

CELEBRAÇÕES REBELDES: FESTA E RESISTÊNCIA EM CONTEXTO QUILOMBOLA

CARLA LADEIRA PIMENTEL ÁGUAS

RESUMO

Este artigo reflete sobre os vínculos existentes entre festa e resistência no contexto da cultura negra brasileira. Começa por explorar a história das festas no Brasil, de forma a selecionar alguns exemplos de tal vinculação. A seguir, concentra-se no exemplo empírico do quilombo de Mata Cavallo, situado no Estado de Mato Grosso, analisando dois aspectos vivenciados pela comunidade: em primeiro lugar, o papel da dança do Congo para o processo de reterritorialização dos quilombolas, décadas depois da expulsão ocorrida nos anos 1940, a partir da qual a população permaneceu em diáspora. Em segundo lugar, a resistência festiva protagoni-

zada pelas famílias durante um novo processo de expulsão, ocorrido em 2003, e a cristalização ritualística de um costume experienciado naqueles tempos difíceis – o uso do chá de plantas nativas – que foi perpetuado nas festas do quilombo. Partindo de uma perspectiva qualitativa e utilizando entrevistas e observações como instrumentos metodológicos, a presente proposta lança mão da história e da antropologia da festa para buscar demonstrar que esta, ao dramatizar as identidades, pode adensar o sentido de coletividade, imprescindível nos momentos de crise.

PALAVRAS-CHAVE

Festa, resistência, quilombos, identidade, catolicismo popular.

INTRODUÇÃO

As contas do meu rosário
São balas de artilharia,
dá combate no inferno
enquanto rezo Ave-maria
(Passos 2011: 6).

Este canto popular, ouvido no interior de Pernambuco e herdado, segundo 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 defende Stuart Hall (1996), 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).

Muitos autores, como Durkheim e Turner – passando pelo antropólogo brasileiro Roberto da Matta, por exemplo – debruçaram-se sobre o estudo dos rituais e das celebrações coletivas, atentando, a partir de diferentes abordagens, para os fenômenos relacionados ao espaço-tempo festivo¹.

No caso do presente artigo, seu objetivo é analisar os fios que podem ligar a festa à insubmissão, pensados, em primeiro lugar, a partir da história rebelde da festa negra brasileira e, em segundo, a partir de dois exemplos atuais – inseridos nas celebrações do quilombo de Mata Cavalo, comunidade situada no município de Nossa Senhora do Livramento, Estado de Mato Grosso.

Para isso, é interessante não perder de vista a ideia de festividade enquanto um espaço-tempo intrinsecamente relacionado à rotina diária e enquanto um lugar de produção identitária. Como afirma Maria Laura Cavalcanti (1998), na festa a plasticidade e a multiplicidade de meios de expressão tornam-na particularmente adequada à expressão da história, dos valores, conflitos e da dinâmica social daqueles que a promovem. Desta maneira, as festividades abarcam uma dimensão profunda: “Elas integram a história concreta dos grupos humanos e participam ativamente da construção de identidades sociais, sempre díspares, inacabadas e em alguma medida problemáticas” (Cavalcanti 1998: 297).

Para criar um conceito abrangente de “festa”, Guarinello (2001) a considerou

1 Cf., por exemplo: Turner, Victor. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications; Eliade, Mircea. 1992. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes; Durkheim, Émile. 2000. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes; Duvignaud, Jean. 1991. *Fêtes et civilisations: suivi la fête aujourd'hui*. Paris: Actes SUD; DaMatta, Roberto. 1997. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.

uma produção social do cotidiano que, por sua vez, pode gerar vários produtos – materiais, comunicativos ou significativos. Nesse sentido, o mais crucial e geral desses produtos é a criação de uma determinada identidade entre os participantes. Para o autor, a concretização efetivamente sensorial de uma identidade é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado.

Vale também observar que, quando se fala em festa – e em especial nos aspectos usualmente utilizados na descrição das manifestações da chamada *cultura popular* – o “cultural” não deve ser pensado de maneira petrificada e estanque. Enquanto produção social do cotidiano, a festa está em constante movimento. Nesse sentido, Pereira e Gomes consideram que a organização social das comunidades é ancorada pelo binômio preservação/mudança, de tal forma que a *cultura popular* vê-se apoiada

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).

