



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**ENTRE QUILOMBOS:
CIRCUITOS DE FESTAS DE SANTO E A CONSTRUÇÃO DE
ALIANÇAS POLÍTICAS ENTRE AS COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DE SALVATERRA - MARAJÓ - PARÁ**

PETRÔNIO MEDEIROS LIMA FILHO

**BELÉM / PA
2014**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PETRÔNIO MEDEIROS LIMA FILHO
MATRÍCULA

ENTRE QUILOMBOS:
CIRCUITOS DE FESTAS DE SANTO E A CONSTRUÇÃO DE
ALIANÇAS POLÍTICAS ENTRE AS COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DE SALVATERRA - MARAJÓ - PARÁ

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais [PPGCS] da UFPA, como parte da exigência para obtenção do grau de Mestre na área de concentração Antropologia. Orientador: Prof. Dr. Luis Fernando Cardoso e Cardoso

BELÉM / PA
2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

PETRÔNIO MEDEIROS LIMA FILHO

**ENTRE QUILOMBOS:
CIRCUITOS DE FESTAS DE SANTO E A CONSTRUÇÃO DE ALIANÇAS
POLÍTICAS ENTRE AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA
- MARAJÓ - PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Conceito: _____

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Flavio Leonel Abreu da Silveira
UFPA- presidente da banca

Prof^a. Dra. Edna Ferreira Alencar
UFPA - examinadora interna

Prof. Dr. Frank Nilton Marcon
UFS - Examinador externo

Prof. Dr. Heribert Schmitz
UFPA- Suplente

Data: 26/09/2014

BELÉM/PA

2014

Dedico este trabalho às comunidades quilombolas
de Salvaterra.

AGRADECIMENTOS

A Deus, aos Deuses e aos Santos, especialmente à Nossa Senhora de Nazaré e São Jorge, meus santos de devoção, e a Nossa Senhora das Dores e São Raimundo respectivamente santa padroeira e santo de devoção da comunidade quilombola de Bacabal, e cujas festas pude registrar durante o curso dessa pesquisa.

À tribo, ao clã, ao coletivo mais íntimo que tenho a felicidade de participar e com quem vivo mais intensa e cotidianamente para minha imensa alegria, agradeço de todo o coração a querida companheira, esposa, namorada Marcelle Rolim e ao meu filho Ulisses Buenaventura, a quem tantos não tive que responder nas inúmeras vezes em que me via escrevendo e me pedia para brincar, lhe direi agora todos os sins. Sem a compreensão, apoio e paciência de vocês não seria possível realizar essa jornada.

A meu pai, Petronio Medeiros Lima, e mãe, Vitória Régia Rocha Lima, meus agradecimentos nunca serão suficientes para retribuir tanto cuidado, carinho, amor, confiança e incentivo que durante toda vida me deram, mas como é de costume novamente obrigado. Agradeço também a minha irmã Juliana Medeiros e meu sobrinho Caus Lima pela convivência e incentivo.

Sou profundamente grato ao meu sogro Luís Carlos e à minha sogra Francisca Rolim que estiveram sempre ao meu lado, e muitas vezes cuidaram dos meus em sua casa para que eu pudesse me concentrar na escrita dessa dissertação, agradeço pela convivência, pela confiança, pelo apoio e incentivo constantes.

Aos meus colegas de trabalho do INCRA/SR01 com quem tenho a sorte e o privilégio de conviver cotidianamente. A Dr. Ana Lídia Nauar com quem conheci a antropologia, com quem trabalhei nas primeiras comunidades quilombolas quando cheguei à Instituição, e que desde cedo me incentivou a estudar esta ciência pela qual sou hoje tão apaixonado, obrigado Dra. O livro que me deste: “introdução a antropologia” foi o primeiro passo na trilha acadêmica que resultou nessa dissertação, obrigado pelos ensinamentos, pela convivência, e por me ajudar nas horas mais críticas quando achei que não conseguiria finalizar o trabalho, por tudo sou e sempre serei eternamente grato.

Agradeço também ao meu colega-irmão Elias Tuma que foi incansável. Acompanhou-me desde a qualificação de meu projeto, na qual esteve presente, até o momento derradeiro da entrega final do trabalho. Ao longo de todo esse tempo muitas vezes se desdobrou para dar conta dos trabalhos do serviço quilombola, de modo a me propiciar o tempo e a tranquilidade necessários para escrever essa dissertação, que em grande parte foi redigida na sede da Superintendência Regional do Pará onde trabalho, sem seu apoio e incentivo, meu caro Tuma, essa jornada teria sido muito mais difícil. Da mesma forma sou grato ao colega Murilo Almeida, que, junto com Tuma, também se desdobrou para me ajudar a escrever esse trabalho, e sempre que precisei deixou seus afazeres para me apoiar, como na tabulação de dados e na construção de tabelas que foram incluídas no corpo dessa dissertação. Agradeço também ao meu querido Samuel Vieira Cruz, seus 20 anos dedicados ao trabalho com os índios pela FUNAI, somados a

sua sensibilidade, inteligência, perspicácia para perceber as tessituras das relações sociais que se desvelam na convivência cotidiana lhe tornaram um verdadeiro Mestre. Foi, é e sempre será um privilégio e uma grande fortuna poder conviver e trabalhar com você, obrigado por me ajudar a ver muito além das aparências, você me ajudou a ver que as festas têm muito a dizer sobre as alianças políticas e o resultado está aqui. Agradeço também ao colega Marcos Borges que, recém-formado pelo mesmo programa de pós-graduação que cursei, pôde me ajudar com sua experiência e seus conselhos em vários momentos difíceis pelos quais passei, bem como na indicação de bibliografias e abordagens que me ajudaram bastante. Também sou grato à chefe da Divisão de Ordenamento Fundiário do INCRA/SR01, Carolina Araújo, pelo apoio e confiança quando na ocasião de conseguir uma licença de três meses para que eu pudesse me concentrar na escrita desse trabalho. Agradeço também a Marcelo Arbage, servidor do setor de Cartografia do INCRA que gentil e generosamente dispôs do seu tempo para construir todos os mapas que constam nessa dissertação, muito obrigado Marcelo estou lhe devendo essa.

Às Comunidades Quilombolas de Salvaterra, especialmente às comunidades de Bacabal e Santa Luzia que me acolheram durante os muitos meses em que estive presente realizando a pesquisa. Quero agradecer especialmente à dona Mudica e sua família que me receberam em sua casa na comunidade de Bacabal e ao casal dona Raimunda, seu Brito e família que me receberam na sua casa na comunidade de Santa Luzia. A todos os quilombolas dessas comunidades meu muito obrigado.

Ao meu orientador Luís Fernando Cardoso e Cardoso que apostou em mim desde o começo e acreditou que eu poderia realizar um bom trabalho. Agradeço imensamente a maneira sincera, honesta e direta com que me orientaste durante toda essa jornada. Suas críticas me fizeram amadurecer como pessoa e como pesquisador e contribuíram de forma fundamental para que esse trabalho ficasse melhor, assumo, porém, toda a responsabilidade e todas as críticas que vierem a ser feitas a essa dissertação. Busquei, entretanto, fazer o melhor em consideração e em retribuição à confiança em mim depositada, obrigado Luís.

Aos professores e colegas do PPGCS que contribuíram para minha formação como antropólogo, obrigado pelos ensinamentos e pela convivência. Agradeço especialmente aos professores: Edna Alencar e Flávio Leonel. Tive a satisfação e a felicidade de tê-los, por mais de uma vez, como meus professores. Além disso, ambos contribuíram de maneira fundamental para esse trabalho com suas indicações, análises e críticas feitas por ocasião da participação dos mesmos na qualificação do meu projeto de mestrado.

À Secretaria de Educação do Estado do Pará – SEDUC por me conceder licença de dois anos para que eu pudesse me dedicar à realização do Mestrado. Por fim, agradeço a todas e a todos que direta e indiretamente contribuíram para a realização dessa jornada.

“Tudo na sociedade humana são apenas relações, até a natureza material das coisas; (...) nada se compreende a não ser em relação ao todo, à coletividade toda inteira e não com relação a partes separadas. Não há um só fenômeno social que não seja parte integrante do todo social. Todo estado social, toda atividade social, mesmo fugidia, devem relacionar-se com esta unidade, este total integrado, com um gênero extraordinário: total dos corpos separados dos homens e total das consciências separadas e no entanto unidas; unidas ao mesmo tempo por coerção e volição, por fatalidade e liberdade (Mauss, Oeuvres III, p. 214).

RESUMO

Esse estudo é uma interpretação sobre as relações que envolvem festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas localizadas no município de Salvaterra – Marajó - Pará, tendo como base pesquisa etnográfica realizada na comunidade quilombola de Bacabal. As referidas comunidades quilombolas são: Salvá, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providencia, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, União/Campina e Rosário que possuem em comum além da realização e participação nas festas umas das outras, também o fato das mesmas terem se autodefinido¹ comunidades remanescentes de quilombos e estarem lutando pelo reconhecimento e titulação de seus territórios. Para interpretar as relações entre festas e alianças políticas o estudo toma o paradigma do dom², ou paradigma da aliança e da associação proposto por Alain Caillé (2002) como referencial teórico principal. As festas, nesse estudo, são interpretadas como dádivas que ao circularem entre comunidades geram vínculos fortes, laços de confiança e fidelidade, e alianças políticas entre as mesmas.

Palavras-Chave: Alianças Políticas, Festas de Santo, Dádiva, Quilombos

¹ Autodefinição aqui se refere à convenção 169 da OIT, a qual foi ratificada, no ano de 2002, pelo Brasil e assegura o respeito à autodefinição dos povos. No Brasil, a autodefinição de comunidades remanescentes de quilombos é certificada pela Fundação Cultural Palmares.

² Dom e Dádiva são tratados aqui como sinônimos.

ABSTRACT

This study is an interpretation of the associations involving holy parties and political alliances between maroon communities located in the municipality of Salvaterra - Marajó - Para, based on ethnographic research conducted in maroon community of Bacabal. These maroon communities are: Salvá, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providencia, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, União/Campina and Rosário they have in common besides conducting and participating in some of the other parties, also the fact they are the same self-defined remaining quilombo communities and are fighting for recognition and titling of their territories. To interpret the relationships between parties and political alliances, the study takes the gift paradigm or paradigm of the alliance and the association proposed by Alain Caille (2002) as the main theoretical framework. The parties in this study are interpreted as gifts that move between communities to create stronger bonds, bonds of trust and loyalty, and political alliances between them.

Keywords: Political Alliances, Holydays, Gift, Quilombos

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Associações de cada comunidade Quilombola de Salvaterra/Marajó que solicitou ao INCRA a regulamentação de seus territórios	55
Tabela 2 – Eventos ocorridos em Salvaterra entre os anos 1772 e 1774	70
Tabela 3 – Calendário de “Festas de Tradição” das Comunidades Quilombolas de Salvaterra	80

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (nacional)	19
Mapa 2 – Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (estadual)	20
Mapa 3 – Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (municipal)	21
Mapa 4 – Circuitos realizados no ano de 2013	130
Mapa 5 – Circuitos de festas de tradição das Comunidades Quilombolas	155
Mapa 6 – Relação entre o sistema de festas e circunscrição do Município de Salvaterra	157
Mapa 7 – Relação entre “sistema de festas” e o Território Quilombola de Salvaterra, cartografado pelo Projeto Nova Cartografia Social	161

LISTA DE SIGLAS

ADCT -	Atos das Disposições Constitucionais e Transitórias da Constituição Federal do Brasil
CEDENPA -	Centro de Defesa do Negro no Pará
CNASI -	Confederação Nacional das Associações de Servidores do INCRA
INCRA -	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INCRA/SR01 -	Superintendência Regional do INCRA em Belém
M.A.U.S.S -	Movimento Anti-utilitarista nas Ciências Sociais
PNCSA -	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGCS -	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
RTID -	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SRTQ -	Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas
UFPA -	Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
SALVATERRA - TERRA DE FESTAS E QUILOMBOS	22
PERCURSO METODOLÓGICO	26
CAPÍTULO 1 - QUILOMBOS DE SALVATERRA	44
1.1 Fio da meada, ou Sobre alianças políticas “recentes” e “antigas”	50
1.2 Calendário de “Festas de Tradição” das comunidades quilombolas de Salvaterra	78
1.3 Referencial teórico-metodológico	88
1.4 Sobre “Circuitos de Dádivas-Festas”	106
CAPÍTULO 2 - QUANDO OS SANTOS CAMINHAM, OU SOBRE DAR E RECEBER	116
2.1 Percursos	118
2.2 Gestos	131
2.2.1 A chegada e a acolhida do santo	134
2.2.2 Orações e bênçãos e o convite para festa	136
2.2.3 As fitas multicoloridas e as imagens dos santos	142
2.3 Relações	146
2.3.1 Relações políticas	148
2.3.2 Relações terriotirais	144
CAPÍTULO 3 - TRÊS DIAS DE FESTA DE SANTO, OU SOBRE RETRIBUIR	163
3.1 Festa como dádiva das dádivas	165
3.2 A festa se instala	182
3.3 A tradição muda justamente para permanecer	195
3.4 Uma espécie de potlatch na Festa de Santo	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
REFERÊNCIAS	225
ANEXOS	239

INTRODUÇÃO

Meu objetivo, nesse estudo, é fazer uma interpretação sobre as relações que envolvem festas de santo (também chamadas de “festas de tradição” pelos nativos³) e a construção de alianças políticas entre comunidades quilombolas localizadas no município de Salvaterra – Marajó - Pará, (mapas 1, 2 e 3) tendo como base pesquisa etnográfica realizada na comunidade quilombola de Bacabal.

As referidas comunidades quilombolas são: Salvá, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providencia, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, União/Campina e Rosário que possuem em comum além da realização e participação nas festas umas das outras, também o fato das mesmas terem se autodefinido⁴ comunidades remanescentes de quilombos e estarem lutando pelo reconhecimento e titulação de seus territórios.

Para interpretar as relações entre festas e alianças políticas, tomei como referencial teórico o paradigma do dom⁵, ou paradigma da aliança e da associação proposto por Alain Caillé (2002). Segundo este autor “o pensamento da aliança e da associação privilegia a dimensão política das relações sociais”. (CAILLÉ, 2002. p. 20)

O paradigma da dádiva, encampado pelo movimento anti-utilitarista nas ciências sociais, tem por base o texto “Ensaio sobre a dádiva”, escrito por Marcell Mauss (1924), onde enfatiza que a construção de vínculos, alianças, em sociedades ditas “primitivas” ou “arcaicas” não acontece por meio de contratos individuais, mas a partir das regras ao mesmo tempo livres e obrigadas da dádiva. Ainda nesse ensaio, Mauss demonstra que a construção de vínculos e alianças por meio da circulação das dádivas acontece nas chamadas sociedades “complexas”.

Segundo Mauss, com relação às dádivas, “recusar dar, negligenciar convidar assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a

³ “Festas de tradição”, para as pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra, são festas que vem sendo realizadas há anos continuamente, ou seja, “tradição” está associado ao tempo em que uma festa é continuamente realizada e, portanto, passa a fazer parte de um calendário de festa que está registrado na memória das pessoas dessas comunidades.

⁴ Autodefinição aqui se refere à convenção 169 da OIT, a qual foi ratificada, no ano de 2002, pelo Brasil e assegura o respeito à autodefinição dos povos. No Brasil, a autodefinição de comunidades remanescentes de quilombos é certificada pela Fundação Cultural Palmares.

⁵ Dom e Dádiva são tratados aqui como sinônimos.

comunhão” (MAUSS, 2003. p 201-202). As dádivas que circulam não são apenas bens e riquezas, mas principalmente amabilidades, banquetes, ritos, homens, mulheres, crianças, danças, feiras e também festas. Mauss (2003) afirma que essa moral e essa economia da dádiva funcionam ainda nas sociedades atuais de forma constante, e se constitui como “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” (MAUSS. 2003. p. 188-189).

O paradigma da dádiva é tomado aqui como a ferramenta teórica principal⁶ para interpretar as relações entre as festas de Santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Cada comunidade adotou uma santa ou um santo que passou a ser referida(o) pelos comunitários como a(o) padroeira(o) da comunidade, ou seja, uma espécie de madrinha(o) e protetora(or) daquela coletividade. Em homenagem a essas(es) santas(os), ao longo de décadas, anualmente as comunidades vêm realizando as chamadas “festas de santo”, que pelo tempo que vem sendo realizadas continuamente são também denominadas “festas de tradição” pelos nativos. Assim, as festas de santo na concepção dos nativos se tornam festas de tradição pelo longo tempo que as mesmas vem sendo realizadas continuamente.

Além da festa em homenagem a(o) santa(o) padroeira(o), algumas comunidades como Bacabal, realizam também festas para homenagear outros santos, que mesmo sem serem os padroeiros da comunidade recebem de forma semelhante a devoção das famílias, esses são chamados “santos de devoção” pelos nativos. Assim, ao me referir a festas de santo incluo as festas em homenagem as(aos) santas(os) padroeiras(os) e aos(as) santos(as) de devoção, o que implica dizer que algumas comunidades celebram duas festas de Santo todos os anos. Bacabal, por exemplo, celebra a sua padroeira Nossa Senhora das Dores no mês de dezembro e São Raimundo, santo de devoção, no mês de agosto.

Heraldo Maués (1995), para se referir ao conjunto de festas religiosas que acontecem durante o ano no município de Vigia, estado do Pará, utiliza o termo “ciclo de festas”, isso porque o autor identificou que esse ciclo se encontra em correspondência com as estações do ano, começando em maio e terminando em

⁶ Aprofundarei essas reflexões no item: referencial teórico-metodológico, no capítulo 1 dessa dissertação.

dezembro (MAUÉS, 1995. p. 318), correspondendo ao ciclo ou período de menos chuva na Amazônia.

Roger Caillois (1988), referindo-se ao estudo de Marcell Mauss sobre as sociedades esquimós, evidencia essa associação de uma concentração de festas religiosas relacionada a um período específico do ano. No caso dos esquimós o inverno aparece como um tempo de exaltação religiosa contínua, como uma longa festa (CAILLOIS, 1988. p. 98). Caillois utiliza o termo “estação das festas” para se referir a esse período especial.

O que essas definições “ciclo de festas”, “estação de festas”, apresentam em comum, e ajudam a pensar as festas de santo ou festas de tradição⁷ entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, é o fato de se referirem a um conjunto de festas que se realizam em um período específico, integrando, portanto, várias festas.

Ao pensarmos em ciclo ou estação de festas somos levados a interpretar não apenas os significados de uma única manifestação para uma comunidade, mas os significados do conjunto das festas para o conjunto das comunidades que as realizam e participam nas celebrações umas das outras. Nesse sentido, as festas de santo se constituem como algo profundamente importante, como um dos mais relevantes nexos nas relações entre coletivos, no caso em estudo, nas relações entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, considerando a longevidade da realização dessas festas e o fato das pessoas de comunidades diferentes participarem das festas umas das outras.

Utilizo, porém, a designação “circuitos de festas”⁸ com objetivo de enfatizar não apenas um período específico do ano, mas sim os movimentos, percursos, relações estabelecidas pelos moradores de varias comunidades diferentes que acompanhando, participando, fazendo e refazendo, criando e recriando esses circuitos de festas constroem, também por esse meio, relações entre comunidades.

É por meio desses “circuitos de festas de santo” realizados entre as comunidades quilombolas de Salvaterra desde o início do século XX, e ainda continuamente realizados todos os anos até os dias atuais, que se realizam uma parte importante e

⁷ Categoria nativa das comunidades quilombolas de Salvaterra que se refere as festas que são continuamente realizadas há décadas pelas e nas comunidades.

⁸ Trato mais detidamente essa referencia a “circuitos de festas” no item: Sobre “Circuitos de Dádivas-Festas”, no capítulo 1 dessa dissertação.

significativa da circulação de dons e, portanto, como nos ensina Mauss, da construção de vínculos e alianças políticas entre essas comunidades.

Mas o que são as alianças políticas nesse contexto? As alianças políticas são entendidas aqui como a construção de vínculos, laços de fidelidade e confiança que se expressam entre outras formas também na luta pela terra e pela manutenção dos territórios⁹ dessas comunidades no contexto de expansão das fazendas, da especulação imobiliária e do avanço de outros empreendimentos tais como, atualmente, a monocultura do arroz.

Para além das alianças políticas construídas atualmente sob o marco da auto-identificação quilombola, alianças políticas mais antigas vêm sendo construídas por essas comunidades pelo menos desde o surgimento das mesmas ainda no século XIX e início do XX. Os estudos específicos¹⁰ que enfocam as relações territoriais em cada uma dessas comunidades demonstram que, desde o período de seu surgimento, as mesmas estão envolvidas em lutas e conflitos por terra/território. Vários desses estudos trazem à tona processos de resistência e de expropriações vividos por essas comunidades.

Portanto, a luta por terra/território, por acesso a políticas públicas e por melhores condições de vida, assim como a construção de alianças políticas (laços de fidelidade e confiança) entre essas comunidades, não surgiram apenas recentemente com o advento do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, que obrigou o Estado brasileiro a reconhecer e titular os territórios das comunidades remanescentes de quilombos, de fato, a partir desse marco jurídico ganhou outro escopo, tendo o mesmo contribuído para mobilização dessas comunidades no sentido de uma ressignificação, revalorização,

⁹ Esses territórios são definidos a partir da inter-relação entre três elementos: Os sistemas de uso comum relacionados à utilização de recursos naturais presentes no território; o sentido de pertencimento a um lugar específico e a história da ocupação guardada na memória coletiva.

¹⁰ A esse respeito ver os estudos coordenados pela Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin, frutos do convênio entre a Associação das Universidades Amazônicas (UNAMAZ) e Secretaria Executiva de Justiça do Estado do Pará (SEJU). Os estudos são: “Herdeiros das Terras de Deus Ajude- Salvaterra-Pará” finalizado em setembro de 2006; “Pequenos Criadores e Roceiros de Siricari e Caetano-Salaterra-Pará” finalizado em setembro de 2005; “Famílias de Providência, Herdeiros e Donos – Salvaterra-Pará” finalizado em Outubro de 2006; “Território Quilombola de Salvaterra: Bacabal, Santa Luzia, São Benedito da Ponta, Campo Alegre, Vila Nova e os conflitos com a fazenda São Macário- Salvaterra-Pará” finalizado em Julho de 2007; “Terras de Herança de Bairro Alto, entre a fazenda da Embrapa e a fazenda do Americano- Salvaterra-Pará” finalizado em setembro de 2005. A esses estudos se somam o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Bacabal – INCRA finalizado em 2012, além de outros estudos, artigos e monografias sobre as comunidades.

da memória ligada à escravidão e da própria identidade, bem como na construção de outras estratégias de luta.


Entretanto, o que subjaz a essas mais recentes e evidentes manifestações de alianças políticas são construções que vêm acontecendo desde muito tempo por meio das relações tecidas entre essas comunidades. Diante de tal evidência me dediquei nesse estudo a investigar os processos por meio dos quais são construídas as alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, para isso tomei como objeto de estudo um fenômeno que surgiu algum tempo depois da criação das próprias comunidades e que está presente até os dias atuais, sendo realizado e renovado todos os anos pelo conjunto e por cada comunidade quilombola, tratam-se das chamadas “festas de santo”.

As festas de santo, que também são tratadas pelos nativos como festas de tradição, pela quantidade de pessoas e relações que mobiliza, e pelos seus múltiplos significados, precisam serem estudadas não como elemento adjacente à organização das comunidades quilombolas de Salvaterra, mas como um dos elementos centrais para que se possa compreender as construções identitárias e, o que está em foco esse estudo, as construções de alianças políticas entre as mesmas.

Portanto, tomei as festas de santo como meu objeto de estudo e me lancei a conhecer as relações estabelecidas entre comunidades por meios dessas. Nesse estudo, trato as festas como dádivas que circulam entre comunidades, no sentido atribuído por Marcell Mauss, a partir dos três princípios: dar, receber e retribuir que gera vínculos e alianças. As festas tanto contribuem para fortalecer a totalidade representada na noção que cada comunidade carrega de si, como fortalecem ao mesmo tempo e no mesmo processo os vínculos e as alianças entre comunidades. Meu objetivo é a partir de uma interpretação (Guertz, 1973) e de uma abordagem que privilegia uma sociologia do cotidiano (Mafessoli, 2010), contribuir para o debate a cerca das ligações entre festas e alianças políticas. Abaixo apresento três mapas de localização que mostram, desde o mapa nacional até a circunscrição municipal, a localização comunidades e a abrangência das mesmas em relação a cidade de Salvaterra e a área do município.

Mapa 1 – Localização das Comunidades Quilombolas de Salvaterra (nacional)



	Universidade Federal do Pará - UFPA Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS Mestrado em Antropologia		
	MAPA DE LOCALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA		Área -
Geo processamento Marcelo Arbage			Perímetro -
Data Abril/2014	Município Salvaterra / Pa	Escala 1:8.000.000	
Fonte Base de dados cartográfica - INCEA SRO1, levantamento de Campo GPS, Esri, GEBCO, NOAA, National Geographic, DeLorme, NAVTEC, Geonames.org.	Visto	Confere	Resp. Técnico

Mapa 2 – Localização das comunidades quilombolas de Salvaterra (estadual)



		Universidade Federal do Pará - UFPa Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS Mestrado em Antropologia	
		MAPA DE LOCALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA	
Geo processamento Marcelo Arbage			Área -
Data Abril/2014	Município Salvaterra / Pa		Perímetro -
Fonte Base de dados cartográfica - INCRA SRO1, levantamento de Campo GPS, Esri, GEBCO, NOAA, National Geographic, DeLorme, NAVTEQ, Geonames.org.	Visto	Confere	Escala 1:2.500.000
		Resp. Técnico	

Mapa 3 – Localização das Comunidades Quilombolas de Salvaterra (municipal)



SALVATERRA - TERRA DE FESTAS E QUILOMBOS

Salvaterra não é exatamente desconhecida para mim. De fato, frequento esse município do arquipélago do Marajó, estado do Pará, desde a minha infância, e segui visitando-o na minha adolescência, e ao que parece é o lugar de meu “eterno retorno”, pois continuo até hoje atravessando o rio-mar, que separa a ilha de Marajó da cidade de Belém, para chegar nessas paragens cujo nome foi inspirado por uma planta que se espalhava pela paisagem local: a salva-da-terra¹¹.

Por alguns anos, a palavra Salvaterra evocava em minha memória um circuito bem específico que tantas vezes vivi, no qual o cheiro do café era o sinal para o desjejum que incluía fatias do queijo de búfala derretendo com a quentura do pão caseiro vendido na vizinhança, depois praia, sol, banho de rio-mar, bola e outros jogos, no meio do dia almoço em família seguido de uma sesta balançando em uma rede. No fim de tarde, banho no porto em frente a cidade, de noite, mais brincadeiras, jogos e namoros na única praça da cidade. Havia variações desse circuito, mas que levavam sempre a um mesmo lugar: eu estava sempre de frente para o mar e de costas para as comunidades. Nessa época eu sequer sabia da existência dessas comunidades, muito menos imaginava que um dia viesse a conhecer e estudá-las, naquela época não havia a afirmação de comunidades quilombolas, eram vistas como povoados que compunham parte da paisagem interiorana, existia uma invisibilidade política, essa era, e em parte ainda é, a Salvaterra que muitos turistas conhecem: a Salvaterra terra de praias. Mas essa é apenas uma Salvaterra.

