulas, apesar de todas as dificuldades que

continuam a enfrentar. Ambos os quilombos estão titulados e têm os processos de reorganização interna, através de associações, bastante consolidados – um passo que está sendo estruturado em Colônia do Paiol. As duas comunidades estão também profundamente envolvidas nos movimentos sociais, com destaque para o quilombo pernambucano, que viabilizou inúmeras parcerias e é hoje uma referência nacional.

Acredito que o fortalecimento das comunidades quilombolas espelha-se nas suas festas: o retorno ao território original de Mata Cavallo possibilitou a retomada da circularidade das suas abundantes festas de santo, que hoje preenchem um amplo calendário festivo. O grupo de *Siriri de apresentação* representa a comunidade em muitas paragens e o Congo de Livramento, nascido em Mata Cavallo, continua a representar a disputa entre os reinos rivais. Em Conceição das Crioulas, novos motivos levaram à invenção de celebrações: a grande formatura de dezembro relembra, todos os anos, a conquista do acesso ao ensino formal.

Estas reflexões não pretendem, porém, enquadrar as comunidades numa trajetória linear. A criação de etapas para a caracterização de aspectos históricos comuns entre as três comunidades não pretende levar a uma excessiva simplificação, nem prever que Colônia do Paiol caminha, sobre trilhos previsíveis, rumo à sua consolidação. A complexidade de fatores que interferem em cada uma das trajetórias e a irresistível indeterminação da história – avessa ao perpétuo progresso – inibem tais conjecturas. Aliás, como já vimos, a atual opção de Colônia do Paiol, apesar de todas as reinvenções, é justamente recuar e promover festas menores, para que elas não percam os seus propósitos e não se rendam à espetacularização.

Porém, não deixo de observar, através dos pontos em comum que atravessam transversalmente estas três histórias, os elos que ligam a festa à resistência: quando a comunidade está ameaçada e enfraquecida, a festa é também impactada; quando a comunidade reage, um viés importante desta reação é a retomada da festa; quando a comunidade se fortalece, a festa reassume com todas as forças a sua exuberância.

Portanto, apesar da rede de condicionantes que determina a variação da festa em cada contexto, alguns aspectos parecem sinalizar para uma estreita relação entre a festa, a resistência e a consolidação de determinada comunidade. É possível afirmar, pelo menos dentro dos limites circunscritos por este trabalho, que o contexto da comunidade exerce impacto sobre a festa – e vice-versa, de uma maneira diretamente proporcional.

Se, por um lado, não cabe aqui generalizar uma fórmula capaz de encaixar as relações entre festa e resistência dentro dos mais variados contextos, por outro, duas

variáveis independentes – a festa, no campo simbólico, e a resistência, no campo geopolítico, histórico e sociológico – demonstram que, no âmbito estudado, a festa se reafirma enquanto *re-apresentação* da realidade, sinalizando para a importância da dramatização das identidades para a busca de caminhos emancipatórios.

8.2. Para concluir: o que o anjo vê?

Ao utilizar a parábola do *Angelus Novus*, Boaventura de Sousa Santos (2006) descreve um anjo que olha para trás, para um passado que não passa da acumulação fatalista de catástrofes, enquanto é arrastado por um vento que o empurra para o futuro – para o qual tem as costas viradas. Na parábola de Walter Benjamin, reapropriada por Santos,²²⁵ o anjo gostaria de parar e redimir os mortos, mas é impedido pelo forte vento, que representa a ideia irresistível de progresso.

Esta imagem de passado como perda irreparável e de futuro como fatalidade irresistível poderia alterar-se se o personagem lançasse seu olhar sobre o presente: através de uma sociologia das ausências, torna-se possível a amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências que apontam para novas constelações de sentido, tanto no que se refere à compreensão, quanto à transformação do mundo.



Conceição das Crioulas

É no domínio do impensável na modernidade hegemônica que as heterotopias ganham corpo. O quilombo, um espaço que atravessou os tempos invisibilizado, resistente e rebelde, tem muito a dizer. E esta *voz*, eloquente nos momentos de festa, contribui para a contínua construção e reinvenção de mapas emancipatórios dos que se negam a viver num mundo uniforme e desencantado.

A ética protestante, que se tornaria uma das bases da modernidade hegemônica, propôs a possibilidade de acesso racional à redenção religiosa, através do ajustamento das condutas. Como lembra Renato Fernandes, assim emerge a ascese intramundana como forma de salvação e a desvalorização deste mundo

²²⁵ O autor refere-se a um quadro de Klee, interpretado por Walter Benjamin. Ele representa o anjo da história, que contempla o passado, uma cadeia infindável de catástrofes, de costas voltadas para o futuro, para onde é arremessado por uma tempestade.

imperfeito, pecaminoso na essência, no qual é melhor intervir: «Uma conduta que desvaloriza as emoções e a transcendência. Desencantamento, em suma» (2006: 6).

Em termos epistemológicos, a ciência também buscou desmistificar o mundo. Na concepção weberiana, a ciência desencanta ao retirar dele qualquer sentido imanente e ao relegar a natureza à constância determinista das regras universais. Renato Fernandes observa que o legado mecanicista de um mundo açoitado por leis gerais, simetrias temporais e banalização da vida ainda permanece no arcabouço teórico da ciência moderna, resistindo à sua problematização. Como afirma Muniz Sodré (2005), a modernidade, assentada na onipotência racionalista, busca uma sociedade sem segredos, sem obstáculos à manifestação da verdade. Portanto, «a racionalidade operante em seu diagnóstico da modernidade é aquela associada ao cálculo, aos juízos analíticos *a priori* kantianos, que quantificam ao desqualificar» (Fernandes, 2006: 2).

Nesse sentido, a ideia de um cosmos totalmente dessacralizado foi uma construção da modernidade. Vimos que para Mircea Eliade (1992), o *homem moderno* era diametralmente oposto ao *homem religioso* – característico das sociedades *arcaicas*, o que delimitava uma nítida diferença entre o moderno e o pré-moderno. Porém, acredito que tanto o *desencanto* quanto o *reencanto* do mundo são filhos da mesma modernidade: com a diferença de que o primeiro flui a partir do centro, enquanto o segundo situa-se na periferia – daí a sua invisibilidade.

*Reencantar o mundo*²²⁶ não é só uma utopia; é um caminho existente, disponível, presente não apenas nas perturbadoras descobertas científicas da atualidade, mas também nas versões não-hegemônicas da modernidade, que não sucumbiram ao esvaziamento pretendido pelos processos de homogeneização e extermínio. E, se estamos realmente vivendo um momento de transição paradigmática, é importante ter os ouvidos atentos à escuta destes paradigmas outros. Afinal,

Se recebermos lições intermináveis de especialistas credenciados que nos explicam que a liberdade que todos queremos exige desregulamentação, privatização ou guerra, e que a nova ordem mundial é nada menos do que o fim da história, há muito pouca inclinação a abordar essa ordem como algo semelhante a demandas individuais ou até coletivas (Said, 2007: 166).

Por isso, a ideia de reencantar revela-se pertinente. Mas como se dá este processo? Eu não ousaria traçar uma lista de procedimentos – sob pena de, como na ética hegemônica, reunir uma série de condutas capazes de levar a uma suposta redenção.

²²⁶ «Reencantamento do mundo» foi o nome dado por Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991) à conclusão do livro *A Nova Aliança*. Como observa Renato Fernandes (2006), este não foi um conceito metodologicamente definido pelos autores.

Porém, arrisco-me a desenhar algumas pistas que me levam a pensar sobre a proposta de reencantamento do mundo, sem pretender, com estas reflexões, aprisionar o tema dentro de uma cápsula, o que certamente lhe seria letal.

O estético é o território do prazer, das afetividades, dimensões que foram ignoradas – ou mesmo asfixiadas – pela racionalidade hegemônica ocidental. Como já vimos, para Muniz Sodré (2005), a poesia não se faz para ensinar nada: ela apenas instaura a ambivalência. Dentro da nossa atualidade desencantada, ela sacrifica a acumulação capitalista dos discursos e a universalização da verdade. Para o autor, o encantamento é justamente isso – uma espécie de *parte excessiva* que não se pode consumir (cientificamente, tecnicamente, economicamente); é algo que aniquilaria um princípio de pura utilidade porventura existente. Afinal, o estético é gratuito, a exemplo do que se faz ver em Mata Cavalo, com a sua *absurda* abundância nos dias de festa:

Esse excesso é bem outra coisa do que o excedente que se acumule a exemplo da economia moderna – é o vazio da produção e da acumulação, é o espaço do encantamento. Ele aponta [...] para a dinâmica do que vimos chamando de cultura (Sodré, 2005: 81).

Renato Fernandes traz outra relevante visão do reencantamento. A seu ver, reencantar o mundo refere-se também à possibilidade de que outras culturas, tradições e ciências contribuam para a construção de um sentido mais humano para a realidade em que vivemos:

A partir do momento que a ciência atual aceite o valor de verdade que emana do *outro*, obteremos um diálogo que excede o experimentalismo e estabelecer-se-á uma relação entre *conhecimentos* que os respeite em sua diversidade. Reencantemos, enfim (Fernandes, 2006: 14).

Inspirada em Boaventura de Sousa Santos, eu diria ainda que esta busca passa pela afirmação da copresença radical – a percepção de que todos somos contemporâneos, de que a história não é uma linha reta onde espalham-se arcaicos e desenvolvidos, e de que todas as culturas são incompletas, mas que podem se enriquecer através do diálogo intercultural. A ideia de reencantamento, portanto, inclui as possibilidades de existência de uma ecologia dos saberes. Para além disso, Renato Fernandes toca ainda em mais um ponto: se a história não é linear, ela está vinculada a uma irresistível indeterminação. Segundo o autor,

A busca pelo reencantamento do mundo passa pela aceitação da indeterminação intrínseca ao devir. Isso assume a forma não de uma ambiciosa reedição epistemológica, mas sim da participação em um processo sempre em conclusão, inconcluso por natureza, radicado na perspectiva de uma ciência aberta e crítica. Reencantar o mundo é um projeto para a humanidade, um projeto que compreenda o homem e a natureza em sua multiplicidade (Fernandes, 2006: 15).