Tendo em conta tais aspectos dinâmicos da festa, para desenvolver a discussão aqui proposta, começo por refletir sobre os enlaces entre festividade e resistência. O objetivo é encadear alguns exemplos capazes de situar historicamente os laços entre comemoração, identidade e insurreição – sejam tais laços explícitos ou sutis. Em seguida, depois de uma breve contextualização da trajetória do quilombo de Mata Cavalo, concentro-me em dois aspectos vivenciados pela comunidade: em primeiro lugar, exploro o papel da dança do Congo para o processo de reterritorialização da população quilombola, décadas depois da expulsão a partir da qual a comunidade permaneceu em diáspora. Em segundo lugar, analiso a resistência festiva protagonizada pelas famílias quilombolas durante uma nova tentativa de expulsão ocorrida em 2003, já depois do retorno ao território original, e a cristalização ritualística de um costume experienciado naqueles tempos difíceis – o uso do chá – que foi perpetuado nas atuais festas de santo do quilombo.

Vale adiantar que comunidade de Mata Cavalo foi formada por descendentes de escravos que, em 1883, receberam a doação de mais de 14 mil hectares de terra. Porém, nos anos 40 do século passado, seus moradores foram expulsos, permanecendo desterritorializados por mais de duas décadas – quando iniciam um paulatino movimento de retorno. Depois de muitos conflitos, a comunidade é hoje reconhecida como um quilombo e aguarda a regularização fundiária definitiva da área original.

Dentro da comunidade, mesmo nos tempos de diáspora, uma das características de Mata Cavalo é a sua grande disposição para celebrar. O quilombo é palco de muitas

festividades, geralmente de caráter híbrido e vinculadas ao chamado catolicismo popular. As festas de santo são extraordinariamente frequentes na comunidade e região, sendo promovidas pelas famílias em torno de um ou mais santos de devoção. A fatura da festa é viabilizada pelas relações de entrelaçamento, mobilizando recursos e esforços em torno de cada evento. Além disso, na região, as festas de santo são conduzidas pelos chamados cururueiros – tocadores de viola-de-cocho e ganzá², que cantam e dançam diante do altar e têm a responsabilidade de guiar as diferentes etapas da cerimônia, como o levantamento e a descida do mastro.

É interessante constatar que, além das festas de santo, os momentos mais críticos da comunidade também podem ser acompanhados por uma disposição festiva. Quebrando a dicotomia que separa os momentos de júbilo dos de tensão, Mata Cavalo é capaz de transformar vigílias em alegres encontros, com música e dança. As várias expulsões de famílias quilombolas, ocorridas durante boa parte da história da comunidade, oferecem exemplos disso.

Partindo de uma perspectiva qualitativa, baseada em entrevistas semiestruturadas e observações direta e participante como instrumentos metodológicos, a presente proposta explora a história e a antropologia da festa como pontos de partida para as reflexões acerca dos exemplos privilegiados em campo.

Para tanto, a festa é aqui entendida como uma “sombra do cotidiano”: em seu perpétuo movimento – próprio da cultura – a festa pode incorporar, suprimir ou alterar os rituais, de forma a adequá-los à inconstância da realidade. Nos casos do processo de reterritorialização da comunidade através da dança dramática do Congo e do costume do chá da festa de santo de Mata Cavalo, como veremos, evidenciam-se aspectos identitários ritualmente cristalizados durante momentos de tensão, que parecem reproduzir, no campo simbólico, um enredo de crise e superação.

FESTA E RESISTÊNCIA

Os sinais de insubmissão contidos na 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.

Começemos pela memória. Para tal, vale voltarmos ao exemplo das contas do rosário e à sua rebeldia. Leda Martins explica que um dos modos de escrita do corpo, existentes em determinadas culturas de origem africana, é a utilização de conchas e ou-

² A viola-de-cocho leva este nome por ser feita da mesma matéria-prima e a partir das mesmas técnicas com que os pantaneiros fabricam os cochos para alimentação do gado. Já o ganzá é um instrumento de percussão, feito a partir de uma haste de taquara, talhada transversalmente.

tros 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, 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, 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 Domingues, 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” (Domingues 2007: 1).

A primeira data, 13 de junho, refere-se ao dia do levantamento do mastro da festa. A segunda, 13 de maio, corresponde à abolição da escravatura. 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 Alfonsina, 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. O folguedo viabilizou a persistência de tal narrativa (Bastide 1985) – que mais tarde, nos anos 1970/80, seria reivindicada como exemplo de resistência pelos movimentos sociais.