Outros circuitos levam a outros lugares. Tendo ficado anos sem frequentar o município, voltei em outra circunstância, tendo me formado em história pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e tendo passado no concurso do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), retornei a Salvaterra no ano de 2010, como técnico do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA (SR01) junto com equipe de servidores com a missão de executar a regularização dos

¹¹ A salva-da-terra é uma erva utilizada como remédio caseiro para o fígado. Os nativos de Salvaterra utilizam essa erva também misturando-a com cachaça, porque a mesma possui um aroma e um sabor bastante agradável. A essa mistura de cachaça com salva-da-terra deram o nome de “Cachachá”, isso porque, segundo a explicação nativa, “ao beber essa cachaça bebe-se junto o antídoto para o fígado”. O “Cachachá” é uma bebida local fruto da engenhosidade nativa e que, no passado, era vendida em vários bares do município.

territórios de mais de dez comunidades autodefinidas remanescentes de quilombos que tinham entrado com processos no INCRA solicitando o reconhecimento e titulação de seus territórios, com base no direito previsto no artigo 68 ADCT da Constituição Federal de 1988.

A partir de 2010 o trabalho pelo INCRA me propiciou percorrer todas as chamadas comunidades quilombolas de Salvaterra, tendo concentrado o trabalho em duas, as comunidades de Bacabal e de Santa Luzia. Durante os dois anos que se seguiram frequentei as comunidades, conheci mais de perto seu cotidiano, seus conflitos, suas lutas, sua relação com a cidade. Nesse processo conheci e acompanhei outros circuitos em Salvaterra, e esses outros circuitos me levam a lugares diferentes dos que eu inicialmente estava habituado a ir nos tempos de minha infância e adolescência.

Quando me refiro a outros lugares, falo de outros espaços observados de outras perspectivas. Conheci, depois de muitos anos, uma outra Salvaterra, a terra de quilombos, que abriga, pelo, menos até o fim do ano de 2013, quinze comunidades espalhadas por uma vasta área do município, que se auto-definiram quilombolas e se lançaram na luta para que o Estado reconhecesse e titulasse seus territórios. Nessa luta, denunciaram processos de expropriação que há décadas vêm sofrendo, denunciaram as cercas que lhes impedem a mobilidade e o acesso a lagos e outros recursos naturais, e como consequência acirraram-se os enfrentamentos entre essas comunidades e os fazendeiros de grande poder político e econômico da região.

Enquanto no trabalho pelo INCRA o foco é a identificação do território de cada comunidade sendo este o objetivo do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)¹², a observação das relações estabelecidas entre as comunidades me levaram a despertar atenção para o papel central que as festas desempenham na criação de vínculos entre as mesmas. Percebi então, que as festas dedicadas as Santas padroeiras e aos Santos de devoção vem sendo realizadas todos os anos durante décadas por cada comunidade, sendo algumas, inclusive festas centenárias.

¹² O RTID é uma peça técnica prevista na Instrução Normativa 57 do INCRA como uma das etapas necessárias para se proceder a regularização e titulação do território quilombola, atendendo o que está previsto no decreto 4887 de 20 de novembro de 2003, que por sua vez dispôs sobre o Art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 que determina que o Estado deve reconhecer e titular territórios de comunidades remanescentes de quilombos. O objetivo primordial do RTID é identificar e delimitar o território a ser regularizado em favor da comunidade quilombola.

Passei a frequentar algumas festas de santo e especificamente na comunidade quilombola de Bacabal ouvi relatos sobre a festa dedicada a Nossa Senhora das Mercês, uma Santa que segundo as narrativas nativas era “dona de terras”. Soube que essas terras de N. S. das Mercês foram expropriadas da comunidade de Bacabal há muito tempo por um fazendeiro da região, momento em que a festa se encerrou, deixou de ser realizada. Essas narrativas me despertaram atenção para a existência de ligações entre as festas dedicadas aos santos e as terras utilizadas de forma comum pelas famílias.

O trabalho pelo INCRA, por me propiciar estar longos períodos em campo, me permitiu perceber uma outra Salvaterra que é permeada por densos circuitos de festas que se comunicam, que interagem entre si, que se espalham pelo interior, longe das praias, dentro das comunidades. De junho a dezembro, em todos esses meses se realizam festas nas comunidades, cada festa, em geral, duram três dias. Semanas e até meses antes dessas festas acontecerem as imagens de santo começam a circular entre as comunidades. Essas festas de santo, portanto, conectam comunidades, reúnem pessoas e tem desdobramentos. Estão há décadas sendo realizadas todos os anos, envolvendo pessoas de gerações diferentes, é uma Salvaterra que eu também não conhecia, é a Salvaterra terra de festas, festas de Santo.

Se me refiro à Salvaterra como terra de festas e terra de quilombos é para evocar outras imagens diferentes da imagem usual, e tantas vezes reificada, a partir do ponto de vista turístico, como sendo um lugar apenas de belas praias e paisagens, de búfalos e queijos saborosos. Existem outros circuitos, existem outras Salvaterras que pela quantidade de pessoas que reúne e movimenta, possui relevância, ressonância, importância histórica, política, econômica, cultural no mínimo em nível municipal e regional.

As comunidades quilombolas de Salvaterra estão saindo da “invisibilidade política” e com sua presença estão cada vez mais marcando a paisagem e o imaginário das pessoas do município, como, por exemplo, durante o primeiro Desfile Cívico Quilombola, momento em que prefeitura municipal de Salvaterra dedicou, na programação em comemoração a independência do Brasil em torno do dia 7 de setembro, um dia específico para que apenas as comunidades quilombolas com suas escolas desfilassem.

O trabalho como técnico do INCRA me deu a oportunidade de observar esses circuitos que até então eram desconhecidos por mim, e ainda que a auto-definição como comunidade remanescente de quilombos seja um processo relativamente recente, suscitado a partir do conhecimento sobre o direito previsto no artigo 68 ADCT, é certo que as relações entre essas comunidades assim como as festas de santo são fenômenos bastante antigos e que necessitam serem estudados. É justamente nesse ponto que o projeto de pesquisa qualificado no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da UFPA, o qual cursei e que me propiciou a realização desse estudo se diferencia do trabalho que desenvolvo pelo INCRA nas comunidades, enquanto nesse último, privilegio o estudo das relações intra-quilombos com objetivo de identificar o território quilombola a ser regularizado, no estudo que ora apresento enfoquei as relações entre quilombos ou entre comunidades quilombolas, com objetivo de interpretar a construção de alianças políticas realizadas por meio das festas de santo.

Esse novo projeto se realizou a partir de uma abordagem antropológica na qual a principal metodologia, mas não a única, foi a etnografia, cuja realização se deu no mesmo processo de minha formação como antropólogo, tendo vindo de uma formação em história o estranhamento com a etnografia se deu ao mesmo tempo de sua realização em campo e convêm, portanto, apresentar essa experiência.

PERCURSO METODOLÓGICO

A pesquisa de que essa dissertação é resultado está fundamentada nos trabalhos de campo realizados ao longo do ano de 2013 e início do 2014, que correspondem aos períodos nos quais estive diretamente com os comunitários de Bacabal, Santa Luzia e de outras comunidades quilombolas de Salvaterra que fazem parte do universo da pesquisa. Para efeito de apresentação desse percurso metodológico, dividi os trabalhos de campo em cinco (5) momentos os quais passo a apresentar sucintamente:

Preparação

Quando retornei a Salvaterra para iniciar o que seria meu 1º trabalho de campo realizado já sob o escopo do projeto de pesquisa apresentado no PPGCS, elegi a bicicleta como o meio de transporte para circular pelas comunidades quilombolas. Decidi usar a bicicleta para diferenciar essa pesquisa do modo como eu chegava e estava nas comunidades durante o trabalho pelo INCRA. No trabalho pelo órgão federal chegava de calça e camisa oficial do Instituto, em uma caminhonete com motorista, ficava algumas horas sempre seguindo um roteiro previamente agendado com a comunidade, no fim do qual ia embora. Com a bicicleta, queria quebrar essa imagem, mas também queria buscar um outro tempo, ritmo e forma de estar em campo e de me relacionar com os interlocutores.

O tempo da bicicleta para a travessia entre as comunidades, e entre essas e a cidade de Salvaterra, é bem maior que o de um veículo motorizado, me colocando em situações diferentes das usuais. Havia meu esforço individual para chegar às comunidades e as pessoas observavam isso, o tempo maior para o contato e o tempo mais lento para se deslocar entre as comunidades, havia depois das 18 horas a impossibilidade de retornar a noite para a cidade de Salvaterra. Portanto, deslocar-me de minha zona de conforto me propiciava outras formas de interagir e outras situações em campo que me exigiam estabelecer e contar com novas relações com as pessoas das comunidades.

A opção de realizar o estudo tomando Bacabal como foco da pesquisa, comunidade a partir da qual e junto com a qual busquei me relacionar com as outras

comunidades quilombolas de Salvaterra, seguindo os caminhos e relações propiciadas pelas festas de santo, se deveu a várias razões, entre as decisivas destaco: o fato de Bacabal ser uma das maiores e mais antigas comunidades quilombolas de Salvaterra e porque foi a partir dessa que a autodefinição como remanescentes de quilombos chegou e se espalhou pelas outras comunidades, isso porque Bacabal foi uma das primeiras a reivindicar o reconhecimento como quilombola e a iniciar a luta pela titulação de seu território, não foi por acaso que essa foi a primeira comunidade quilombola a ser trabalhada pelo INCRA. Nesse contexto é preciso destacar também a dimensão espacial de Bacabal, pois a mesma ocupa uma posição central em relação as outras comunidades, sendo local de passagem para se chegar a várias delas.

Fez muito sentido começar por Bacabal porque, além dos motivos citados, havia ainda o fato de que eu estava relativamente familiarizado com a comunidade, e possuía já algum conhecimento prévio sobre as famílias, que tive a oportunidade de conhecer durante o trabalho que realizei junto com equipe técnica do INCRA. Eu não era um completo estranho na comunidade, além disso, como eu já havia terminado o trabalho de elaboração do RTID não havia expectativas da comunidade com relação a isso, coisa que seria diferente em outras que ainda não receberam esse trabalho, pois os moradores das comunidades quilombolas de Salvaterra têm urgência na titulação de seus territórios e talvez não entendessem minha estadia em campo com objetivo de realizar um estudo que não está diretamente relacionado a produção do RTID.

Da mesma forma, eu já tinha terminado o RTID da comunidade quilombola de Santa Luzia e sabia que essa comunidade possui uma intensa relação com a comunidade de Bacabal, Santa Luzia está localizada próximo a Bacabal e entre as duas existem fortes laços de parentesco e amizade, portanto, estendi os trabalhos de campo para Santa Luzia por causa de suas ligações com a comunidade de Bacabal, pois a mesma se apresentou como um caminho para que eu pudesse observar mais de próximo as maneiras pelas quais as comunidades constroem relações entre si.

De toda forma, tive que lidar durante toda a pesquisa com essa associação: ser um técnico do INCRA. O que me trouxe muitas dificuldades e por vezes muito mais trabalho para construir uma interlocução relacionada as festas de santo, pois muitos interlocutores não entediam que as festas poderiam ser tema de estudo, e outros não entendiam o que o estudo das festas de santo tinham a ver com o trabalho do INCRA,

questões que tive que ir dirimindo ao longo de toda a pesquisa de campo, buscando construir para mim um outro lugar entre aqueles grupos.

Primeiro momento da pesquisa de campo: fevereiro de 2013 (do dia 5 a 25): Fiquei durante 20 dias do mês de fevereiro indo e voltando nas comunidades de Bacabal e Santa Luzia e por 3 dias fiquei hospedado nessa última comunidade, quando fui acolhido na casa de Seu Brito e Dona Raimunda, uma família da comunidade de Santa Luzia. Nesses 20 dias iniciei as conversas, acompanhei o cotidiano das comunidades, o futebol que acontecia todas as tardes, nesse período participei e pude observar mais de perto as promoções das chamadas caixinhas e dos pequenos clubes de futebol.

Essas “caixinhas” reúnem várias famílias de uma mesma comunidade ou de comunidades diferentes, essas famílias pagam uma cota mensal em dinheiro para a caixinha. Com esse dinheiro as caixinhas realizam suas “promoções”, que são em geral torneios de futebol seguidos por festas animadas por músicas provenientes de pequenas aparelhagens de som, nessas festas há a venda de comidas e bebidas, as pessoas ouvem música, dançam, se relacionam, se divertem. Outras caixinhas (que significam outros grupos de famílias) são convidadas para a promoção e levam os seus times de futebol para jogar nessas ocasiões e para participar da festa. Em momento posterior as caixinhas que antes eram as convidadas fazem suas promoções e convidam as que outrora foram anfitriões para participar, assim, as caixinhas circulam convites e festas entre si. De maneira semelhante acontece com os pequenos times de futebol, quando realizam suas promoções (futebol e festa) chamam times de outras comunidades para participar, e posteriormente são convidados para participar das promoções desses.

Em anos anteriores a esse primeiro trabalho de campo, quando estava realizando o trabalho pelo INCRA na elaboração do RTID das comunidades de Santa Luzia e Bacabal, eu pude observar tanto as festas de caixinhas como as festas dos clubes de futebol ambas chamadas pelos nativos de “promoções”. Mas foi somente nesse primeiro trabalho de campo realizado em fevereiro que realizei entrevistas prolongadas com alguns dos presidentes dessas caixinhas e clubes e pude então compreender melhor o funcionamento dessas festas.

Nesse primeiro trabalho de campo, meus objetivos eram que os interlocutores se acostumassem com minha presença, e me permitissem ir construindo uma outra relação com a comunidade diferente da que eu tinha como técnico do INCRA, as pessoas me

perguntavam se eu estava passeando e eu respondia que sim e que também estava estudando. O outro objetivo foi conhecer e conversar com as pessoas no intuito de descobrir mais sobre a organização das festas de santos, como funcionava? quem coordenava? Como as famílias se relacionavam entre si e como se posicionavam em relação a realização dessas festas? Eu sabia de antemão que o período em que as festas de santo acontecem se inicia no mês de junho e vai até dezembro, portanto, busquei levantar informações e dados que permitissem me preparar para observar e registrar as relações construídas no período de realização dessas festas de santo. Esse primeiro trabalho de campo tinha esse caráter preparatório, para que eu pudesse organizar o próximo trabalho de campo que já seria a observação e registro da realização da festa do santo, isso porque a festa tem uma temporalidade própria, é sobretudo um momento passageiro e fugaz.

Durante esse trabalho de campo foi de Santa Luzia que recebi o primeiro convite para dormir na comunidade, na casa de dona Raimunda e seu Brito, esse último é presidente de um clube de futebol local. No final de semana que passei na casa de meus anfitriões pude me aproximar do cotidiano da família e realizei entrevistas prolongadas com os dois, nessas entrevistas pude perceber vários caminhos por meio dos quais a comunidade constroem relações entre si, esses caminhos estão intimamente interligados e se apresentam como uma realidade total que não é dissociada pelos interlocutores, cabe ao pesquisador realizar os recortes necessários a fim de compreender a complexidade que envolve a construção de relações entre comunidades.

Dona Raimunda, minha anfitriã, nasceu e se criou na comunidade de Deus Ajude (uma das comunidades quilombolas de Salvaterra), Brito é de Santa Luzia, os dois se conheceram nas visitas que Brito fazia em Deus Ajude para jogos de futebol, ou para participar das festas que aconteciam lá, o casal me contou que foi na festa da Santa Padroeira de Deus Ajude: Nossa Senhora do Bom Parto, portanto em uma festa de santo, que começaram a namorar. Algum tempo depois casaram e dona Raimunda foi morar em Santa Luzia, mas a relação entre as famílias dessas comunidades não parou por aí. Durante as festas de santo em Deus Ajude e em outras ocasiões os parentes irmãos e irmãs de Brito eram acolhidos na casa dos pais de Dona Raimunda, os três dias de festa de santo repetidos anualmente há décadas criaram o ambiente e a intensidade de encontros que permitiram que os irmãos de Raimunda e as irmãs de Brito se

relacionassem, namorassem e acabassem se cansando entre si, e assim deram continuidade a uma troca de homens e mulheres entre as mesmas duas famílias de comunidades diferentes, relações entre comunidades que as festas de santo, período durante o qual as pessoas praticamente se mudavam para a comunidade anfitriã, ensejavam encontros intensos, essas famílias acolhiam umas as outras e assim os parentes se conheciam, se aproximavam e criavam laços cada vez mais intensos

Durante o final de semana em que fiquei hospedado em Santa Luzia no mês de fevereiro de 2013 fui convidado por Brito e Raimunda para uma visita dominical aos seus parentes em Deus Ajude, fomos nós e mais vários jovens. Ao chegar em Deus Ajude me apresentaram como pesquisador a Dona Maria, mãe de Raimunda, dizendo que essa senhora sabia muito e que teria muito a dizer sobre as festas de santo, eu então a entrevistei longamente, ela falou bastante sobre as festas da santa padroeira, da antiguidade da festa e das relações que fez por meio dessa, falou também das festas de santo em outras comunidades, da circulação promovida por esse meio, as outras filhas e a própria dona Raimunda acompanharam atentas a conversa, Raimunda seguia recolhendo plantas no quintal da mãe, a circulação de plantas é outra característica dessas visitas, ao meu redor só mulheres.

Quando finalizei a entrevista e depois de um pouco mais de prosa busquei saber onde estava seu Brito e o encontrei bebendo uma cerveja com um parceiro de jogos de futebol chamado Ildo, esse parceiro também é presidente de um time de Deus Ajude o Independente Futebol Clube, conversei com eles sobre a relação entre clubes, sobre as festas chamadas “promoções” realizadas por clubes e caixinhas. Me explicaram que se trata de uma “parceria” foi a palavra que utilizaram, onde se dão, recebem e retribuem convites, festas, jogos, participação, onde as caixinhas e clubes se convidam mutuamente e se retribuem com a participação nas promoções uns dos outros.

Enquanto me explicavam o funcionamento das promoções, vários jovens se reuniram ao redor rindo e conversando, depois houve uma chamada geral e os jovens de Santa Luzia formaram um time e os de Deus Ajude outro e foram disputar uma partida de futebol no campo principal da comunidade, onde onze contra onze jogadores se enfrentaram sob o sol de quase meio dia. Nesses jogos, chamados de amistosos pelos nativos, as pessoas apostam dinheiro entre si, é uma marca das visitas que acontecem entre as comunidades, em momento posterior as pessoas de Deus Ajude foram a Santa

Luzia e retribuíram a visita e outra partida aconteceu. É comum nas visitas dominicais o confronto entre comunidades por meio do futebol.

No jogo em Deus Ajude Dona Raimunda, que nasceu e se criou nessa comunidade era uma das torcedoras mais animadas do time de Santa Luzia, onde se casou e formou família, ao mesmo tempo que o parentesco ligava as duas comunidades em laços de amizade, os jogos faziam evidenciar a fidelidade ou filiação das pessoas à comunidade com a qual se identifica, seja porque foi a comunidade onde nasceu e se criou, seja porque foi onde formou família, seja porque foi acolhido pelas pessoas do lugar, entre outros motivos que contribuem para a construção de laços afetivos e de sentimento de pertencimento.

As relações entre comunidades são construídas no cotidiano por vários meios e essas trocas de visitas são constantes, mas as festas parecem aprofundar essas relações. Acompanhei em fevereiro as promoções de caixinhas e de clubes de futebol e identifiquei que ambas mobilizam e propiciam o enlace entre comunidades, porém as festas de caixinhas surgiram há apenas 10 anos. Os primeiros clubes de futebol são bem mais antigos, surgiram há mais de 50 anos, mas estes eram os grandes clubes, cada comunidade tinha o seu, Bacabal tinha por exemplo o Bacabalzinho Esporte Clube, já os clubes que fazem promoções como as caixinhas atualmente são os que se formaram há pouco mais de dez anos, tempo depois que os grandes e antigos clubes o desfizeram, os clubes atuais são menores, mesmo os campos de futebol que fundaram possibilitam apenas o jogo de seis contra seis jogadores. Por outro lado são as festas de santo, dedicadas as santas padroeiras e aos santos de devoção que são referidas pelas pessoas das várias comunidades quilombolas de Salvaterra como as festas mais antigas, onde haviam grandes torneios de futebol e a participação de centenas de pessoas de várias comunidades.

Em fevereiro realizei o reconhecimento e a identificação das festas de santo realizadas pela comunidade quilombola de Bacabal e Santa Luzia, nessa última a festa em homenagem a Santa Luzia que iniciou há gerações havia parado de ser realizada, apenas recentemente, há dois anos, Dona Raimunda e sua família voltaram a realizar uma festa em homenagem a essa Santa, depois de um longo período de descontinuidade. Essa festa recente é coordenada e realizada, porém, apenas por essa família. Por outro lado, Bacabal continuava realizando as festas em homenagem a sua padroeira Nossa

Senhora das Dores e ao seu santo de devoção São Raimundo há mais de 90 anos ininterruptamente.

Tal como as visitas associadas aos jogos de futebol me propiciaram chegar junto com uma família de Santa Luzia à comunidade de Deus Ajude eu quis chegar nas outras comunidades, acessar o universo maior das comunidades quilombolas de Salvaterra, seguindo os circuitos das festas de Santo da comunidade de Bacabal, essa, portanto, foi uma opção metodológica, já que eu tinha abertura para acessar as outras comunidades buscando a interlocução com os presidentes de associações quilombolas e a partir dessas referências chegar nas pessoas que realizam as festas nessas outras comunidades, minha opção entretanto foi me relacionar com as outras comunidades quilombolas de Salvaterra por meio dos circuitos das festas de Bacabal.

Com esse objetivo durante o trabalho de campo realizado em fevereiro de 2013 levantei informações sobre as datas da realização das festas de Santo de Bacabal, buscando detalhes de como e do que acontecia em cada momento, eles me explicaram que semanas antes do início da festa as imagens dos santos circulavam ou nas palavras dos nativos “caminhavam” pelas outras comunidades, me explicaram também que eram três dias de festa e o que acontecia em cada dia. Realizei nesse primeiro trabalho de campo várias entrevistas, as mais prolongadas na qual pude utilizar o gravador e ter o diário de campo na mão foram com dona Maria moradora da comunidade de Deus Ajude e mãe de dona Raimunda, com a própria dona Raimunda e com seu de Brito, estes dois últimos, moradores de Santa Luzia. Além dessas, conversei com muitas pessoas na comunidade de Bacabal e Santa Luzia porém sem realizar entrevistas mais prolongadas.

Ao final desse primeiro trabalho, além das entrevistas eu tinha o caderno de campo com as anotações diárias e as fotografias que fiz durante o percurso, e o que esses dados me indicavam era que a maneira como eram realizadas as festas de caixinhas e de clubes de futebol pareciam por um lado reproduzir e ao mesmo tempo por outro inovar as maneiras pelas quais essas comunidades há gerações vinham construindo relações entre si. Por meio das promoções de clubes e caixinhas pessoas de diferentes comunidades se (re) encontravam, se familiarizavam e criavam vínculos.

Essas festas de caixinhas e clubes, entretanto, são relativamente recentes e de certa forma guardam similitudes com a festa de santo: os jogos de futebol, a forma de

realizar a festa, e principalmente as relações de compromisso firmadas entre as comunidades por meio da circulação de convites e da retribuição da presença e participação nas festas umas das outras. As atuais festas de caixinhas e clubes pareciam ter as festas de santo como matriz, de onde seus realizadores construíram o nohall, a expertise, a experiência para realizar as “promoções”, todos os presidentes de caixinhas ou de clubes de futebol que conheci ou entrevistei já haviam participado na organização das festas de santo em sua comunidade, onde aprenderam as habilidades para se realizar uma boa festa. Tinham, portanto, a festa de santo como a principal experiência de organização de festas. De maneira semelhante as festas de santo eram constantemente referidas pelos interlocutores como as festas mais antigas, as festas maiores, melhores, mais bonitas e mais animadas, com a participação de muita gente, onde aconteciam torneios de futebol que reuniam dezenas de times.

Nesse primeiro trabalho de campo pude identificar também que as principais lideranças que tinham participado da fundação das associações quilombolas em Santa Luzia e Bacabal eram também realizadores das festas de santo nas suas comunidades. Em Bacabal por exemplo Dona Tereza dos Santos Nascimento assim como Lina do Socorro, ambas lideranças quilombolas que fundaram a associação quilombola em sua comunidade, foram também durante muitos anos dirigentes da festa de santo, e ambas atualmente fazem parte de caixinhas que realizam as chamadas promoções na comunidade de Bacabal. Há, portanto, uma circulação de pessoas que participam ou participaram na associação quilombola, na festa de santo e atualmente participam nas caixinhas da comunidade.

No final desse primeiro trabalho de campo combinei com as dirigentes da festa de santo da comunidade de Bacabal naquele ano: dona Joelma e dona Andreza, que eu voltaria no período da “caminhada” de São Raimundo pelas comunidades e que viria com objetivo de registrar todos os percursos, combinei com elas, e assim preparei meu retorno.

Segundo momento da pesquisa de campo: agosto de 2013 (do dia 2 a 20): No dia dois de agosto retornei para a cidade de Salvaterra, cheguei dias antes da data indicada para o começo da caminhada da comitiva de Bacabal com a imagem de São Raimundo pelas comunidades. Antecipei minha chegada com objetivo de montar uma base para editar as fotos que eu faria durante a caminhada do santo, a ideia foi criar condições

para que eu pudesse gravar as fotos em DVDs de modo que as pessoas das comunidades pudessem assisti-las em simples DVDs Palyers, muitas famílias de Bacabal possuem tal aparelho. Com essa tática meu objetivo era retornar o trabalho que as comunidades estavam me dando a oportunidade de realizar e ao mesmo tempo construir relações com as famílias por meio da circulação das imagens registradas, as fotografias não seriam um registro apenas para o pesquisador, mas sim queria que fossem compartilhadas e também mais um meio de me relacionar com os comunitários. Assim, nos primeiros dias de agosto de 2013 montei na cidade de Salvaterra a base para reproduzir as fotografias em DVDs.

Posteriormente, na data indicada pela dirigente da festa para o início da caminhada com o santo, cheguei de bicicleta à Bacabal e pude acompanhar a comitiva na circulação pelas outras comunidades com a imagem de São Raimundo. A descrição dessa caminhada com a imagem de São Raimundo pelas comunidades aliadas será apresentada detalhadamente no segundo capítulo dessa dissertação, aqui quero evidenciar que nesse percurso metodológico acompanhei a circulação do santo e desse modo cheguei nas outras comunidades quilombolas, mas foi a partir da mediação da fotografia que fui apresentado pelos membros da comitiva do santo de Bacabal como alguém que estava registrando a festa, depois de apresentado eu então pedia licença, fotografava todos os momentos, gestos, percursos, em algumas ocasiões além de fotografar também gravava as falas da comitiva e dos anfitriões proferidas durante o ritual que acontecia com a imagem do santo dentro das casas, e assim conheci pessoas de outras comunidades troquei telefone, construí relações e fiz contato em outras ocasiões.