Desta maneira, enquanto o paradigma moderno exige trilhos fixos sobre os quais caminhar – uma relação estável entre causa e efeito – a noção de indeterminação da história, tão bem explorada por Dipesh Chakrabarty (2001), rompe com a linearidade.

A *instabilidade estrutural das coisas* (Gruzinski, 2001) revela um mundo mais rico e diverso do que previa a modernidade hegemônica. No campo da física, por exemplo, nem mesmo a concretude da matéria, «coisa sempre dócil e dada a manipulações» (Fernandes, 2006: 3), é assim tão certa. Já vimos que novos conhecimentos, como as leis da termodinâmica, exorcizam muitas das concepções *desencantadoras* aventadas pela ciência, descortinando a natureza complexa da realidade em conjunção com um futuro quase sempre indeterminável: «Da natureza sem sentido ontológico medra um sentido renovado, que é o da interação com a realidade não estática, que não cabe mais no plano cartesiano» (Fernandes, 2006: 9).

Se as partículas revelam-se tão imprevisíveis, o que dizer das relações humanas? Parte do sucesso do modelo hegemônico advém da crença nas determinações. A ideia de irresistível homogeneização ocidentalizante, à qual parecemos estar todos condenados – como se estivéssemos diante de um buraco negro, dentro do qual cairemos mais cedo ou mais tarde – é um exemplo disso. Se, por um lado, é inegável o processo de assimilação e de destruição do centro sobre as margens, também é sobre este pensamento que se sustentam as ideias de progresso, desenvolvimento e crescimento.

Porém, o futuro é um campo de experimentações. Entregar-se à indeterminação da história, ou mesmo à construção de futuras histórias através das possibilidades



Colônia do Paiol (foto Cláudia Ladeira)

emergentes no presente (Santos, 2006), é, portanto, descolonizar-se. No campo social, Stuart Hall (1996), por exemplo, reivindica uma teoria capaz de descrever quais são os mecanismos pelos quais os sujeitos se identificam (ou não) com as *posições* para as quais são convocados – e por que eles não assumem as suas

respectivas posições plenamente, através de processos de resistência ou de acomodação. Afinal, as relações entre o sujeito e as formas discursivas são articulações – e nenhuma articulação possui uma correspondência necessária, previsível, predeterminável.

Dentro da vertiginosa diversidade do mundo, muitas culturas nos ensinam a entender a realidade a partir da sua indeterminação. Como vimos, Muniz Sodré (2005)

explica que à irreversibilidade das relações de causa e efeito e ao absoluto das leis, a noção de *jogo* de certas culturas negras, por exemplo, opõe encadeamentos não causais. Aleatórios, baseados em relações de contiguidade – como na música – os acontecimentos obedecem à ordem das aparências. «Nenhum discurso psicanalítico ou aparentado à metafísica pode dar conta da ‘verdade’ do ritual negro, [...] simplesmente porque nele não existem conteúdos latentes ou recalçados, não há nenhum ser, nenhuma palavra definitiva por trás», alerta o autor (Sodré, 2005: 111).

Tendo isso em conta, chegamos a um ponto fundamental das reflexões: o mundo desencantado não preenche todas as frestas. O mundo reencantado existe sob a forma de variadas culturas, que não foram deixadas para trás num espaço-tempo *arcaico*; ele existe na contemporaneidade, revelando-se naquilo que difere da modernidade hegemônica. O reencantamento é, afinal, encantamento – porque nunca deixou de existir.

Estes caminhos heterodoxos da modernidade podem estar em espaços longínquos do centro, mas não só. Mesmo na intimidade cotidiana do modelo dominante; até nas esquinas das grandes cidades, habitam outras formas de agir e pensar. É por isso que a proposta de *escavação arqueológica do presente* – a busca de tais caminhos dissidentes e invisibilizados – torna-se coerente com as necessidades deste tempo de transição.

Lembremos que, para Boaventura Santos (2002), a construção de um novo senso comum passa por três dimensões: a solidariedade (dimensão ética), a participação (dimensão política) e o prazer (dimensão estética). A busca por tais elementos deve começar a partir das representações que, sendo modernas, foram marginalizadas pelas concepções dominantes da modernidade – o princípio da comunidade e a racionalidade estético-expressiva. Na interseção entre estes dois aspectos, constata-se com maior nitidez que a dominação é um trabalho incompleto.

Rever tais aspectos teóricos é importante porque, em campo, foi possível reconhecer modelos solidários, participativos e impregnados de prazer estético, que contradizem o aparentemente insuperável individualismo rumo ao qual a humanidade parece caminhar. Estas práticas insurgentes, para sobreviverem à prevalência do paradigma dominante, precisam ser alimentadas nas fronteiras (intra e interculturais) dos grupos às quais pertencem. Esta *escavação do presente*, feita nos três quilombos, buscou ser um exercício de sociologia das ausências, guiado pelas três metáforas. Entrelaçadas, elas tentam caracterizar coletividades que não refletem a visão hegemônica do mundo – daí a sua riqueza.

Vimos que a metáfora da fronteira representa uma forma de sociabilidade que se estabelece nas margens do encontro cultural – tornando-se, portanto, propensa à subversão dos cânones do centro e aos processos de tradução. Diante da sua polissemia, optei por dividir a metáfora em três modelos de análise: fronteira que separa, fronteira como frente e fronteira que une.

Vale recordar que a primeira acepção está vinculada a uma razão relacional e se refere a tudo o que separa diferentes grupos – tenha esta fronteira a forma concreta de um muro que divide dois países ou a sutileza das diferenças identitárias. A segunda está relacionada ao limite da expansão de um determinado centro e implica, portanto, no avanço unilateral de um agente transformador sobre determinado espaço. A terceira acepção da palavra, que é aquela que utilizo para descrever a metáfora, expressa a fluidez dos processos sociais cosmopolitas. Neste *entrelugar* fronteiriço, a justaposição de diversas influências permite a emergência de novas configurações de identidade. O pertencimento simultâneo a mais de um universo cognitivo contradiz a ideia monolítica de cultura – que é então concebida em constante transformação.

Nas discussões, dividi este espaço flutuante em fronteiras inter e intraculturais: o primeiro, relacionado à possibilidade de diálogo entre o *eu* e o *outro*, enquanto o espaço fronteiriço intracultural relaciona-se ao diálogo estabelecido por uma coletividade consigo própria. Em todos os modelos de análise, a fronteira pode ser caracterizada como um atributo de poder (Albaret-Schulz *et al.*, 2004); portanto, sua análise exige uma contínua atenção ao jogo de forças estabelecido entre centro e margem.

Quanto ao barroco, vimos que desafia o paradigma hegemônico ao exibir o *mistério da sua contradição estrutural interna* (Echeverría, 1998). Portanto, a metáfora interessa-se pelas possibilidades de transgressão. Concentra-se na sensualidade e imediatez; na possibilidade de recombinar aspectos aparentemente incompatíveis e, simultaneamente, surpreender-se, rebelar-se, distanciar-se, rir-se (Santos, 2002). Dentre as suas diversas características, destaquei a possibilidade de quebra de dicotomias e uma forma de experienciar o mundo a qual denominei *espaço-tempo em movimento* – em que a fugacidade e a interrupção do tempo apontam para o pluralismo, enquanto o espaço só pode ser percebido a partir de variadas perspectivas.

Vimos ainda que a metáfora do Sul caracteriza a perspectiva política das subjetividades emergentes na transição paradigmática; uma perspectiva que pode ser chamada de pós-colonial, por surgir desde as margens. Dei ênfase às possibilidades de enunciação das populações subalternizadas. Afinal, como vimos com Boaventura de

Sousa Santos (2002), o que melhor identifica o Sul é o fato de ter sido silenciado. Obviamente, o debate gira em torno das relações de poder entre o Norte e o Sul metafóricos, mas, a par disso, busquei também pensar nos circuitos paralelos – nas estratégias de regulação, de legitimação, nas lógicas internas – que existem no Sul e que não passam pelo centro; que existem à revelia do centro.

Um dos aspectos especialmente visíveis destas *lógicas outras* que insistem em não seguir as regras dominantes é a poetização ou estetização da experiência humana em sociedade (Perez, 2002). As relações necessariamente intrínsecas entre a experiência estética e a experiência diária das coletividades foram denominadas neste trabalho como *sombra do cotidiano*. Trata-se de uma representação que não pretende significar a reprodução ou o retrato da realidade – ela mescla-se com a vida, sobre a qual gera impactos. E se a festa é uma *sombra do cotidiano* – se ela reflete, numa outra temporalidade, a história, o contexto, as necessidades e desejos de uma coletividade – o que tem a dizer a celebração quilombola? Com que *matéria-prima* ela é constituída?

Foi analisado no terceiro capítulo o contexto a partir do qual se originaram os quilombos: em primeiro lugar, vimos que as distorções estruturam o uso da lei fundiária, o que permite que a usurpação seja uma das principais forças motrizes da ocupação territorial brasileira.²²⁷ Além disso, vimos que a terra no Brasil foi pensada a partir do seu valor de mercado, como um produto destinado a poucos, e não a partir do seu valor de uso, como um bem coletivo. Neste sentido, vale lembrar que o quilombo é uma grave contrariedade a esta concepção hegemônica. Como explica Ilka Boaventura Leite, nesses espaços «o chão é tessitura complexa entre tempo e espaço de permanência em lugares, experiências, destinos e desejos. O chão é um meio, não um fim em si mesmo» (2007: 18). Na festa, a relação entre o quilombola e a terra torna-se palpável: o alimento é o fruto último do pertencimento a um território.

No que se refere à história da presença negra no Brasil, o desgaste pelo uso corrente da palavra escravidão nubla o peso e o tamanho da tragédia contida no seu significado. Afinal, é difícil conceber o volume de vidas perdidas na África durante os processos de captura e transporte das populações e a gravidade da desestruturação das sociedades atingidas pelo tráfico. Sob certa perspectiva, os homens e mulheres que chegaram ao Brasil foram vitoriosos – pois sobreviveram a dificuldades inimagináveis.

²²⁷ Holston (1993) observa que, por seu lado, os brasileiros pobres vêm se tornando estrategistas jurídicos através dos movimentos sociais.

Mas aquele era apenas o início. O que os esperava depois da travessia era uma rotina de trabalho dentro de um sistema que lhes negava a condição de seres humanos.