Neste, como em tantos outros casos, emergem lugares de “memória subterrânea”. Como afirma Leão (2009), inspirado em Pollak, nesses espaços subversivos, a dimensão simbólica se faz reconstruir a partir de outras perspectivas e 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 Perez (2002), na festa, a realidade pode ser transfigurada por um realismo cômico que, mesmo que a reafirme, dela ri.

Bakhtin, ao tratar do grotesco popular, afirma que “a loucura é uma alegre paródia do espírito oficial, da gravidade unilateral, da ‘verdade’ oficial”. 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” (Bakhtin 1987: 35).

Além disso, é possível observar uma conexão bem mais explícita entre festa e transgressão. Para 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. 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. A apresentação carregava um enredo de crise e superação: era dramatizada a morte de um curumim, o pequeno filho do cacique, atingido pelo branco invasor. Porém, o pajé – mágico e sábio

– 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, do que ocorria em Portugal. Para Simson, os negros falavam dos índios porque, se narrassem os próprios sofrimentos, seriam 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 “rebeldia autorizada” também se revela 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 dos Congados.

Nas várias versões do mito fundador, ele gira em torno da aparição de Nossa Senhora do Rosário. A santa geralmente 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.

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).

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 muitas vezes financiadoras de alforrias. Também é interessante observar que os títulos de reis, como no Congo, eram também atribuídos aos cabeças de levantes de escravos ou às lideranças das comunidades rebeldes quilombolas, como afirma Marina de Mello e Souza (2001).

O caminho do simbólico é sinuoso. Pode confundir as forças repressoras, como analisa 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 igrejas³. 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, cruzes e bandeiras: “‘Difícil cousa seria empregar a força contra homens vestidos de opas e munidos de cruzes alçadas’, justificou-se posteriormente o chefe de polícia, Francisco 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 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” (Reis 2001: 348).

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 contexto de forças em tensão, num jogo que abrange o aparato repressor, a resistência e a falta de um veredicto final a respeito dos reais efeitos e intenções da festa. Segundo Muniz Sodré, os folguedos, as dan-

3 A alteração do ritual vinculava-se à ascensão das políticas higienistas de inspiração europeia.

ças, 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 etnias. Entretanto, nesse espaço às vezes permitido, 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).

A cronologia histórica também evidencia, entre fases de maior ou menor repressão, 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 as elites, 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 Sodré (2005: 95).

Martha Abreu 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 proibia a existência das casas conhecidas por zungu e batuques e multava em trinta réis os donos das tavernas ou outro estabelecimento 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 Chalhoub, Abreu (1999) observa ainda que as classes pobres eram tidas 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 bastante difícil.

A abolição da escravatura não dissolveu tais tendências. Pelo contrário: Wlamyra Albuquerque informa que nas décadas que se seguem a 1888, a “festa 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 motivo de preocupações.

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. 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 e vadiagem, que poderia estragar o caminho da “civilidade” brasileira. 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”. Olhares esses que viam e classificavam a partir do signo da cor (Albuquerque 2009: 27).

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. Ela opõe-se à tendência capitalista de laboração do mundo e à moral burguesa do homem produtivo. 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, 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 enfatizar as mensagens cifradas que, oportunamente, eram traduzidas no interior da comunidade herdeira dos estigmas e desafios escravistas na condição de liberdade.

A repressão, é claro, não estava desatenta. Soihet (1998) descreve que quando, em 1907, os sambas foram permitidos no Rio de Janeiro, as autoridades vetaram, no entanto, o uso de 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 das canções.

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 desfilar 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. 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.

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, escrita em 1931:

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 (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 também condenavam a proliferação de altares, imagens e associações religiosas. Como se pode imaginar, o principal inimigo da ortodoxia católica era 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 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).

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 museo-

lógica das “artes do povo” pelas elites, com o interesse de fruição estética.

No contexto brasileiro, para 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 conflitos. O desejo de controlar a cultura popular também inspirou a ideologia do Brasil-potência dos anos 1970, 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, 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 (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. Como explica o autor, a metaforização também acontece no plano do discurso corporal, nos movimentos das danças.

Na esteira de Gomes e Pereira, 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” designava 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)

Desta maneira, sob o manto da festa, emergiram inúmeras possibilidades de re-

sistência. 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.

A SAGA DO QUILOMBO DE MATA CAVALO

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.

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 rebelião, dentre tantas insurreições já apagadas da memória. O quilombo dos Palmares⁴ 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.

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.

Apenas com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, foram atribuídos direitos territoriais às comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, ao passo que os artigos 214, 215 e 216 acenaram para a necessidade de proteção do patrimônio cultural de tais grupos.