Durante o intervalo entre uma casa e outra quando era oferecida uma merenda para a comitiva na qual fui incluído como “o fotografo”, eu podia então colocar a câmera e o gravador de lado e conversar mais demoradamente com as pessoas sobre os por quês e os significados de cada gesto, bem como sobre a história de cada festa e a relação das pessoas com os santos, enfim pude ir me aproximando mais das pessoas e dos significados que as mesmas conferem para aquelas caminhadas com as imagens dos santos.

Ao ser apresentado como fotografo fui de certa forma integrado na comitiva e no trabalho especial que é o de caminhar com a imagem do santo pelas comunidades, dessa

maneira realizei uma observação participante já que fui incluído no grupo como alguém que estava registrando a festa, não apenas como um observador mas como parte do grupo nesse trabalho, pude constatar isso em uma das caminhadas quando por problemas atrasei uns 10 minutos, quando cheguei, a comitiva reunida estava me esperando, fiquei envergonhado e perguntei porque já não tinham ido e eles gentilmente me responderam porque faltava o fotografo.

Nos dias posteriores ao fim da caminhada eu pude entrevistar as pessoas envolvidas com a atividade buscando saber porque faziam aquilo e qual o significado de cada gesto e de cada ação, durante esses dias em que ia realizando as entrevistas conheci, nesse segundo momento da pesquisa, uma de minhas principais interlocutoras, uma das interlocutoras que mais contribuíram para realização dessa pesquisa, a Sra. Tereza dos Santos Nascimento, então com 68 anos de idade, ela e seu marido foram responsáveis pela realização das festas de santo de Bacabal durante anos, ela foi também a pioneira a fazer o debate sobre autoidentificação quilombola, a participar da organização dos encontros de mulheres quilombolas e a lutar pelo reconhecimento e titulação do território da comunidade quilombola de Bacabal.

Por tudo isso é respeitada e considerada não apenas na sua comunidade, mas em todas as comunidades quilombolas de Salvaterra, eu não havia encontrado com ela durante o trabalho pelo INCRA em Bacabal, pois ela com problema de saúde estava se tratando em Belém, mas eu já a conhecia por meio da citação que autores como Acevedo Marin (2009) faziam das falas da "Professora Tereza" em audiências públicas sobre a regularização fundiária de territórios quilombolas ocorridas na cidade de Salvaterra, e pelas referencias recorrentes nas falas das pessoas da comunidade sobre o conhecimento que Dona Tereza possui sobre a história de Bacabal. Comecei a entrevistá-la nesse segundo momento da pesquisa, quando a mesma veio a Bacabal participar da festa de São Raimundo, e continuei em todas os outros momentos da pesquisa, sua memória e sua história de vida se relacionam diretamente com as festas de santo, com a autoidentificação quilombola e com a luta por terra e território envolvendo a comunidade de Bacabal em diferentes épocas. Nesse segundo momento da pesquisa, além de dona Tereza entrevistei longamente também as dirigentes da festa de santo dona Joelma e dona Andreza, e também a presidente da associação quilombola de Bacabal Lina do Socorro.

Quando a comitiva de São Raimundo terminou de realizar todas as caminhadas por todas as comunidades, e depois que fiz todas as entrevistas na comunidade retornei para a base que eu havia montado em Salvaterra e coloquei todas as fotos em DVDs, depois de uns dias de trabalho na cidade retornei para Bacabal e Santa Luzia e passei a distribuir presentes - as fotos - para as famílias das comunidades, entreguei a primeira leva de DVD's depois mais duas. Eu anotava os nomes das pessoas e trazia mais, entregava para os representantes das famílias, o dono ou a dona da casa. Depois eles se reuniam na casa de uma das pessoas da família que tinha DVD player e juntas viam as fotos, riam, se divertiam e comentavam.

Por meio desse processo, criei uma forma de me relacionar com todas as famílias, de retornar o trabalho que estava fazendo, de criar laços, eu dava esses presentes para as famílias em retribuição a mesmas terem me permitido acompanhar e registrar a festa do santo, me permitindo entrar de casa em casa. Por meio dos DVDs de presentes que distribuí criei relações com muitas famílias, abri caminho para realizar outras visitas e entrevistas. Distribuí DVDs para algumas famílias de comunidades visitadas durante a caminhada de São Raimundo o que me abriu perspectivas de entrevistas em outras comunidades. Quando comecei a registrar as caminhadas dos santos não tinha ideia da importância desse período que antecede a festa de santo, durante o trabalho de campo essa caminhada com a imagem do santo mostrou ter uma importância tão grande, no contexto das relações entre as comunidades, que se transformou no segundo capítulo dessa dissertação.

Terceiro momento da pesquisa de campo: agosto (do dia 21 a 28) e dezembro (do dia 5 a 18) de 2013: em agosto fiquei o mês inteiro no município de Salvaterra, acompanhei as caminhadas dos santos e nos dias 23/24 e 25 me mudei para a comunidade de Bacabal para acompanhar os três dias da festa em homenagem a São Raimundo. Mais tarde no mês de dezembro acompanhei os três dias de festa de santo dedicados a Nossa Senhora das Dores, quando novamente me mudei para a comunidade de Bacabal.

Durante os três dias da festa de São Raimundo em agosto e da mesma forma nos três dias de festa em homenagem a N. S. Das Dores em dezembro recebi o convite para ficar na casa de Dona Mudica, a referida residência fica localizada no atual limite da

comunidade de Bacabal, próximo a porteira da fazenda São Macário¹³ e próximo a igreja da comunidade. Em frente a casa de Mudica mora Cristina que é filha de Maria, Maria é a matriarca de uma família de Santa Luzia, Cristina que foi nascida e criada em Santa Luzia casou-se com o filho de Mudica e hoje mora em uma casa em frente a sua sogra, os quintais se misturam e durante as festas, em baixo da sombra de uma grande árvore que existe nesse quintal comum, reúnem-se parentes e amigos das comunidades de Santa Luzia e Bacabal que vem em peso para a festa. Ao ser recebido por Mudica pude me relacionar mais de perto com todas essas famílias de Santa Luzia e de outras comunidades que vieram participar das festas de Santo em Bacabal, tal como em momento anterior por meio da família de Dona Raimunda e Seu Brito pude me relacionar com famílias de Deus Ajude.

Já nos três dias de festa em homenagem a São Raimundo e nos três dias de festa em Homenagem a Nossa Senhora das Dores acompanhei intensamente todos os momentos, foram as entrevistas e a observação participante que realizei nesses períodos intensos de festa na comunidade de Bacabal que me deram o subsídio para redigir o terceiro capítulo dessa dissertação. Entre as entrevistas feitas nesse período destaco as realizadas com dona Maria matriarca de uma família de Santa Luzia e mãe de Cristina, e com a própria Cristina que atualmente mora em Bacabal e é nora de dona Mudica, destaco essas entrevistas porque além da observação de campo foram as narrativas dessas duas mulheres, Maria e Cristina, que nasceram e se criaram na comunidade de Santa Luzia e que descrevem a sua participação durante anos nas festas de santo de Bacabal, que me permitiu apresentar ainda no terceiro capítulo as relações travadas entre comunidades por meio dessas festas de santo, abordando uma temporalidade que eu não poderia observar diretamente, porque realizadas em um tempo passado, as narrativas dessas duas interlocutoras permitem conhecer semelhanças e diferenças das festas de santo realizadas em Bacabal no passado e atualmente.

Quarto momento da pesquisa de campo: Setembro de 2013 (do dia 1 a 20): no final do mês de agosto fui convocado pelas comunidades para registrar um momento que para os interlocutores era muito importante, segundo me informaram era o

¹³ A referida fazenda atualmente encerra o limite da comunidade de Bacabal, mas uma grande área dessa fazenda foi identificada pelo RTID elaborado pelo INCRA, como território pertencente à comunidade quilombola de Bacabal e ao final do processo vai ser regularizada e titulada como território dessa comunidade.

momento do reconhecimento feito pela prefeitura de Salvaterra da importância que as comunidades quilombolas de Salvaterra possuem para o município. Esse momento foi marcado pela realização de um evento específico chamado 1º Desfile Cívico Quilombola, quando a prefeitura do município destinou um dia durante as festas em homenagem a independência do Brasil feitas, em torno do dia 7 de setembro, para que apenas as comunidades quilombolas desfilassem, tratava-se, portanto, de uma festa em comemoração a um fato político: a independência do Brasil, essa festa porém no contexto da realização de um Desfile Cívico Quilombola, foi interpretado pelos quilombolas como uma festa que marcou o ato político de reconhecimento público pela prefeitura, ou seja, pela estrutura administrativa e política local, da importância que as comunidades quilombolas possuem para o município de Salvaterra, o Desfile Cívico Quilombola foi o primeiro evento desse gênero não apenas em Salvaterra, mas em todo o Brasil.

Com o trabalho que eu vinha realizando de registrar a festa de santo houve a solicitação por várias pessoas de Bacabal e de outras comunidade para que eu registrasse esse momento, assim, em setembro, atendendo a solicitação realizei um trabalho de campo que não estava previsto nos meus planos de trabalho, me desloquei para Salvaterra e fiz o registro de todo o desfile, as imagens mostram símbolos das alianças políticas existentes intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, por meio dessas imagens é possível perceber um pouco da estética dessas alianças na forma que tomaram atualmente, como nas fotos que mostram as bandeiras das comunidades quilombolas levadas por portas bandeiras orgulhosas, as bandeiras das comunidades foram apresentadas no desfile tremulando ao lado das bandeiras do Brasil, do Estado do Pará e da bandeira do município de Salvaterra, apresentadas como mais um símbolo de uma unidade política: da comunidade quilombola ou do quilombo. Apresento e discuto o resultado desse trabalho de campo realizado durante o Desfile Cívico Quilombola no primeiro capítulo dessa dissertação.

É verdade que um tal evento merece por si um estudo inteiro, o que pretendo realizar posteriormente, inclusive com vários outros dados levantados durante essa pesquisa e que por sua abrangência não puderam ser incluídos nesse trabalho pois se faz necessário realizar os recortes da realidade estudada principalmente quando se trata do tempo curto que é o tempo para realização de uma dissertação, usarei esses e outros

materiais em trabalhos futuros. No capítulo 1 dessa dissertação incluí trechos do Desfile Cívico Quilombola com objetivo de trazer a tona alguns marcos simbólicos que manifestam as atuais das alianças políticas existentes entre as comunidades quilombolas de Salvaterra e para interpretá-los em um contexto mais amplo de alianças políticas quem vem sendo construídas entre essas mesmas comunidades ao longo de gerações.

Quinto momento da pesquisa de campo: março de 2014 (do dia 5 a 20): nesse período realizei várias viagens por todas as comunidades quilombolas de Salvaterra, meu objetivo foi levantar informações para construir uma espécie de calendário de festas das comunidades quilombolas de Salvaterra. Como existem muitas festas em cada comunidade o calendário foi construído a partir de dois critérios: primeiro foram incluídas apenas as festas que os nativos em cada comunidade considerassem “festas de tradição” e apenas as festas de tradição que ainda continuavam sendo realizadas todos os anos.

Assim, com base nessa pesquisa in locu, visitando todas as comunidades quilombolas e ouvindo (gravando, anotando) todas as informações sobre a realização das festas pude construir o “calendário das festas de tradição das comunidades quilombolas de Salvaterra, ano 2013” que apresento e discuto no primeiro capítulo dessa dissertação. Por meio desse calendário construído no fim da pesquisa pude comparar as descrições sobre a realização das festas de santo em cada uma das outras comunidades quilombolas e perceber que existem muitas semelhanças dessas com as festas que observei diretamente no trabalho de campo em Bacabal, por exemplo no que tange a caminhada dos santos, os convites para os times de futebol, os três dias de festas e os gestos e os compromissos firmados.

Tal calendário me permitiu vislumbrar o enlace feito entre as comunidades por meio dos circuitos de festas, e não obstante a elaboração desse calendário ter sido a última etapa da pesquisa de campo, apresento-o no primeiro capítulo dessa dissertação, minha intenção com isso é convidar o leitor a interpretar a etnografia realizada sobre os circuitos das festas de santo de Bacabal (e apresentada nos capítulos 2 e 3) dentro desse contexto mais amplo dos circuitos de festas evidentes no referido calendário que se entrelaçam e que envolvem o conjunto das comunidades quilombolas de Salvaterra.

Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive que me deixar guiar por eles. (PRITCHARD, 1978. p. 300).

Como se pode perceber pelo percurso metodológico essa é uma pesquisa eminentemente qualitativa, fundamentada em trabalho de campo feito diretamente pelo pesquisador in locu, por meio da observação participante e utilizando o principal instrumental da pesquisa antropológica que é a etnografia, considerando junto como Peirano (1991) o lugar privilegiado que a pesquisa etnográfica ocupa no fazer antropológico:

“o lugar da pesquisa de campo no fazer da antropologia não se limita a uma técnica de coleta de dados, mas é um procedimento com implicações teóricas específicas. Se é verdade que técnica e teoria não podem ser desvinculadas, no caso da antropologia a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada, quando desafia os conceitos estabelecidos pelo confronto que se dá entre i) a teoria e o senso comum que o pesquisador leva para o campo e ii) a observação entre os nativos que estuda”. (PEIRANO, 1991. p. 8).

Essa perspectiva balizou todo o trabalho de campo que realizei durante essa pesquisa, e nesse sentido fiz minha opção teórico-metodológica: ao invés de investigar os processos sociais em busca de leis universais, vejo meu trabalho como uma aproximação que busca interpretar os significados, considerando o subjetivismo que também existe nesse ato, pois como afirma Ortner (2007) é importante manter o método interpretativo e a preocupação com a subjetividade (consciência histórica e cultural) juntos (p. 385), nesse sentido compactuo também com a perspectiva de Geertz:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. (1973, p. 4).

Nesse sentido, o trabalho de campo propicia ao pesquisador se aproximar do grupo que está estudando, estar próximo, porém, não é apenas uma questão espacial, mas de vontade de se aproximar, de querer buscar entender a perspectiva do outro, ainda que não se consiga nunca chegar no “ponto de vista do nativo”, busquei nesse estudo

fazer ao menos, na interlocução com o nativo, uma interpretação, mesmo uma interpretação sobre a interpretação que os interlocutores fazem e, por isso, uma interpretação de segunda ou terceira mão.

Nesse sentido, tal como Evans-Prichard entre os Azande, quando eu cheguei nas comunidades quilombolas de Salvaterra eu não tinha o menor interesse por festas de Santo, mas eles tinham de forma que tive que me deixar guiar por eles. Foram, portanto, durante as minhas longas estadas em campo, proporcionadas pelo trabalho pelo INCRA, que as pessoas das comunidades quilombolas me fizeram perceber a importância das festas de Santo para as relações entre comunidades, de maneira que eu me deixei guiar por eles e tive que conhecer mais de próximo essas festas.

Além do trabalho de campo outras fontes foram também pesquisadas tais como as referências bibliográficas relacionadas às comunidades tanto no campo da antropologia como da sociologia, da história e da geografia, além dos documentos apresentados pelos próprios quilombolas ou coletados na prefeitura de Salvaterra e na sede da igreja católica nesse município.

Recortar a complexidade da realidade estudada, esse foi durante toda a escrita dessa dissertação um enorme desafio para mim, como recortar tirando de foco vários elementos da trama sem perder a perspectiva de mostrar a trama como um todo interligado, considerando que o caminho teórico-metodológico que segui foi perceber a festa como um fato social total segundo a perspectiva indicada por Marcell Mauss (2003) ou seja, como um fato social que é ao mesmo tempo político, econômico, jurídico, moral, estético, familiar, enfim total.

Outro ponto relevante para ser evidenciado nesse percurso metodológico, é o fato de que todo o trabalho de campo, que realizei durante essa pesquisa, foi mediado pelo uso da câmera fotográfica. Durante os circuitos de festa registrei centenas de imagens buscando, também por esse meio, e inspirado no que Geertz (1978) considera uma das características da descrição etnográfica, “salvar o visto num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (p. 15). Collier (1913) por outro lado alerta que:

A máquina fotográfica não se apresenta como um remédio para nossas limitações visuais, mas como um auxiliar para nossa percepção. Somente a

sensibilidade humana pode abrir os “olhos” da câmara de forma significativa para a antropologia. (p. 1)

Nesse sentido, a fotografia foi utilizada como mais um recurso para a pesquisa etnográfica, carregada de subjetividade e da minha perspectiva enquanto observador, é também o resultado desses encontros e diálogos etnográficos realizados em campo, e portanto, fixado em formas pesquisáveis na própria imagem que devidamente contextualizada abre-se para interpretações.

Portanto, as fotografias que fiz em campo são resultantes também de um “estranhamento existencial e teórico” de que nos fala Peirano (1992), mas como resultado de um encontro etnográfico não são frutos de apenas uma perspectiva. Apropriado pelos interlocutores quando gentilmente solicitavam que eu fotografasse momentos, lugares, coisas, que eles achavam importantes e igualmente registrasse as pessoas que estavam participando daqueles momentos, dessa maneira, os interlocutores também influenciaram a produção de imagens realizadas por mim, durante a pesquisa etnográfica nas comunidades quilombolas de Salvaterra.

Na apresentação dessa dissertação, conforme o leitor verificará, optei também, em alguns momentos, pela utilização de sequencias de imagens, utilizando a perspectiva da Arte Sequencial ou história em quadrinhos¹⁴ na apresentação das imagens. Sobre arte sequencial ou história em quadrinhos Scott McCloud (2000) assim se expressa:

O meio que chamamos histórias em quadrinhos se baseia numa ideia simples: a ideia de posicionar uma imagem após outra para ilustrar a passagem do tempo. O coração dos quadrinhos está no espaço entre um quadro e outro onde a imaginação do leitor dá vida as imagens inertes! Em seu uso da sequencia visual, os quadrinhos substituem o tempo pelo espaço. No entanto, não existe uma norma de conversão, e o tempo flui nos quadrinhos numa assombrosa variedade de maneiras. Com imagens inertes que estimulam um único sentido os quadrinhos representam todos os sentidos e pelo caráter de suas linhas representam o invisível mundo da emoção. (McCLOUD, 2000, p 1, 2 e 3)

Recorri à potencialidade da arte sequencial (ou história em quadrinhos), usando as fotografias que fiz durante o trabalho de campo, para realizar narrativas as quais o leitor pudesse participar diretamente, por meio de sua imaginação, dando vida, emoção,

¹⁴ **Histórias em Quadrinhos** s. pl., usado como um verbo. 1. Imagens pictóricas e outras justapostas em sequência deliberada destinadas a transmitir informações e/ou a produzir uma resposta no espectador. - Scott McCloud, 1993, Desvendando os Quadrinhos, p. 9.

as imagens inertes durante as passagens de um quadro para outro. Procurei fazer principalmente uma descrição por meio das sequencias de imagens, apresentando-as como uma etnografia visual e interpretando-as no curso da descrição. As imagens são fundamentais para mostrar a participação das comunidades no 1º Desfile Cívico Quilombola, bem como mostrar os percursos e os gestos realizados durante a caminhada dos santos, momentos tão significativos nas relações tecidas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

CAPITULO 1
QUILOMBOS DE SALVATERRA

O reconhecimento do Estado Brasileiro de sua dívida com os descendentes de negros escravizados, resultou na inclusão do artigo 68 do ADCT na Constituição Federal de 1988, que determina o reconhecimento e titulação do território dos “remanescentes das comunidades de quilombos”. Assim o artigo 68 criou um novo sujeito de direito inicialmente chamado de “remanescentes”, depois, pela pressão dos movimentos sociais no sentido de enfatizar o caráter coletivo, adotou-se a expressão “comunidades remanescentes de quilombos” e, por fim, com objetivo de rechaçar o caráter de resto ou resquício presente no termo remanescentes, os grupos passaram a adotar a auto-definição “quilombolas” ou “comunidades quilombolas”.¹⁵ (ANDRADE, 2009).

A partir do surgimento desse novo sujeito de direito centenas de grupos em todo o Brasil cujas identidades coletivas vinham sendo alimentadas ao longo de sua história, ligadas por um passado comum, entrelaçadas por meio de redes, de acordo com vários planos de organização social, de parentesco, do sistema de autoridade política, da produção econômica, das vendas e trocas de alimentos, das festas e rituais que se enlaçam conformando fronteiras físicas e sociais, e cujas organizações e lutas ao longo da história se deu por meio de sindicatos de trabalhadores rurais, associações de moradores, de pescadores, de agricultores, de extrativistas, de ribeirinhos, de quebradeiras de coco babaçu, de atingidos por barragens, etc. Se auto identificaram como quilombolas e passaram a lidar desta forma com a burocracia Estatal para ter reconhecido o seu direito ao território. (ANDRADE, 2006)

Esses grupos, porém, já existiam bem antes do artigo 68 e já vinham lutando pela terra e pela permanência em seus territórios conforme cada conjuntura. Nesse sentido Santos (2010) a partir da realização de uma avaliação minuciosa feita sobre as teses e dissertações que têm como tema “comunidades negras rurais” e que foram produzidas pelos diversos programas de pós graduação em antropologia social de várias

¹⁵ Para uma genealogia sobre os termos utilizados ver ALMEIDA, Alfredo W.B.de - “Quilombos: sematologia face a novas identidades”, in: *Frechal-Terra de Preto - quilombo reconhecido como reserva extrativista*, São Luís: PVN/SMDDH/CCN, 1996; “Quilombos: tema e problema”, in: *Jamary dos Pretos - terra de mocambeiros*. São Luís: PVN/CCN/SMDDH, 1998 a; “Os quilombos e as novas etnias” – é necessário que nos libertemos da definição arqueológica”, 1998 b. PAULA ANDRADE, Maristela de. “De pretos, negros, quilombos e quilombolas – notas sobre a ação oficial junto a grupos classificados como remanescentes de quilombos”. In: *Boletim da Rede Amazônia*, ano 2, no1, 2003, pp. 37-47

universidades brasileiras, ao longo das décadas de 1960 até 2010¹⁶, mostra que todas as temáticas abordadas pelo conjunto desses estudos estão articuladas por categorias nucleantes centrais para o campesinato: terra, família e trabalho. Essas categorias que segundo Klaas Woortmann (1990) são sobretudo, relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra, estão ligadas diretamente a reprodução social do campesinato. Diante dessa constatação Santos conclui:

Nesse sentido, afirmo que, independentemente dos contextos sócio-políticos e das distintas temporalidades, na sombra de todas as pesquisas está a reprodução social das comunidades negras rurais, as quais possuem como princípio organizatórios as categorias culturais nucleantes terra, família e trabalho. (SANTOS, 2010, p 107) E essas categorias estão diretamente atreladas ao “projeto camponês”, o qual, como aponto em vários momentos dessa tese, é objetivo primaz das comunidades negras rurais/urbanas quilombolas. (SANTOS, 2010, P. 51)

Dessa forma, o estudo de Santos (2010) evidencia que as autodefinidas comunidades quilombolas devem ser pensadas dentro do contexto mais amplo do campesinato brasileiro, historicamente caracterizado pelas lutas para conquistar e/ou manter a terra, assim, os atuais quilombolas também se caracterizam como camponeses, e o objetivo de suas comunidades quilombolas continua ser a realização do “projeto camponês”:

O “projeto camponês”, enquanto habitus, é a exterioridade interiorizada pelo indivíduo, ele é formado durante o processo de socialização do indivíduo (relacionamento familiar, educação inicial, escola, religião, trabalho) (BOURDIEU, 1983). O habitus é um sistema de arranjos socialmente instituído, sendo assim é uma “estrutura estruturada”. Como é também “estruturante”, pois é por meio do habitus que os indivíduos são informados, ainda que inconscientemente, a respeito dos princípios que originam e organizam tanto as práticas quanto as representações sociais (BOURDIEU, 1995; 2004). O habitus orienta as práticas individuais e coletivas. Ele tende a assegurar a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada indivíduo sob a forma de esquema de pensamento, percepção e ação, contribui para garantir a conformidade das práticas e de sua constância através do tempo (MARTINS, 1987: 40) Nesse sentido, a formação e manutenção do habitus (“projeto camponês”) tornam-se assim essenciais no processo de reprodução social do camponês (SANTOS, 2010, P 51).

¹⁶ Ver SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos, 2010. Fiéis Descendentes: Redes-irmandades na Pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses. Tese. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Capítulo 1 – as Comunidades Negras Rurais nas Ciências Sociais no Brasil.

Portanto, foi a realização do “projeto camponês”: terra, trabalho e família que manteve as famílias ligadas ao longo de gerações, que esteve no cerne da construção de alianças políticas (laços de fidelidade e confiança) entre as mesmas e, conforme evidencia Santos (2010), é ainda hoje um dos objetivos primordiais das autodefinidas comunidades quilombolas.

Segundo o mesmo autor as migrações de ex-escravos, a formação de suas redes-irmandades e a luta das comunidades negras rurais quilombolas, estão inteiramente atreladas às categorias culturais nucleantes centrais para o campesinato. A terra, enquanto categoria nucleante, continua a organizar as comunidades negras rurais, porém ela ressignificou a luta, que era baseada no parentesco e no compadrio, e atualmente está baseada no campo político, representada pela associação quilombola e pelo movimento quilombola (SANTOS, 2010).

Assim, as chamadas comunidades quilombolas de Salvaterra que compõem o universo de pesquisa do estudo ora apresentado, devem ser pensadas como comunidades que desde o seu surgimento vem se relacionando entre si e construindo laços de fidelidade e confiança, vem construindo alianças políticas com objetivo de realizar o “projeto camponês” que está intimamente relacionado a conquista/manutenção da terra.

Essas comunidades antes do artigo 68, porém, se organizavam em torno de sindicatos de trabalhadores rurais, associações de moradores, colônias de pescadores, associação de agricultores etc. E buscavam por esses meios a interlocução com o Estado. Ao longo de décadas essas comunidades teceram alianças políticas em torno de várias identidades e formas de luta tradicionais, porém, a partir de 1988 com a instituição do novo sujeito de direito: comunidades quilombolas, novas entidades de representação assumiram papel de intermediação entre esses grupos e o Estado, agregando-se àqueles mediadores mais tradicionais, nesse contexto as associações quilombolas começaram a surgir como uma das principais organizações que representam os interesses coletivos desses grupos na relação com o Estado, essa identidade quilombola se construiu, portanto, como uma identidade política que abrangeu várias outras identidades há tempos presentes no interior desses grupos.

Nesse contexto, o objetivo desse primeiro capítulo é apresentar expressões e evidências que demonstram as alianças políticas, ou seja, os laços de fidelidade e

confiança, tecidas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, antes e depois da autoidentificação quilombola. Essas alianças possuem como “fio condutor” (que liga as alianças políticas antigas e as mais recentes) a luta por terra/território, e a realização do projeto camponês: terra, trabalho e família, esse é o elo que, ao longo do tempo, continua a motivar a construção dessas alianças políticas intra e entre comunidades.

