

FESTA, FRONTEIRA E RESISTÊNCIA: O TERRITÓRIO FLUTUANTE DO CONGO

Carla Ladeira Pimentel Águas

RESUMO

Este artigo explora os vínculos entre festa, produção de identidade e resistência, a partir da trajetória do quilombo de Mata Cavalo, uma comunidade negra rural situada no município de Nossa Senhora do Livramento, Estado de Mato Grosso, cuja população foi expulsa do território original nos anos 40 do século passado. Baseada no conceito de espaço de fronteira, a presente reflexão analisa os paralelismos entre o processo de retomada do grupo de dança do Congo e o processo de retomada do território original pela população diaspórica.

Palavras-chave: Festa; Resistência; Comunidade Quilombola.

PARTY, BORDER AND RESISTANCE: THE FLOATING TERRITORY OF THE CONGO

ABSTRACT

This article analyzes the links between feast, identity and resistance, using the example of the trajectory of Mata Cavalo, a quilombola rural community located in Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso State, Brazil, whose population was ousted from its original territory in the past Century 40's. Based on the concept of frontier, this paper aims to think about the parallels between the process of recovery of the Congo's dance group and the process of recovery of the original territory by the diasporic population.

Keywords: Feast; Resistance; Quilombola Communities.

INTRODUÇÃO

O presente artigo explora os vínculos entre festa, identidade e resistência, a partir da trajetória do quilombo¹ de Mata Cavalo. Trata-se de uma comunidade negra situada no município de Nossa Senhora do Livramento, Estado de Mato Grosso, cuja população fora expulsa do território nos anos 40 do século passado. Empurradas para as periferias urbanas por fazendeiros – que, por sua vez, eram motivados pela valorização fundiária gerada por políticas de ‘desenvolvimento’ do interior do país – as famílias diásporizadas não perderam os laços identitários e iniciaram um movimento de retorno depois de duas décadas. Hoje, é uma forte comunidade que pleiteia o direito sobre o território. O objetivo aqui proposto é discorrer sobre o papel do grupo do Congo de Livramento, originalmente composto pelos membros dispersos do quilombo, no processo de retomada das terras – o que oferece pistas a respeito das intrínsecas ligações entre festa e resistência.

A dança do Congo, existente em várias partes do Brasil, louva os santos negros e possui inúmeras variantes. No caso aqui tratado, como veremos a seguir, a tradição foi retomada durante a diáspora, formando um espaço fundamental para a manutenção do sentido de comunidade. Essa reorganização interna em torno da dança ganhou ainda mais relevância quando, nos anos de 1980, os quilombolas passaram a apresentar-se na sede do próprio município

de Livramento, do qual haviam sido expulsos. A análise paralela entre a decisão e ação política de retomada das terras e a decisão e ação performativa de retomada do Congo revela, segundo proponho, caminhos que unem o simbólico às possibilidades de emancipação social.

1. A FRONTEIRA DA FESTA

A discussão deve ser precedida por uma breve reflexão teórica, pois estrutura-se em torno da ideia de festa como espaço de fronteira. A palavra fronteira pode explicar o que separa os grupos sociais, mas também o que os une, sendo útil para se pensar sobre as relações culturais: todo ato cultural vive, essencialmente, nas fronteiras (Ribeiro, 2005). Portanto, o foco é retirado dos núcleos estruturantes da sociedade, para se concentrar nos instáveis espaços intersticiais.

Se há uma história da cultura, ela é forjada justamente através de tais processos de interpenetração de códigos. Ao invés de separar o ‘nós/aqui’ do ‘outro/ali’, a riqueza das relações fronteiriças está justamente na justaposição de diversas influências, o que implica na fluidez das relações sociais (Santos, 2002). Não há culturas puras – tudo se constrói na fronteira.