A aprovação do artigo 68 foi, em parte, garantida pelo imaginário, prevalecente no senso comum, de que os quilombos eram raríssimas exceções no país. Porém, a base de dados do Governo Federal aponta para a existência de 3.554 quilombos, presentes

4 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).

em todas as regiões, com maior concentração nos estados do Maranhão, Pará, Bahia e Minas Gerais.

Como observam Schmitt, Turatti e Carvalho (2002), 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” (2002: 129).

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 diferenciada⁵.

Vale observar que os novos direitos, que foram avanços indiscutíveis, colidem com a estrutura conservadora do poder. 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)⁶.

A partir desta contextualização preliminar, é possível entender a trajetória histórica mais abrangente que ajudou a formatar as especificidades da saga de Mata Cavalo, que dá nomes e rostos a um longo processo de resistência. Na comunidade, a maior parte das famílias organiza-se em torno da agricultura de subsistência e muitas das atividades produtivas são feitas coletivamente. É muito comum o *mutirão* – chamado localmente de *muxirum*. O excedente é vendido, suprimindo as necessidades de produtos externos. Parte das famílias trabalha nas cidades, para viabilizar o sustento dos seus.

⁵ 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.

⁶ As modificações do significado da palavra quilombo e da própria interpretação do termo resistência são tratadas por 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. 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. Por fim, 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.

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. O milho é plantado na véspera do dia de Santa Catarina, depois da primeira chuva. Para garantirem uma boa colheita, os quilombolas recorrem aos santos de devoção, para quem fazem promessas e oferecem festas (Simione 2008).

A história oficial⁷ de Mata Cavalo tem início em 1751, quando a sesmaria foi concedida por D. Antonio Rolim de Moura – primeiro capitão-general de Mato Grosso – ao bandeirante paulista José Paes Falcão. Mas foi a 15 de setembro de 1883 que dona Anna Tavares, perante o Tabelião de Notas de Nossa Senhora do Livramento, oficializou a doação das terras para os escravos. Tal doação chegou a ser questionada judicialmente por seus parentes, ainda no final do século XIX, mas o processo não foi 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 ao rápido crescimento das cidades. Segundo Bandeira e Sodré, a crise de 1929 colocou em relevo a dependência econômica da nação e gerou a necessidade de estratégias para manter artificialmente os preços do café e a estabilidade do mercado. A chamada “Marcha para o Oeste” foi anunciada pelo Estado Novo de Vargas 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.

O quilombo de Mata Cavalo foi alcançado pela valorização das terras. A “Marcha para o Oeste” atingiu duramente a comunidade, que sofreu uma ofensiva de grilagem: segundo Bandeira e Sodré, o processo de expulsão foi deflagrado quando o novo proprietário local, que adquiriu uma área na mesma sesmaria onde se situava o quilombo, começou a ampliar os limites da área adquirida.

O processo de expulsão foi violento. Houve incêndios de roçados e de casas. A violência permaneceu até 1943-44, quando a comunidade foi completamente aniquilada. As famílias expulsas passaram a trabalhar nas grandes fazendas ou deslocaram-se para as periferias urbanas.

Ao contrário do que se poderia esperar, os laços entre os quilombolas e a terra

⁷ A palavra “oficial” é empregada, na medida em que a região, assim como todo o atual Estado de Mato Grosso, eram povoados por inúmeros grupos indígenas que construíam as próprias histórias antes da chegada dos colonizadores portugueses.

perdida não se pulverizaram. Ao desenvolver uma identidade diaspórica, Mata Cavalo criou caminhos estéticos que, como ensina Gilroy (1993), conseguem separar a genealogia da geografia.

Cerca de duas décadas depois da expulsão, ainda 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. Em seguida, inicia-se também o movimento social pelo reconhecimento oficial da área quilombola, com amparo da Constituição Federal de 1988 e da Constituição Estadual de Mato Grosso de 1989. No início dos anos 1990, sob intensas perseguições, a população de Mata Cavalo começa a ter visibilidade na mídia, através do apoio da Pastoral da Terra. 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 apoio dos movimentos sociais e com ampla cobertura jornalística.

No ano 2000, a Fundação Cultural Palmares emitiu o título de reconhecimento do Complexo Mata Cavalo. Porém, a emissão do documento, sem a regularização fundiária, tornou-o apenas um, entre outros títulos – válidos ou não – incidentes sobre as mesmas terras.