Não há como negar, porém, que a expressão das alianças políticas existentes entre essas comunidades de Salvaterra atualmente está fundamentada na autoidentificação quilombola, por essa razão, ao longo desse estudo, ao me referir a essas comunidades centenárias utilizo a expressão: “comunidades quilombolas de Salvaterra” que é como atualmente essas comunidades se auto-referem e como buscam serem tratadas. A identidade “comunidade quilombola” ou simplesmente “quilombo” é, portanto, uma expressão e símbolo das alianças políticas atuais.

Quando me refiro às “comunidades quilombolas de Salvaterra” estou tratando de comunidades camponesas centenárias que desde o seu surgimento vêm construindo alianças políticas entre si na luta por terra/território. Antes as associações de moradores, o sindicato de trabalhadores rurais, a associação de pescadores entre outros eram as formas pelas quais essas comunidades organizavam a luta por direitos e pela realização do “projeto camponês”: terra, trabalho e família, hoje, ainda na luta por terra/território, por direitos e pela realização do “projeto camponês”, a identidade política quilombola reuniu essa diversidade de identidades sob uma bandeira, literalmente a bandeira do quilombo, de cada comunidade e do conjunto das comunidades quilombolas de Salvaterra.

Ao utilizar a expressão terra/território, reproduzo propositalmente a fala nativa que registrada em diversos documentos, como se pode verificar por exemplo no fascículo 7 do Projeto Nova Cartografia Social produzido junto com as comunidades quilombolas de Salvaterra. Nesse documento (vide citação abaixo) e de forma semelhante em muitos outros, os quilombolas refere-se conjunta e sucessivamente tanto a luta pela terra quanto a luta pelo território associando-as, evidenciando, dessa maneira, que para os nativos essas categorias não são percebidas como separadas, mas como complementares:

Nós iniciamos uma luta, luta que temos que estar unidos, nos juntar e lutar, mas lutar pelo território. Território das comunidades quilombolas de Salvaterra. Não podemos pedir terra por exemplo só para Bacabal. Temos que pedir terra para todos, falar a mesma língua. Temos que nos reunir com frequência para conseguir nossos objetivos; não é cada um por si e sim cada um por todos, e todos por um que é o território quilombola de Salvaterra. Luzia Betânia Alcântara (Oficina Nova Cartografia Social da Amazônia. Quilombolas da ilha de Marajó, em 10/12/2005). (Fascículo 7 - Quilombolas da Ilha do Marajó, 2006, p. 3)

Ao associarem a luta pela terra à luta por território, os nativos no seu discurso e na sua ação política, borram as fronteiras que associam a luta pela terra à luta camponesa diferenciando-a da luta pelo território que é associada à luta quilombola, ao associarem luta por terra/território permitem perceber que a luta camponesa por terra e a luta quilombola por território estão profunda e intimamente interrelacionadas e que essas lutas estão na raiz da construção de alianças políticas tecidas entre essas comunidades tanto no passado como na atualidade.

No primeiro item desse capítulo, intitulado “Fio da meada ou alianças políticas recentes e antigas”, apresento um percurso histórico, tendo a comunidade de Bacabal como referência, que vai desde a chegada entre as comunidades de Salvaterra do conhecimento sobre o direito ao reconhecimento e titulação do território previsto no artigo 68 ADCT CF 1988, até o momento do reconhecimento por parte da administração municipal da presença e importância das comunidades quilombolas de Salvaterra, por meio do 1º Desfile Cívico Quilombola. A partir dessa expressão das alianças políticas recentes retorno para o passado enfocando o contexto do surgimento das atuais comunidades quilombolas, quando a imposição dos senhores de terra foi substituída pela cooperação das famílias por meio das terras de uso comum, mostro nesse contexto a existência de uma ligação entre terra de uso comum, terra de santo e festa de santo.

No segundo item desse capítulo: “Calendário das Festas de Tradição das Comunidades Quilombolas”, apresento o calendário com as festas que ainda hoje são todos os anos realizadas pelas comunidades, evidenciando algumas mudanças e permanências nas maneiras das mesmas realizarem essas festas, por fim, com a apresentação do calendário busco evidenciar que as festas são ainda hoje um dos nexos importantes nas relações entre comunidades.

No terceiro item desse capítulo, apresento o paradigma da dádiva que é meu principal referencial teórico para interpretar as relações entre festas e alianças políticas.

E no item final, sugiro interpretar as festas realizadas intra e entre comunidade como “circuitos de festas”.

O objetivo desse primeiro capítulo é, portanto, mostrar que ao longo de décadas, cuja apresentação dividi em dois momentos distintos: antes e depois da autoidentificação quilombola, as comunidades vêm construindo alianças políticas entre si. Porém ao invés de focar as organizações como associações de moradores, pescadores, sindicatos ou as recentes associações quilombolas para entender a construção dessas alianças políticas, o foco do estudo ora apresentado recai sobre organizações que surgiram pouco depois do surgimento das próprias comunidades e que continuam a existir, mesmo com grandes mudanças, até os dias atuais, me refiro as organizações e realização das festas de santo, que também são denominadas “festas de tradição” pelos nativos. Meu objetivo é compreender como as festas contribuem para a construção de alianças políticas intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

1.1 Fio da meada, ou sobre alianças políticas “recentes” e “antigas”

Durante muito tempo perdurou no Brasil uma invisibilidade política das comunidades de negros escravizados e seus descendentes, isso porque diferente da questão indígena, não existiu anteriormente nenhuma jurisprudência que reconhecesse os negros como parte do país. Um silêncio secular foi então rompido em 1988. A existência e persistência da população negra brasileira foi naquele momento reconhecida e reafirmada (LEITE, 2008).

Antes dessa data, porém, centenas de comunidades negras vinham lutando com os instrumentos que tinham para reaver grandes partes de seus territórios que haviam sido expropriados, pois a forma de ocupação de terras em todo o Brasil se deu pela lógica da expulsão dos indígenas e negros. Portanto, a territorialidade negra foi desde o início engendrada pelas situações de tensão e conflito (LEITE, 2008).

Nesse contexto, desde o surgimento dessas comunidades negras a construção de alianças políticas (laços de fidelidade e confiança) entre famílias foi recorrente como estratégia de luta para conquistar e/ou manter terra/território. Há, portanto, uma íntima relação entre a luta por terra/território e a construção de alianças políticas entre essas comunidades que atualmente se autodefinem quilombolas. Foi para poder dar conta

dessas trajetórias complexas vividas de diferentes formas por diversas comunidades negras em todo o Brasil, mas durante longo tempo invisibilizadas, que o sentido e o conceito de quilombo foi ressignificado. Segundo Ilka Boaventura (2008):

O quilombo como um direito constitucional passou então a abranger um conjunto muito amplo de práticas e experiências, atores e significados – sempre carregando o sentido ou desdobrando-se dele, dos mais diversos modos de reação às formas de dominação instituídas pelo processo colonial escravista-, ampliando-se para um conjunto incalculável de situações dele decorrentes. Foi, sem dúvida, o prolongamento dessas reações até os contextos pós-coloniais o que conferiu ao quilombo um significado trans-histórico – que o destituiu dos marcos cronológicos ou espaciais rígidos -, propiciando a sua correlação ou relação de continuidade com os direitos pleiteados durante o período recente de redemocratização do país. (p. 975)

Portanto, quando me refiro no título dessa dissertação às comunidades quilombolas de Salvaterra como quilombos (Entre quilombos: circuitos de festas e alianças políticas) faço referência a essa outra perspectiva de entender o quilombo, indicada por Ilka Boaventura na citação acima.

Por outro lado, de maneira semelhante ao quilombo compreendido como trans-temporal, também as alianças políticas construídas intra e entre comunidades possuem uma relação de continuidade que vêm desde as reações instituídas pelas formas de dominação colonial e das inúmeras situações dela decorrentes, passando pelo prolongamento dessas reações até o período atual, o que me permite falar em alianças políticas “recentes” e “antigas” tendo a autoidentificação quilombola como marco temporal entre esses dois momentos.

Passo então a contextualizar essas alianças políticas construídas em diversos períodos entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, enfatizando nesse contexto a trajetória vivida pela comunidade de Bacabal, que foi o locus principal da pesquisa.

Alianças políticas “recentes”

O processo histórico de construção da identidade de “quilombolas” no Estado do Pará está intimamente relacionado com a ação do Centro de Defesa do Negro no Pará – CEDENPA, pois essa instituição em parceria com a Universidade Federal do Pará – UFPA e, a partir do ano 2000, em convênio com o Programa Raízes do Governo Estadual, realizou o mapeamento das comunidades negras rurais em todo estado.

Nesse mapeamento, foram identificadas doze (12) comunidades negras rurais no município de Salvaterra: Deus Ajude, Caldeirão, Mangueiras, Bairro Alto, Campina/Vila União, Salvá, Paixão, Pau Furado, Providência, Bacabal, Boa Vista e Siricari. Essas comunidades, na época, não se viam como “quilombolas”. Antes da chegada do CEDENPA as pessoas sequer conheciam o direito ao reconhecimento e a titulação do território quilombola garantido pelo art. 68 ADCT/CF, apesar de estarem há décadas lutando para reconquistar grandes áreas de terra/território que foram expropriadas de suas comunidades. A fala de Luzia Betânia uma das lideranças negras de Salvaterra evidencia esse momento em que o conhecimento sobre o direito a titulação do território quilombola chegou:

Para o povo negro reivindicar seus direitos é preciso primeiramente assumir sua identidade. Ficamos surpresos com esse novo discurso já que estávamos acostumados no esquecimento (OLIVEIRA, 2007, p. 30).

Porém, o processo de autoidentificação não aconteceu “da noite para o dia”, foi construído pelo conjunto dos povoado negros e teve as mulheres como principais protagonistas, foram elas as principais lideranças que propuseram e aprofundaram os debates sobre a autoidentificação quilombola no interior de suas comunidades. Esse protagonismo feminino se deu a partir da fundação e atuação de associações de mulheres negras e por meio dos Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, promovidos pelo CEDENPA no município:

Salvaterra foi sede de três encontros promovidos pelo CEDENPA com a participação das Associações de Mulheres de todo o Estado do Pará nos anos de 2002, 2003 e 2004. Nestes encontros foi discutida a capacidade de organização das mulheres e constituiu um novo passo no debate sobre problemas fundamentais enfrentados pelas mulheres negras nas suas relações familiares e mais amplamente na atuação das mesmas na comunidade. Os relatos dos encontros demonstram os resultados das articulações dessas associações. Os encontros realizados em Salvaterra ocorreram nos povoados de Bacabal (2002), Deus Ajude (2003) e Mangueiras (2004). Estiveram presentes nesses encontros membros de associações quilombolas de todo o Estado, assim como representantes do CEDENPA, da UFPA e do Programa Raízes. (OLIVEIRA, 2007, P. 32).

Por meio dessa rede protagonizada por mães, esposas, avós, filhas e netas – mulheres – o debate sobre a autoidentificação avançou, ganhou densidade e se espalhou

pelas comunidades. Para os moradores, homens e mulheres de cada povoado negro, esses encontros foram fundamentais também para esclarecer sobre os procedimentos necessários para avançar no processo de reconhecimento dos territórios e para estimular/apoiar os processos de constituição de associações quilombolas que foram sendo fundadas. Não foi por acaso, que as mulheres foram a maioria dos presidentes das associações quilombolas que foram surgindo em cada uma das comunidades quilombolas de Salvaterra. Segundo Acevedo Marin (2009):

O primeiro Encontro de Mulheres Quilombolas do Estado do Pará se realizou em Bacabal, em 2002, e constituiu um fato político para as mulheres participantes. Elas receberam representações das comunidades do território quilombola de Salvaterra e de fora da ilha. Esse tempo dos “primeiros encontros” foi o momento de emergência da identidade coletiva – de quilombola, do ser quilombola, do “ser negra”. Tereza dos Santos Nascimento relata, pausadamente, e interpreta o ato de contar e como o grupo se interrogou sobre a sua história: “não conhecia a gente bem... e cada um começou a contar e através da conversa foi surgindo a história. Cada um conta uma história. As pessoas eram capazes de contar. Ninguém sabia que era quilombola. A gente começou a falar que era nossa identidade. (...) Eu sou negra e tenho o maior orgulho dessa terra.” (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 217).

As alianças políticas, há gerações tecidas entre as comunidades e baseadas nas relações de parentesco e compadrio, passaram então a ter mais uma referencia: a autoidentificação quilombola. Essa construção iniciada nas comunidades quilombolas de Salvaterra com a atuação do CEDENPA e dos encontros de mulheres, contribuíram de maneira profundamente relevante para o que Oliveira (2007), no título de seu estudo chamou “o emergir da identidade quilombola no município de Salvaterra”¹⁷, e para o que Acevedo Marin (2009) definiu como “o momento de emergência da identidade coletiva – de quilombola, do ser quilombola, do ser negra”, momento o qual a senhora Tereza dos Santos Nascimento, moradora da comunidade de Bacabal, tão bem descreveu na citação acima.

Não foi por acaso que a partir do ano de 2004/2005, portanto, logo depois da realização dos Encontros de Mulheres Negras Quilombolas, a Superintendencia Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA SR (01) de

¹⁷ OLIVEIRA, Alcione Maria, 2007. “O Emergir da Identidade Quilombola no Município de Salvaterra”, monografia apresentada para obtenção do grau licenciado e bacharel em História - UFPA, sob a orientação do professor Peri Petit.

Belém, começou a receber as primeiras solicitações de reconhecimento e titulação dos territórios de comunidades do município de Salvaterra. Essas solicitações foram protocoladas pelas associações quilombolas de cada comunidade conforme se pode observar no quadro abaixo:

Tabela 1 – Associações, de cada comunidade quilombola de Salvaterra/Marajó, que solicitou ao INCRA a regularização de seus territórios.

Nº	Nome da Associação	Nome do 1º Presidente da Associação	PROCESSO Nº	DATA DE ABERTURA	COMUNIDADE	Gênero do 1º Presidente da Associação
1	Associação Comunitária Cristã do Povoado da Campina	Doralice Barbosa dos Santos	54100.000321/2004-47	05/03/04	Campina/Vila União	Mulher
2	Associação Remanescente de Quilombo de Salvar	Kildare Cezar de Souza Leal	54100.001686/2005-70	19/09/05	Salvá	Homem
3	Associação Remanescente de Quilombo de Bacabal	Lina do Socorro Freire Leal	54100.000115/2005-18	16/02/05	Bacabal	Mulher
4	Associação Remanescentes de Quilombos de Santa Luzia	Raimunda do Socorro Nunes de Souza	54100.002289/2005-15	20/12/05	Santa Luzia	Mulher
5	Associação Remanescentes de Quilombo dos Moradores do Povoado de " Deus me Ajude".	Miguel Linhares da Silva Vice Presidente: Eliana do Socorro Alcantara Leal Lima	54100.000114/2005-73	16/02/05	Deus Ajude	Homem
6	Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo de Rosário	Manoel Vasconcelos de Assunção Vice Presidente: Raimunda Maria F. Guerreiro da Silva.	54100.000076/2007-11	30/01/07	Rosário	Homem
7	Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo de Boa Vista	Erandir Armando dos Prazeres Pinho 1º Secretária: Maria das Dores Pereira dos Prazeres	54100.000426/2007-49	20/03/07	Boa Vista	Homem
8	Associação Quilombola de São Benedito	José Júlio Fernandes da Conceição 1º Secretária: Dinamar Melo de Oliveira	54100.000069/2007-19	27/03/07	São Benedito	Homem
9	Associação Remanescentes de Quilombo de Pau Furado	Maria José Alcantara Carneiro	54100.000458/2007-44	27/03/07	Pau Furado	Mulher

10	Associação Remanescente de Quilombos da Comunidade de Caldeirão	Francisco de Assis da Silva Gonçalves 1º Secretária: Geise Carla dos Santos da Silva	54100.000290/2007-77	27/02/07	Caldeirão	Homem
11	Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombos de Paixão	Ivete da Conceição Rodrigues	54100.000075/2007-76	30/01/07	Paixão	Mulher
12	Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo de São João - Mangueiras	Luzia Betânia Alcântara	54100.000459/2007-99	27/03/07	São João / Mangueiras	Mulher
13	Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto	Maria da Conceição Sarmento dos Santos	54100.001306/2010-64	22/11/10	Bairro Alto	Mulher
14	Associação Remanescentes de Quilombos de Siricari	Dagmar da Conceição Figueiredo	54100.000093/2013-04	14/2/13	Siricari	Mulher
15	Associação Remanescentes de Quilombos de Providência	Sheila Francisca Pinheiro Lima	54100.003655/2013-63	09/09/13	Providência	Mulher
	RELAÇÃO ENTRE HOMENS E MULHERES QUE FORAM OS PRIMEIROS PRESIDENTES DAS ASSOCIAÇÕES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA. PERCENTAGEM TOTAL	60% Mulheres	TOTAL DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO MUNICÍPIO DE SALVATERRA		15 COMUNIDADES	9 Mulheres
		40% homens				6 Homens

Fonte: Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas, Superintendencia Regional de Belém - INCRA/SR/01/PA

Conforme se pode verificar no quadro acima, do total das associações quilombolas de Salvaterra, que deram entrada em processos no INCRA solicitando o reconhecimento e titulação de seus territórios quilombolas, 60% tinham mulheres como presidentes e mesmo nas outras associações que eram presididas por homens, as vice presidentes, 1º Secretárias entre outros cargos nas associações eram ocupados por mulheres, o que evidencia o aludido protagonismo feminino na organização das associações das comunidades quilombolas de Salvaterra.

Outro fato que o quadro acima evidencia são as datas e a quantidade de processos que foram abertos no INCRA: no ano de 2004 – 1 processo, 2005 – 4 processos, 2007 - 7 processos, 2010 – 1 processo e 2013- 2 processos, portanto, os anos 2005 e 2007 concentram a maior quantidade de solicitações de titulações de territórios quilombolas de Salvaterra, nesses dois anos foram abertos 11 (onze) do total de 15 (quinze) processos referentes a esse município.

Porém, os processos de autodefinição que aconteceram em várias comunidades de Salvaterra, assim como a fundação de associações quilombolas e as solicitações de reconhecimento e titulação feitas ao órgão responsável pela regularização desses territórios coletivos, não se traduziu em retornos imediatos para as comunidades. De fato, até hoje (meados do ano de 2014) nenhuma comunidade quilombola de Salvaterra foi titulada ainda, portanto, considerando a data da primeira solicitação feita ao INCRA – ano de 2004 – faz pelo menos 10 anos que essas comunidades quilombolas de Salvaterra lutam para que o direito previsto no artigo 68 ADCT da Constituição Federal de 1988 seja realmente efetivado.¹⁸

Dessa forma, diferente do que alardeiam empresas e grupos econômicos e políticos que se posicionam contra as reivindicações quilombolas, e que, por meio de campanhas midiáticas¹⁹ buscam associar a autodefinição quilombola à uma espécie de oportunismo, no sentido de que essas comunidades teriam “passado a se dizer

¹⁸ Sobre a demora prolongada para efetivação da regularização de territórios quilombolas, ver documento (segue em anexo) intitulado: “Nota dos Servidores do INCRA” publicada pela Confederação Nacional das Associações de Servidores do INCRA – CNASI, na qual os servidores do citado órgão que trabalham com essa temática denunciam os diversos problemas políticos-institucionais (racismo institucional) que atravancam e dificultam a regularização de territórios quilombolas.

¹⁹ Sobre essa questão ver dossiê no site: www.koinonia.org.br/oq/.

quilombolas para ter benefícios do Estado”²⁰, portanto, muito diferente do que alardeiam esses setores, a realidade é que a autodefinição quilombola não resultou na imediata conquista de direitos. Em muitos casos aconteceu o acirramento dos conflitos já existentes, pois os mesmos passaram a ser denunciados pelas comunidades, como na ocasião da Audiência Pública realizada no município de Salvaterra, no dia 10 de maio de 2005, na qual estiveram presentes cerca de duzentas pessoas, e a qual foi presidida por autoridades da esfera federal, estadual e municipal. Nessa ocasião, a senhora Tereza dos Santos Nascimento tomando a palavra expressou:

Eu sou filha natural de Bacabal. Que dificuldades encontramos? Em Bacabal temos 44 anos prisioneiros dentro de um curral. Nossa comunidade tem dificuldade. Isso ocorreu quando venderam o terreno de São Macário. Eu sou negra. Eu tenho orgulho de ser negra. Eu sou quilombola de sangue verdadeiro. E nós sofremos com essa decadência porque não temos terra, precisamos de terra para o plantio. As mães se deslocam para outros lugares para fazer roça. Precisamos uma libertação. E eu falo com razão. No fundo da minha casa ali sofri uma “bonita” queda com paneiro de farinha na cabeça, foi ali onde está a cerca. E eu passei algum tempo fora, e quando chego lá tem agora a porteira, e, agora, tem uma escada. Não é só isso. A fazendeira foi lá, levou polícia e foi quando a comunidade foi jurada de receber uma cerca elétrica. Quando esse pessoal chegou lá, já nós estávamos a muito tempo lá. São 44 anos de cerca. (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 215-216)

O que dona Tereza denunciou na ocasião desta Audiência Pública, e que foi recorrentemente denunciado para vários outros órgãos federais, estaduais e municipais, é um problema que afeta todas as comunidades quilombolas de Salvaterra e está diretamente relacionado aos processos de expropriação de terra/território vivido pelas mesmas. O regime das cercas, como evidencia dona Tereza, tem dificultado sobremaneira a reprodução social das famílias, nesse sentido, Acevedo Marin (2009) afirma que os:

Quilombolas de Salvaterra produziram um processo de territorialização que experimenta mudanças devido a existência de condições limitantes à sua existência, aos modos de produzir e organizar a vida social. As cercas construídas pelos fazendeiros, cujo

²⁰ Segundo ACEVEDO MARIN, 2009. “Quilombolas na Ilha de Marajó: Território e Organização Política” in *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*, v.1/Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.) – São Paulo: Editora UNESP, Brasília, DF, 2009. “Em 2007, a mídia comprometida com empresas e grupos econômicos e políticos que se posicionam contra as reivindicações quilombolas desenvolve uma campanha contra as titulações, apostando na despolitização e rupturas no movimento.” (p. 225)

primeiro significado é de identificação e de relação com um “dono proprietário”, privatizam os recursos (igarapés, lagos) e estabelecem impedimento, coerção, restrição de deslocamentos, de gozo da liberdade de movimentar-se livremente no território. (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 215)

A partir dos processos que originaram a autoidentificação quilombola e a construção de associações que representam essas comunidades, as estratégias de luta contra as cercas e contra os processos de expropriação, no sentido de manter e reconquistar as terras/territórios que foram expropriados, passaram por mudanças. A autoidentificação quilombola e as perspectivas abertas pelo artigo 68 ADCT/CF geraram outras estratégias de luta que passaram a expressar as alianças políticas existentes intra e principalmente entre essas comunidades de maneiras relativamente novas, uma dessas estratégias foi a criação do Conselho das Associações das Comunidades Quilombolas de Salvaterra, que inicialmente reuniu treze Associações Quilombolas do Município, esta organização não existia antes da autoidentificação quilombola. Segundo Acevedo Marin (2009) esse Conselho:

Em 2007, cumpriu uma agenda de discussões sobre o território quilombola em cada povoado. Atualmente tem uma sede na cidade de Salvaterra. Esse Conselho dirigiu documentos de denúncias sobre as cercas aos ministérios do Meio Ambiente, Justiça, Ministério Público do Estado, Grupo Regional de Patrimônio da União e à recém-criada Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 220)

Assim, as alianças políticas “recentes”, construídas a partir do marco da auto-identificação quilombola, originaram o que se pode identificar como uma espécie de unidade política entre as comunidades quilombolas de Savaterra que se expressa de várias maneiras²¹. Essa unidade, é preciso ressaltar, não significou ausência de conflitos e disputas internas, mas a construção de uma identidade política coletiva – de comunidades quilombolas – que se expressa de várias maneiras, entre as quais também por meio da existência e atuação do referido Conselho, uma organização que vêm se

²¹ Um dos símbolos e ao mesmo tempo representação da aludida unidade política das comunidades quilombolas de Salvaterra em termos territoriais pode ser visualizada no Fascículo 7, do Projeto Nova Cartografia Social, intitulado “Quilombolas da Ilha de Marajó” (Disponível em: <http://www.novacartografiasocial.com/downloads/Faciculos/07ncsaquilombolasmaraj.pdf>). Na página 7 desse fascículo, sob o título: “O território Quilombola do Marajó” é possível observar uma mapa indicando um território único envolvendo todas as citadas comunidades.

apresentando ao longo de vários anos como representante dos interesses do conjunto dessas comunidades.

A ação do Conselho em diversos momentos têm materializado as alianças políticas por meio da realização de várias ações conjuntas, além das ações anteriormente citadas, quero destacar uma outra referente a uma ação em nível da política municipal. Durante vários anos mesmo após a autoidentificação das comunidades, nas eleições para a prefeitura do município as lideranças quilombolas e as próprias comunidades se dividiam apoiando candidatos diferentes que, quando ganhavam, não davam o retorno esperado pelas comunidades. No ano de 2012 a partir da ação do Conselho a estratégia mudou.

Durante a campanha para a prefeitura do município de Salvaterra, as comunidades quilombolas elaboraram um documento reunindo o conjunto de suas reivindicações²² e o Conselho das Associações em ato solene, convocou todos os candidatos à prefeitura para participarem de uma reunião com os representantes e pessoas das comunidades. Nesse evento, o Conselho apresentou o documento e solicitou o comprometimento dos candidatos em atender suas reivindicações. Apenas dois candidatos se fizeram presentes na reunião com os quilombolas de Salvaterra, e apenas um deles assinou e registrou o compromisso em cartório. Esse foi eleito prefeito, tendo iniciado seu mandato no ano de 2013 sob grandes expectativas dos quilombolas.

Esse fato simboliza uma das maneiras pelas quais as alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra atualmente se expressa, a unidade política coordenada pelo Conselho resultou, entre outras, na abertura e no reconhecimento por parte da prefeitura de Salvaterra da existência e importância das comunidades quilombolas para o município. Esse reconhecimento foi expresso de forma marcante por meio da realização, pela primeira vez na história do município, do chamado “Desfile Cívico Quilombola”, ocasião na qual a prefeitura destinou um dia inteiro na programação da festa em homenagem a independência do Brasil, em torno do dia 7 de setembro, para que apenas as comunidades quilombolas desfilassem.