As enormes proporções da obra escrava no Brasil não foram suficientes para impedir a invisibilização da importância e do protagonismo do sujeito histórico escravizado. A partir do conceito de pensamento abissal de Boaventura de Sousa Santos (2007), busquei demonstrar o enorme silêncio em torno do tema, que só nas últimas décadas começa a alterar-se. Vimos também que a transição entre o regime escravista e o trabalho livre deixou poucas saídas para a população negra brasileira, voltando a encurralar as promessas de igualdade provenientes da abolição.

Quanto aos quilombos, são ainda hoje comunidades em perigo. Apesar de o direito sobre as terras ter sido claramente incluído na Constituição Federal de 1988, o seu estatuto jurídico ainda está por determinar. Neste campo, não há certezas: desde a morosidade institucional até os processos violentos de coação e expulsão à margem da lei, diversos caminhos vêm sendo tomados pelas oligarquias latifundiárias brasileiras para invalidar a aplicação da Carta Magna.

Portanto, a própria trajetória histórica dos quilombos explica a sua ligação incontornável com processos de resistência. Mas isso não significa que essas comunidades sejam unidimensionais; elas não formam coletividades ideais e tampouco são pura resistência porque, no jogo social, não há purismos – tudo se formata numa dinâmica imagem tridimensional, pautada nas relações. Além da imensa diversidade reunida sob o conceito de quilombo, dentro de uma só comunidade variados cenários compõem as possibilidades de resistência e subversão, bem como os conflitos, as necessidades de conciliação, negociação e recuo. Quilombo não é só uma coisa ou só outra; estamos falando de articulações – articulações essas que sofrem interessantes mutações nos momentos de festa.

Por isso, a festa, em si, não é intrinsecamente mantenedora ou subversora da ordem. Em termos identitários, a festa é a *culminância de uma conquista*, como sintetizou Givânia Silva. E é por isso que a sua conceituação não pode ser taxativa: quando é uma afirmação daqueles que detêm o poder, ela reafirma a ordem social; também pode ser uma conquista temporária, como as inversões, que se inscrevem nas brechas do sistema. Pode ser ainda a encarnação simbólica de coletividades cujos modelos diferem – e competem – com o hegemônico. Por ser fundamentalmente múltipla, diferentes *doses* de cada um destes aspectos podem até estar presentes dentro de uma mesma festa. Mas, em todos os casos, a festa caracteriza-se ainda por uma

recusa à plena *domesticação*, revelando uma tendência à descanonização que sublinha o seu potencial de insurgência.

Portanto, o que mais me interessa é a análise de como, no espaço-tempo da festa, os variados paradigmas concorrentes se movimentam. É por isso que, levando em conta a trajetória histórica e o contexto das comunidades pesquisadas – marcados pela necessidade ininterrupta de resistir e se rebelar contra o paradigma hegemônico, pois o preço a pagar é a sua própria exterminação física e simbólica – nos momentos de celebração a insubmissão quilombola faz-se bastante visível.

Aliás, visível e não só: a festa é uma afirmação, que ao mesmo tempo em que espelha a capacidade de resistência das comunidades, pode atuar ativamente para esta mesma resistência. A festa quilombola é uma resposta forte para uma pergunta igualmente forte: outro caminho é possível?

E, por falar em perguntas, iniciei estas reflexões indagando: em que medida pode ser a festa um caminho de emancipação social? Penso que os sinais de insubmissão da festa podem estar na insistente conservação de memórias, nos processos de descanonização, na quebra de dicotomias ou mesmo na ligação explícita entre festividades e revoltas políticas. De maneira sucinta, passo a elencar algumas respostas estreitamente interconectadas que, sem esgotarem a discussão, refletem aspectos que podem, eventualmente, gerar contribuições ao tema. Estas argumentações não devem ser lidas como unidades estanques, mas como o encadeamento de uma corrente, no qual um elo leva ao seguinte.

Então, vejamos: *a festa pode ser um caminho de emancipação social na medida em que é um espaço de negociação identitária*. Promove, portanto, o adensamento da noção de coletividade.²²⁸ Uma vez que dramatiza as identidades, torna-se especialmente relevante para grupos sociais cuja rotina está em permanente ameaça, como é o caso dos quilombos. E é por isso que a participação nos movimentos sociais, bem como a ascensão da identidade quilombola – viabilizada pela legislação – geram tantos impactos junto às celebrações das comunidades.

Esta negociação de identidades vincula-se à ideia de festa enquanto espaço de produção. Produz-se comunidade, relações sociais, discursos, lógicas de resistência. O que é produzido a partir da festa tem estreita ligação com o cotidiano sem, contudo, sê-

²²⁸ Enquanto fronteira, a festa pode, inclusive, criar um território temporário que viabiliza espaços de inclusão no campo simbólico, como vimos através do território flutuante do Congo de Livramento.

lo. Vimos que, por um lado, a festa precisa ser preparada, custeada, planejada. A sua viabilização exige estratégias, cujas raízes aprofundam-se no interior da vida cotidiana – o que faz dela um produto ou expressão ativa e ritualizada deste mesmo cotidiano.²²⁹ Por outro lado, ela também produz. Segundo Norberto Guarinello, o mais crucial e geral desses produtos é justamente uma determinada identidade entre os participantes, dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado. Nesse processo, alguns aspectos da realidade são sublinhados e transmutados. «A festa, portanto, é um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si mesma», afirma (Guarinello, 2001: 974).

Esta afirmação interage com a ideia de fronteira. Por ser internamente conciliadora, a festa pode também viabilizar uma temporária unificação da diversidade coletiva. Portanto, o momento de celebração pode ser estrategicamente favorável não apenas à afirmação perante o *outro*, mas também às articulações e ao diálogo internos.

Além disso, *a festa pode ser um espaço de emancipação social na medida em que incide sobre as hierarquias internas e externas*. Sendo fronteira, pode ser favorável a processos de descanonização em relação às estruturas. Em sua ambiguidade, é possível encontrar vários efeitos sobre as hierarquias dentro de uma única festa – ou diferenças de intenção e gesto, como sinalizou Clementina Cunha (2001) – e diversidade de perspectivas, de acordo com o participante em questão.

A festa pode ser também um espaço emancipatório na medida em que rompe com as relações causais e com as lógicas de acumulação e produtividade do modelo hegemônico. A quebra de dicotomias, somada à *desutilidade* da festa, são duas faces da sua capacidade de subversão, que instauram a ambivalência e que se opõem à tendência capitalista de laborização do mundo e à moral burguesa da produtividade.

Tanto em relação ao *outro* quanto às suas próprias fronteiras internas, *a festa também pode ser emancipatória por ser um espaço do riso, do corpo, da estética e do prazer, que resistem aos esforços de domesticação*. Vimos que as festividades quilombolas, apesar de regidas por códigos, incluem aspectos pouco passíveis à cristalização de rotinas reguladoras. As regras existem, mas são ininterruptamente atravessadas pelo riso e pelo corpo, dois elementos desestabilizadores. Esta característica faz da festa um espaço que não pode ser plenamente controlado, o que

²²⁹ Para Rita Amaral (2001), como para Guarinello (2001), a própria organização comunitária em torno da viabilização da festa já é capaz, por si mesma, de significar uma ação transformadora. Além disso, vale observar que, sob certa perspectiva, o mutirão pode ser caracterizado como a extremização desta ideia de festa como espaço de produção: ao fim da festa, tem-se um produto concreto, em torno do qual todos celebraram/trabalharam.

significa uma possível imprevisibilidade e criatividade perante aquilo que foi previamente estabelecido.

Portanto, *a festa pode ser também um espaço de emancipação social na medida em que é imprevisível*: ela é toda perspectiva e, apesar das codificações, é vivida de diferentes maneiras. Em maior ou menor medida, e sob a interferência do prazer, pode ser propensa à diversidade. Esta diversidade – discutida pela metáfora do barroco através do espaço-tempo em movimento – faz com que a festa seja pouco afeita à universalização da verdade proposta pelo paradigma hegemônico. Busquei expor, neste trabalho, projetos de ordem humana alternativos à ordem vigente: debaixo do umbuzeiro da Diva, diante da imagem de São Benedito, na roda de Jongo e em tantos outros espaços, outras lógicas emergem. Assim, a festa revela outro mundo dentro deste mundo, que possui estratégias próprias, muitas vezes invisibilizadas, mas seguramente



disponíveis para os que se propuserem a ver o mundo em sua diversidade.

Desta forma, no espaço fronteiro da festa, a coletividade, em confronto e articulação com a diferença, tem a oportunidade de afirmar as suas opções internas. Nesse sentido, o caráter emancipatório da festa não se dá somente através da ideia de que é o inverso que a consolida: *a festa pode ser um espaço de emancipação social na medida em que outros modelos competem com o paradigma hegemônico*.

Se for assim, também é possível dizer que *a festa pode estar vinculada à emancipação social porque é um lugar de enunciação*. Obviamente, é preciso sempre estar atento ao *locus* a partir do qual esta subjetividade individual e coletiva enuncia, como recomenda Ramon Grosfoguel (2008). Fortalecida ou débil, uma festa gestada a partir do Sul metafórico será igualmente uma voz do Sul. Portanto, é possível que contenha, entre os seus elementos, espaços de memória – reinscrições do passado – e reivindicações do presente.

O Congo de Livramento, com seu enredo de crise e superação; as estratégias reguladoras e legitimadoras próprias das festas de santo; a grande formatura ou a retomada do protagonismo da principal festa de Conceição das Crioulas; a Missa Afro e a homenagem aos nascimentos negros da Folia de Reis de Colônia do Paiol – esses e

tantos outros exemplos anunciam a memória persistente e o poder de nomear de grupos sociais duramente atingidos pelo colonialismo e pela colonialidade.

Esta *voz festiva* não permite sínteses ou interpretações unívocas. A festa é uma teia de muitas narrativas. Ela mostra, por exemplo, as possibilidades de diálogo entre os saberes. Também pode revelar o sofrimento humano gerado pela modernidade capitalista – base da terceira metáfora – que surge esteticamente transformado, sob a forma de manifestações poéticas, sagradas e até mesmo risonhas. A festa fala da incompletude da cultura que a gerou, como a inversão de gênero no aniversário da AQCC ou a promoção de debates e oficinas com os aliados durante a novena de Nossa Senhora da Assunção. O quilombo fala de si – do seu passado, do seu presente e do seu futuro – para aqueles que se posicionam na fronteira festiva.