O significante fronteira encontra múltiplas conotações. Fredrik Barth (1998), por exemplo, destacou-se por abrir mão da ideia de grupos étnicos enquanto unidades estanques para voltar o seu foco de análise para as inter-

1 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 escravista ao formarem coletividades paralelas às agruras da estrutura vigente. 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.

faces e relações; negando, portanto, a ideia de uma “herança imutável” das culturas. Seu interesse pelos vínculos, e não sobre um suposto grupo monolítico, abriu novas frentes de pensamento para o campo antropológico – apesar do seu apego ao determinismo gerado a partir das condições ecológicas enfrentadas pelo sujeito e pelo entendimento linear entre ações bem ou mal sucedidas no processo de formação identitária. Stuart Hall (1996), por sua vez, dá mais mobilidade à ideia de construção de identidades, situando o sujeito em um espaço multidimensional, onde inúmeras e complexas articulações o atravessam simultaneamente.

Analisando de maneira bastante sucinta, é possível descrever três compreensões básicas do conceito de fronteira. Em primeiro lugar, alguns teóricos entendem este conceito como um lugar de separação: para Albaret-Schulz et al. (2004), por exemplo, a fronteira é uma construção territorial que põe a distância na proximidade, de forma que a proximidade espacial entre lugares é contradita pela presença de dispositivos que introduzem um afastamento, tal como a barreira que separa dois países. Outros a interpretam como uma frente em expansão, a exemplo da ideia de “fronteiras do conhecimento” (Hannerz, 1997) ou do front de batalha. Outros ainda – e aqui me detenho – como um espaço crepuscular, atravessado por múltiplas influências, tal como teorizou Susan Friedman (2001).

Território social e culturalmente construído, o espaço fronteiro a que me refiro é, por excelência, uma zona de articulações e indeterminações. A sua centralidade se encontra nas margens, na assunção das diferenças e na procura de novos limites (Vasconcelos, 2007).

Para Boaventura de Sousa Santos, nas culturas dotadas de fortes centros, as fronteiras são pouco visíveis, “e isso é a causa última do seu provincianismo” (1993, p. 49).

Este espaço em suspensão pode ser inter ou intracultural. Portanto, as relações estabelecidas nas margens podem ocorrer 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, 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. Nesse sentido, vale também mencionar 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 fronteiriço intercultural, propenso às traduções, desafia os sujeitos a experimentarem novos caminhos.

Sob determinado ângulo, a festa pode ser entendida como espaço de fronteira. Desde esta perspectiva, a celebração festiva pode ser entendida como uma ‘(con) fusão’, como sinalizou Léa Freitas Perez (2002). Esta concepção alia-se à ideia de intraculturalidade, a partir da qual 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, p. 973). É através das articulações intraculturais que pode tomar forma aquilo que chamamos genericamente de ‘comunidade’. A partir do seu esforço por forjar um conceito de «festa» capaz de se adequar à complexidade e mobilidade da realidade social, Guarinello a define como: “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, p. 972).

Mas pode ser esta festa fronteiriça, capaz de ‘(con)fundir’ as coletividades através da dramatização das identidades, um espaço emancipatório?

2. TAMBORES REBELDES: A POÉTICA DO CONGADO

Os cortejos e celebrações religiosas são as mais antigas atividades urbanas do Brasil. 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 e quem descumprisse estava sujeito à multa, cujo valor era dividido entre o conselho e o responsável pela delação.

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, o que pode ocorrer através da legitimação direta – como é o caso das celebrações dos nascimentos e casamentos da realeza – 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, resistência e dramatiza-

ções públicas de ideais e utopias dos grupos mais diversos” (Amaral, 2003, p. 193).

Para Rita Amaral, a opção colonial portuguesa de delegar à iniciativa popular a realização dos preparativos 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.

Referindo-se a uma Folia do Divino realizada em Salvador em 1765, por exemplo, 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, p. 68).