Jean Duvignaud (1983) analisando o contexto histórico da Revolução Francesa fala sobre o processo de construção das chamadas Festas Nacionais, e de como a festa

²² Ver documento em anexo

perdeu seu sentido de questionamento e ruptura da realidade e converteu-se em ideologia. Em seu livro “Festas e Civilizações”, no comentário três intitulado “A ideologia na festa, a festa na ideologia”, este autor afirma que a festa se torna deliberadamente ideológica, pois a teatralização que requer, a dramatização dos símbolos e alegorias que subentende tendem a justificar ou a explicar uma doutrina e a conservar uma ordem (DUVIGNAUD, 1983). Segundo este autor:

Os Estados, quer representados por um príncipe, um ditador ou um todopoderoso delegado, quer encarnando-se em uma força abstrata, resistem à materialização de dimensões coletivas e espontâneas de poderio e combatem a festa. Porque nenhum Estado pode, sem reação, admitir que os homens se agrupem segundo um “nós” que, através da sua própria concentração, afirme o desejo da autogestão e assim não concorde em assistir ao seu poder sublimado em “Estado”. (DUVIGNAUD, 1983, p. 65)

Como se pode perceber para Duvignaud a festa é o questionamento e ruptura com a realidade e não sua reprodução, por isso, em vários contextos diferentes incluindo o abordado por esse autor na Revolução Francesa, o Estado tratou logo de transformar a festa em ideologia e uma das maneiras mais eficazes de fazer isso, foi o próprio Estado realizar as chamadas Festas Nacionais.

A Festa do dia 7 de setembro que celebra a independência do Brasil é sem dúvida uma Festa Nacional, realizada pelo Estado Brasileiro nas suas circunscrições federal, estaduais e municipais. Seu sentido é exaltar o próprio Estado e as suas unidades políticas-administrativas, seu objetivo não é, de forma nenhuma, suscitar qualquer questionamento ou ruptura com a realidade. Portanto, a festa da Independência do Brasil é também uma festa ideológica na perspectiva apontada por Duvignaud (1983).

O 1º Desfile Cívico Quilombola ocorrido no município de Salvaterra, entretanto, na sua realização, na sua estética, fez vários questionamentos e rupturas no interior mesmo desta festa ideológica. Sua realização com certeza merece um estudo mais aprofundado que, entretanto, não é o objetivo aqui. Nesse momento quero apenas ressaltar alguns elementos profundamente questionadores e que expressam uma estética, compreendida na perspectiva de Mafessoli (2010) como um sentir em comum, das alianças políticas recentes tecidas intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

O Desfile Cívico Quilombola foi marcado por diversos momentos de questionamento, tendo iniciado com a fala de uma mulher negra representante das comunidades quilombolas de Salvaterra, Luzia Betânia, que lembrou emocionada da luta de Zumbi e do Quilombo dos Palmares, evidenciando a resistência e o espírito de luta desse Quilombo contra os vários ataques feitos pelo Estado brasileiro. Da mesma forma lembrou o longo tempo que as comunidades quilombolas de Salvaterra vem lutando para serem reconhecidas no seu próprio município. A fala seguiu denunciando o assassinato recente de um quilombola, o senhor Teodoro Lallor, uma liderança da comunidade quilombola de Gurupá, município de Cacheira do Arari – Marajó, criticando a impunidade e a falta de ação do Estado. O momento em nada lembrava o que comumente se vê nos desfiles organizados para celebrar a independência do Brasil, sempre marcados por falas de autoridades ligadas ao Estado, e por ufanismos que exaltam o poder do Estado com a exibição de forças armadas e alunos uniformizados marchando ordeiramente na avenida.

Os questionamentos não se restringiram apenas ao palanque ou à estética do desfile em si quebrou com várias perspectivas tradicionais dessa festa nacional. Em vez da uniformidade, os quilombolas trouxeram a diversidade para a rua, em vez da marcha, a dança, a capoeira, em vez dos uniformes escuros e monocromáticos, o multicolorido com referências às cores de nações africanas, cranças vestidas como pescadores(as), vaqueiros(as), agricultores(ras), benzedeiras, além de uma diversidade de outros personagens humanos e míticos que povoam as comunidades e, como não poderia deixar de ser por sua importância para as comunidades, trouxeram também referências às festas de santo, representadas pelo “mastro do santo” que foi carregado e erguido na avenida, assim como pelas próprias imagens dos santos.

Em tudo, o Desfile Cívico Quilombola destoava dos monótonos desfiles que usualmente acontecem nessas ocasiões. O questionamento principal em termos estéticos foi que ao invés de exaltar a força do Estado e a uniformização, o Desfile Quilombola exaltou a autonomia e a diversidade existentes nas comunidades. Até mesmo as baterias tocadas pelos quilombolas eram substituídas no curso da apresentação por tambores e batidas diferentes das marchas, como na ocasião em que as baterias tocaram para uma roda de capoeira que se formou em frente ao palco principal.

Abaixo, apresento uma pequena mostra dessa diversidade que tomou conta de Salvaterra durante o Desfile Quilombola.





Mas toda essa diversidade que as comunidades quilombolas trouxeram para a avenida estava reunida por unidades políticas e simbólicas que foram referências durante todo o Desfile Cívico Quilombola. São justamente essas referências que demonstram e simbolizam esteticamente a maneira pelas quais as alianças políticas construídas intra e entre as Comunidades Quilombolas de Salvaterra se expressam atualmente, a partir da autoidentificação quilombola. Esses símbolos são as bandeiras que cada comunidade criou para si - a bandeira de cada quilombo - que simboliza justamente essa unidade política coletiva ou essa identidade política coletiva que envolve e abrange uma série de outras identidades anteriormente existentes no interior das comunidades.

Dessa forma, a estética do 1º Desfile Cívico Quilombola deixou evidente que a diversidade existente no interior das comunidades está literalmente reunida sob uma bandeira: a bandeira do quilombo.

As bandeiras de cada Comunidade Quilombola de Salvaterra apareceram durante todo o Desfile tremulando ao lado das bandeiras do Brasil, do Estado do Pará e do Município de Salvaterra. Levadas por porta-bandeiras orgulhosas, as bandeiras dos quilombos tremulavam lado a lado com os símbolos das unidades políticas federal, estadual e municipal. As bandeiras dos quilombos foram exibidas na avenida com o mesmo respeito e orgulho com que foi exibida a bandeira nacional. Abaixo, apresento algumas bandeiras e porta bandeiras dos quilombos que consegui registrar durante o Desfile.









O 1º Desfile Cívico Quilombola foi, pode-se dizer, pensando na perspectiva de Duvignaud (1983), uma festa (questionamento e ruptura) dentro da festa ideológica dedicada a celebrar a independência do Brasil. No Desfile houve o questionamento da lógica política do Estado por meio da inclusão, pelas Comunidades Quilombolas de Salvaterra, de uma nova dimensão de unidade política: o quilombo. Expresso e simbolizado por meio das bandeiras de cada comunidade, bandeiras que foram exibidas em pé de igualdade com das bandeiras Nacional, Estadual e Municipal e como a expressão da unidade política e territorial de cada comunidade.

O Desfile foi um momento de expressão estética da diversidade das comunidades e, ao mesmo tempo, da reunião das mesmas em uma unidade política mais ampla que envolve o conjunto destas comunidades, simbolizadas pela reunião das bandeiras de cada quilombo exibidas conjuntamente neste dia de festa dedicada exclusivamente as Comunidades Quilombolas de Salvaterra.

Mas as alianças políticas expressas nesse Desfile não surgiram apenas com base na autoidentificação quilombola, o que subjaz a expressão dessas alianças recentes são alianças políticas que vêm sendo construídas há décadas, há gerações. São o que chamei de alianças políticas “antigas”. Estas vêm sendo construídas intra e entre essas comunidades desde muito antes do processo de autoidentificação quilombola, e ajudam a explicar a longevidade da construção dos vínculos, das relações de fidelidade que tornaram possível a tantas comunidades de Salvaterra se autodefinirem quilombolas e terem a confiança mútua necessária para continuar lutando de forma coletiva por terra/território e para buscar a titulação, não de parcelas individuais de terra, mais sim

de territórios coletivos. Passo agora a apresentar sucintamente expressões dessas “antigas” alianças políticas.

Alianças Políticas “antigas”

O surgimento dos antigos povoados negros, hoje autodefinidas comunidades quilombolas de Salvaterra deve ser compreendido no contexto da escravidão existente no Marajó, principalmente nos espaços desse arquipélago que se convencionou chamar “zona do criatório” e que se caracterizou pelo uso do trabalho de negros escravizados nas fazendas de criação de gado vacum e cavalari. A referida zona envolvia as áreas que atualmente correspondem aos municípios de Chaves, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Soure e Salvaterra (FREITAS, 2002). Sobre a presença de negros escravizados no Marajó, Acevedo Marin (2008) afirma:

A entrada de escravos de origem africana na ilha de Marajó ocorreu com regularidade no final do século XVIII. Segundo Nunes Pereira o negro foi introduzido primeiramente na lavoura. De tal forma, estiveram nos engenhos, nas fábricas de madeiras, estaleiros, oficinas. **Mas, foram também encaminhados para as fazendas de Marajó, se estabelecendo ao lado do índio no trabalho com o gado. Para esse autor, missionários, donos de sesmarias e colonos foram responsáveis pela expansão do gado na ilha de Marajó. Como bem este autor denota, eles utilizaram os negros escravos nos trabalhos domésticos, nas fazendas, pesqueiros e na medida em “que se iam enriquecendo de larga escravatura”** (NUNES PEREIRA, 1952, p. 167). Conforme escreve Schawartz sobre a escravidão “os trabalhos forçados prestados a outros orientavam praticamente todos os aspectos de sua situação” (SCHAWARTZ, 2001, p. 83). (ACEVEDO MARIN, 2008, p. 82) (grifo meu).

O historiador Bezerra Neto (2001) acrescenta que a zona do criatório se estabeleceu no Marajó a partir da presença dos jesuítas cujas ações não se restringiram à catequese indígena, isso porque os religiosos desde cedo se tornaram senhores de grandes quantidades de terras e de negros escravizados (NETO, 2001). Monteiro Baena esclarece, porém, que os religiosos mercedários foram os primeiros estabelecedores de fazendas de gado vacum e cavalari na ilha do Marajó (BAENA, 1839), fato que estimulou também a instalação de fazendas de particulares além de outras ordens religiosas como Carmelitas. Sucedendo a exploração da mão de obra escrava indígena,

tanto religiosos quanto particulares e o próprio governo passaram a fazer uso quase exclusivamente da mão de obra de negros escravizados.

Entretanto, contrapondo-se à escravidão desenvolvida no Marajó e na zona do criatório, foram varias as formas de resistência construídas a partir das alianças políticas entre uma diversidade de agentes sociais que eram escravizados – índios e negros – e/ou brancos que viviam marginalizados na sociedade da época. Segundo Acevedo Marin (2008):

Para Slenes (2005), embora as lutas de aquilombados e assenzalados e senhores fosse desigual, ela não pode ser considerada “desprezível”. É sobre essa perspectiva que Gomes destaca essas lutas e, nesse percurso elabora, por exemplo, um quadro dos “mocambos de negros na Amazônia colonial (1734-1816)”. Entre os registros sistematizados por este autor e que compreendem os anos entre 1762 e 1804, **nove dos mocambos são relativos às áreas de Soure**, rio Arary, Chaves (Caviana e Maguari), Monforte (...) (GOMES, 2005, p. 56) (ACEVEDO MARIN, 2008, p.34) (grifo meu).

Nesse contexto, é preciso destacar que o atual município de Salvaterra só se tornou independente em meados do século XX, portanto, até essa data era parte da área de Soure. Outros dados da pesquisa desenvolvida por Gomes no Marajó indicam, ainda naquela época, a existência de quilombos/mocambos especificamente em Salvaterra e mostram também indícios das interações e alianças políticas existentes entre negros e índios nessa localidade:

Tabela 2: eventos ocorridos entre 1772 e 1774

LOCALIDADE	EVENTO/ FONTE	DATA
Salvaterra/Marajó	“Índios de Salvaterra invadiram a cadeia para dar fuga ao preto Manoel José” Fonte: GOMES, 1999, p. 276	1772
Salvaterra/Marajó	Registro da existência de “Mocambos constituídos de índios e negros” Fonte: GOMES, 2005, p. 78	1774

Fonte: Adaptado de ACEVEDO MARIN, 2008, p. 110

Esses dados nos mostram que na área que hoje é do município de Salvaterra, na qual estão localizadas as quinze comunidades autodefinidas quilombolas, não apenas

existiram quilombos formados por índios e negros como as interações e alianças políticas entre esses agentes sociais eram intensas, o que se pode constatar na ousada ação de resgate feita pelos índios, que, conforme indica o registro encontrado por Gomes, invadiram a cadeia de Salvaterra para livrar um negro chamado Manoel José. Quantas outras ações conjuntas como essa deixaram e ser registradas.

Assim, seja sob o domínio de ordens religiosas ou de colonos havia uma presença muito grande tanto de fazendas de criação de gado quanto do uso intenso da mão de obra negra nessas fazendas do Marajó. Por outro lado, havia igualmente presença significativa de quilombos na mesma região. Nesse contexto, na zona do criatório, e mais especificamente em Soure e Salvaterra, é preciso enfatizar que, seja no quilombo ou na fazenda, os negros sempre buscaram autonomia e essa sempre esteve associada a realização do projeto camponês: terra, família, trabalho e liberdade. Segundo Gomes (1997):

Na área do Marajó destacava-se a pecuária. Em 1783 havia na ilha de Joanes²³ e adjacências 153 fazendas de gado vacum e cavalari. Este número subiria para 226, em 1803. (...) Uma característica fundamental dos quilombos foi, para a maior parte deles, a paulatina gestação de uma economia de base camponesa. (...) Com suas devidas características sócio-demográficas, as atividades econômicas autônomas dos cativos – através do cultivo de pequenas roças e o acesso ao comércio informal – originaram a formação de uma economia camponesa. (GOMES, 1997, p. 16)

Gomes enfatiza a gestação de uma economia camponesa tanto nas práticas dos negros aquilombados quanto nas ações dos negros que mesmo cativos conquistam certa autonomia cultivando pequenas roças na própria fazenda e acessando o comércio informal, nas duas perspectivas a realização do projeto camponês esteve sempre no horizonte dos negros. Gomes enfatiza ainda o crescimento vertiginoso das fazendas de gado entre o final do século XVIII e início do Século XIX.

Porém, a partir da segunda década do século XIX, e, sobretudo, a partir de 1850, por conta do desenvolvimento da economia da borracha na parte sudoeste do Marajó, da desvalorização da carne bovina nos mercados da região de Belém, entre outros fatores

²³ Durante longo período histórico no passado, o Marajó foi chamado de “Ilha Grande de Joanes”.

como doenças, roubo de gado etc. instaurou-se uma crise econômica nas fazendas de criação de gado da zona do criatório que reduziu bastante a quantidade das mesmas.

Para lidar com essa crise os fazendeiros que restaram, não tendo lucro suficiente para cobrir as despesas com a manutenção da mão de obra, foram forçados a permitir ainda mais autonomia para seus escravos, por meio da autorização para que os mesmos realizassem uma agricultura, principalmente relacionada à cultura da mandioca, da qual se extraía a farinha utilizada pelos negros escravizados para sua própria alimentação e para venda do excedente em comércios informais.

Esse processo originou no Marajó, e mais especificamente na zona do criatório, o que se pode chamar: “uma brecha camponesa no sistema escravista”, no sentido atribuído por Ciro Flamarion Cardoso (1979), e que teria como resultado a produção de um “protocampesinato escravo” para utilizar a expressão de Sidney Mintz (1961). O processo de crise ocorrido na zona do criatório que inclui Soure e Salvaterra resultou, também, na desagregação e decadência de domínios baseados em grandes fazendas controladas por ordens religiosas e/ou particulares. Essa desagregação causada pela crise econômica fez com que seus proprietários abandonassem ou doassem formalmente seus domínios. Essa dissolução de antigos domínios, tendo os negros antes escravizados e seus descendentes permanecido nessas terras, deu origem ao que Alfredo Wagner (2006) denominou terras de santo²⁴, terras de herança²⁵ (e/ou terras de herdeiro) e que estão na origem dos povoados negros, atualmente auto-definidas comunidades quilombolas de Salvaterra.

A característica principal dessas terras de santo, terras de herança é que as mesmas se configuram em terras de uso comum²⁶, nesse sentido Alfredo Wagner é uma

²⁴ “se refere à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à Igreja. A desorganização das fazendas de algodão, a partir da segunda década do século XIX, levou por exemplo no Maranhão, a que imensas extensões exploradas por ordens religiosas fossem abandonadas e entregues a moradores, agregados e índios destribalizados e submetidos a uma condição de acampesamento, que ali já cultivavam” (ALMEIDA, 2006. p. 115) No caso de Salvaterra foram fazendas de gado ligadas às ordens religiosas.

²⁵ “Abrangem domínios titulados, tornados espólios que permanecem indivisos, há várias gerações, sem que se proceda ao formal de partilha ou que seus títulos tenham sido revalidados através de inventários que, consoantes disposições legais, teriam de ser realizados quando da morte do titular de direito” (ALMEIDA, 2006. p. 120)

²⁶ “Analiticamente (terras de uso comum) designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além

referencia para pensar o processo que originou as comunidades quilombolas de Salvaterra, bem como para interpretar as formas pelas quais essas comunidades construíram sua territorialidade, segundo esse autor:

“Em termos econômicos, o resultado mais imediato desse processo de dissolução, que se intensificou no final do século XIX (...) consistiu no afrouxamento dos mecanismos repressores da força de trabalho e na formação de um campesinato, congregando seguimentos de trabalhadores rurais que viviam escravizados ou imobilizados naquelas unidades produtivas. Em diferentes situações examinadas, conforme se verificará adiante, registra-se que este campesinato pós-plantation não procedeu necessariamente a uma divisão de terra em parcelas individuais. A garantia da condição de produtores autônomos uma vez ausente o grande proprietário ou por demais debilitado o seu poder, conduziu a formas organizativas, sendo os ditames de uma cooperação ampliada e de formas de uso comum da terra e dos recursos hídricos e florestais.” (ALMEIDA, 2006. p. 112).

Alfredo Wagner nos permite pensar nas ações dessas comunidades como fruto da construção de alianças políticas, pois a maneira pela qual essas comunidades se organizaram, não para parcelar em lotes privados as terras resultantes dessas desagregações, mas, ao invés disso, construíram entre si laços de solidariedade, confiança e apoio-mútuo de tal modo que lhes permitiu desenvolver uma gestão coletiva sobre as terras, ou, em outras palavras, que essas comunidades foram capazes de construir consensos coletivos que lhes permitiram partilhar terras, tornando-as terras de uso comum. A organização coletiva que permitiu às famílias o uso comum das terras e recursos hídricos e florestais se configura como uma das maiores expressões das alianças políticas tecidas intra comunidades, entre as famílias de cada povoado negro naquela época.

A construção dessa solidariedade, confiança e apoio mútuo entre esses grupos, bem como essa partilha das terras na forma de sistemas de uso comum, conforme evidencia Alfredo Wagner, não são frutos de algo “natural”, ou apenas uma consequência de uma necessidade produtiva, mas, antes de tudo, se configura como uma ação política, construída com base nas alianças políticas firmadas entre esses grupos e também como uma estratégia para manter a terra, em contraposição a outros grupos

do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõe uma unidade social” (ALMEIDA, 2006. p. 101)

sociais mais poderosos. Nas palavras do autor:

“Tais formas (terras de uso comum) se impuseram não somente enquanto necessidade produtiva, já que para abrir roçados e dominar áreas de mata e antigas capoeiras uma só unidade familiar era insuficiente, mas, sobretudo, por razões políticas e de autopreservação. Os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente a outros grupos sociais mais poderosos e circunstancialmente afastados. Uma certa estabilidade territorial foi alcançada pelo desenvolvimento de instituições permanentes, com suas regras de aliança e sucessão, gravitando em torno do uso comum dos recursos básicos.” (ALMEIDA, 2006. p. 112)

Nesse sentido, as alianças políticas aparecem como elemento central desde o surgimento dos povoados negros atualmente auto-definidos quilombolas.

É nesse contexto, que as alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra devem ser compreendidas: como uma contraposição ao avanço dos processos de expropriação de terras, tal como deixa evidente Alfredo Wagner ao destacar a autopreservação e o objetivo de “garantir o livre acesso a terra, frente a outros grupos sociais mais poderosos”, como elementos subjacentes a construção dos sistemas de uso comuns.

Porém, a construção de alianças políticas intra e entre comunidades quilombolas de Salvaterra possuem como um de seus nexos fundamentais as chamadas festas de santo. Essas festas, como veremos, estão entre essas instituições permanentes que contribuem para construção de alianças que vão além de uma única comunidade, estendendo laços, erguendo pontes, entre comunidades. Essas festas de santo estão ligadas as terras de santo, ou, de maneira mais geral, às terras de uso comum, como se pode perceber claramente na trajetória da formação do povoado negro, hoje autodefinida comunidade quilombola, de Bacabal.

A comunidade quilombola de Bacabal nasceu da desagregação dos laços de dominação da fazenda denominada São Lourenço do Paracauari²⁷, antiga propriedade da ordem religiosa Mercedários, e que deu origem as, outrora denominada pelos antigos moradores de Bacabal: “terras de Nossa Senhora das Mercês”. Se trata, portanto, de

²⁷ No Relatório Técnico de Identificação e Delimitação RTID da comunidade quilombola de Bacabal, realizado pelo Grupo Técnico Interdisciplinar do Serviço de Regularização de Territórios do INCRA SR(01), publicado no Diário Oficial da União e Diários Oficial do estado do Pará no ano de 2012, está descrito minuciosamente esse processo.

uma terra de santo, na perspectiva indicada por Alfredo Wagner:

“Nas chamadas terras de santo, entretanto, as formas de uso comum coexistem, ao nível da imaginação dos moradores, com uma legitimação jurídica de fato desses domínios, onde o santo aparece representado como proprietário legítimo, a despeito das formalidades legais requeridas pelo código da sociedade nacional” (ALMEIDA, 2006. p. 116).

Nessas terras de uso comum em Bacabal se realizava, todo mês de setembro, conforme contam os mais antigos moradores, uma festa dedicada a Nossa Senhora das Mercês. Com o avanço da fazenda São Macário e suas cercas, a festa dedicada à Santa acabou e não foi mais realizada desde quando a fazenda privatizou o que antes eram terras de uso comum, desde então os moradores não puderam mais acessar nem as terras e nem os recursos hídricos e florestais das “terras de Nossa Senhora das Mercês”, que foram então cercadas pela fazenda. Expropriados dessas terras de uso comum, as pessoas do povoado negro de Bacabal tiveram ainda que lutar para não serem totalmente expulsas de suas casas²⁸.

A festa dedicada a Nossa Senhora das Mercês, celebrava a terra de uso comum, a Santa era considerada “proprietária” daquelas terras, quando as cercas as privatizaram também acabaram com a festividade, existe, portanto, uma ligação direta entre festa de santo e terras de santo, entre festa de santo e terras de uso comum. A celebração da Santa se apresentava simbolicamente e no imaginário das pessoas como a celebração da “propriedade” da santa, como a celebração das terras de uso comum. Depois da expropriação, os moradores de Bacabal adotaram Nossa Senhora das Dores como Santa padroeira da comunidade, e desde então e até os dias atuais, todos os anos, Bacabal realiza a festa de sua “madrinha”.

Portanto, o surgimento das autodefidas comunidades quilombolas de Salvaterra está ligado à desagregação de um sistema de domínio existente tanto sobre as pessoas, quanto sobre a terra e recursos naturais. Essa desagregação deu origem aos povoados negros, e as famílias dentro de cada um desses povoados, a partir de ações políticas pautadas pelas alianças políticas (relações de fidelidade e confiança), desenvolvem sistemas de uso comum relacionados a utilização das terras e dos recursos naturais.

Por outro lado, o surgimento de cada uma dessas comunidades foi marcado,

²⁸ Idem anterior.

também, pela adoção de uma santa padroeira que é festejada todos os anos, pelo conjunto das famílias de cada comunidade, essas festas de santo celebram a própria comunidade e contribuem para construção dos laços de solidariedade, confiança e de apoio mútuo entre as mesmas. A adoção de santas padroeiras e a realização das festas em homenagens a essas santas possuem ainda outros significados que o pesquisador Eduardo Galvão (1976) nos ajuda a compreender, segundo esse autor, “as próprias festas de santo podem ser consideradas promessas coletivas com o objetivo do bem estar da comunidade” (GALVÃO, 1976. p. 31). Além de Bacabal, varias outras comunidades que surgiram foram adotando Santas padroeiras e realizando suas festas.

Se internamente a cada comunidade as alianças políticas foram construídas por meio das práticas cotidianas dos usos comuns da terra e de outros recursos naturais, um dos nexos fortes referentes à construção de alianças políticas entre comunidades, que tinham essas formas de uso em comum, foram realizados a partir dos convites feitos entre as comunidades para que as mesmas participassem das festas de Santo umas das outras.

O convite para participar da festa, elemento profundamente relevante nesse contexto, configura-se como uma primeira dadiva, um dar inicial que busca um vínculo, um dar inicial que é recebido, e retribuído por meio do apoio e da participação na festa, e que, por sua vez, é retribuído pelo convite para os que foram anfitriões antes se deslocarem, se movimentarem, em momento posterior e participem dos festejos das outras comunidades.

Desse modo, o surgimento desses povoados, atualmente autodefinidas comunidades quilombolas de Salvaterra, originou, também, a criação de outros circuitos que até então não existiam, esses circuitos mobilizaram pessoas e geram novos caminhos, novos percursos, novos encontros.

Esses eram e ainda são os circuitos de festas de Santo, que celebram e são celebrados em comunidades e contrastam com antigos circuitos de festa de Santo, que celebravam e eram celebrados em fazendas. Em sua tese intitulada: “Em el Corazón de La Amazônia”, Agenor Sarraf Pacheco (2009) esclarece melhor ao que estou me referindo, quando falo em antigos circuitos de festas de santo:

“... Se houve maior liberdade para circular e realizar trocas culturais entre os

habitantes da floresta, não se pode esquecer que vaqueiros, mesmo vivendo em fazendas, estabeleceram contatos com seus iguais estabelecidos em outras fazendas e com o próprio mundo externo, (...) O tempo da ferra do gado, **as festas de São Sebastião e outros santos cultuados, em cada fazenda, configuraram espaços para o estabelecimentos de inúmeras sociabilidades**” (PACHECO, 2009. p. 251) (grifo meu).

Se é verdade que os antigos circuitos de festa de santo, como nos mostra Agenor, propiciavam a circulação dos vaqueiros, em grande parte negros escravizados, por várias fazendas durante as festas e nas quais esses negros estabeleciam contatos com seus iguais, fazendo com que essas festas se configurassem como espaços de inúmeras sociabilidades. Por outro lado, esses vaqueiros e, em geral, as pessoas que participavam dessas festas de santo nas fazendas sabiam se tratar de espaços privados, cuja autoridade e controle estavam bem definidos e representados pela figura do fazendeiro.

Os “antigos” circuitos de festas de santo realizados nas fazendas e nos “novos” circuitos de festas de santo que estavam surgindo junto com o nascimento dos próprios povoados negros em Salvaterra possuíam muitas diferenças, pois os significados da festa de santo realizada na fazenda eram diferentes dos significados das festas de santo realizadas nas comunidades.