Tudo isso me leva a crer que a festa é uma forma intersticial de resistência. Por um lado, a história assim o atesta: lembremos dos vínculos festa/rebelião – protestos que viravam festa, festas que se transformavam em protesto ou as rebeliões que eclodiam durante os ciclos festivos. Como já vimos, a dimensão rebelde da festa confundia as autoridades e era difícil se chegar a um consenso a respeito da sua opressão ou permissão.²³⁰

Por outro lado, no que se refere aos quilombos, também vimos ligações entre as dinâmicas festivas e as alterações das perspectivas políticas das comunidades pesquisadas, no decorrer das suas histórias específicas. Nesse sentido, a festa revela-se como a resposta a um contexto. Desde a deflagração da *diáspora estética* (Hall, 1996) imposta pela escravidão até a emergência da contrarrevolução jurídica (Santos, 2009) da atualidade, muitas respostas vêm sendo exigidas dos grupos quilombolas, para que estes não sejam arrastados pelas forças dominantes.

Na sua multiplicidade, a festa como afirmação da comunidade diante de si mesma (fronteira intracultural) e a festa enquanto afirmação de identidade perante o *outro* (fronteira intercultural) falam do mesmo – da possibilidade não só de sobrevivência, mas de produção e afirmação simbólica de modelos outros de viver, produzir, consumir e entender o mundo – apesar de tudo. Modelos estes que têm muito a contribuir para o processo de transição paradigmática, que hoje revela, sem maquiagens, a corrosão

²³⁰ Mas recordemos que, de maneira geral, o que se vê no Brasil é um crescente esforço pelo pleno controle da festa a partir do século XIX – um objetivo que, aliás, jamais foi plenamente atingido, em grande parte devido ao próprio caráter escorregadio que caracteriza a festa popular.

incontornável de um caminho sem saídas. Enfim: *a festa é emancipatória na medida em que não apenas revela, mas também alimenta o encantamento do mundo.*

Se é possível afirmar que o devir não está determinado, é importante estarmos atentos para as experiências contemporâneas invisibilizadas pela modernidade hegemônica, que vêm sendo protagonizadas em muitos espaços, o que inclui o ocidente não-ocidentalista (Santos e Meneses, 2009). Alternativas disponíveis (sociologia das ausências) e possíveis (sociologia das emergências) podem contribuir, inclusive, para a necessária renovação epistemológica da ciência.

Espero que estas reflexões, seguramente fragmentárias e circunscritas por muitos limites, tenham sido um passo nessa direção; espero ainda mais que esta trajetória possa cruzar-se com tantas outras, que se espalham por variados espaços e a partir de diversos protagonistas, de forma a podermos pensar coletivamente na possibilidade de outros mundos possíveis. Afinal, como ensina Boaventura de Sousa Santos, «a emancipação ou começa hoje ou não começa nunca» (1997: 223).

Se pensarmos bem, o processo de *escavação arqueológica do presente* não precisa ser profundo: basta revirmos um pouco a *terra* e vislumbramos a multiplicidade de outros modelos que desmentem a pretensa homogeneização do planeta. Se é certo que a cultura hegemônica – pautada no princípio de mercado, no individualismo, na competitividade e na exclusiva validade do saber científico – promove a expansão das suas fronteiras, também é possível afirmar que o mundo continua a ser mais plural do que a força homogeneizante quer fazer crer.

Se olharmos para a realidade a partir da perspectiva das margens, percebendo que tudo o que difere do modelo hegemônico é igualmente contemporâneo, revela-se a incontrolável (mesmo que sufocada ou, às vezes, dissimulada) heterogeneidade do mundo. Este trabalho foi, portanto, uma busca por espaços contra-hegemônicos, onde subjetividades individuais e coletivas vivem experiências contemporâneas ao projeto hegemônico da modernidade. Um projeto que, acredito, será sempre incompleto. É por isso que aposto na *escavação do presente* – porque nele abundam respostas.

Em Colônia do Paiol, por exemplo, nem é preciso falar em copresença radical para que os quilombolas reivindiquem a sua contemporaneidade. Maria José Franco, ao discutir uma proposta de resgate do uso de plantas medicinais levada à comunidade por estudantes universitários, rapidamente chegou ao cerne da questão: «Como se faz para resgatar o que já existe?»

Referências bibliográficas

Abreu, Martha (1999). *Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp.

Adelman, Jeremy; Aron, Stephen (1999). *From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the peoples in between in North American history*, disponível em: <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/104.3/ah000814.html>, acessado em 02/08/2009.

Águas, Carla L. P. (2007). *Mata Cavalos: a saga dos quilombolas*, (dissertação de mestrado). Lisboa: Universidade Independente.

_____ (2008a). «A palavra de Antônio Mulato», *e-cadernos CES*, 2, disponível em: <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/CARLA%20LADEIRA%20PIMENTEL%20AGUAS.pdf>, acessado em 26/03/2011.

_____ (2008b). *O colecionador de palavras*, (ensaio apresentado no Seminário Estudos Pós-Coloniais no Espaço de Língua Portuguesa). Coimbra: CES/FEUC.

Águas, Carla L. P.; Rocha, Nilton (2010). «Cerrados rebeldes: a festa e os rostos da resistência no Planalto Central», *Cabo dos Trabalhos*, 4, disponível em: http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/pdf/24_Carla_Aguas_Nilton_Rocha.pdf.

Albaret-Schulz, Cristiane; Beyer, Antoine; Permay, Jean-Luc; Reitel, Bernard; Selimanovski, Catherine; Sohn, Christophe; Zander, Patricia (2004). *La frontière, un object spatial en mutation*, disponível em: <http://espacestemp.revues.org/document842.html>, acessado em 28/07/2009.

Alberro, Solange (1994). «Criollismo y barroco em América Latina», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: ENAM/El Equilibrista, 95-110.

Albuquerque, Wlamyra R. (2002). «Esperanças de Boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910)», *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (2), 215-245.

_____ (2009). *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Almeida, Alfredo Wagner B. (2002a). «Os quilombos e as novas etnias», in: Eliane C. O' Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 43-82.

_____ (2002b). «As populações remanescentes de quilombos. Direitos do passado ou garantia para o futuro?», in: Aurélio Virgílio Veiga Rios (org.), *Seminário Internacional as Minorias e o Direito*. Brasília: CEJF, 244-255.

_____ (2005). «O direito étnico à terra», *Orçamento & Política Socioambiental*, 13, 1-12.

Alves, Ana Rodrigues C. (2010). «O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe», *Lua Nova*, 80, 71-96.

Alves, Giovanni (2011). «Ocupar Wall Street... E depois?», *Carta Maior*, disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=18687, acessado em 22/10/2011.

Alves, Vânia de Fátima N. (2008). *A festa como possibilidade de mobilização social*, disponível em: <http://www.redcreacion.org/documentos/congreso10/VNoronha.html>, acessado em 10/08/2011.

- Amantino, Márcia (2008). «Caxambu, Cateretê e feitiçaria entre escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais do século XIX», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFMG/ Edunesb, 257-276.
- Amaral, Rita (2001). *Festa à brasileira: sentidos do festejar no país 'que não é sério'*, disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/35896659/Rita-Amaral-Festa-a-brasileira-Sentidos-do-festejar-no-pais-que-%E2%80%9Cnao-e-serio%E2%80%9D>, acessado em 24/07/2011.
- _____ (2003). «Festas católicas brasileiras e os milagres do povo», *Civitas*, 3(1), 187-205.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso.
- Andrade, Francisco E. (2006). «A natureza e a gênese das Minas do Sul nos livros de André João Antonil e Sebastião da Rocha Pita», *Revista Brasileira de História*, 26(51), 171-195.
- _____ (2008), *Quilombolas: direitos ameaçados*, disponível em: http://www.pedraderaio.org.br/not_0306_quilombolasamecados.htm, acessado em 8/5/2008.
- Andrade, Oswald (2008). *Manifesto Antropofágico*, disponível em: <http://antropofagia.uol.com.br/manifestos/antropofagico/>, acessado em 12/10/2011.
- Anjos, Rafael S. A. e Cypriano, André (2006). *Quilombolas: Tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori.
- Arruti, José Maurício (1997). *A emergência dos “remanescentes” : notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. São Paulo: Mana.
- _____ (2006). *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.
- Asensio, Ricardo J. H.; Bravo, Javier C. (2011). *Operación Gran Armada: la logística invencible*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (2008). *A comunidade de Conceição das Crioulas*, disponível em: <http://conceicaodascrioulas.org/>, acessado em 02/12/2008.
- Ávila, Affonso (1971). *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva.
- Bakhtin, Mikhail (1987). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília.
- Bandeira, Maria de Lourdes; Sodré, Triana V. (1993). «O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros. O caso Mata Cavalos», *Cadernos do Neru, Escravidão: ponto e contraponto*, 2, 83-103.
- Bandeira, Maria de Lourdes (1988). *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense.
- Bandeira, Maria de Lourdes; Sodré e Dantas, Triana V.; Mendes, Elieth B. (1990). *Projeto de mapeamento e sistematização das áreas de comunidades remanescentes de Quilombo: Mata Cavalos (MT). Relatório Histórico-Antropológico*. Cuiabá: Universidade de Cuiabá.
- Barcelos, Silvânio P. (2010). «O quilombo Mata Cavalos: territorialidade negra no mundo globalizado», *África e Africanidades*, 9, disponível em: http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Quilombo_Mata_Cavalos.pdf, acessado em 26/02/2012.