No que se refere à festa do Congo ou Congado, a primeira notícia que se tem no Brasil data de 1674, ano em que se realizou uma celebração na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, em Pernambuco (FCP, 2009). Marina de Mello e Souza (2006) associa esta dança dramática às guerras empreendidas por D. Afonso I, rei do Congo, convertido ao catolicismo pelos portugueses,² cujo vasto império incorporava parte do território de Angola, da República Democrática do Congo e do Congo atual. As relações esta-

belecidas entre os dois reinos do século XVI ao XVIII foram inicialmente pacíficas, dando origem a uma aliança diplomática, religiosa e econômica. Mas as cartas cordiais, as embaixadas e os presentes deram lugar à crise, aos jogos de poder e à explosão de conflitos.

Ritual híbrido, a dança do Congo agregou a coroação de reis negros ao culto dos santos católicos, vinculando-se às celebrações realizadas pelas irmandades negras. Com seus “séquitos dançantes” (Dias, 2001, p. 863), os soberanos coroados moviam-se em procissões com grande estardalhaço pelas ruas. Obviamente, nem sempre tais manifestações – as festas do Divino Espírito Santo, Folias de Reis, Procissões das Almas, Congados, Cavalhadas etc. – 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 coisas semelhantes’ e mais com ‘ornamentos e peças para as Confrarias” (Reis, 1991, p. 61).

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” (2001, p. 69). A autora indaga a respeito das diferentes possibilidades de atribuição de sentido dos desfiles dos Congos, mesmo quando realizados durante as homenagens aos reis portugueses: os negros e seus rituais significavam para alguns o reconhecimento do Império e do poder do soberano, mas que outras interpretações seriam cabíveis para a presença de reis africanos diante de senhores brancos?

2 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).

Marina de Mello e Souza (2006) destaca que tais rituais rememoravam o mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada. Conforme descreve a autora, o Congo era um “espaço de construção de identidades e de expressão de poderes, [que] organizava as relações internas ao grupo e também as relações do grupo com a sociedade abrangente, no que diz respeito a hierarquias, exercício de poder e solidariedade” (Souza, 2006, p. 18).

Nas suas várias versões, o mito fundador dos Congados gira em torno da aparição de Nossa Senhora do Rosário. A santa surgia nas águas 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. Para Leda Martins (2000), ao ser agente de ações afirmativas que transgridem a ordem do sistema opressor, o negro esvaziou, de modo indireto, o atributo passivo da divindade – reinvestindo-a de um sentido de luta e combate.

Vale lembrar que as irmandades, às quais muitas das festividades estavam vinculadas, eram financiadoras de alforrias. Também é interessante observar que os títulos de reis, como no Congo, eram também atribuídos aos líderes de levantes de escravos. Segundo Laura 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. Tais constatações oferecem pistas das relações estabelecidas entre a festa e a história da resistência negra no

Brasil – ou, se preferirmos, entre o simbólico e o político.

3. O CONGO DE LIVRAMENTO

Na atualidade, a dança do Congo, Reinado, Congado ou Congada 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. Conforme descreve Renata Silva (2007), alguns rituais estruturaram-se em torno da apresentação de embaixadas e de danças dramáticas, representando grupos rivais em combate. Outros não são danças, mas sim cortejos; sendo que muitos continuam a envolver a coroação de reis e rainhas pelos participantes.

Guardand o as grandes diferenças de forma e enredo, tais grupos celebram o sagrado e costumam representar a luta entre reinos inimigos. No Estado de Mato Grosso, há duas manifestações da dança: uma delas realizada no Município de Vila Bela da Santíssima Trindade – a primeira capital mato-grossense, cuja maioria da população é negra – e outra em Nossa Senhora do Livramento, município situado no Centro-Sul do Estado.

Ambas as danças assumem a forma de um teatro a céu aberto, que representa uma guerra feroz. Também nos dois casos, o reino do Congo perde a batalha para o oponente. 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 dos soldados mortos, em Vila Bela).