Na fazenda estava evidente e reforçada a figura da autoridade do fazendeiro, de seu poder privado sobre a terra, e no período da escravidão também sobre os escravos. A festa de Santo na comunidade possuía outros significados, era a celebração das terras de uso comum, cuja partilha dos recursos hídricos, florestais e da própria terra eram celebrados pelo conjunto das famílias.

Assim, a construção dos circuitos de festas de santo nos povoados negros de Salvaterra marcam mudanças nas relações políticas estabelecidas na antiga freguesia de Soure, a qual o atual município de Salvaterra estava ligado. A aludida mudança nessas relações políticas tem como um de seus elementos principais as formas de acesso dessas comunidades a terra e aos recursos naturais, antes feitas sobre o domínio e controle de senhores de terras e escravos e em momento posterior por meio da cooperação entre famílias que originaram os sistemas de uso comum dessas terras.

O surgimento dos povoados negros, hoje comunidades quilombolas, a criação das festas de santo e, também por meio dessas, o estreitamento das relações entre comunidades, assim como os sistemas de uso comum adotados pelas mesmas, todos

esses acontecimentos não são frutos de um processo natural, mas da mobilização e das ações coletivas desses grupos, construídas com base nas alianças políticas que vêm sendo construídas entre essas comunidades.

A construção das aludidas alianças políticas, ou seja, construção de laços de confiança e fidelidade entre as comunidades tem como um de seus fundamentos a realização das festas de santo e a distribuição dos convites para que outras comunidades aliadas ajudem e participem dessas celebrações, dessa maneira, as festas de santo possuem papel relevante nas relações entre comunidades desde pouco tempo depois do surgimento das próprias comunidades até os dias atuais, pois essas festas de santo não estão confinadas a um passado distante, período em que os povoados negros de Salvaterra estavam surgindo, essas festas não são um tema do passado, pelo contrário, são sobretudo um tema do presente, pois essas festas de santo, com várias mudanças é claro, estão presentes até os dias atuais, continuam a serem realizadas todos os anos e continuam sendo importantes, como veremos mais a frente, para explicar a construção de alianças políticas intra e entre esses povoados negros, atualmente autodefinidos comunidades quilombolas de Salvaterra.

No próximo item desse capítulo apresento um calendário com as festas de santo que em pleno século XXI (2013) ainda são realizadas pelas mesmas comunidades. Com esse calendário quero evidenciar que os circuitos de festas construídos há décadas pelos povoados negros pouco tempo depois de seu surgimento, continuam ainda, todos os anos, a movimentar as relações intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

1.2 Calendário de “Festas de Tradição” das Comunidades Quilombolas de Salvaterra

Salvaterra é, sem dúvida, uma terra de festas, o vigoroso calendário festivo do município confirma. Apresento aqui, porém, apenas o calendário relacionado as chamadas “Festas de Tradição” existentes entre as comunidades quilombolas de Salvaterra. Esse calendário existe há muito tempo na memória coletiva das pessoas dessas comunidades, que reconhecem e participam há gerações dessa sucessão de festas.

Para construir esse calendário levantei, durante a pesquisa de campo realizada no mês de março de 2014, informações em todas as autodefinidas comunidades

quilombolas de Salvaterra, pois, ainda que de fato exista um calendário de festas na memória das pessoas, não existe entre as comunidades uma versão escrita do mesmo.

Apresento a seguir um quadro conciso que mostra a diversidade dessas festas por meio das quais se estabelece uma parte bastante importante e significativa das relações tecidas entre comunidades. Essas relações acontecem há gerações e são renovadas por meio de convites feitos durante a caminhada dos santos e/ou por meio de convites enviados para que os times de futebol de cada comunidade participe dessas celebrações.

Tabela 3: Calendário de “Festas de Tradição” das Comunidades Quilombolas de Salvaterra

Nº	Nome da Festa	Tempo de realização da festa	Mês de realização da festa e dias de festa.	Comunidade Quilombola que realiza a Festa e Comunidades Quilombolas Convidadas	Convite		Procissão	
					O Santo caminha e convida na casa	Convite para o time de futebol	Mastro	Círio
01	Santo Antônio (santo de devoção)	+ de 70 anos	Junho 3 dias de festa	Caldeirão: Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, São Benedito da Ponta, Paixão, Boa Vista,	X		X	
02	São Benedito Futebol Clube homenageia São Benedito continuidade	+ de 30 anos	Junho 3 dias de festa	São Benedito da Ponta: Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, Siricari, Boa Vista, Paixão. União/Campina		X		
03	Aniversário da Associação Quilombola Homenageia N. S. do Rosário e São Benedito	+ de 8 anos	Junho 3 dias de festa	Rosário: Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Paixão, União/Campina.		X	X	
04	Campinense Esporte Clube Homenageia São Jorge e São Sebastião.	+ de 5 anos	Julho 3 dias de festa	União/Campina: Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Providencia, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, Rosário		X		

05	Itaguatinga Esporte Clube. Homenageia São Sebastião continuidade	+ de 86 anos	Julho 3 dias de festa	Siricari: Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Boa Vista, Paixão, Rosário, União/Campina.		X		
06	N. S. Do Carmo (padroeira)	+ de 80 anos	Julho 8 dias de festa	Caldeirão: Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, São Benedito da Ponta.	X			X
07	São Pedro (santo de devoção)	+ de 58 anos	Julho 3 dias de festa	Bairro Alto: Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista.		X	X	
08	São Tomé (padroeiro)	+ de 35 anos	Agosto 3 dias de festa	Paixão: Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Rosário.		X	X	
09	N. S. Da Batalha (padroeira)	+ de 30 anos	Agosto 3 dias de festa	Pau Furado: Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, Siricari, Boa Vista.	X			X
10	Providência Esporte Clube	+ de 20 anos	Agosto 3 dias de festa	Providência: Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, Rosário, União/Campina.		X		

11	São Raimundo (Santo de devoção)	+ de 99 anos	Agosto 3 dias de festa	Bacabal: Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista.	X		X	
12	São Jorge (padroeiro)	+ de 100 anos	Agosto 3 dias de festa	Salvar: Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, Siricari.	X		X	
13	N. S. Do Livramento (padroeira)	+ de 50 anos	Setembro 3 dias de festa	Boa Vista: Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Rosario.	X		X	X
14	Santíssima Trindade.	+ de 100 anos	Outubro 3 dias de festa	Mangueiras: Salvar, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Deus Ajude, Siricari, Boa Vista, Rosário.	X			X
15	N. S. Bom Remédio (padroeira)	+ de 30 anos	Outubro 3 dias de festa	Bairro Alto: Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista.	X			X
16	N. S do Bom Parto (padroeira)	+ de 100 anos	Novembro 3 dias de festa	Deus Ajude: Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Siricari, Boa Vista, Rosário.	X			X

17	Santa Luzia (padroeira) continuidade	+ de 4 anos	Dezembro 3 dias de festa	Santa Luzia: Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari.		X	X	
18	N. S. Das Dores (padroeira)	+ de 99 anos	Dezembro 3 dias de festa	Bacabal: Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista.	X			X
19	N.S da Conceição (padroeira)	+ de 10 anos	Dezembro 8 dias de festa	Rosário: Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Paixão, União/Campina	X			X

As festas de Santo realizadas na e pela comunidade quilombola de Bacabal, comunidade a partir da qual realizei a etnografia, estão inseridas nesse contexto e fazem parte desse calendário.

A tabela acima foi construída com as informações oriundas de pesquisa de campo, em cada comunidade visitada procurei pessoas ligadas à associação quilombola local, essas pessoas quando estavam envolvidas com as festas concederam as entrevistas e informações para elaboração do calendário, quando não, indicaram outras pessoas que estavam diretamente envolvidos na organização das mesmas.

Assim, em várias comunidades me foram indicados os dirigentes de festas de santo ou presidentes dos clubes de futebol que realizam as festas, e em muitos casos esses dirigentes e presidentes eram também os dirigentes da própria associação quilombola de sua comunidade. Esse fato indicou que as lideranças das comunidades envolvidas na organização das associações quilombolas também participam ou já participaram da organização das festas de santo.

As festas citadas no quadro acima são respostas à pergunta: Existem festas de tradição nessa comunidade? Quais são?²⁹ Foram consideradas porém, apenas as festas que continuam a serem realizadas até hoje (referencia ano 2013/2014). Portanto, nesse calendário não foram incluídas as festas que não se realizam mais, ou seja, as festas que pararam de ser realizadas, mesmo que essas tenham acontecido durante décadas continuamente. Essa opção, por enfatizar apenas o calendário das festas que continuam a serem realizadas, se justifica porque o objetivo é evidenciar os circuitos de festas que ainda estão vivos e continuam a mover as relações intra e entre comunidades ainda atualmente.

Conforme se pode perceber no quadro acima quase todas as chamadas “festas de tradição”, que continuam a serem realizadas anualmente, estão relacionadas às festas de santo. Mesmo que as festas em alguns casos, como no das comunidades de São Benedito da Ponta, Siricari e União/Campina, sejam organizadas por clubes de futebol ainda continuam relacionadas à celebração de santos. Apenas na comunidade de Providencia a festa de tradição que é realizada todos os anos não está mais ligada diretamente a celebração de um santo, não obstante essa festa também é organizada por um clube de futebol que convida os times de outras comunidades quilombolas para

²⁹ Essas questões iniciais tinham como objetivo identificar as festas que em cada comunidade os comunitários indicavam como sendo “Festas de Tradição”, depois de identificadas eu realizava entrevistas semi-estruturadas com objetivo de identificar a maneira pelas quais são realizadas cada uma dessas festas, bem como caracterizar cada momento na realização das mesmas.

jogar e participar da festa e, por conseguinte, participa das festas de santo dessas comunidades.

É preciso evidenciar, porém, que todas essas comunidades possuem santas ou santos padroeiros e no passado realizavam festas em homenagens a esses santos, porém, segundo uma explicação recorrente na fala de muitas pessoas que entrevistei durante as visitas a essas comunidades, as festas de santo que não são mais realizadas atualmente teriam parado quando “os antigos”, ou seja, quando as pessoas mais velhas que as realizavam faleceram, e não tiveram descendentes que dessem continuidade à realização das mesmas.

Entretanto, é preciso evidenciar: são poucas as comunidades em que o compromisso de realizar essas festas de santo não foi assumido pelo conjunto dos moradores. Atualmente, a maioria das festas de santo que eram realizadas no passado continuam a serem (re)feitas a partir de uma diretoria eleita periodicamente pelos moradores de cada comunidade, essa diretoria têm como objetivo organizar e dar continuidade a realização das festas de santo, ou, conforme a denominação nativa, continuar a realizar as “festas de tradição”.

De fato, são vários os motivos que fizeram desaparecer algumas festas de santo, para entendê-los, entretanto, seria necessário estudar mais profundamente cada caso, o que não é o objetivo desse estudo. Por outro lado, as festas organizadas por clubes de futebol em homenagem aos santos são formas pelas quais algumas comunidades continuam a tradição de festejar os santos.

Nesse sentido, a indicação: (o nome) “continuidade”, que se pode ver na segunda coluna (em baixo do nome da festa) no calendário apresentado acima, informa que a festa organizada pelo clube de futebol é, de certa forma, uma continuidade da festa de santo realizada no passado. Mantive no calendário a resposta que me foi dada pelos entrevistados sobre o tempo de duração de cada festa. Assim enquanto em Siricari foi informado + de 86 anos incluindo, portanto, a festa realizada no passado e a festa atual organizada pelo Itaguatinga Esporte Clube, ambas feitas em homenagem ao mesmo santo, em outras comunidades como São Benedito da Ponta os interlocutores indicaram apenas a duração da festa mais recente apesar de ter existido no passado uma festa dedicada ao mesmo santo nessa comunidade.

Isso demonstra não apenas a importância dos clubes de futebol e dos circuitos de torneios e jogos de futebol para a realização de festas de santo e principalmente para as relações entre comunidades, mas demonstram também que, se em algumas comunidades a mais antiga festa de santo, geralmente feita em homenagem a santa padroeira da comunidade, parou de ser realizada, por outro lado outras festas surgiram, organizadas de diferentes maneiras, entre as quais pelos clubes de futebol, mas de certa forma recriando uma antiga tradição.

Além dessa espécie de continuidade, outras festas surgiram há alguns anos a partir da associação entre o relativamente recente processo de auto-identificação quilombola e a tradição bastante antiga de celebrar os santos. É o que se pode constatar na “Festa do Aniversário da Associação Quilombola” realizada pela comunidade de Rosário em homenagem a São Benedito e a N. S. Do Rosário, ambos santos negros.

Essa festa teve início a partir do surgimento da Associação Quilombola de Rosário, organização (pessoa jurídica) que representa a comunidade quilombola de Rosário no processo em tramite no INCRA SR(01) de regularização do território quilombola. Existe entre as pessoas dessa comunidade a promessa de que no ano posterior a emissão do título coletivo do território quilombola de Rosário, ou seja, no final do processo de regularização com a emissão do título definitivo, as pessoas dessa comunidade vão, pela primeira vez, caminhar com as imagens dos santos São Benedito e N. S. do Rosário entre as outras comunidades quilombolas convidando-as para a festa da Associação, que é também a festa em homenagem a esses santos. A caminhada com a imagem do santo é realizada atualmente pelas pessoas de Rosário apenas durante o período da festa da santa padroeira dessa comunidade: N. S. da Conceição.

Outras festas estão ressurgindo também, como é o caso da festa de Santa Luzia realizada atualmente na comunidade quilombola de mesmo nome. Existia nessa comunidade uma festa bastante antiga em homenagem a Santa Luzia que parou de ser realizada. Atualmente a festa foi retomada, mas agora realizada por outra família da mesma comunidade. Durante a entrevista a indicação do tempo de existência da festa foi apenas o tempo atual do ressurgimento: + de 4 quatro anos, sem considerar as décadas de realização no passado da festa em homenagem a mesma santa. Conforme já indiquei, registrei no calendário acima apenas as informações apresentadas pelos interlocutores, por isso faço essas ressalvas iniciais. Gostaria agora de chamar atenção para um dos

elementos principais que esse calendário evidencia: as relações entre as comunidades por meio das festas.

Na 5ª coluna cujo título é “comunidade quilombola que realiza a festa e comunidades quilombolas convidadas”³⁰ tem-se em cada quadro o nome da comunidade que realiza a festa e os nomes das comunidades que são convidadas a participar da celebração. As informações organizadas no quadro acima, especificamente nessa 5ª coluna, indicam que existem correspondências, interações, relações, estabelecidas entre as auto-definidas comunidades quilombolas de Salvaterra por meio dessas festas.

O calendário acima apresentado mostra que existem circuitos de festas por meio dos quais essas comunidades vêm há décadas se relacionando umas com as outras, essa relação é provocada inicialmente pelo convite feito, conforme demonstram as colunas 6 e 7, por meio da caminhada de uma comitiva que sai da comunidade que está celebrando o santo e leva a imagem do santo homenageado para outras comunidades no intuito de convidá-las para participar da festa, como também essa convocatória é feita por meio do convite enviado pelo time da comunidade que vai realizar a festa e o torneio de futebol para os times das outras comunidades chamando-os para participar dessa disputa e celebração.

Conforme se pode verificar, nessa 5ª coluna existe uma intercessão entre as comunidades quilombolas de Salvaterra que se convidam mutuamente para suas festas, o que esse quadro evidencia são os amplos circuitos de “festas de tradição” que vêm historicamente, reunindo, envolvendo, ligando, enlaçando essas comunidades.

Assim, nesse estudo tomo as festas de Santo, que também são “festas de tradição”, realizadas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra como meu objeto de estudo e me lanço a conhecer as relações estabelecidas entre essas comunidades por meios dessas festas.

Interpreto essas festas como dádivas que circulam entre comunidades, no sentido atribuído por Marcell Mauss (2003), com seus três princípios: a tripla obrigação de dar,

³⁰ Além das autodefinidas comunidade quilombolas algumas outras comunidades também são convidadas para participarem das festas de tradição, esse fato indica a possibilidade que têm acontecido recorrentemente de outras comunidades se auto-identificarem quilombolas. O calendário acima apresentado faz referência apenas as comunidades quilombolas auto-identificadas até o ano de 2013, mas não há nada que impeça de que nos próximos anos sejam mais de 15 comunidades quilombolas de Salvaterra, considerando que essa auto-identificação é um processo e que existem ainda algumas comunidades que participam desses circuitos de festas.

receber e retribuir que geram vínculos e alianças, sendo essas alianças antes e sobretudo políticas.

Essas Dádivas-festas geram circuitos, portanto, as festas de santo que ocorrem nas comunidades quilombolas de Salvaterra não podem ser interpretadas separadamente, mas como conjunto de festas, ou, como sugiro denominar, “circuito de festas”.

Ao mesmo tempo, vejo essas festas como criadoras de uma estética e de uma ética no sentido atribuído por Michael Mafessoli (2010): estética no sentido do sentir em comum e ética no sentido de estar junto, que contribuem para realizar uma totalidade representada na noção de “comunidade”, uma comunidade emocional, afetiva. Nesse sentido, as festas tanto contribuem para fortalecer a totalidade representada na noção que cada comunidade carrega de si, como fortalecem, ao mesmo tempo e no mesmo processo, os vínculos e as alianças entre comunidades. Nesse contexto, se faz necessário aprofundar essas referências, passo então a apresentar as referências teórico-metodológicas que utilizo para interpretar as relações entre festas e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

1.3 Referencial teórico-metodológico

Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra.” (Leenhardt s/d.: 263. Cf.1922:332 apud Mauss, 2003, p. 213)

Em seu texto intitulado “Ensaio sobre a dádiva”, escrito no início do século XX (1924), cujo subtítulo é “forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, Marcel Mauss se debruça sobre um vasto material etnográfico que abrange grupos da Polinésia, Melanésia, Noroeste Americano, e sobre textos do que chama direitos antigos, englobando o direito romano antigo, o direito hindu clássico e o direito germânico.

Nesse longo percurso³¹, Mauss mostra que os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades possuem um regime que é diferente do nosso, pois essas trocas são regidas por uma moral e uma economia do dom³². Segundo esse autor:

³¹ Lygia Sigaud em seu excelente artigo “As vicissitudes do ensaio sobre o dom” mostra o longo percurso de Mauss até a escrita de Ensaio. Segundo a autora: “Um trabalho de 1921, 'Une Forme Ancienne de Contrat Chez les Thraces'(1969:35-43), permite perceber que àquela data Mauss já havia logrado

Na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos. (...) Há anos nossa atenção dirige-se ao mesmo tempo para o regime de direito contratual e para o sistema de prestações econômicas. (MAUSS, 2003. p.187).

Marcos Lanna (2000) evidencia novamente a afirmação de C. Lefort (1979) segundo a qual a questão: o que é uma sociedade? Está sempre subentendida em toda obra de Marcel Mauss. Segundo Lanna (2000) para Mauss a noção de contrato seria universal, mas, ao contrário dos contratualistas anglo-saxões, concebe os contratos como não individuais. (p.177)

Mauss em seu estudo nos mostra como a troca de dádivas, presentes oferecidos generosamente, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado constituem nessas sociedades o motor da construção de alianças. Segundo esse autor:

Jamais parecer ter havido, nem até uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades muito erradamente confundidas sob o nome de primitivas ou inferiores, algo que se assemelhe ao que chamam a Economia Natural. (...) Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, (...). Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, **festas**, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contra prestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso de o sistema de prestações totais.” (Mauss, 2003. p.190-191) (grifo meu) (...) “Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão. (Mauss, 2003. p.202)

relacionar as formas de contrato e troca sobre as quais vinha trabalhando, a partir do Noroeste Americano e da Melanésia, com o mundo indo-europeu. Nessa publicação, que se inicia com uma síntese a respeito do estado de suas reflexões a cerca do “sistema de prestações totais”, Mauss caracteriza o *potlath* a partir de dois traços: as trocas, que implicam uma enorme quantidade de prestações de todo tipo, começam sob a forma de doações aparentemente gratuitas de presentes; cujo beneficiário será obrigado a retribuir o equivalente com usura; e o caráter agonístico, mais acentuado no Noroeste americano do que na Melanésia. Lá os chefes se enfrentam mais do que se ligam, numa rivalidade constante, sendo por este meio que se fixa a hierarquia das famílias e dos clãs (p. 36)” (SIGAUD, 1999, p. 94)

³² Dom e dádiva são utilizados aqui como sinônimos.

Assim, Mauss examinando as formas e razões das trocas entre uma vasta gama de sociedades constata não serem essas estabelecidas na forma de um mercado onde indivíduos trocam bens, riquezas e produtos, essa forma e razão das trocas tão comuns as sociedades atuais eram completamente estranhas a uma vasta quantidade de sociedades. Nessas, a economia e o direito, segundo Mauss, eram regidos por outros princípios, pela obrigação de dar, receber e retribuir dádivas. Nessa economia e nesse direito não são indivíduos que trocam mas coletividades, e as pessoas presentes nessas trocas são pessoas morais: clãs, tribos, famílias e, porque não, comunidades, que se obrigam mutuamente. As dádivas que circulam não são apenas bens e riquezas, mas principalmente amabilidades, banquetes, ritos, mulheres, crianças, feiras e também festas.

Como se pode notar, segundo Mauss, a construção de alianças, e mesmo a construção do tecido social no interior dessas sociedades³³ ocorre por meio da circulação de dádivas que são constante e incessantemente dadas, recebidas e retribuídas. Naquelas sociedades vigorava, segundo o autor, o sistema de prestações totais no qual todos estavam envolvidos e entrelaçados pelos dons e contra-dons prestados mutuamente.

Dessa maneira, Mauss demonstra que a troca de mercado tal como conhecemos hoje não existiu sempre e em todos os lugares, na verdade esse autor vai bem mais longe ao sugerir que a economia moral da dádiva - na qual o objetivo principal da troca é a criação/manutenção de vínculos/alianças - funcionam ainda hoje em nossa sociedade de forma constante e, portanto, declara Mauss: “acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” (Mauss, 2003. p.189). O autor afirma que as relações pautadas pelo dom estão presentes tanto nas sociedades arcaicas como na nossa sociedade contemporânea.

Durante muito tempo, porém, a interpretação do texto *ensaio sobre a dádiva*, escrito por Mauss, foi dominada pela leitura feita por Lévi-Strauss³⁴ a partir de uma perspectiva estruturalista, na qual o dom, formado pelas três obrigações de dar, receber

³³ O que está intimamente ligado ao que segundo C. Lefort (1979) é sua questão central: o que é uma sociedade?

³⁴ Lygia Sigaud(1999) em seu artigo intitulado “As vicissitudes do ensaio sobre o dom” apresenta o percurso seguido pelo texto de M. Mauss e enfatiza esse longo capítulo relacionado a apropriação feita por Levi-Strauss do texto maussiano.

e retribuir evidenciadas por Mauss, foi reduzido a uma troca rígida e inconsciente. Segundo Alain Caillé (2002):

E o pensamento francês mais vigoroso, durante cerca de trinta anos se desenvolveu segundo o molde estruturalista inventado por Lévi-Strauss, no rastro de Marcel Mauss mas também contra ele. Afirmando que a ciência só deveria ocupar-se com as categorias indígenas, com a alma ou com o “espírito da coisa dada”, afirmando que não há três obrigações distintas, a do dar, a do receber e a do retribuir, mas apenas uma, a do trocar, Lévi-Strauss reduzia com efeito largamente o dom à troca, e abria assim o caminho para o estudo de uma ciência das categorias primitivas ligadas agora somente à sua estrutura formal, ao preço de repudiar a questão tanto de seu conteúdo e de sua intencionalidade como também de seu modo de emergência. Do ser social real e concreto a ciência estruturalista só quer conhecer a forma, crendo que pode abstrair-se de tudo aquilo que o faz surgir. Do movimento da vida social autoconstituída e autoconstituente. Da sua dimensão de práxis. Nessa operação, o que desaparece é o dom e a luta entre os seres humanos, como haveria logo de observar Claude Lefort em uma profunda crítica ab initio daquilo que o estruturalismo à francesa iria tornar-se. (p. 34-35)

Nesse sentido, ao utilizar a dádiva como referência para interpretar as relações entre as comunidades quilombolas de Salvaterra a partir de suas festas de santo, sigo uma perspectiva de interpretação não estruturalista do dom³⁵, pois considero as três obrigações atribuídas por Mauss à dádiva: dar, receber e retribuir e igualmente considero a liberdade evidenciada por Mauss no mesmo ato, na qual são as pessoas que decidem como, quando, onde, com quais gestos e mesmo se continuarão ou não a relação, a fazer e refazer os vínculos e alianças.

O caminho teórico que persigo, portanto, é evidenciar o vivido ao interpretar as relações entre festas e alianças políticas, ou seja, de que maneira no vivido e no sensível se constrói as relações ao mesmo tempo livres e obrigadas de dar-receber-retribuir e como a partir desse vivido, das relações empíricas, as relações pautadas pela dádiva constroem alianças políticas.

³⁵ “Não estruturalista porque sem negar o valor da lingüística estrutural esta outra abordagem do dom considera igualmente válidas as correntes do pensamento que se desenvolveram em paralelo ao estruturalismo. Tal abordagem alternativa distancia-se do tratamento tradicional oferecido pelo estruturalismo – que enfatiza no dom uma função de troca relativamente rígida - para realçar no vínculo social um paradoxo entre a regra e a espontaneidade, entre a liberdade e a obrigação. Por se abrir a liberdade e criatividade do sujeito social, essa visão não estruturalista é também antiutilitarista, revelando-se como um recurso explicativo importante para a crítica dos discursos que reduzem os motivos da ação social a um utilitarismo material – o interesse econômico no caso do mercado – ou a um utilitarismo normativo – o respeito incondicional a norma no caso de sistemas estatais tecnocráticos. Na perspectiva aqui assinalada, o dom aparece como uma alternativa a esses dois paradigmas tipicamente modernos, o do mercado e o do Estado.” (MARTINS, 2008, p.106)

Nessa perspectiva, tudo está aberto a investigação empírica, é a etnografia e a investigação do contexto social e histórico no qual as pessoas interagem construindo suas relações que se faz necessário buscar para fundamentar qualquer interpretação. Nesse sentido, concordo com Alain Caillé e com outros autores reunidos em torno do Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais (M.A.U.S.S) ao tomar a dádiva como o paradigma³⁶ das ciências sociais. Segundo Caillé (2002):

A hipótese que gostaríamos de defender, o leitor já deve ter percebido, é que existe com certeza em Mauss uma teoria sociológica vigorosa e coerente, que oferece as grandes linhas não somente de um paradigma sociológico entre outros, mas do **único paradigma propriamente sociológico** que se possa conceber e defender. (p. 43-44) (grifo meu)

Alain Caillé discorda portanto do historiador das ciências Thomas Kuhn, quando esse último afirma que diferente das ciências chamadas “duras”, nas quais um paradigma sucede o outro, nas ciências sociais, segundo o autor de *Estrutura das revoluções científicas*, não existe paradigma. Caillé (2002) divergindo de Kuhn afirma ao contrário, que as ciências sociais e a filosofia moral e política são o terreno de um confronto constante entre dois paradigmas, o paradigma individualista, que busca explicar a totalidade social tomando o indivíduo como ponto de partida e o paradigma holista, que busca fazer o contrário.