- Barros, Marcelo (2002). «O divino segredo da festa», in: Mauro Passos (org.), *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 59-70.
- Barta, Armando (2005). «Mesoamericanos: reanimando uma identidade coletiva», in: Ana E. Ceceña (org.), *Hegemonias e emancipações no século XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 113-128.
- Bastide, Roger (1985). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Bastos, Ana Luiza M. (2008). *Denúncia da decadência, realismo e ânsia messiânica na historiografia portuguesa oitocentista*, disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Ana%20Luiza%20Marques%20Bastos.pdf>, acessado em 17/12/2010.
- Bataille, Georges (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus Humanidades.
- _____ (2002). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Bennassar, Bartolomé; Marin, Richard (2000). *História do Brasil*. Lisboa: Teorema.
- Bernal, Óscar Cornago (2004). «Nuevos enfoques sobre el barroco y la (Pos)Modernidad (a propósito de los estudios de Fernando R. de la Flor)», *Dicienda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 22, 27-51.
- Bernardes, Carmo (1981), *Força da nova. Relembrações*. Goiânia: Secretaria de Educação de Goiás.
- Betto, Frei (2010). «Desigualdade social no Brasil», *Correio do Brasil*, disponível em: <http://correiodobrasil.com.br/desigualdade-social-no-brasil/175165/>, acessado em 11/07/2011.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Billi, Leila M. N. (2005). *Mudança de forma como elemento constitutivo do barroco*, disponível em: <http://www.dominiosdelinguagem.org.br/pdf/d5-5.pdf>, acessado em 12/03/2011.
- Blackburn, Robin (2002). *A queda do escravismo colonial, 1776-1848*. Rio de Janeiro: Record.
- Bourdieu, Pierre (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/Zouk.
- Brasil (2008). *Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de Março de 1824)*, disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Constituicao/Constitui%20C3%A7ao24.htm, acessado em 30/06/2008.
- Brasil (2006). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicações.
- _____ (2009). *Lei nº 601 de 18 de Setembro de 1850*, disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim601.htm, acessado em 15/03/2009.
- Brazil, Maria do Carmo (2004). «Mutuca e Dionísio: uma reflexão sobre o quilombismo no interior de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul», *XVII Encontro de História de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: ANPUH.
- Brewer, John M. (2003). *From Myth to Reality: Performing the Devil and Pachamama in the Carnival of Humahuaca*, disponível em: http://www.mrbrewer.org/Documents/Theses/UChicago/Brewer_UChicagoAbstract.pdf, acessado em 18/04/2009.
- Burawoy, Michael (1985). *The Politics of Production*. Londres: Verso, disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_13/rbcs13_02.htm. Acessado em: 16/04/2009.

- Cabanne, Pierre (2001). *Barroco e Classicismo*. Lisboa: Edições 70.
- Calado, Margarida (2008). *Barroco do Norte, barroco do Sul: algumas reflexões*, disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3177.pdf>, acessado em 05/02/2011.
- Calheiros, Felipe P. (2009). *Extensão Rural, identidade quilombola e vídeo: um estudo do caso de Conceição das Crioulas (Salgueiro-PE)*, (Dissertação de Mestrado). Recife: Pós-graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local/Universidade Federal Rural de Pernambuco.
- Camacho, Kuri R. (2007). «Barroco jesuíta, teología de los afectos y educación estética en el siglo XVII novohispano», *Revista de Filosofía*, 55, 55-83.
- Caminha, Pêro Vaz (2000). «Carta do achamento do Brasil», in: *O descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*. Lisboa: Calouse Gulbenkian.
- Campos, Adrelino (2005), *Do quilombo à favela. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Canclini, Nestor (2003). «Noticias recientes sobre la hibridación», *Trans, Revista Transcultural de Música*, disponível em: <http://www.sibetrans.com/trans/a209/noticias-recientes-sobre-la-hibridacion>, acessado em 20/05/2011.
- Carvalho, Marcus J. M. (1998). «Rumores e Rebeliões. Estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848», *Tempo*, 6, 49-72.
- _____ (2010). *Resistência escrava no Brasil: Raízes e roteiros de algumas discussões recentes*, disponível em: www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/carval.rtf, acessado em 23/03/2010.
- Castiano, José P. (2010). *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetivação*. Maputo: Ndjira.
- Catharina, Alexandre C. (2006), *A Constitucionalização Simbólica dos Direitos Coletivos das Comunidades Remanescentes de Quilombo*, disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_alexandre_de_castro_catharina.pdf, acessado em 10/07/2008.
- Ceceña, Ana E. (2005a). «Introdução: hegemonias e emancipações no século XXI», in: Ana E. Ceceña (org.), *Hegemonias e emancipações no século XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 7-12.
- _____ (2005b). «Estratégias de construção de uma hegemonia sem limites», in: Ana E. Ceceña (org.), *Hegemonias e emancipações no século XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 35-55.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Chauí, Marilena (1994). *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Chiavenato, Júlio (1984). *Cabanagem: o povo no poder*. São Paulo: Brasiliense.
- Chomsky, Noam (2002). *A manipulação dos media: os efeitos extraordinários da propaganda*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Comissão Pró-Índio de São Paulo (2012a). *Comunidades quilombolas do Estado de Pernambuco: Conceição das Crioulas*, disponível em: http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/pe/pe_conceicao.html, acessado em 15/01/2012.

_____ (2012b). *Terras quilombolas: balanço 2011*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, disponível em: http://cpisp.campanhasdemkt.net/ver_mensagem.php?id=HI448I94726I131956122314692300, acessado em 15/02/2012.

Conde, Teresa del (1994). «La producción pictórica del siglo XVII y el *ethos* barroco», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: ENAM/El Equilibrista, 201-212.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ (2011). «Manifesto pelos direitos quilombolas», in: *Grupo de Trabalho Combate ao Racismo Ambiental*, disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/12/manifesto-pelos-direitos-quilombolas/>, acessado em 20/11/2011.

Córdoba, Carlos E. (1994). «El cuerpo místico em el barroco andino», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 162-170.

Coronil, Fernando (1989). «Discovering America again: the politics of selfhood in the age of post-colonial empires», in: Rolena Adorno e Walter Dignolo (orgs.), *Discourses on Colonialism*, Dispositio XIV, 36/38, 315-331.

Corsini, Leonora (2008). «A potência da hibridação: Édouard Glissant e a creoulização», *Lugar Comum*, 25/26, 211-221.

Costa, Carlos Eduardo (2011). «Folia de Reis, a metáfora da migração: Folia de Reis e a migração de pretos e pardos no pós-abolição – Vale do Paraíba e Baixada Fluminense (1888-1940)», in: Martha Abreu e Matheus Serva Pereira (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil*. Niterói: UFF, 391-413.

Costa, Sérgio (2006). «Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21 (60), 117-183.

Cunha, Maria Clementina P. (2001). «Veneza, África, Babel: leituras republicanas, tradições coloniais e imagens do carnaval carioca» in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 55-72.

Cusicanqui, Silvia Rivera (2008). «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia», in: Alejandro Rosillo Martínez *et al.* (orgs.), *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 157-178.

DaMatta, Roberto (1997). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____ (2000). «Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade», *Mana*, 6 (1), 7-29.

Dawsey, John (2006). «Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas», *Campos*, 7 (2), 17-25.

De La Cadena, Marisol (2006). «The production of other knowledges and its tensions: from Aldeanist Anthropology to interculturalidad?», in: Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), *World Anthropologies*. Oxford/New York: Berg.

Dias, Eurípedes C. (2001). *Arqueologia dos movimentos sociais*, disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie310empdf.pdf>, acessado em 24/06/2008.

Dias, Paulo (2001). «A outra festa negra», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 859-888.

Domingues, Andrea (2007). «13 de julho é igual a 13 de maio, libertação dos escravos, de São Benedito», *VII Encontro Regional Sudeste de História Oral*, disponível em: <http://www.fiocruz.br/ehosudeste/templates/htm/viiencontro/textosIntegra/AndreaSilvaDomingues.pdf>, acessado em 01/08/2011.

Durante, Daniel C. (2007). «Alteridade e reflexão intercultural: seus objetivos no quadro das práticas artísticas em geral e da fala literária em particular», *Revista Sociopoética*, 1 (1), disponível em: <http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n1.html>, acessado em: 25/05/2011.

Durkheim, Émile (2000). *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.

Dussel, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, disponível em <http://www.enriquedussel.org/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>, acessado em 05/05/2009.

Duvignaud, Jean (1991). *Fêtes et civilisations: suivi la fête aujourd'hui*. Paris: Actes SUD.

Echeverría, Bolívar (1994). «El *ethos* barroco», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: ENAM/El Equilibrista, 13-36.

_____ (1996a). «El *ethos* barroco y la estetización de la vida cotidiana», *Escritos*, enero-diciembre, 161-188.

_____ (1996b). «La Compañía de Jesus y La primera modernidad de La América Latina», *Processos*, 9, 21-37.

_____ (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

_____ (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era.

_____ (2007). *Meditaciones sobre el barroquismo*, disponível em: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Guadalupanismo%20y%20barroco.pdf>, acessado em 15/03/2011.

Eliade, Mircea (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: the making and unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press.

Estevam, José Geraldo (2008). «O reconhecimento da alteridade como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental em Joel Birman e Emmanuel Lévinas», *Horizonte*, 6 (12), 169-179.

Fanon, Frantz (1975). *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem.

Faulhaber, Priscila (2007). «O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e o papel das máscaras na festa da moça nova ticuna», *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 21 (38), 86-103.

Fernandes, Luciano O. (2009). *Alegorias do Fausto: o Triunfo Eucarístico e a Igreja de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto*. Ouro Preto: Editora da Universidade Federal de Ouro Preto.

Fernandes, Renato (2006). *O reencantamento do mundo: elementos para uma renovação epistemológica da ciência*, disponível em: www.anppas.org.br/encontro.../TA192-06032006-102834.DOC, acessado em 05/04/2010.