O Congo de Livramento nasceu dentro da comunidade de Mata Cavalo. O quilombo foi formado em 1883, quando a senhora Anna Tavares fez uma doação de terras para os seus escravos, no município Nossa Senhora do Livramento. Porém, a partir dos anos 40 do século passado, os seus habitantes foram expulsos para as periferias urbanas pelas elites do entorno – período em que poucas famílias permaneceram no local de origem. Depois de duas décadas em diáspora, os seus membros dispersos organizaram-se e iniciaram um movimento de retorno, graças ao qual grande parte da população expulsa voltou ao território original. Apesar de todas as pressões, e depois de resistir a grandes batalhas judiciais e várias tentativas de expulsão, hoje a comunidade é composta por 418 famílias, que pleiteiam o direito constitucional sobre as terras.

A tradição do Congo originada em Mata Cavalo quase se extinguiu durante as décadas em que a população permaneceu dispersa. Mas, graças à iniciativa de uma liderança, Cesário Sarat, a dança foi retomada no período de diáspora, através da reorganização do grupo nas periferias urbanas, onde a população passou a habitar. O passo seguinte foi a retomada da festa de São Benedito de Nossa Senhora do Livramento – onde os guerreiros do Congo passaram a apresentar-se todos os anos. Atualmente, o grupo do Congo de Livramento é formado por participantes de diversos municípios, que geralmente partilham uma ancestralidade comum, originada a partir do quilombo.

A autoria do texto perde-se nos tempos. A apresentação completa tem cerca de duas horas de duração e caracteriza-se por uma delicada beleza poética, atravessada pela ironia e por

diversas palavras de origem africana. A tradição católica é temperada por outras influências religiosas e a linguagem carrega muitos híbridos. «Jesus de Nazaré», por exemplo, é substituído por ‘Jesus de Ganazambi’.

Não há, como em outros folguedos semelhantes, um momento de coroação, mas a teatralização da guerra. Os dois grupos oponentes alternam danças, cantos e declamações, que compõem o enredo. O confronto entre os dois exércitos dá-se através de uma galeria de personagens, a começar pelo próprio rei do Congo, vestido de vermelho. Do lado oposto está o governante inimigo, denominado rei monarca, com seus trajes azuis. Além destes governantes supremos, outros personagens compõem as respectivas cortes, como os príncipes, generais, pés-de-fila (líderes dos soldados), secretários, caranguejis (soldados infantis) e o perturbador mucuache – o irreverente mensageiro do Congo.

Este teatro ganha grande visibilidade durante a festa de São Benedito de Nossa Senhora do Livramento, realizada anualmente em abril. Segundo 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 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” (1990, p. 41).

A celebração a São Benedito de Nossa Senhora do Livramento é atualmente uma fes-

ta de grandes dimensões, que guarda algumas características em comum com as outras festas de santo existentes na região – como as peregrinações de esmola para recolher as doações e a mobilização em torno da cozinha. Apesar de ser uma festa ampla, há gratuidade e abundância de alimentos. O pequeno núcleo urbano costuma receber, naquele período, milhares de pessoas, que desfrutam da culinária local: não falta costelinha com banana verde, ‘ensopadão’ 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.³ 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 situado no centro de Livramento.

A peleja 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,⁴ dentre os participantes, grande parte «é parente que tá esparramado».

4. A RETOMADA DO CONGO

Como vimos, nos anos 1940, os habitantes do quilombo de Mata Cavalo foram expulsos para as periferias urbanas. Num primeiro momento, as celebrações quase se extinguíram. Como explica 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, p. 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 Quebra Poite e Ribeirão do Lipa, bairros dos subúrbios da capital mato-grossense, 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

3 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.

4 ‘Rei perpétuo’ ou ‘rainha perpétua’ é, em Mato Grosso, a denominação dada àqueles que organizam e promovem determinada festa em homenagem a um santo, com o qual assumiram um compromisso vitalício.

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, bairro situado em Várzea Grande, para onde se deslocavam nos dias de festa os quilombolas que passaram a viver em Cuiabá. “Portanto, a etnicidade constituída em Mata Cavalos espalhava-se em lugares políticos de entendimento de ser-negro-no-mundo – com os outros”, resumem Bandeira, Dantas e Mendes (1990, p. 42). Desta maneira, os santos continuaram sendo motivo de reencontro da população; mas, ao invés de cruzarem o próprio território, as famílias passaram a cruzar 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.