Segundo 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 grande resistência. O autor acrescenta que a indefinição fundiária de Mata Cavalo deu margem à concessão de liminares aos fazendeiros, o que levou a novas expulsões localizadas.

O processo de demarcação e titulação do quilombo foi assumido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em agosto de 2004, envolvendo uma área de 14.700 hectares. Em 2009, o presidente Lula da Silva assinou 30 decretos de desapropriação de áreas quilombolas, dentre elas a de Mata Cavalo. Porém, como a regularização ainda não foi plenamente cumprida, esta continua a ser uma comunidade à espera.

O PAPEL DA DANÇA DO CONGO PARA A RETERRITORIZAÇÃO

Sob o olhar atento de São Benedito – que reinava sobre um altar cuidadosamente enfeitado com flores e estampas – eu conversava, naquela manhã quente, com a saudosa

presidente da Associação Quilombola de Mata Cavalo, dona Teresa de Conceição Arruda, sentada à minha esquerda, e com o seu pai, senhor Antônio Mulato, à minha frente. O entrevistado – que na época completara 101 anos – e sua filha falavam sobre um tema que sempre me intrigara acerca da trajetória da comunidade – que, como vimos, fora expulsa a partir dos anos 40, quando poucas famílias permaneceram no território original:

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

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

Apesar de não ter sido o principal foco das minhas atenções naquele momento⁸, 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 começar a retornar à área original, a primeira explicação encontrada pelos entrevistados fora a continuidade das festas.

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 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.

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, capital de Mato Grosso, e Várzea Grande, cidade industrial. 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).

⁸ Tal entrevista deu-se no ano de 2006, período durante o qual eu desenvolvía a minha dissertação de mestrado, intitulada “Mata Cavalo: a saga dos quilombolas”.

É interessante ter em conta que as festas viabilizavam o retorno simbólico a uma terra perdida, independentemente do cenário em que eram situadas. Neste sentido, congregavam diferenças: 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 Cavalo, pertencendo à segunda ou terceira geração pós-diáspora⁹.

Portanto, em Mata Cavalo, a relação entre nome, história e território (Gatti 2010) 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 1940, pulverizaram-se festeiros, reis, rainhas e assim por diante. Porém, ao invés de dispersar-se 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, festeira perpétua de São Benedito, “na época que o pessoal foi expulso, foi saindo, a festa acabou. Desanimou, ninguém queria mais fazer festa”. As louvações ao santo 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 depois de expulsos, 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 espreadava-se em lugares

⁹ A dispersão da população de Mata Cavalo 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.

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 diaspORIZADAS. 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.

Por todo Brasil, existem manifestações do Congo, Congada, Congado, Reinado, dentre outros folguedos que, guardando as grandes diferenças de forma e enredo, celebram o sagrado. Em Nossa Senhora do Livramento, esta dança dramática, nascida dentro do quilombo, consiste em um teatro a céu aberto, que representa uma guerra feroz entre o rei Monarca e o rei do Congo – sendo que o último perde a batalha. Soldados, fidalgos e outros personagens compõem a trama, que mescla cantos, danças e declamações.

Conforme descreve Antônio Arruda, atual rei do Congo de Livramento, no final dos anos 50, a dança 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 equipa-

mentos 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.

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. 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 santo¹⁰.

A cristalização ritualizada do território perdido, viabilizada através da retomada da dança do Congo, pode ser interpretada como um elemento catalisador, que teve um papel decisivo para a manutenção dos elos identitários durante a diáspora e durante o período de retorno da comunidade ao território original. Como vimos com Stuart Hall

10 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.

(1996), no campo das identidades não há respostas unívocas – tudo depende do múltiplo jogo das articulações estabelecidas em determinado espaço-tempo. Nesse sentido, como ensina 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 (Quijano 2009: 103).

A meu ver, sujeitos desterritorializados, apartados pela diáspora e dispersos sobre um amplo território encontraram na festa – e especialmente na retomada da dança do Congo – um espaço de articulação e de reinvenção identitária, que contribuiu, no campo simbólico, para o processo de retomada da área perdida. Desta maneira, a dicotomia entre a festa, enquanto fenômeno cultural, e a luta pela reterritorialização, enquanto fenômeno político, tem as suas fronteiras desestabilizadas.

MARIA DO CHÁ E A GÊNESE DA TRADIÇÃO

Durante outro momento crítico de sua trajetória, segundo creio, Mata Cavalo testemunhou 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 no quilombo¹¹, 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 Moraes, 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 à sua espera, ela mesma embrenha-se na mata e rapidamente escolhe as plantas adequadas.