- Figueiredo, Luciano (2001). «A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 264-276.
- Fleck, Eliane C. (2002). *O pensamento mestiço*, disponível em: <http://www.anphlac.org/periodicos/boletim/boletim13.pdf>, acessado em 23/04/2011.
- Fonseca, Genaro A. (2007). «Aspectos da percepção do mundo barroco», *Cadernos de História*, IV (2), 4-13.
- Fonseca, Maria Nazareth S. (2000). «Visibilidade e ocultação da diferença: imagens de negro na cultura brasileira», in: Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 87-115.
- Foucault, Michel (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1990). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Francisco, Dalmir (2000). «Comunicação, identidade cultural e racismo», in: Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 117-151.
- Frei Betto (2002). *Alternativa pós-capitalista*, disponível em: <http://br.geocities.com/mcrost10/fb01.htm>, acessado em 20/06/2011.
- Freire, José R. Bessa (2008). *A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena*, disponível em: http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Acanoa_do_tempo_versao_UFAC2008.pdf, acessado em 02/12/2011.
- Freire, Paulo (2000). *Pedagogia da indignação*. São Paulo: Unesp.
- Freyre, Gilberto (1983). *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Friedman, Susan S. (2001). «O ‘falar da fronteira’, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 61, 5-28.
- Fuentes, Carlos (2001). *O espelho enterrado: reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Fukuyama, Francis (1992). *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Funari, Pedro Paulo (1999). «Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo dos Palmares», *Revista de História Regional*, 6, 11-38.
- Fundação Cultural Palmares (2009). «Manifestações culturais», *Revista Palmares*, ano V, 5, disponível em http://www.palmares.gov.br/?page_id=6320, acessado em 21/02/2012.
- Gaglieti, Mauro; Barbosa, Márcia Helena S. (2007). «A questão da hibridação cultural em Néstor García Canclini», *Anais do VIII Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sul (Intercom)*, disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2007/resumos/R0585-1.pdf>, acessado em 25/05/2011.
- Garcindo de Sá, Eliane (2000). *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história*, disponível em: http://www.anphlac.org/periodicos/anais/encontro4/eliane_garcindo_de_sa.pdf, acessado em 20/05/2011.
- Garmes, Hélder (2002). «O pensamento mestiço e uma poética da mestiçagem», *Via Atlântica*, 5, 182-185.

- Gatti, Gabriel (2010). «Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar a las ficciones modernas acerca de la identidad colectiva», *e-Cadernos CES*, 7, disponível em http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/01%20-20Gabriel%20Gatti%2023_06.pdf, acessado em 20/07/2011.
- Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London/New York: Verso.
- Glissant, Edouard (1981). *O Mesmo e o Diverso*, disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>, acessado em 23/04/2009.
- _____ (2006). «Não há fronteira que não se ultrapasse», *Le Monde Diplomatique Brasil*, disponível em: <http://diplomatique.uol.com.br/acervo.php?id=1962&tipo=acervo>, acessado em 25/05/2011.
- Gomes, Lilian Cristina B. (2009). *Justiça seja feita: direito quilombola ao território* (tese de doutorado), Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Gonçalves, Andréa L. (2008). «Práticas de Alforrias nas Américas: dois estudos de caso em perspectiva comparada», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFMG/ Edunesb, 59-75.
- Gracián, Baltazar (2007). *El arte de la prudencia*. Santo Domingo: BanReservas.
- Gramsci, Antonio (2001). *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Grosfoguel, Ramón (2008). «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.
- Gruzinski, Serge (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2004). «Acontecimento, bifurcação, acidente e acaso... Observações sobre a história a partir das periferias do ocidente», in: Morin, Edgar (org.), *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Guarinello, Norberto Luiz (2001). «Festa, trabalho e cotidiano», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 969-975.
- Gudynas, Eduardo (2011). «Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo», *América Latina en Movimiento*, 462, 1-20.
- Guimarães, Antônio Sérgio (2008). *Preconceito racial. Modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez.
- Haesbaert, Rogério (2005). «Da desterritorialização à multiterritorialidade», *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. São Paulo: USP, 6774-6792.
- Halbwachs, Maurice (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Hall, Stuart (1993). «Cultural identity and diaspora», in: Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial discourse and Post-Colonial Theory: a reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf Press, 392-401.

- _____ (1996). «Who needs 'Identity'?», in: Stuart Hall e Paul du Gay (orgs.). *Questions of Cultural Identity*. New Delhi: Sage Publications, 1-17.
- _____ (1998). «Notes on deconstructing 'the Popular'», in: John Storey (org.), *Cultural Theory and popular culture*. Athens: University of Georgia Press.
- _____ (2003). «Qué es 'lo negro' en la cultura popular negra?», *Biblioteca Virtual Universal*, disponível em <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.pdf>, acessado em 05/09/2011.
- Hannerz, Ulf (1997). «Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional», *Mana*, 3 (1), 7-39.
- Hansen, João Adolfo (2008). «Barroco, neobarroco e outras ruínas», *Destiempos*, 14, 169-215.
- Heintze, Beatrix (2004). *Pioneiros africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890)*. Lisboa: Caminho.
- Henriques, Isabel Castro (2004). *Os pilares da diferença: relações Portugal-África, séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio.
- Holanda, Sérgio Buarque (1956). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora.
- Holston, James (1993). *Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil*, disponível em: http://www.anpocs.org.br/porta/publicacoes/rbcs_00_21/rbcs21_07.htm, acessado em 22/11/2009.
- Jancsó, István; Kantor, Iris (2001). «Falando de festas», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 3-18.
- Jurkevics, Vera (2006). «As irmandades negras: 'locus' de religiosidade popular», *Revista Tecnologia e Sociedade*, 2, 195-207.
- Kolossov, Vladimir (2006). «Theoretical Limology: Postmodern analytical approaches», *Diogenes*, v. 52, 2, 11-22.
- Kurnitzky, Host (1994). «Barroco y postmodernismo: una confrontación postergada», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: ENAM/El Equilibrista, 73-92.
- Kurnitzky, Host; Echeverría, Bolívar (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. México: UNAM.
- Lander, Edgardo (2006). «Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo», in: Boaventura S. Santos; César Rodríguez; Arturo Escobar; Orlando Borda; Luís E. Mora-Osejo; Edgardo Lander; Emir Sader; Miguel A. C. Natera; Osvaldo Sunkel, *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*. Caracas: Minep, 33-61.
- Leão, José Antônio C. (2009). «Cultura, religiosidade e carnavalização: narrativa da ancestralidade do corpo brincante na educação do sensível», *Anais do V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19439.pdf>, acessado em 10/04/2011.
- Leite, Ilka Boaventura (2000). «Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas», *Revista Etnográfica*, IV (2), 333-354.
- _____ (2004). *O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre/Florianópolis: Editora da UFRGS/NUER-UFSC.

_____ (2007). *O quilombo trans-histórico, jurídico-formal e pós-utópico*, disponível em: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/postgraduate/clacs/documents/IBoaventurav2.pdf>, acessado em 19/03/2009.

Leite, Maria Jorge S. (2001). *Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco* (dissertação de mestrado), Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

Leroy, Jean-Pierre (2005). *Relatório da Missão ao Estado do Mato Grosso* (relatório de trabalho de campo). Rio de Janeiro: Relatoria Nacional para o Direito Humano ao Meio Ambiente.

Léon, Antonio García de (1994). «Contrapunto en el Veracruz colonial», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: ENAM/El Equilibrista, 111-130.

Lezama, José (2004). «La curiosidad barroca», in: Pedro Aullón de Aro *et al.*, *Barroco*. Madrid: Editorial Verbum, 1077-1097.

Lévi-Strauss, Claude (2008). «Introdução à obra de Marcel Mauss», in: Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.

Libby, Cole D. (2008) «Repensando o conceito do paternalismo escravista nas Américas», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFGM/ Edunesb, 27-39.

Lisboa, Armando de M. (2003). *Ethos barroco*, disponível em: <http://www.portalcse.ufsc.br/~gecon/textos/2003/armando05-03.pdf>, acessado em 10/03/2011.

Lopes, Nei (2008). *Bantos, Malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

Loureiro, Roberto (2006). *Cultura mato-grossense: festas de santos e outras tradições*. Cuiabá: Entrelinhas.

Macas, Luis (2002). «Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», in: Norma Fuller, *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 115-142.

Machado, Sidney (2012). *Trabalho escravo e trabalho livre no Brasil*, disponível em: <http://machadoadvogados.com.br/biblioteca/publicacoes/artigos/trabalho-escravo-e-trabalho-livre-no-brasil/>, acessado em 03/03/2012.

Magalhães, Beatriz R. (2002). «O povo e a festa», in: Mauro Passos (org.), *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 95-112.

Maldonado-Torres, Nelson (2006). «La descolonización y el giro des-colonial», *Revista Del Centro Andino de Estudios Internacionales*, 7, 65-78.

_____ (2008). «A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade», *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 80, 71-114.

Maravall, José A. (2009). *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp.

Marcos, Maria Lucília (2010). «Comunicação, experiência e a questão do reconhecimento: a alteridade radical no pensamento de Levinas», *Intercom, Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 33 (2), 241-251.

Marquese, Roberto B. (2006). «A dinâmica da escravidão no Brasil. Resistência, tráfico negro e alforrias, séculos XVII a XIX», *Novos Estudos CEBRAP*, 74, 107-123.

- Martí, José (2009). *Nuestra América*, disponível em: http://www.analitica.com/BIBLIO/jmarti/nuestra_america.asp, acessado em 20/04/2009.
- Martins, Leda Maria (2000). «A oralitura da memória», in: Maria Narazeth Soares Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 61-86.
- Martins, Paulo Henrique (2005). «A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, 45-66.
- Martins, Rui C. (2001). «O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira da época da sua reprodutibilidade icônica», *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 59, 37-63.
- Masolo, Dismas A. (2003). «Philosophy and indigenous knowledge: an African perspective», *Africa Today*, v. 50, 2, 21-38.
- Mathias, Carlos L. Kelmer (2008) «O braço armado do senhor: recursos e orientações valorativas nas relações sociais escravistas em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFMG/ Edunesb, 89-106.
- Mato Grosso (2006). *Constituição do Estado de Mato Grosso*, disponível em: http://www.auditoria.mt.gov.br/arquivos/A_a09b61d135ae4f902eaa9a495ec39186CONSTITUI CAOESTADUALEC-56-.pdf, acessado em 15/12/2008.
- Mattos, Hebe Maria (2004). *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Mauss, Marcel (2008). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- Medeiros, Bartolomeu T. F. (2008). «Festas católicas: comentando três celebrações», *Anais do 34º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos*. São Paulo: Humanitas/Ceru, 77-95.
- Méndez, Sigmund (2006). «Del barroco como El ocaso de La concepción alegórica Del mundo», *Andamios*, 2 (4), 147-180.
- Meneses, Maria Paula G. (2007). «Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial», in: Nilma L. Gomes (org.), *Um olhar além das fronteiras: Educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 55-75.
- Menezes, Ana Luísa T; Bergamaschi, Maria Aparecida. (2009). *Educação Ameríndia: a dança e a escola Guarani*. Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- Menezes, Marilda Aparecida (2002). «O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott», *Raízes*, 1, 32-44, disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_87.pdf, acessado em 24/04/2009.
- Mignolo, Walter (1995). «La razón Postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales», *Revista Chilena de Literatura*, 47, 91-114.
- _____ (2002) «El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui», in: Daniel Mato (org.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)/CEAP/ FACES/ Universidad Central de Venezuela, 201-212.
- _____ (2003), «Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica», in: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘Um discurso sobre as Ciências’ revisitado*. Porto: Afrontamento, 631-671.