Vejam como se deu este episódio: conforme descreve o atual rei do Congo de Livramento, Antônio Arruda, no final dos anos 50, a dança do Congo originada em Mata Cavalos 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 [Cesá-

rio] chamou João Algábito 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 cidades diferentes – 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 Cavalos 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 de Nossa Senhora do Livramento, 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 apre-

sentação. 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, p. 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 Cavalos – um elo que era periodicamente alimentado pela celebração de São Benedito, na sede de Livramento.

Desta maneira, nos anos de 1980, deu-se um duplo movimento, nos campos político e simbólico: por um lado, houve a retomada da festa do Congo em Nossa Senhora do Livramento, gerando um retorno periódico dos antigos membros do quilombo à sede do município do qual haviam sido expulsos há décadas. Ali,

sob a exuberância das cores, tambores, bandeiras e reinados, dramatizavam a identidade que fora construída a partir da existência de um território partilhado.

Por outro lado, no campo político, o mesmo período marcou o acirramento do movimento de retorno daquela população dispersa ao território original, apesar de todas as pressões contrárias. Travavam-se, naquele momento, duas guerras: uma entre o monarca dominador e o rei do Congo; outra entre os fazendeiros brancos e a comunidade negra em busca da territorialidade perdida. Segundo creio, estas duas batalhas não são apenas paralelas, mas intrinsecamente relacionadas.

Quanto a Cesário Sarat, apesar de ter liderado ativamente o processo de retorno da população a Mata Cavalos, 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 no Brasil, 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 Cavalos, 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.⁵

Tais festas, enquanto fronteiras, viabilizavam o retorno simbólico a uma terra perdida, congregando diferenças no limiar entre o intra e o intercultural: aqueles sujeitos pertenciam, simbolicamente, a uma comunidade des-territorializada; porém, também integravam diferentes ‘mundos’, por viverem em diversas cidades, com distintas realidades. Além disso, as homenagens a São Benedito também se revelaram um espaço de afirmação perante o ‘outro’, pois, em termos interculturais, revelaram diante dos olhares externos a permanência de uma identidade, apesar da diáspora. Portanto, a meu ver, a festa acabou por assumir um papel catalisador, aglutinando os quilombolas em torno do espaço flutuante da festa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre outros motivos, a festa revela-se como um possível caminho de emancipação social na medida em que é um espaço de negociação identitária. Promove, portanto, o adensamento da noção de coletividade. Uma vez que dramatiza as identidades, torna-se especialmente relevante para grupos sociais cuja rotina está em permanente ameaça, a exemplo dos quilombos.

Esta negociação de identidades vincula-se à ideia de festa, enquanto espaço de produção. Durante a festa, 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-lo. Por um lado, a festa precisa ser preparada, custeada, planejada. A sua viabilização exige estratégias, cujas raízes aprofundam-se no interior da vida rotineira – o que faz dela um produto ou expressão ativa e ritualizada deste mesmo cotidiano.⁶ Por outro lado, ela também produz. Como vimos, 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, p. 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.

Vale observar que, no caso descrito, muitos aspectos desdobram-se em novas perguntas não respondidas dentro dos limites deste artigo. É possível pensarmos, por exemplo, nas relações entre migração e identidade e nos fenômenos de identificação gerados em um contexto diaspórico, tendo em conta que o grupo de

5 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.

6 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.

brincantes do grupo de Congo atual é formado por sujeitos que já não pertencem – ou que nunca pertenceram efetivamente – à comunidade quilombola. Esta informação acena para elementos ainda mais sutis e para processos ainda mais complexos de formação de uma comunidade imaginada, ainda apenas pontuados dentro da presente discussão.