A roda de Cururu, que tem caráter sagrado – e é um espaço masculino – abre-se para a sua entrada durante os rituais de louvação ao santo. Dos eventos que testemu-

¹¹ 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. Também podem ser servidos preparados que contêm plantas medicinais, geralmente misturados à aguardente, para estimular as cantorias dos cururueiros. Mas tais costumes diferem das especificidades do chá de Maria Moraes, aqui descritas.

nehi, 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, chega a dançar no meio da roda.

O hábito de beber chá de Maria durante as “funções” do Cururu em Mata Cavallo, e a própria transformação de Maria Morais em Maria do Chá, surgiram em 2003, quando, como já vimos, 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.

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 Siriri¹², 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, 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

12 Siriri é uma dança típica, feita em roda ou fileiras, que anima as festas da região.

externa, apesar de sempre latente, já não é imediata como em 2003. Isso leva-me 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.

Maria do Chá, a meu ver, encarna o mecanismo que transforma a realidade no estético, no 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. Trata-se, aqui, de um caso de representação como “(re)apresentação” da realidade (Dawsey 2006): 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.

Nesta incorporação do chá às celebrações de Mata Cavalo, vejo sublinhadas algumas características fundamentais da festa, como a capacidade de se reinventar conforme as necessidades contingenciais, devido à sua intrínseca ligação com o cotidiano. Como afirma Maria Laura Cavalcanti,

Sempre, ao voltarem, as festas trazem consigo alguma novidade, e assim, de modo lento, muitas vezes imperceptível, vão se modificando, se recompondo, às vezes mesmo se reinventando. Tomam elementos emprestados daqui e dali (pois reparem bem: as diferentes festas conversam entre si!), conferem sentido novo a velhos aspectos. Às vezes, algum elemento integrante de uma totalidade festiva destaca-se de modo tão acentuado que parece alçar vôo próprio (Cavalcanti 1998: 294).

Vimos que em um 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 *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).

No exemplo de ascensão e cristalização da Maria do Chá, bem como no exemplo da retomada da dança do Congo, é possível perceber a mobilidade das tradições, que apresentam plasticidade suficiente para se adequarem às necessidades coletivas, dentro da dinâmica arena das relações sociais. Tais exemplos também sinalizam para a preservação e narração de memórias outras que, como descreve Martins (2000), revelam mo-

vimentos de ressemantização, que prefiguram estratégias de resistência. Desta maneira, o processo de sacralização do chá, incorporado ao ritual da roda de cururu, exhibe um momento de dramatização das identidades que, como no exemplo anterior, exerce um papel catalisador. Como afirma Roberto da Matta,

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).

No caso de Mata Cavalo, a emergência de novos significados e de novos espaços para a formatação do ritual parecem acenar para caminhos sutis e intersticiais de resistência, que reinventam o sentido de identidade e trazem novas respostas aos desafios impostos à comunidade. Portanto, quando os quilombolas ritualizam o chá ou revivem a narrativa do Congo, co-memoram (Simson 2008) com seus pares as lembranças coletivas, ritualizando momentos de crise e superação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estético é o território do prazer, das afetividades, dimensões que foram ignoradas – ou mesmo asfixiadas – pela racionalidade hegemônica ocidental. Pensar o ritual – a exemplo das festas de santo, dos Congados, do Jongo e assim por diante – como um espaço de produção e reprodução de identidades intrinsecamente vinculado ao cotidiano (como uma “sombra”) pode revelar dinâmicas internas dos grupos sociais, tantas vezes invisibilizadas. Um dos aspectos especialmente visíveis destas “lógicas outras”, que insistem em não seguir as regras dominantes, é justamente a poetização ou estetização da experiência humana em sociedade (Perez 2002). As relações intrínsecas entre a experiência estética e a experiência diária dão forma a uma representação que não pretende significar a reprodução ou o retrato da realidade – ela mescla-se com a vida, sobre a qual gera impactos.

Dentro da chamada “cultura popular negra” abundam exemplos disso. 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. E isto se dá na medida em que gera o adensamento da noção de coletividade. Uma vez que promove a dramatização das identidades, torna-se especialmente relevante para grupos sociais cuja rotina está em permanente ameaça, como é o caso dos quilombos.

A própria trajetória histórica dos quilombos explica a sua ligação incontorná-

vel 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 se apresentam de maneira especialmente interessante nos momentos festivos.