_____ (2005a). «A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade», in: Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 71-103.

_____ (2005b). *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.

Miranda, Sonia Regina (2004). *Sob o signo da memória: o conhecimento histórico dos professores das séries iniciais* (tese de doutorado), Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Moncau, Joana (2011). «Davi Kopenawa: uma crítica xamânica ao capitalismo», *Revista Sina*, disponível em <http://www.revistasina.com.br/portal/questao-indigena/item/3286-davi-kopenawa-uma-critica-xamânica-ao-capitalismo>, acessado em 21/10/2011.

Monge, Carlos Francisco (2003). «Las sombras de la duda: Velázquez y el barroco literário español», *Atenea*, 488, 135-152.

Montes, Maria Lúcia (1998). «As figuras do sagrado: entre o público e o privado», in: Fernando Novais; Lilia M. Schwarcz, *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 63-171.

_____ (2009). *Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira*, disponível em: http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/entre_o_arcaico.pdf, acessado em 25/05/2010.

Moreno, Gislaene (2007). *Terra e poder em Mato Grosso: política e mecanismos de burla – 1892-1992*. Cuiabá: Entrelinhas/EDUFMT.

Moura, Clóvis (1990). *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.

Moura, Glória (2006). «Aprendizado nas comunidades quilombolas: currículo invisível», in: Maria Lúcia S. Braga; Edileuza P. Sousa; Ana Flávia M. Pinto (orgs.), *Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Secad/MEC/UNESCO, 263-274.

Moura, Margarida M. (2008). «Festas, ritos e celebrações», *Anais do 34º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos*. São Paulo: Humanitas/Ceru, 33-38.

Munanga, Kabengele (2008). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

Mundimbe, Vumbi Y. (1994). *The Idea of Africa*. London/Bloomington and Indianapolis: James Currey/Indiana University Press.

Muraro-Silva, José Orlando (2001). *Legislações Agrárias do Estado de Mato Grosso*. Cuiabá: Editora Jurídica Mato-Grossense.

_____ (2003). *Mata Cavalos: escravos e proprietários de suas terras*, disponível em <http://www.abda.com.br/texto/JoseMuraroSilva2.pdf>, acessado em 15/05/2006.

Nabuco, Joaquim (2000). *O Abolicionista*. São Paulo: Publifolha.

Nascimento, Abdias (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (1980). *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

Natera, Miguel Ángel C. (2006). «Introducción: sobre la búsqueda de soberanías democráticas», in: Boaventura S. Santos; César Rodríguez; Arturo Escobar; Orlando Borda; Luís E. Mora-Osejo; Edgardo Lander; Emir Sader; Miguel A. C. Natera; Osvaldo Sunkel, *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*. Caracas: Minep, 7-29.

Newman, David (2006). «Border and Bordering: towards an interdisciplinary dialogue», *European Journal of Social Theory*, 9 (2), 171-186.

Nunes, João Arriscado (2003) «Um discurso sobre as ciências 16 anos depois», in: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, 57-80.

_____ (2009). «O resgate da epistemologia», in: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 215-242.

O' Dwyer, Eliane C. (2002). «Introdução: os quilombos e a prática profissional dos antropólogos», in: Eliane C. O'Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 13-42.

Oliveira, Mônica Ribeiro (2005). *Negócios de famílias: mercado, terra e poder na formação da cafeicultura mineira – 1780-1870*. Juiz de Fora/Bauru: Funalfa/Edusc.

Paiva, Eduardo França (2008). «Histórias comparadas, histórias conectadas: escravidão e mestiçagem no mundo ibérico», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo, *Escravidão, Mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFGM/ Edunesb, 13-25.

Paiva, Eduardo F.; Ivo, Isnara P. (2008). «Apresentação», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo, *Escravidão, Mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFGM/ Edunesb, 7-12.

Palacios, Guillermo (2004). *Campesinato e escravidão no Brasil: agricultores livres e pobres na Capitania Geral de Pernambuco*. Brasília: Editora UnB.

Passos, Mauro (2002) «Catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa», in: Mauro Passos (org.), *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 165-190.

_____ (2011). «Religião, festa e sociedade», *Revista Horizonte*, 9 (20), 6-8.

Peirano, Mariza (2006). «Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance», *Campos*, 2 (7), 9-16.

Pereira, Edimilson de A.; Gomes, Núbia P. M. (2000). «Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade», in: Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 41-59.

_____ (2002). *A flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica.

Perez, Léa Freitas (2002). «Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo. Por uma antropologia das efervescências coletivas», in: Mauro Passos (org.), *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 15-58.

Police, Gérard (2004). «A festa afro-brasileira», *Maestria*, 2, 11-24.

Pollak, Michael (1989). «Memória, esquecimento, silêncio», *Estudos Históricos*, 2 (3), 3-15.

_____ (1992). «Memória e identidade social», *Estudos Históricos*, 5 (10), 200-212.

- Prado Júnior, Caio (2000). *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- Pratt, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation*. London/New York: Routledge.
- Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle (1991). *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora UnB.
- Projeto Vida de Negro (2002). *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN.
- Quijano, Aníbal (2009). «Colonialidade do poder e classificação social», in: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-117.
- Ratts, Alecsandro J. P. (2000). «(Re)conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações», in: Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 307-326.
- Reis, João José (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2001). «Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 339-358.
- Reis, João José; Gomes, Flávio S. (1996). *Liberdade por um Fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 9-29.
- Resende, Edna Maria (2008). «Fragrantes do cotidiano: um olhar sobre o universo cultural dos homens livres pobres em São João Del-Rei (1840-1860)», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFGM/ Edunesb, 107-122.
- Rezende, Rodrigo C. (2008). «Origens africanas ou identificações mineiras? Uma discussão sobre a construção das identidades africanas nas Minas Gerais do século XVIII», in: Eduardo Paiva e Isnara Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte/Vitória da Conquista: Annablume/ PPGH-UFGM/ Edunesb, 335-351.
- Ribeiro, Ana Paula (2005). «Brasil tem segunda pior distribuição de renda do mundo», *Folha de São Paulo*, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/brasil/ult96u69318.shtml>, acessado em 03/11/2011.
- Ribeiro, António Sousa (2001). «A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira», in: Boaventura S. Santos (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Afrontamento, 463-488.
- _____ (2005). «A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismo, fronteiras e identidades», in: Ana G. Macedo e Maria E. Keating (orgs.). *Colóquio de Outono: Estudos de tradução. Estudos Pós-Coloniais*. Braga: Universidade do Minho, 77-87.
- Rios, Ana Maria; Mattos, Hebe Maria (2004). «O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas», *Topoi*, 5 (8), 170-198.
- Rios, Sebastião (2006). «Os cantos da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Reis», *Sociedade e Cultura*, 9, 65-76.

Rocha, Nilton (1999). *A mídia comunitária nos tempos da globalização: vícios, preconceitos e preconceitos contra o comunitário*, disponível em: www.eca.usp.br/alaic/Congreso1999/15gt/Milton%20Rocha.rtf, acessado em: 15/03/2009.

Rodrigues, Raimundo Nina (1976). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Rota Y Monter, José Antonio F. (2006). «Generalizar a través del ejemplo: el valor paradigmático de lo local», in: Ángel B. Espina Barrio (org.), *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad*. Recife: Massangana/Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 19-28.

Sabourin, Eric (2008). «Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23 (66), 131-208.

Sader, Emir (2011). «O maior massacre da história da humanidade», *Carta Maior*, disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/postMostrar.cfm?blog_id=1&post_id=775, acessado em 22/10/2011.

Said, Edward W. (2003). *Orientalismo: representações ocidentais do oriente*. Lisboa: Cotovia.

_____ (2007). *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras.

Salinas, Maximiliano C. (1996). *Risa y cultura en Chile*, disponível em bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/arcis/salinas.rtf, acessado em 07/07/2011.

Santiago, Silvano (2004). *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: UFMG.

Santos, Boaventura de Sousa (1987). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.

_____ (1993). «Modernidade, identidade e cultura de fronteira», *Tempo Social*, 5, 31-52.

_____ (1994). «El Norte, El Sur, la utopía y el *ethos* barroco», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: ENAM/El Equilibrista, 311-332.

_____ (1997). *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.

_____ (2001). *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento.

_____ (2002). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.

_____ (2003a). «Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento», *Currículo sem fronteiras*, 3 (2), 5-23.

_____ (2003b). «O Estado heterogêneo e o pluralismo jurídico», in: Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade (orgs.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 47-95.

_____ (2006). *A gramática do tempo. Por uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

_____ (2007). «Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

_____ (2008a). «A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

_____ (2008b). *Bifurcação na Justiça*, disponível em: <http://www.midiaindependente.org/eo/red/2008/06/421856.shtml>, acessado em 05/06/2008.

_____ (2009) «A contrarrevolução jurídica», *Folha de São Paulo*, São Paulo, 04 de dezembro. Tendências/Debates.

_____ (2011a). «O desenvolvimento do subdesenvolvimento», *Revista Visão*, disponível em: <http://aeiou.visao.pt/boaventura-sousa-santos=s23499>, acessado em 22/10/2011

_____ (2011b). *Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina.

Santos, Boaventura de S.; Meneses, Maria Paula (2009). «Introdução», in: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 9-19.

Santos, Boaventura S.; Meneses, Maria P.; Nunes, João A. (2004). «Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», in: Boaventura de Sousa Santos (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 19-101.

Santos, Boaventura de S.; Rodríguez, César (2006). «Para ampliar el canon de la producción» in: Boaventura S. Santos; César Rodríguez; Arturo Escobar; Orlando Borda; Luís E. Mora-Osejo; Edgardo Lander; Emir Sader; Miguel A. C. Natera; Osvaldo Sunkel, *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*. Caracas: Minep, 130-201.