O processo de retomada do Congo de Livramento convida, portanto, à reflexão sobre os conceitos de fronteira, identidade, territorialidade e performance. Como lembra Bhabha (1994), o engajamento cultural é produzido performaticamente. No espaço de fronteira criado com o Congo, o sentido de territorialidade – que insere determinada identidade no contexto de determinada geografia – ganhou contornos diáfanos. O tempo (a ancestralidade) e o espaço (o território original) foram ritualmente recriados, o que realimentou o sentido de pertencimento e tornou possível a criação fronteiriça da comunidade. E somente por esta via – pela perpetuação dos elos identitários no campo simbólico – foi possível a um grupo disperso no espaço desafiar as forças dominantes e retornar ao território original, o que viabiliza na atualidade a existência da comunidade quilombola de Mata Cavallo.

Trabalho recebido em 15/09/2013

Aprovado para publicação em 12/12/2013

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBARET-SCHULZ, Cristiane; A. BEYER, et al., *La frontière, un object spatial en mutation*, 2004, disponível em <<http://espacestemp.re-vues.org/document842.html>>, acessado em 28/07/2009.
- AMARAL, Rita. Festas católicas brasileiras e os milagres do povo. In *Civitas*, v.3, n.1. Porto Alegre, 2003, pp. 187-205.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso, 1991, 224 p.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes; DANTAS, Triana V.; MENDES, Elieth B. Projeto de mapeamento e sistematização das áreas de comunidades remanescentes de Quilombo: Mata Cavallo-MT. Relatório Histórico-Antropológico. Cuiabá: Universidade de Cuiabá, 1990, 60 p.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Illinois: Waveland Press, 1998.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 1994, 285 p.
- CUNHA, Maria Clementina P. 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: 2001, pp. 55-72.
- DIAS, Paulo. A outra festa negra. In István Jancsó e Iris Kantor (Orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: 2001, pp. 859-888.

- FRIEDMAN, Susan. O 'falar da fronteira', o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 61, Coimbra, 2001, pp. 5-28
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Manifestações culturais. In *Revista Palmares*, ano V, n. 5, 2009, disponível em <http://www.palmares.gov.br/?page_id=6320>, acessado em 21/02/2012.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano, In István Jancsó e Iris Kantor (Orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: 2001, pp. 969-975.
- HALL, Stuart. Who needs 'Identity'?. In Stuart Hall e Paul du Gay (Orgs.). *Questions of Cultural Identity*. New Delhi: 1996, pp. 1-17.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In *Mana*, vol.3, n. 1, 1997, pp. 7-39.
- MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In Maria Narazeth Soares Fonseca (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: 2000, pp. 61-86.
- 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: 2002, pp. 15-58.
- REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 357 p.
- RIBEIRO, António Sousa. 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: 2005, pp. 77-87.
- SANTOS, Boaventura S. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. In *Tempo Social*, n. 5. São Paulo, 1993, pp. 31-52.
- _____. A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2002, 374 p.
- _____. A gramática do tempo. Por uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006, 464.
- _____. A contrarrevolução jurídica. In *Folha de São Paulo*, São Paulo, 04 de dezembro. *Tendências/Debates*, 2009.
- SILVA, Renata N. Festa do Rosário: encruzilhada de significados (Dissertação de Mestrado), Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2007.
- SOUZA, Laura de Mello. 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: 2001, pp. 183-195.
- SOUZA, Marina M. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, 347 p.

SPIVAK, Gayatri C. Criticism, feminism and the institution. In *Thesis Eleven*, n. 10/11, 1984/5, pp. 175-187.

VALENÇA, Marcos M. Sem Terra-pedagogas intervindo na escola pública: uma reflexão sobre a tradução. In *O cabo dos trabalhos*, 2010, disponível em: <<http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n4/ensaios.php>>, acedido em 14/02/2010>.

VASCONCELOS, António A. Fronteiras, desafios e riscos: as inquietações criativas das margens. In *Temas e problemas em Antropologia*, n. 1. Lisboa, 2007, pp. 56-68.