Como afirma Maria Laura Cavalcanti (1998), a festa não é apenas um evento, mas sim a culminância de processos culturais que, não raramente, se estendem ao longo do ano. Portanto, deitam raízes profundas na vida dos grupos que as promovem. Vimos que, por um lado, a festa precisa ser preparada, custeada, planejada. A sua viabilização exige estratégias – o que faz dela um produto ou expressão ativa e ritualizada deste mesmo cotidiano. Por outro lado, ela também produz. Também foi discutido que, segundo Norberto Guarinello, o mais crucial desses produtos é justamente uma determinada identidade entre os participantes, dada pelo compartilhamento do símbolo 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” (Guarinello, 2001: 974).

Tudo isso me leva a crer que a festa pode ser entendida, em determinados contextos, como uma forma intersticial de resistência. Por um lado, a história assim o atesta: lembremo-nos 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.

Enquanto “sombra do cotidiano”, conforme sugiro, a celebração pode vir a ultrapassar os aspectos imediatamente visíveis, para mergulhar na profundidade dos elos que transformam um grupo humano em comunidade. Portanto, as manifestações presentes nos espaços de celebração revelam uma multiplicidade de sentidos, que se entrelaçam com a realidade e com as memórias. No caso dos quilombos, que são cotidianamente atravessados pelas tensões do entorno, isto se vê refletido na sua festa.

Nos dois exemplos explorados neste artigo, busquei demonstrar a existência de processos de reapropriação e de criativa reelaboração identitária que sublinham a incompletude das culturas e a capacidade dos grupos sociais de se reinventarem. Creio que tanto o exemplo da relação entre a retomada da dança do Congo e o processo de reterritorialização, quanto o exemplo do costume do chá e seu vínculo com a expulsão das famílias quilombolas em 2003, sinalizam para os estreitos elos que aliam festa e resistência no contexto de Mata Cavallo. Este e tantos outros episódios, presentes na história da resis-

tência negra brasileira, revelam que a insubmissão e a rebeldia podem estar presentes no esplendor de um carnaval, na sutileza de uma mensagem codificada ou mesmo na aparência inanimada de uma dose de chá.

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.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. 2009. O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- 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>>. Acesso em: 24 jul. 2011.
- ARRUTI, José M. 2006. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc.
- 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 L.; SODRÉ, Triana V. 1993. “O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros. O caso Mata Cavalo”. Cadernos do Neru, n. 2: 83-103.
- BANDEIRA, Maria L.; DANTAS, Triana V.; MENDES, Elieth B. 1990. Projeto de mapeamento e sistematização das áreas de comunidades remanescentes de Quilombo: Mata Cavalo (MT): Relatório Histórico-Antropológico. Cuiabá: Universidade de Cuiabá.
- BASTIDE, Roger. 1985. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira.
- BENNASSAR, Bartolomé; MARIN, Richard. 2000. História do Brasil. Lisboa: Teorema.
- CAVALCANTI, Maria L. V. C. 1998. “As grandes festas”. In: M. Souza e F. Weffort (org.). Um olhar sobre a cultura brasileira. Rio de Janeiro: Funarte/Ministério da Cultura: 293-311.
- CHAUÍ, Marilena. 1994. Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- CHIAVENATO, Júlio José. 1984. Cabanagem: o povo no poder. São Paulo: Brasiliense.
- CUNHA, Maria C. P. 2001. “Veneza, África, Babel: leituras republicanas, tradições coloniais e imagens do carnaval carioca”. In: I. Jancsó; I. Kantor (orgs.). Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa, v. I. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 55-72.
- DAMATTA, Roberto. 1997. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAWSEY, John. 2006. “Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas”. Campos, v.7, n. 2: 17-25.
- DIAS, Paulo. 2001. “A outra festa negra”. In: I. Jancsó; I. Kantor (orgs.). Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 859-888.