Para Caillé no paradigma da dádiva a perspectiva a partir do indivíduo e a partir da totalidade são momentos de um mesmo processo, ao mesmo tempo livre e obrigatório, interessado e desinteressado. Para Marcel Mauss assim como para Caillé e para outros autores reunidos em torno do Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais:

A totalidade social não preexiste aos indivíduos como tão pouco o inverso, pela simples razão que tantos uns como outros, como a sua posição respectiva, se geram incessantemente pelo conjunto das inter-relações e das interdependências que os ligam. É, portanto, a modalidade geral dessa ligação e dessa interdependência que importa antes de mais nada compreender. Uma sociedade regida unicamente a partir de cima e a partir do passado, pela regra e pela obrigação, fatalmente soçobra na esterilidade, no formalismo ou no horror. Nem tampouco se poderia fazê-la repousar sobre a

³⁶ Paradigma é aqui entendido como “um conjunto de teorias e modelos de explicação reconhecidos, de maneiras de fazer sentido comumente admitidas pela comunidade científica, que configuram o campo do pensável e dos questionamentos legítimos.” (CAILLÉ, 2002, p. 11)

mecânica simétrica dos meros interesses individuais que, na falta de regras comuns capazes de coordená-los, certamente se irão dissolver e anular no caos geral (...) como escrevia Claude Lefort, mais ou menos nesses termos, indivíduo e totalidade social são mutuamente transcendentem um com relação ao outro.” (CAILLÉ, 2002, p.18-19)

Portanto, como afirma Caillé, existem dois paradigmas que durante a trajetória das ciências sociais, mas também da filosofia moral e política tem se confrontado, um sobrepujando o outro em cada período o que está diretamente associado aos contextos históricos, políticos, econômicos, culturais e sociais vividos em cada época: o paradigma individualista que lê a ação social a partir dos interesses individuais, enfatiza a liberdade do indivíduo, esse é o paradigma hegemônico atualmente e o paradigma holista que enfatiza a obrigação, ou a precedência do coletivo sobre o indivíduo.

Ao ler a dádiva a partir da perspectiva de Marcel Mauss, ou seja como a tripla obrigação de dar, receber e retribuir - ação ao mesmo tempo livre e obrigada, interessada e desinteressada - estabelecida não entre indivíduos mas entre coletividades por meio de pessoas morais, e ao toma-la como o paradigma das Ciências Sociais, Caillé junto com outros autores do M.A.U.S.S quebram com dualidades históricas na disciplina. Indivíduo e sociedade a partir de então não são mais vistos como algo separado, antíteses, mas como gradações de um mesmo ciclo, desta forma se supera os dois paradigmas, o individualista e o holista, mostrando como suas perspectivas de compreender a ação social são apenas parciais, fragmentárias. O paradigma da dádiva restitui, portanto, o entendimento da complexidade da ação social que envolve esse dois momentos: o individual e o da totalidade social.

Como afirma C. Lefort: indivíduo e totalidade social são mutuamente transcendentem, são momentos dentro de um mesmo ciclo, estamos de volta a questão o que é uma sociedade? Ou, em outras palavras, como entender a construção de vínculos, de alianças políticas, que permitem a vida em sociedade? Segundo Caillé (2002):

O paradigma do dom não pretende exatamente analisar como se gera o vínculo social nem a partir da base – a partir dos indivíduos sempre separados – nem a partir do alto – a partir de uma totalidade social de través e sempre já presente aí- mas de algum modo a partir do seu meio, horizontalmente, em função do conjunto das inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais. A aposta sobre a qual repousa o paradigma do dom é que o dom constitui o motor e o performador por antonomásia das alianças. O dom é que as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida. Quer se trate de um dom inicial ou de

um dom feito tantas vezes que nem mesmo pareça mais um dom, é dando que se declara concretamente disposto a tomar parte no jogo da associação e da aliança e que se solicita a participação dos outros nesse mesmo jogo. (p. 19)

Alain Caillé, nesse sentido, faz uma descrição bastante precisa sobre a tripla obrigação de dar, receber e retribuir, evidenciada por Marcel Mauss em seu Ensaio sobre a dádiva. Obrigação a que Caillé, como evidenciei, confere uma importância crucial no desenvolvimento das Ciências Sociais, segundo esse autor, a dádiva pode ser definida também como o “terceiro paradigma ou paradigma da aliança e da associação” (p. 20):

Dar receber retribuir. Pôr em circulação os presentes e os benefícios. Ou também os malefícios, por outro lado. Os penhores de amizade, as irmãs ou as esposas, os filhos, as fórmulas de polidez, as canções, os objetos preciosos ou de luxo, os poemas, os sonhos; os sentimentos, numa palavra a própria vida. Mas também as ofensas, as feridas, a morte. Como se sabe é essa a regra social primordial, à qual dá o nome de “a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir”, que Marcel Mauss, no seu célebre Essai sur le Don (Ensaio sobre o dom), de 1924, descobria atuando no coração das sociedades selvagens e arcaicas. A relação social nessas sociedades não flui segundo os parâmetros do mercado ou do contrato. Ela não se inscreve numa lógica do toma-la-dá-cá, que postula que tudo o que pode existir em sociedade resulta de uma produção efetuada em vista de satisfazer uma utilidade. A metafísica selvagem, ao contrário, afirma que tudo procede de uma primeira assimetria, de um dom original. Porque essa assimetria representa a própria condição de vida” (...) “Que o laço é mais importante que o bem, eis o que o dom afirma” (...) “Mas “antiutilitário” não quer dizer, de modo algum, não utilitário, inútil, gratuito (no sentido de sem motivo), sem razão de ser. Muito pelo contrário, nada é mais precioso que a aliança selada pelo dom, visto que ela permite a passagem, sempre revogável, da guerra à paz e da desconfiança a confiança. Eis porque importa rivalizar em generosidade perseguindo, em suma, paradoxalmente, a guerra pelos meios da paz (...) a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir constitui o universal sócio-antropológico sobre o qual foram construídas as sociedades antigas e tradicionais. Foi tomando essa obrigação como alicerce que se edificou aquilo que se poderia designar, generalizando, a sociedade primeira. (CAILLÉ, 2002, p. 7-9)

Ora, quando olhamos para o contexto e para as relações desenvolvidas entre as autodefinidas comunidades quilombolas de Salvaterra, desde o surgimento dessas comunidades, ainda no século XIX e início do XX, até o momento atual no qual essas comunidades vem empreendendo lutas comuns para conquistar direitos entre os quais o reconhecimento e titulação de seus territórios, não conseguimos deixar de pensar na referência às dádivas, nesse motor e o performador por antonomásia das alianças, nessa

matriz de construção de vínculos fortes entre coletividades, e por assim dizer, concordando com Caillé, nesse paradigma suscitado por Marcel Mauss.

Nesse contexto, o paradigma da dádiva ajuda a pensar na construção de vínculos e alianças políticas que aconteceram intra e entre comunidades quilombolas de Salvaterra desde o surgimento dessas comunidades, quando os vínculos e alianças construídas pelas famílias, no interior de cada comunidade, parecem ter propiciado a confiança mútua necessária, para que o processo histórico de desagregação do domínio e da autoridade dos senhores de terra e de escravos, ocorrido no século XIX, dessem origem em cada uma dessas comunidades às chamadas terras de uso comum. De maneira semelhante o paradigma da dádiva também ajuda a pensar nas alianças entre essas mesmas comunidades no contexto atual, em que, sob um novo marco jurídico, se autodefiniram quilombolas e juntas estão empreendendo lutas em comum por direitos, entre os quais o reconhecimento e titulação de seus territórios.

Entre as dádivas que vêm circulando entre essas autodefinidas comunidades quilombolas de Salvaterra ao longo de gerações, desde pouco tempo depois do surgimento das próprias comunidades até o momento atual, as festas, e particularmente as “festas de santo”, estão entre as dádivas, dadas, recebidas e retribuídas mais importantes que movimentam as relações entre essas coletividades, pelo tempo que as festas vêm sendo realizadas continuamente, pela quantidade de pessoas, coisas e relações que sua realização mobiliza e principalmente pelos compromissos, símbolos e significados construídos intra e entre coletividades durante todo esse processo recriado periodicamente.

Nesse estudo, portanto, utilizo o paradigma da dádiva como principal referência teórica para pensar as relações entre festas de santo e a construção de alianças políticas intra e entre comunidades quilombolas de Salvaterra, pois há gerações essas festas de santo são realizadas intra e entre essas coletividades, festas que se sucedem uma após a outra durante um longo período no ano, de junho a dezembro acontece ininterruptamente um tempo de festas que está associado ao período de menos chuva na região, é também o período em que as comunidades se visitam, se (re)encontram, período em que as dádivas circulam com mais intensidade, quando se convidam e participam mutuamente das festas de santo umas das outras.

Assim, interpreto as festas de santo, denominadas “festas de tradição” pelos quilombolas de Salvaterra, como dádivas dadas, recebidas e retribuídas intra e entre comunidades, que nos ajudam a pensar o fazer e refazer dos vínculos, das alianças políticas que enlaçam essas mesmas comunidades mantendo-as conectadas, vinculadas, ao longo de diversos tempos/espços diferentes, e que permitem pensar que essas alianças políticas mais recentes, são frutos de um longo processo de construção e reconstrução no qual a circulação de dádivas, entre as quais as Dádivas-Festas, possuem significado central.

Ao tomar as festas de santo como dádivas, interpreto-as também, seguindo a proposta metodológica de Mauss, como fatos sociais totais ou fenômenos sociais totais, pois segundo esse autor:

Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo-; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição-; sem contar os fenômenos estéticos que resultam desses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (MAUSS, 2003. p.187)

Ao propor interpretar os fatos sociais como “totais”, Mauss se refere, ou busca se referir, a totalidades, no sentido em que todas as instituições e dimensões dessa totalidade se misturam e se movem ao mesmo tempo. É o que parece acontecer durante um longo período do ano (de junho a dezembro), durante o qual as festas de santo se sucedem nas e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Portanto, ao sugerir que as festas de santo são fatos sociais totais, interpreto-as como fatos sociais que na sua realização envolvem e movimentam instituições e dimensões que estão relacionadas a totalidade de cada comunidade e ao mesmo tempo com a totalidade do conjunto das comunidades quilombolas. As festas de santo são fenômenos ao mesmo tempo religiosos, econômicos, políticos, morais, familiares, e, assim, põem em movimento cada comunidade como um todo e também as relações que envolvem o conjunto das comunidades.

Mas se está claro que ao me referir as festas de santo como fato social total, estou indicando que sua realização mistura e põem em movimento a totalidade da comunidade e das relações entre comunidades, se faz necessário, por outro lado,

compreender como é possível pensar nessas totalidades, ou, em outras palavras, como é possível pensar que um fato social seja “total”.

Nesse sentido, necessariamente é preciso retomar a perspectiva aberta por Émile Durkheim segundo a qual é o simbolismo que funda a sociedade. Esse autor, porém, ficou preso em dicotomias, tais como sagrado e profano, social e individual, ao interpretar a realidade social. Isso porque Durkheim entendia que havia de um lado a realidade social e de outro as representações, os símbolos.

Seu sobrinho Marcel Mauss tendo logo, pelo trabalho de seu tio, chegado a conclusão de que a vida só é possível num vasto simbolismo, pôde avançar para o entendimento de que não há dicotomia nem separação entre realidade social e representação, entre realidade social e símbolo, mas sim, que a própria realidade social é simbólica. Não há, portanto, separação, mas gradação, co-tradução.

Somente o simbolismo, ou o entendimento de que a realidade social é simbólica, pode explicar, pode tornar compreensível, o fato social ser “total”. É Caillé (2002), referindo-se a Mauss e a outros autores, que mostra de maneira bastante esclarecedora as relações entre dom e simbolismo:

(...) a descoberta efetuada por Marcel Mauss é de fato dupla. Se em vista disso ele reúne um material etnológico considerável em apoio a idéia segundo a qual em muitas sociedades arcaicas, talvez em toda parte, é rivalizando em dons, que os seres humanos se ligam e constituem sociedade, trocando bens que não possuem um valor utilitário mas simbólico, é também porque, desde há muito, ele tinha ao mesmo tempo generalizado e radicalizado a idéia durkheiminiana segundo a qual “ a vida não é possível a não ser por um vasto simbolismo” (...) Para estar em condição de compreender e descobrir empiricamente **como o vínculo social é tecido de dons**, que só ganham valor simbolicamente, era ainda necessário ter compreendido, além de Durkheim, que não se dá de um lado a realidade social e do outro as representações coletivas ou símbolos, mas que em um nível mais profundo, é a própria realidade social que deve ser concebida como intrinsecamente simbólica.”(p. 20- 21) “As palavras escreve ele (Marcel Mauss) - os cumprimentos, os presentes, solenemente trocados e recebidos, e aos quais se deve obrigatoriamente retribuir sob pena de guerra, o que são senão símbolos?” O que são, continua B. Karsenti, de quem fomos tomar emprestada esta citação de Mauss (1994, p. 87), “senão traduções individuais, em uma parte, da presença do grupo, de outra parte, das necessidades diretas de cada um e de todos, de sua personalidade, de suas relações recíprocas?” “Nossas festas – explicam os neocaledonianos – são o movimento da agulha que serve para ligar as partes da cobertura de palha, para construir um só teto” (citado por B. Karsenti, p. 98). Poder-se-ia dizer a mesma coisa a respeito dos símbolos segundo Mauss. Ou sobre os dons. Pois no fundo (...) símbolos e dons são sem dúvida para Mauss idênticos. Ou pelo menos coextensivos. (CAILLÉ, 2002, p. 38-39) (grifo meu).

Marcel Mauss, Caillé confirma, faz, portanto, uma íntima associação entre dom e símbolo. As palavras escreve ele - os cumprimentos, os presentes, solenemente trocados e recebidos, e aos quais se deve obrigatoriamente retribuir sob pena de guerra, o que são senão símbolos? Para Mauss não há distinção entre signo e símbolo, para esse autor a razão que fundamenta a existência de símbolos é reunir o que antes estava separado. Para Mauss a razão do símbolo é a aliança.

A dádiva, sendo também o paradigma da aliança, tem no símbolo sua outra face. Dádiva e símbolo são as “duas faces da mesma moeda” que quando circula gera alianças. Ou seja, essas palavras, gestos, amabilidades, banquetes, ritos, serviços, trabalhos, homens, mulheres, crianças, danças, comidas, bebidas, feiras e festas, enfim todas essas dádivas que circulam entre coletividades são, para Mauss, símbolos, e o que eles simbolizam é a aliança. Essa perspectiva de Mauss vem da maneira como o mesmo compreende o que é símbolo:

“Quem diz símbolo diz significação comum para os indivíduos – naturalmente reunidos em grupo – que aceitam esse símbolo, que escolheram mais ou menos arbitrariamente, mas unanimemente, uma onomatopéia, um rito, uma crença, um modo de trabalhar em grupo, um tema musical, uma dança.” (MAUSS Oeuvres II, p. 151).

Os santos e as festas de santo podem ser compreendidos, nessa perspectiva, como símbolos, que possuem significados comuns para indivíduos reunidos em grupo, famílias, comunidades, que aceitam esses símbolos. Esses símbolos – os santos e as festas de santo - são dádivas dadas, recebidas e retribuídas entre comunidades, sendo dádivas são ao mesmo tempo símbolos e o que eles simbolizam são as alianças existentes intra e entre essas comunidades.

Portanto, as festas e particularmente as imagens de santo, são símbolos das alianças entre as famílias de uma mesma comunidade, a imagem do santo simboliza a própria comunidade, é um símbolo de suas alianças, por isso insisto na seguinte construção: No contexto do município de Salvaterra, Nossa Senhora das Dores é a comunidade de Bacabal, Nossa Senhora da Batalha é a comunidade de Pau Furado, e assim, sucessivamente, cada santo simboliza a comunidade que lhe dedica uma festa, simboliza as alianças das famílias no interior dessa comunidade, e quando as imagens

dos santos, levadas por suas comitivas, circulam em outras comunidades, no intuito de convidá-los para sua festa, simbolizam as alianças entre comunidades.

As festas dedicadas a esses santos são, portanto, fatos sociais totais, pois movimentam como um todo cada comunidade que realiza a festa ao misturar ao mesmo tempo dimensões religiosas, econômicas, morais, familiares, políticas, e ao longo do ano movimenta e mistura essas dimensões e relações entre o conjunto das comunidades aliadas que compartilham esses mesmos símbolos.

Se as festas dedicadas aos santos são fatos sociais totais então a interpretação dos seus significados precisam, como nos ensina Mauss (2003), considerar essas totalidades, a totalidade de cada comunidade, que se constrói na interação com as totalidades das outras comunidades, pois:

(...) é necessário observar, com Camille Tarot, que de Durkheim a Mauss o fato social, primeiro caracterizado em Durkheim pela obrigação, se tornou em Mauss um fato social total, e essa dimensão de totalidade que o caracteriza é incompreensível fora do simbolismo. Ou melhor, somente o simbolismo torna o fato social “total”. Assim, explica Mauss, no seu texto sobre as divisões e proporções das divisões da sociologia (1927): **“Tudo nela (a sociedade humana) são apenas relações, até a natureza material das coisas; (...) nada se compreende a não ser em relação ao todo, à coletividade toda inteira e não com relação a partes separadas. Não há um só fenômeno social que não seja parte integrante do todo social** (grifo meu). Todo estado social, toda atividade social, mesmo fugidia, devem relacionar-se com esta unidade, este total integrado, com um gênero extraordinário: total dos corpos separados dos homens e total das consciências separadas e no entanto unidas; unidas ao mesmo tempo por coerção e volição, por fatalidade e liberdade (Mauss, Oeuvres III, p. 214). **Ora, como todo e partes, indivíduos e coletividades, esses infinitos mutuamente transcendentais, será que poderia relacionar-se uns com os outros a não ser por símbolos?** (grifo meu) (CAILLÉ, 2002, p. 224-225)

Assim, como nos explica Mauss, nada se compreende a não ser em relação ao todo, a coletividade toda inteira. Não há, segundo o mesmo autor, um só fenômeno social que não seja parte integrante do todo social, e as relações entre as partes e o todo, entre indivíduos e coletividades se dão por meio dos símbolos. Essa compreensão é fundamental para interpretar as relações intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, pois nessa concepção a festa de santo é um fenômeno social integrado ao todo social, a totalidade de cada comunidade e, ao mesmo tempo e no mesmo processo, a totalidade do conjunto das comunidades.

Estas totalidades, nos lembra Mauss, refere-se ao total dos corpos separados dos homens e total das consciências separadas e no entanto unidas. Unidas ao mesmo tempo por coerção e volição, por fatalidade e por liberdade, e é em meio a essas relações, tecidas quotidianamente e intensificadas durante as festas, travadas entre as famílias de cada comunidade e entre as comunidades que se constroem afetivamente e efetivamente essas totalidades.

Assim, uma das chaves para compreender como se constroem concretamente, ou seja, afetivamente e simbolicamente as alianças e as totalidades que essas alianças constituem, está em um aspecto fundamental do fato social total que foi bastante destacado por Marcel Mauss (2003), mas não foi desenvolvido em seu “ensaio sobre a dádiva”: o aspecto estético. Segundo esse autor:

Os fatos que estudamos são todos, permitam-nos a expressão, fatos sociais totais (...): isto é, eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (potlatch, clãs que se enfrentam, tribos que se visitam etc.) e, noutros casos, somente um número muito grande de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito sobretudo a indivíduos. (...) **Por outro lado essas instituições tem um aspecto estético importante que deliberadamente deixamos de lado nesse estudo: mas as danças que se sucedem, os cantos e os desfiles de todos os tipos, as representações dramáticas que se oferecem de acampamento a acampamento e de associado a associado, os objetivos mais diversos que se fabricam, usam, enfeitam, pulem, recolhem e transmitem com amor, tudo que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso, os próprio festins de que todos participam, tudo, alimentos, objetos e serviços, mesmo o “respeito”, como dizem os Tlingit, tudo é causa de emoção estética e não apenas de emoções da ordem da moral ou do interesse.** (MAUSS, 2003. p. 309-310) (grifo meu)

Existe, portanto, o aspecto estético do fato social total que se constitui por meio das emoções nas e entre as pessoas, essas emoções marcam seus corpos, suas mentes, seus espíritos e por mais paradoxal que pareça é como concretamente se constroem as totalidades as quais me referi.

Nesse sentido, sigo a trilha aberta por Michel Mafessoli (2010) ao pensar em uma estética construída nas interações quotidianas e que, intensificadas e amplificadas durante as festas de santo, produzem um sentir em comum que dá vida, vitalidade ao sentimento e a existência da comunidade, ao mesmo tempo que dá vida, vitalidade, as alianças entre comunidades. Segundo Mafessoli (2010):

A multiplicidade do eu e a ambiência comunitária que ela induz servirá de pano de fundo à nossa reflexão. Propus chamá-la de “paradigma estético” no sentido de vivenciar ou de sentir em comum. Com efeito enquanto a lógica individualista se apóia numa identidade separada e fechada sobre si mesma, a pessoa (persona) só existe na relação com o outro. Fazendo a sociologia de alguns autores modernos (Faulkner, T. Mann), Gilbert Durand fala, a propósito de uma “potencia da impessoalidade” que não permite existir senão no “espírito dos outros”. Tal perspectiva nos obriga a superar a dicotomia clássica entre sujeito e objeto que fundamenta toda a filosofia burguesa. A ênfase incide, então, muito mais sobre o que une do que sobre o que separa. **Não se trata mais da história que construo, contratualmente associado a outros indivíduos racionais, mas de um mito do qual participo. Podem existir heróis, santos, figuras emblemáticas, mas eles são, de certa forma, ideal-tipos, “formas” vazias, matrizes que permitem a qualquer um reconhecer-se e comungar com os outros.** (grifo meu) Dionísio, D. Juan, o santo cristão ou o herói grego, poderíamos desfiar infinitamente as figuras míticas, os tipos sociais que permitem uma “estética” comum e que servem de receptáculo à expressão do “nós”. A multiplicidade, em tal ou tal emblema, favorece infalivelmente a emergência de um forte sentimento coletivo.” (p.37)

Tomando a perspectiva de Mafessoli (2010) como referência, é possível pensar que a estética (re)criada pelos santos, com suas imagens que circulam e com suas festas, produzem um sentimento compartilhado, um sentir em comum que favorece o sentimento de comunidade. O santo e a festa de santo, portanto, produzem uma estética que propicia a construção de uma totalidade, um sentimento de pertencimento a comunidade. A totalidade de cada comunidade, entretanto, é construída nas interações com as outras comunidades.

Parafraseando Mafessoli (2003), poderia dizer que os santos e as festas de santo permitem uma “estética” comum e que serve de receptáculo à expressão do “nós”, e que dessa maneira os santos e as festas de santo favorecem infalivelmente a emergência de um forte sentimento coletivo. Assim, Mafessoli (2010) ajuda a pensar na relação entre a produção de uma estética e a construção de sentimentos que dão vida, vitalidade, realidade a comunidade.

Inspirado na perspectiva desse autor é possível interpretar que os santos (e a devoção a esses expressa pelas festas) são o mito que têm contribuído significativamente para a unificação, ou, ao menos, para a construção que vem sendo realizada há gerações de uma totalidade unificadora entre as famílias de cada comunidade e entre o conjunto das comunidades, hoje autodefinidas quilombolas de Salvaterra.

Nesse contexto, as festas de santo, como expressão desse mito, produzem uma estética, ou seja, uma vivência em comum, um sentir em comum que confere, por meio do que Mauss (2003) chamou emoção estética, vida, vitalidade, vigor a essa totalidade sentida como comunidade. Essa construção porém não acontece de forma isolada, mas nas interações entre comunidades, por isso é preciso pensar não em festas de santo isoladas, mas em “circuitos de festas de santo” entre comunidades.

São nas festas de santo que as sombras das árvores localizadas em frente das casas da comunidade que está realizando a festa se enchem de cadeiras com pessoas a rir, a conversar, a comer e beber juntas. Nos três dias de festas as casas da comunidade que está festejando o santo ficam repletas de parentes, compadres, amigos, de outras comunidades, de outros lugares que vem visitar os parentes e participar da festa. É um período de proximidade, de intensas trocas e contatos. As pessoas vão juntas a festa, depois vão juntas a beira do campo de futebol torcer pelo time de sua comunidade, juntas também acompanham o mastro do santo que é levado por toda a comunidade, ou seguem em romaria a imagem da santa, puxando juntas as cordas que movem o carro da berlinda.

A estética produzida pelos santos e pelas festas de santo produz também, por outro lado, uma ética comunitária, que confere ainda mais densidade a existência de fato, real, dessas comunidades. Mafessoli (2010) define assim a relação entre estética e ética em relação a comunidade: “a sensibilidade coletiva originária da forma estética acaba por construir uma relação ética” (p. 50), em outras palavras, o sentir em comum propiciado pela estética origina, cria e recria o laço coletivo, o estar junto, que é a ética comunitária. Essa ética comunitária funda-se na partilha do território e no mito unificador, que é nesse caso o santo e cuja expressão maior é a festa de santo.

A estética, e, portanto, também a ética que é sua consequência, que as festas de santo ajudam a produzir estão relacionadas a partilha de um território, pois cada santo está associado a uma comunidade, a comunidade que lhe dedica a festa. É essa comunidade que se mobiliza para festejar o seu santo de devoção ou santa padroeira, e para receber os aliados que vem participar dessa celebração, uma celebração que é, ao mesmo tempo, do santo e da própria comunidade, existe, portanto, uma associação entre comunidade e território, pois o sentimento de comunidade possui como substrato mais profundo a partilha do território, essa partilha se dá nas interações quotidianas na

comunidade, mas se intensifica e amplifica durante as festas de santo. Segundo Mafessoli (2010):

(...) a comunidade vai se caracterizar menos por um projeto (pro-jectum) voltado para o futuro do que pela efetivação in actu da pulsão de estar-junto. Observando expressões da vida quotidiana, tais como dar calor humano, cerrar fileiras, fazer uma corrente pra frente, podemos pensar que talvez esteja aí o fundamento mais simples da ética comunitária. (...) **Assim, insisto, para evitar qualquer desvio moralizante, que é, por força das circunstâncias, porque existe proximidade (promiscuidade), porque existe partilha de um mesmo território (seja ele real ou simbólico), que vemos nascer a idéia comunitária e a ética que é o seu corolário.** (p.45) (grifo meu)

É preciso, portanto, relacionar estética-ética à partilha de território, pois estão umbilicalmente ligados no processo de construção afetiva e efetiva da comunidade. Os santos e as festas de santos contribuem decisivamente para a construção de uma estética e de uma ética que conferem existência a cada comunidade e ao conjunto das comunidades. Portanto, é possível afirmar que as festas de santo também são tecidas por rituais repetidos todos os anos há gerações que (re)criam, (re)fazem as próprias comunidades ao mesmo tempo e no mesmo processo que (re)criam, (re)fazem as relações entre comunidades. Mafessoli (2010) explica como o ritual contribui decisivamente para a (re)criação da própria comunidade:

Para retomar a oposição clássica, pode-se dizer que a sociedade está voltada para a história futura. **A comunidade, por sua vez, esgota sua energia na própria criação (criação-recriação/recreação).** Isso é o que permite estabelecer um laço entre a ética comunitária e a solidariedade. Um dos aspectos particularmente marcantes dessa ligação é o desenvolvimento do ritual. Como sabemos, este não é, propriamente, teleológico, isto é, orientado para um fim, pelo contrário, ele é repetitivo e, por isso mesmo, dá segurança. Sua única função é reafirmar o sentimento que um dado grupo tem de si mesmo (grifo meu) (...) O ritual exprime o retorno do mesmo. No caso por meio da multiplicidade de gestos rotineiros ou quotidianos, o ritual lembra a comunidade que ela “é um corpo”. Sem a necessidade de verbalizar isso, o ritual serve de anamnese à solidariedade e, como indica L. V. Thomas “**implica mobilização da comunidade**”. Como dizia a pouco, a comunidade “**esgota**” sua energia na sua própria criação (grifo meu). O ritual, na sua repetitividade, é o indício mais seguro desse esgotamento. Mas, fazendo isso, assegura a perdurância do grupo. (p. 46-48).