Santos, João de Almeida (1987). *O princípio da hegemonia em Gramsci*. Lisboa: Vega.

Santos, Joel Rufino (2001). «A inserção do negro e seus dilemas», *Parcerias Estratégicas*, 6, São Paulo: Projeto Brasil 2020.

Santos, Milton (2008). *Professor Milton Santos*, disponível em: HTTP://carosamigos.terra.com.br/da_revista/edições/ed52/milton.asp, acessado em 10/08/2008.

Schmitt, Alessandra; Turatti, Maria Cecília M.; Carvalho, Maria Celina P (2002). «A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas», *Ambiente e Sociedade*, 10, 129-136.

Schwarz, Lilia Moritz (2000). «Raça como negociação: sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil», in: Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 11-40.

_____ (2005). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – Seppir (2011). *Programa Brasil Quilombola: comunidades quilombolas brasileiras, regularização fundiária e políticas públicas*, disponível em: <http://www.seppir.gov.br/.arquivos/pbq.pdf>, acessado em 22/11/2011.

Sena, José Roberto F.; Storni, Maria Otília T. (2011). «Maracatus Rurais do Recife: entre religiosidade urbano-popular e a espetacularização cultural», *Anais dos simpósios da ABHR*, disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/index>, acessado em 12/01/2012.

Seweryn, Olga; Smagacz, Marta (2006). «Frontiers and Identity: approaches and inspirations in Sociology», in: Lud' a Klusakova (org.), *Frontiers and Identities: exploring the research area*. Pisa: Plus/Pisa University Press, 17-25.

Shields, Rob (2006). «Boundary-thinking in theories of the present: the virtually or reflexive modernization», *European Journal of Social Theory*, 9 (2), 223-237.

Silva, Augusto S. (1994). *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento.

Silva, Djalma A. (2005). *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano* (tese de doutorado), São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____ (2009) *Colônia do Paiol*. Disponível em: http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/rj/rj_jongo_mais.html. Acedido em: 21/01/2009.

Silva, Ligia Osorio (2008). *Terras devolutas e latifúndio*. Campinas: Editora Unicamp.

Silva, Luiz Geraldo (2001). «Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 313-335.

Silva, Rubem A. (2005). «Entre ‘artes’ e ciências’: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais», *Horizontes Antropológicos*, 24, 35-65.

Silva, Martinho M. (2009). «Crioulas Vídeo: identidade quilombola», *Deseducando o olhar: Seminário Nacional de Educação Popular em Audiovisual*, disponível em: [http://www.fepabrasil.org.br/files/Deseducando%20o%20Olhar%20-%20Martinho%20Mendes%20da%20Silva%20%E2%80%93%20Crioulas%20V%C3%ADdeo%20\(PE\).pdf](http://www.fepabrasil.org.br/files/Deseducando%20o%20Olhar%20-%20Martinho%20Mendes%20da%20Silva%20%E2%80%93%20Crioulas%20V%C3%ADdeo%20(PE).pdf), acessado em 07/07/2011.

Silva, Renata N. (2007). *Festa do Rosário: encruzilhada de significados* (Dissertação de Mestrado), Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

Simione, Roberta M. (2008). *Território de Mata Cavalos: identidades em movimento na Educação Ambiental* (dissertação de mestrado). Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso.

Simson, Olga R. M. (2008). «Carnaval em preto e branco: comemoração e resistência étnico-cultural na São Paulo do século passado», *Anais do 34º Encontro Nacional do Ceru*. São Paulo: Humanitas/CERU, 39-53.

Sodré, Muniz (2005). *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A.

Soihet, Rachel (1998). *A subversão pelo riso*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

Souza, Bárbara (2009). *Quilombos e o direito à terra*, disponível em: <http://desafios2.ipea.gov.br/sites/000/17/edicoes/44/pdfs/rd44art03.pdf>, acessado em 20/03/2009.

Souza, Laura de Mello (2001). «Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 183-195.

Souza, Maria Aparecida O. (2005). «A comunidade de Conceição e o início da ocupação do território», *Em tempo de Histórias*, 9, 115-130.

_____ (2010). «O lúdico-sagrado das festas em Conceição das Crioulas», *Tempo Histórico*, 2 (2), disponível em <http://www.ufpe.br/revistatempohistorico/index.php/revista/issue/view/2/showToc>, acessado em 12/12/2011.

Souza, Marina de Mello (2001). «História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 249-260.

_____ (2006). *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Souza, Vânia Rocha F. P. (2002). «Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)», in: Eliane C. O'Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 109-140.

Spivak, Gayatri C. (1984/5). «Criticism, feminism and the institution», *Thesis Eleven*, 10/11, 175-187.

_____ (1999). *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard U.P.

Storino, Gylsilene R.; Sampaio, Ângela M.M. (1999). *Alguns aspectos da questão agrária brasileira em um contexto de globalização da economia*, disponível em: http://www.anpad.org.br/evento.php?acao=trabalho&cod_edicao_subsecao=52&cod_evento_edicao=3&cod_edicao_trabalho=3283, acessado em 17/08/2008

Subcomandante Marcos (2009). *A flor prometida*, disponível em: <http://gotasdoavesso.blogspot.com/2009/05/flor-prometida-subcomandante-marcos.html>, acessado em 24/09/2009.

Tapié, Victor (1988). *Barroco e classicismo*. Lisboa: Presença.

Tinhorão, José Ramos (2001). «Música das festas: a memória perdida», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 801-808.

Toro, Alfonso (2007). «Escenificaciones de la representación de la 'otredad' y 'alteridad': estratégias de hibridación en discursos premodernos en latinoamerica», in: Alfonso Toro; Cordelia Sieber; Claudia Gronemman; René Ceballos (orgs.), *Estrategias de la hibridez en America Latina. Del descubrimiento al siglo XXI*. Frankfurt: Peter Lang, 21-52.

Toro, Boris E. (2009). «El par simulación disimulación y el arte de saber vivir», *Alpha*, 28, 169-180.

Turner, Victor (1979). *Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality*, disponível em: <http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/107.pdf>, acessado em 24/04/2009.

_____ (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

Vainfas, Ronaldo (2001). «Da festa tupinambá ao sabá tropical: a catequese pelo avesso», in: István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 216-223.

Valença, Marcos M. (2010). «Sem Terra-pedagogas intervindo na escola pública: uma reflexão sobre a tradução», *O cabo dos trabalhos*, disponível em: <http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n4/ensaios.php>, acessado em 14/02/2010.

Vasconcelos, António A. (2007). «Fronteiras, desafios e riscos: as inquietações criativas das margens», *Temas e problemas em Antropologia*, 1, 56-68.

Vaz, Sérgio (2007a). *Literatura, pão e poesia*, disponível em: http://coleccionadorpedras.blogspot.com/2007_12_01_archive.html, acessado em 12/07/2011.

_____ (2007b). *Manifesto da antropofagia periférica*, disponível em: <http://coleccionadorpedras.blogspot.com/2007/10/manifesto-da-antropofagia-perifrica.html>, acessado em 12/07/2011.

_____ (2007c). *Mil graus na terra da garoa*, disponível em: http://coleccionadordepedras.blogspot.com/2007_01_01_archive.html, acessado em 12/07/2011.

Verger, Pierre Fatumbi (1981). *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio.

Vidal, Magdalena V. (2009). «Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias. La unidad del ritual y la diversidad formal», *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 49, 97-126.

Vilaltella, Javier (1994). «Imagen barroca y cultura popular», in: Bolívar Echeverría (org.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: ENAM/El Equilibrista, 245-276.

Vilas, Paula (2005). «A voz dos quilombos: na senda das vocalidades afro-brasileiras», *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 24, 185-197.

Visvanathan, Shiv (2003a). «Cultural encounters and the Orient: a study in the politics of knowledge», *Diogenes*, 50, 69-81.

_____ (2003b). «Convite para uma Guerra da Ciência», in: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre a ciência' revisitado*. Porto: Afrontamento, 717-734.

Volpato, Luiza Rios R. (1996). «Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira», in: João José Reis e Flávio Gomes (orgs.), *Liberdade por um Fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 213-237.

Wallerstein, Immanuel (1990). *O sistema mundial moderno*. Porto: Afrontamento.

_____ (2003). «As estruturas do conhecimento ou quantas formas temos nós de conhecer?», in: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre a ciência' revisitado*. Porto: Afrontamento, 117-123.

Walter, Roland (2002). «Fronteiras e espaços fronteiriços interamericanos», *Anais do I Colóquio Interamericano de Comunicação Brasil-Canadá*, disponível em: www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/utopie/word/Walter.doc, acessado em 26/05/2011.

_____ (2006). «Transferências interculturais: notas sobre trans-cultura, multi-cultura, diásporas», *Sociopoética*, disponível em: http://whhttp://www.uepb.edu.br/eduep/sociopoetica/publicacoes/v1n1/v1n1_artigo05.html, acessado em: 26/05/2011.

_____ (2008). «Encruzilhadas afro-diaspóricas: Poéticas-políticas de identidade em Dany Laferrière e Marlene Nourbese Phipil», *Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada*, disponível em: <http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/ROLAND%20WALTER.pdf>, acessado em 26/05/2011.

Weber, Max (1982). *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

Werbner, Pnina (2001). «The limits of cultural hybridity: on ritual monsters, poetic licence and contested postcolonial purifications», *J. Royal Anthropological Institute*, 7, 133-152.

Whalen, Tracy (2004). *Introduction: Rhetoric as Liminal Practice*, disponível em: <http://uregina.ca/~rheaults/rhetor/2004/whalen.pdf>, acessado em: 18/04/2009.

Wölfflin, Heinrich (1991). *Renacimiento y barroco*. Barcelona: Paidós.

Woodward, Kathryn (2011). «Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual», in: Tomaz Tadeu da Silva (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 7-72.

Young, Iris Marion (2006). «Representação política, identidade e minorias», *Lua Nova*, 67, 139-190.

Zemelman, Hugo (2003). «Sujeito e sentido: considerações sobre a vinculação do sujeito ao conhecimento que constrói», in: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prodente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as Ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, 435-446.

Zizek, Slavoj (2011). «Zizek: o casamento entre capitalismo e democracia acabou», *Carta Maior*, disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiamostrarmateria_id=18669, acessado em 22/10/2011.