- DOMINGUES, Andrea S. 2007. “13 de junho é igual a 13 de maio. Libertação dos escravos, cultura, memória e resistência”. In: VII Encontro Regional Sudeste de História Oral e Memória Política. Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: ABHO, 2007: 1-17.
- DURKHEIM, Émile. 2000. Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes.
- DUVIGNAUD, Jean. 1991. Fêtes et civilisations: suivi la fête aujourd’hui. Paris: Actes SUD.
- ELIADE, Mircea. 1992. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes.
- FIGUEIREDO, Luciano. 2001. “A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa”. In: I. Jancsó; I. Kantor, Iris (orgs.). Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 264-276.
- GATTI, Gabriel. 2010. “Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar a las ficciones modernas acerca de la identidad colectiva”. e-Cadernos CES, n. 7. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/01%20-20Gabriel%20Gatti%2023_06.pdf>. Acesso em: 20 jul 2011.
- GILROY, Paul. 1993. The Black Atlantic: modernity and double consciousness. London/ New York: Verso.
- GUARINELLO, Norberto. 2001. “Festa, trabalho e cotidiano”. In: I. Jancsó; I. Kantor, Iris (orgs.). Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 969-975.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. A memória coletiva. São Paulo: Vértice.
- HALL, Stuart. 1996. “Who needs ‘Identity?’”. In: S. Hall; P. Du Gay (orgs.). Questions of Cultural Identity. New Delhi: Sage Publications: 1-17.
- LEÃO, José Antônio. 2009. “Cultura, religiosidade e carnavalização: narrativa da ancestralidade do corpo brincante na educação do sensível”. In: V encontro de Estudos Multidisciplinares EM Cultura, 2009, Salvador. Anais... Salvador: UFBA: 41-41.
- LEITE, Ilka B. 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>>. Acesso em: 19 mar 2009.
- 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.
- MARTINS, Leda Maria. 2000. “A oralitura da memória”. In: M. Fonseca (org.). Brasil afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica: 61-86.
- MONTES, Maria Lúcia. 1998. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: F. Novais; L. Schwarcz. História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade

- contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras: 63-171.
- PASSOS, Mauro. 2011. "Religião, festa e sociedade". *Horizonte*, v.9, n. 20: 6-8.
- PEREIRA, Edimilson; GOMES, Núbia 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: M. Passos (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes: 15-58.
- QUIJANO, Aníbal. 2009. "Colonialidade do poder e classificação social". In: B. Santos e M. P. Meneses (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina: 73-117.
- REIS, João José. "Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista". 2001. In: I. Jancsó; I. Kantor, Iris (orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 339-358.
- _____ 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria C. M.; CARVALHO, Maria C. P. 2002. "A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas". *Ambiente e Sociedade*, n. 10: 129-136.
- SILVA, Augusto S. 1994. *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento.
- SILVA, Renata N. 2007. *Festa do Rosário: encruzilhada de significados*. Goiânia: Dissertação de Mestrado em Sociologia, PPGS-UFG.
- SIMIONE, Roberta M. 2008. *Território de Mata Cavalos: identidades em movimento na Educação Ambiental*. Cuiabá: Dissertação de Mestrado em Educação, PPGE-UFMT.
- SIMSON, Olga. 2008. "Carnaval em preto e branco: comemoração e resistência étnico-cultural na São Paulo do século passado". In: 34º Encontro Nacional do CERU, 2008, São Paulo. *Anais...* 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, Marina de Mello. 2001. "História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil: séculos XVIII e XIX". In: I. Jancsó; I. Kantor, Iris (orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 249-260.
- TURNER, Victor. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- VAINFAS, Ronaldo. 2001. "Da festa tupinambá ao sabá tropical: a catequese pelo avesso". In: I. Jancsó; I. Kantor, Iris (orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp: 216-223.

ABSTRACT

This article analyzes the links between feast and resistance in the context of Brazilian black culture. It begins by exploring the history of Brazilian's feasts, selecting examples of such linking. Then, focuses on the empirical example of Mata Cavalo, a black community located in the State of Mato Grosso, analyzing two aspects experienced by these people: first, the role of the dance of the Congo to the process of repossession of the territory, after their expulsion, occurred in the 1940s. Secondly, the resistance in a new expulsion process, which occur-

red in 2003, and the crystallization of a ritualistic custom experienced in those difficult times - the use of tea - that was perpetuated in the festivities of these maroons. From a qualitative perspective, using interviews and observations as methodological tools, this proposal uses the feast's history and anthropology to demonstrate that the identities dramatization is essential in difficult times, which destabilizes the dichotomy between the feast, as a cultural phenomenon, and the struggle for repossession, as a political phenomenon.

KEYWORDS

Feast, resistance, black communities, identity, popular catholicism.

SUBMETIDO EM

Março de 2012

APROVADO EM

Outubro de 2012

CARLA LADEIRA PIMENTEL ÁGUAS

Doutoranda em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pela Universidade de Coimbra. Bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal. Mestre em Educação (UFMT) e em Estudos Coloniais e Pós-Coloniais (Universidade Independente - Lisboa). Bacharel em Comunicação Social (UFJF).

Contato: carlaaguas@gmail.com