A comunidade, como nos explica Mafessoli, esgota sua energia na própria criação, as festas de santo são momentos intensos desse processo, e estão

profundamente associadas a criação-criação/recriação da própria comunidade, ao mesmo tempo e no mesmo processo que estão associadas a criação-criação/recriação das relações entre comunidades.

Nesse momento porém é preciso evidenciar que a festa não tem a função de renovar laços ou de recriar essa coletividade, essa é apenas uma das possibilidades instaurada pela potência dos encontros que acontecem nas festas, a criação-criação/recriação das comunidades é, portanto, uma das possibilidades ensejadas pelas festas e não seu único resultado.³⁷

As festas de santo lembram a cada comunidade que a realiza que ela “é um corpo”, uma totalidade, e, durante o ano, os circuitos de festas de santo, que enlaçam várias coletividades, lembram a essas que além das fronteiras de cada comunidade “existe um corpo maior” que envolve o conjunto das comunidades.

As festas de santo realizadas há gerações, simbolizam, portanto, as alianças intra e entre comunidades e põem em movimento diversas instituições e dimensões, religiosas, econômicas, políticas, morais, familiares dessas totalidades de cada comunidade e do conjunto das comunidades, que longe de serem separadas ou antagônicas, são gradações, estão profundamente imbricadas. Pois cada comunidade se constrói na relação com as outras comunidades, na partilha de símbolos, nesse sentido, também os santos e as festas de santo são símbolos dessas alianças.

Interpreto, portanto, as festas de santo como fatos sociais totais, relacionando-os a uma totalidade mais estreita associada a cada comunidade e a uma totalidade mais ampla associada ao conjunto das comunidades quilombolas de Salvaterra em suas interações.

Assim, cada comunidade e o conjunto das comunidades quilombolas de Salvaterra, tantas vezes referidas nesse estudo, existem efetivamente-afetivamente de fato, e vem sendo construídas, criadas e recriadas em processos complexos e de longa duração por meio da produção de uma estética (sentir em comum) e de uma ética (estar-junto, o laço social) umbilicalmente associadas a partilha de território, na qual as festas

³⁷ Ver sobre esse debate o primeiro item do Capítulo 3, dessa dissertação, intitulado: Festa como Dádiva das dádivas.

de santo possuem papel fundamental. Nesse contexto se faz necessário pensar não em festas separadas, mas em “circuitos de festas”, é o que proponho no item a seguir.

1.4 Sobre “Circuitos de Dádivas”

A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo as dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente “cortesias”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens- a outros. (MAUSS, 2003. p. 263) (grifo meu).

Dádiva é movimento! Compreendida na perspectiva de Mauss (2003) a partir da tripla obrigação de dar, receber e retribuir, a dádiva por sua natureza gera movimento, ela é movimento. As dádivas circulam e é somente nessa circulação quando, depois de dada e recebida, retorna após um tempo em forma de retribuição é que se estabelecem os laços, os vínculos, as alianças.

A retribuição longe de ser um fim é um recomeço, é, portanto, o movimento gerado pela dádiva que dá vida e vitalidade para a aliança, para os laços sociais construídos entre coletivos, é esse movimento que diferencia a dádiva de uma simples relação de troca que se estabelece e finaliza em um mesmo momento, em um mesmo ato. Marcel Mauss (2003) em seu “ensaio sobre a dádiva” evidenciou a necessidade do “tempo necessário” para executar qualquer contraprestação, segundo esse autor:

As dádivas circulam, como vimos, na Melanésia e na Polinésia, com a certeza de que serão retribuídas, tendo como “garantia” a virtude da coisa dada que é, ela própria, essa “garantia”. Mas, em toda sociedade possível, é da natureza da dádiva obrigar a termo. **Por definição, uma refeição em comum, uma distribuição de Kava, um talismã que se leva não podem ser retribuídos imediatamente. O “tempo” é necessário para executar qualquer contraprestação.** A noção de termo está portanto logicamente implicada quando se trata de retribuir visitas, contrair casamentos, alianças, estabelecer uma paz, participar de jogos e combates regulamentados, celebrar festas alternativas, retribuir serviços rituais e de honra, “manifestar respeitos” recíprocos, coisas essas que se trocam juntamente com coisas cada vez mais numerosas e preciosas, à medida que essas sociedades são mais ricas. (MAUSS, 2003. p. 236-237) (grifo meu).

Conforme evidencia Mauss, as dádivas não podem ser retribuídas imediatamente, um tempo é necessário entre o receber - o que gera uma relação de

desigualdade na qual quem recebe encontra-se endividado com quem lhe dá - e o retribuir - que geralmente vem na forma de outra dádiva, ou seja, uma retribuição maior do que a dádiva inicialmente recebida e que longe de equilibrar gera um novo desequilíbrio³⁸, porém invertendo os papéis do doador e do receptor - é esse tempo que permite a realização de vários movimentos que possibilitam a retribuição, a contraprestação, e a recriação dos laços sociais intra e entre coletivos.

Entre as comunidades quilombolas de Salvaterra quando em uma comunidade se encerra uma festa de santo, em outra os preparativos, os movimentos para realização da próxima festa se intensificam, e seguem por meio de uma série de movimentos até o ponto culminante quando a comunidade que foi, em momento anterior, anfitriã, torna-se convidada e participante nas festas de santo das outras comunidades aliadas. As festas de santo se sucedem uma após a outra no movimento propiciado por esse “tempo necessário” existente entre o dar/receber, e o retribuir. Durante esse tempo as comunidades se dão, recebem e retribuem festas umas as outras, e por esse meio geram a circulação de “Dádivas-festas” e a (re)construção de laços, de vínculos fortes, de alianças entre si.

As três obrigações da dádiva: dar, receber e retribuir, geram movimento porque as dádivas circulam, Mauss(2003) chamou a totalidade dessas dádivas que circulam entre coletivos e constroem e reconstroem os laços sociais de “sistema de prestações totais” (p. 191).

O sistema de prestações totais é, portanto, composto por essas muitas dádivas de muitos tipos diferentes que circulam, e que, antes, como evidenciou Mauss (2003) em sociedades localizadas na Polinésia e na Melanésia, era esse sistema de prestações e não o Estado ou o Mercado o principal responsável pela organização, dinamização e vitalidade de toda sociedade³⁹.

³⁸ Lembro que a dádiva é uma relação em que o mais importante é a construção de vínculos, de alianças e não o bem que é trocado, essa é uma relação bastante diferente da relação de mercado como nos explica J. T. Godbout “O modelo mercante visa a ausência de dívida. Nesse modelo, cada troca é completa. Graças a lei da equivalência, cada relação é pontual, e não compromete o futuro. Não tem futuro, e portanto não nos insere num sistema de obrigações”. (GODBOUT, 1998, p. 41)

³⁹ “uma sociedade é um grupo de homens suficientemente permanente e suficientemente grande para reunir numerosos subgrupos e numerosas gerações vivas – ordinariamente- num território determinado (...) em torno de uma constituição independente (geralmente) e sempre determinada (...) esta constituição

Prestações, presentes, dádivas são nesse contexto sinônimos, de maneira que, se não é possível entender as sociedades modernas a partir do “sistema de prestações (dadivas) totais”, seguramente se pode falar em “sistemas de dádivas” nos referindo às muitas dádivas que ainda hoje circulam dadas, recebidas e retribuídas entre coletivos e que, para além do Estado e do mercado, continuam por esses meios construindo laços, vínculos fortes, alianças entre si. As Dádivas-festas entre muitas outras dádivas que circulam entre as comunidades quilombolas de Salvaterra são apenas mais uma prova desse fato. Sistemas de dádivas continuam contribuindo para construção de vínculos e alianças intra e entre coletivos.

Nesse sentido, o sistema de festas Pilou pilou dos neocaledônios e mais documentado ainda o Kula: circulação de pulseiras e braceletes⁴⁰ que eram o elemento central na organização e na vida dos moradores das ilhas trobriandesas, servem de inspiração para pensar a circulação das festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Tomando o Pilou Pilou e o Kula como inspiração, é possível pensar na existência de uma espécie de “sistema de festas” entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, que possui grande relevância na organização, dinamização e vitalidade das relações comunitárias além de propiciar a construção de vínculos e alianças intra/entre comunidades.

O Kula foi apresentado ao mundo pelo antropólogo Bronislaw Malinowski em seu clássico “Os argonautas do Pacífico Ocidental” publicado em 1922. Sem a presença do Estado e para além do mercado era o sistema de dádivas que movia as relações entre os trobriandeses, em outras palavras, era a circulação de dádivas, entre as quais se

é o fenômeno característico de toda sociedade e é, ao mesmo tempo, o fenômeno mais generalizado no interior desta sociedade. É até mais característico do que a língua.” (MAUSS, 2003. p. 94)

⁴⁰ “Segundo Malinowski, esses *vaygu'a* são animados de uma espécie de movimento circular; os *mwali*, os braceletes, transmitem-se regularmente de Oeste a Leste, e os *soulava* viajam sempre de Leste a Oeste. Esses dois movimentos de sentido contrário ocorrem entre todas as ilhas Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett e as ilhas isoladas, Woodlark, Marshall-Bennet, Tube-tube, e finalmente a extrema costa sudeste da Nova Guiné, de onde vêm os braceletes brutos. (...) Em princípio, a circulação desses signos de riqueza é incessante e infalível. Não se deve nem guardá-los por muito tempo, nem ser lento ou duro em desfazer-se deles, nem tampouco dá-los a outra pessoa que não os parceiros determinados num sentido determinado, “sentido bracelete, “sentido colar”. Deve-se e pode-se guardá-los de um Kula a outro, e toda comunidade orgulha-se dos *vaygu'a* que um de seus chefes obteve.” (MAUSS, 2003. p. 218)

destacavam a circulação de braceletes e colares, que movimentavam toda a sociedade.

Marcel Mauss (2003) ao se referir ao Kula trobriandes assim se expressa:

Na outra extremidade do mundo melanésio, um sistema muito desenvolvido é equivalente ao dos neocaledônios. Os habitantes das ilhas Trobriand figuram entre as mais civilizadas dessas raças. Atualmente ricos pescadores de pérolas e, antes da chegada dos europeus, ricos fabricantes de cerâmica, moedas de conchas, machados de pedra e coisas preciosas, eles foram, em todos os tempos, bons comerciantes e ousados navegadores. Malinowski lhes dá um nome realmente exato quando os compara aos companheiros de Jasão: Argonautas do pacífico acidental (...) ele descreve todo o sistema de comércio intertribal e intratribal que leva o nome de Kula. (...) O Kula é uma espécie de grande potlatch; veiculando um grande comércio intertribal, que se estende por todas as ilhas Trobriand, por uma parte das ilhas Entrecasteaux(...) Malinowski não dá a tradução da palavra, que certamente quer dizer círculo; de fato é como se todas essas tribos, essas expedições marítimas, essas coisas preciosas, esses objetos de uso, alimentos, festas, esses serviços de todas as espécies, rituais e sexuais, esses homens essas mulheres, fossem pegos dentro de um círculo e seguissem ao redor desse círculo, tanto no tempo como no espaço, um movimento regular. (...) Aparentemente, pelo menos, o Kula – assim como o potlatch do noroeste americano consiste em dar, da parte de uns, e de receber da parte de outros, os donatários de um dia sendo os doadores da vez seguinte. (MAUSS, 2003. p. 214-215)

Segundo Mauss (2003) Kula quer dizer círculo, e ele descreve esse círculo como um movimento que envolve pessoas, coisas, coletivos, tribos, lugares, relações. Nas palavras do autor é como se todas essas tribos, expedições marítimas, coisas preciosas, objetos de uso, alimentos, festas, serviços de todas as espécies, rituais e sexuais, homens, mulheres, fossem pegos dentro de um círculo e seguissem ao redor desse círculo, tanto no tempo como no espaço, um movimento regular (p. 215). De maneira semelhante, nas festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra é como se as pessoas, famílias, comunidades, coisas preciosas, objetos de uso, alimentos, serviços de toda espécie, rituais e sexuais, homens mulheres de diversas gerações fossem pegos dentro de um círculo e seguissem ao redor desse círculo, tanto no tempo – ao longo do ano e mais intensamente de junho a dezembro - como no espaço - de comunidade em comunidade - um movimento regular impulsionado pela sucessão de festas de santo realizadas uma após a outra, seguindo um calendário conhecido por todos e que se repete todos os anos há gerações, continuamente.

O Kula mostra, a partir da rica etnografia produzida por Malinowski, que é o movimento das dádivas que move as relações em toda a sociedade. Foi a documentação

sobre o Kula fundamental para Mauss definir e escrever seu “ensaio sobre a dádiva”⁴¹. É a partir do Kula que Mauss amplia sua análise. O Kula tal como o Pilou pilou são exemplos de circulação das dádivas e de como elas constroem laços, vínculos, alianças não apenas intra coletivos mais principalmente e sobretudo entre coletivos. Segundo Mauss (2003) “todo o Kula intertribal não é senão, a nosso ver, o caso exagerado, mais solene e mais dramático, de um sistema mais geral. Ele tira a tribo inteira do círculo estreito de suas fronteiras, e mesmo de seus interesses e de seus direitos” (p. 226). A circulação de dádivas, portanto, ergue pontes, movimentam relações para além da fronteira de cada grupo, de cada tribo, de cada comunidade.

A dádiva, como o Kula demonstra, é movimento, e é o movimento gerado pela dádiva (no tempo necessário para dar/receber e retribuir) que refaz continuamente o enlace entre coletivos. O fim do movimento, da circulação, é desse modo também o fim da aliança.

As dádivas circulam (não é por acaso como lembrou Mauss que Kula significa círculo, ou anel) e nessa circulação constroem as relações de fidelidade e confiança entre coletivos. Sobre esse aspecto, Alain Caillé (2002) acrescenta que a dádiva é um fundamento do que tem sido um caminho renovador da análise sociológica: a perspectiva a partir das redes de relações sociais:

A primeira análise de rede jamais efetuada pelas ciências sociais – e que ocupa um lugar central no Ensaio sobre o dom – não será aquela realizada por Malinowski nos seus Argonautas do Pacífico, quando ele descreve os dons simbólicos de bens preciosos, os *vaygu’as*, que são entregues pelos indígenas das ilhas Trobriand em suas célebres expedições kula? A palavra Kula – explicava Malinowski – significa círculo, o grande círculo do comércio simbólico intertribal. Círculo? Rede? Dá na mesma! Sem praticamente saber – visto que os sociólogos norte americanos ignoram completamente M. Mauss – M. Granovetter coloca portanto no centro de sua reflexão sobre as redes a mesma coisa que M. Mauss descobria na sua

⁴¹ “Mauss parece ter encontrado a última peça do quebra-cabeças dos “sistemas de prestações totais” nos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, que Malinowski publicou em 1922 (1961[1922]). No ano letivo de 1923- 24, Mauss trabalha acerca dos “documentos de Malinowski sobre as Ilhas Trobriandesas, na Melanésia”. Neles, Mauss reconhece instituições que, estando mais particularmente ligadas à religião, à estrutura jurídica e ao regime econômico, são do tipo do “potlatch propriamente dito”, e dedica particular atenção à noção de dom, de desinteresse e garantia. No final do relatório do curso, é anunciado que um resumo daquele ensinamento seria publicado em breve no *Année Sociologique* (Mauss 1969:61). Trata-se, certamente, do que viria a ser o próprio ED (ensaio sobre a dádiva).” (SIGAUD 1999, p. 95)

pesquisa sobre o dom através da infinita variedade das culturas: a fidelidade e a confiança.” (CAILLÉ, 2002. p.64-65)

Desse modo, Caillé evidencia que o que se encontra no cerne das redes de relações sociais, que as liga, que as enlaça, que às mantêm conectadas é o mesmo substrato que move, liga e enlaça a circulação das dádivas: a fidelidade e a confiança. A rede, segundo esse autor, coloca no centro do debate as relações de confiança e fidelidade que estão também no centro do debate sobre as dádivas.

“Círculo? Rede? Dá na mesma” insiste o autor associando duas perspectivas aparentemente tão distantes e diferentes, sugerindo que são as dádivas dadas, recebidas e retribuídas que fluem pelas redes e nesse movimento geram as relações de fidelidade e confiança que fundamentam a construção de alianças. Redes tal como círculos são formas pelas quais as dádivas fluem gerando laços, vínculos, alianças, eis o que sugere Caillé (2002).

Anel, círculo, rede são todas perspectivas que retratam a circulação das dádiva, são maneiras de explicar como as dádivas movimentam as relações, coisas, pessoas, coletivos, de como são dadas, recebidas e retribuídas gerando vínculos de fidelidade e confiança que fundamentam as alianças, sobretudo as alianças políticas. Círculo, redes são imagens que nos permitem visualizar, imaginar, tanto o movimento circular que retorna ao início renovando ciclos, quanto os laços, as teias que envolvem as pessoas e coletivos e os mantêm conectados. A essas imagens gostaria de sugerir outra que contém essas duas perspectivas, a do círculo e da rede e com a vantagem de enfatizar o movimento, a circulação, sugiro então utilizar “circuitos de dádivas”.

Ao sugerir circuitos remeto tanto a imagem de percursos sinuosos, que propositadamente destoa da imagem perfeita do círculo, mas mantém a referência a um ciclo que se renova a cada volta, como a imagem de circuitos de computador interligados por teias, redes. A referência a circuitos também evoca imediatamente a questão: o que circula? circuito de que?

Para além das imagens construídas, o conceito de “circuitos⁴² de dádivas” surgiu provocado pelo trabalho de campo, pela etnografia que realizei nas comunidades

⁴² Segundo Magnani (2005) circuito “trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial; ele é reconhecido em seu conjunto pelos usuários

quilombolas de Salvaterra, no interior das quais pude acompanhar a realização de algumas festas de santo. A observação dessas festas evidenciou a necessidade de utilizar uma ferramenta metodológica que me permitisse destacar a dimensão espacial e temporal da circulação das dádivas, bem como permitisse destacar algumas dádivas específicas entre tantas, dada a impossibilidade de aprofundar a observação de todos os diversos tipos de dádivas que circulam nas relações entre as comunidades.

Ao interpretar (tomando o sistema de festas Pilou Pilou e o próprio Kula como inspiração) o conjunto das festas de santo realizadas entre as comunidades quilombolas de Savaterra como “sistema de festas”, passei a observar alguns circuitos de festas de santo específicos, que segui durante a pesquisa de campo, circuitos esses que compõem o referido sistema, já que a observação minuciosa de todos os circuitos que compõem o sistema é uma tarefa para algumas décadas de pesquisa.

Nessa perspectiva, o “sistema de dádivas” refere-se ao conjunto dos diversos “circuitos de dádivas” que movimentam as relações intra e entre coletividades. Portanto, o “sistema de dádivas” é formado pelos vários “circuitos de dádivas” que se movimentam, circulando e renovando os laços. Assim, enquanto o “sistema de dádivas” refere-se ao conjunto dos vários tipos diferentes de dádivas que circulam nas relações entre coletividades, os “circuitos de dádivas” se referem e permitem identificar e acompanhar a circulação de algumas dádivas específicas. Ou seja, enquanto o “sistema de dádivas” refere-se ao conjunto das dádivas, os circuitos referem-se a algumas dádivas específicas que circulam nas relações entre coletividades.

Neste estudo, ao tratar as festas de santo como dádivas dadas, recebidas e retribuídas há gerações entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, interpreto o conjunto dessas festas como “sistema de festas” (me referindo a um sistema de dádivas).

habituais. A noção de circuito também designa um uso do espaço e dos equipamentos urbanos...” (p. 178-179), Como se pode notar a categoria circuito construída por esse autor foi pensada para o contexto urbano, isso está explícito na definição feita por Magnani referindo-se a serviços, estabelecimentos, equipamentos urbanos, portanto a utilização dessa categoria, assim formulada, para pensar relações entre comunidades quilombolas de Salvaterra se torna bastante complicada. O que essa categoria circuito – utilizada por Magnani e a maneira como sugiro utilizar tem em comum é que em ambos os casos os circuitos conectam por meio dos seus “usuários habituais” espaços que não são contínuos. Não existe contiguidade entre os espaços das comunidades que realizam as festas de santo, são justamente os circuitos de festas que conectam esses espaços periodicamente. Mas as semelhanças somente dizem respeito a esse aspecto.

Nesse sentido, o caminho metodológico que tomei foi seguir e observar os “circuitos de festas” de santo (me referindo a circuitos de dádivas específicos) realizados pela comunidade quilombola de Bacabal. Segui e observei os “circuitos da festa” de São Raimundo (santo de devoção) e os “circuitos da festa” de Nossa Senhora das Dores (santa padroeira), ambos realizados pela comunidade quilombola de Bacabal.

Seguindo os circuitos dessas festas pude observar os percursos e os gestos realizados pelas pessoas de Bacabal durante as visitas às outras comunidades aliadas, ocasião em que as mesmas foram convidadas a participar da festa do santo, bem como pude observar os percursos e os gestos realizados pelas pessoas dessas outras comunidades quando foram participar da festa de santo realizada na comunidade de Bacabal. Por fim, foi a partir da observação desses circuitos e dos gestos e percursos que o compõe, que pude verificar as interações entre essas coletividades e interpretar as relações estabelecidas, criadas e recriadas, intra e entre comunidades.

Em virtude da pesquisa de campo cheguei a uma definição que utilizei durante toda a realização desse estudo, e que gostaria de sugerir como ferramenta metodológica para pesquisa sobre a circulação de dádivas entre coletividades, trata-se da seguinte definição: Circuitos são formados pelos percursos, gestos e relações, estabelecidas, criadas e recriadas nas interações intra e entre coletividades.

Os percursos evidenciam uma perspectiva territorial, os espaços, lugares, territórios percorridos, já que a dádiva tira os coletivos, aqui - comunidades - do círculo estreito de suas fronteiras e ampliam territórios. Os gestos, por sua vez, estão relacionados aos rituais repetidos, as formas pelas quais essas dádivas são dadas, recebidas e retribuídas, e que revelam seus significados. A partir dessas perspectivas é possível perceber as interações e interpretar as relações estabelecidas intra e entre comunidades.

Assim, a partir dessa definição de circuitos é possível seguir e observar a circulação de diferentes tipos de dádivas, é possível seguir e observar, por exemplo, os circuitos de torneios de futebol, ou os circuitos de festas de caixinha⁴³, ou os circuitos de visitas entre famílias (parentes) de comunidades diferentes, etc. Permitindo incluir na

⁴³ São formadas por famílias de uma mesma comunidade e/ou de comunidades diferentes que cotizam, um valor previamente estabelecido todo mês, “pagam a caixinha”, e com esse dinheiro as caixinhas realizam promoções que em geral são torneios de futebol associados a festas com venda de bebida, de comida, e oferecimento de música e salão de dança.

interpretação a dimensão do território/espço (percursos), a dimensão ritual/tempo (gestos) e a dimensão das relações estabelecidas entre coletivos a partir da observação das interações realizadas não por indivíduos, mas por pessoas morais, na perspectiva indicada por Mauss (2003) de pessoas que ao agirem representam coletividades. Mauss (2003) afirma que tudo está aberto a investigação empírica e alerta:

Os historiadores sentem e objetam com razão que os sociólogos fazem demasiadas abstrações e separam demais os diversos elementos das sociedades uns dos outros. É preciso fazer como eles: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês de classe média, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece ou o direito em si. Depois de terem necessariamente dividido e abstraído um pouco em excesso, é preciso que os sociólogos se esforcem para recompor o todo. Assim encontrarão dados fecundos (p. 311).

Caillé (2002) afirma que o paradigma da dádiva necessita da pesquisa empírica e não explica nada antecipadamente:

(...) o paradigma do dom não poderia de forma alguma ser um paradigma do mesmo tipo que o holismo ou o individualismo metodológicos. O que mais impressiona, com efeito, em todas essas respostas sugeridas pelos paradigmas em vigor, é que se apresentam sempre sobre a forma de verdades abstratas e atemporais. Em qualquer época, sempre e em toda a parte e segundo as mesmas modalidades, a função, a estrutura, os valores ou, pelo contrário, o cálculo, o interesse individual e as boas razões seriam igual e idênticamente determinantes. Nada disso acontece com o paradigma do dom, que deixa tudo aberto à investigação histórica, etnológica ou sociológica, e que nem pensa ter encontrado as respostas antes mesmo de ter posto as perguntas e feito a pesquisa. (p. 81)

Nesse sentido, observar a circulação das dádivas a partir desse conceito de circuitos me permitiu identificar e seguir os circuitos de festas observando de perto os vários elementos de sua complexidade, colocando-me em posição mais próxima para “observar o que é dado”, como evidenciou Mauss, ou seja, as pessoas das comunidades quilombolas seguindo os percursos e realizando os gestos por meio dos quais se convidam e participam das festas de santo umas das outras. Foi seguindo os circuitos que pude observar as relações, colocar as perguntas e fazer a pesquisa.

No capítulo a seguir apresento o resultado dessa pesquisa organizado a partir dessa perspectiva metodológica, ou seja, apresentando primeiro os percursos, depois os gestos que observei seguindo os circuitos das festas de São Raimundo e de Nossa

Senhora das Dores, e por fim, apresento uma interpretação sobre as relações construídas a partir desses circuitos. Não necessariamente o resultado precisa ser assim apresentado, pois compõem uma totalidade imbricada, um sistema de festas, um sistema de dádivas, mas com objetivo de enfatizar esse caminho metodológico que segui assim os apresento.

CAPÍTULO 2
QUANDO OS SANTOS CAMINHAM, OU SOBRE DAR E
RECEBER

“Os santos caminham meu filho!” Disse-me uma senhora ao ouvir meu suspiro quando deixamos a última casa que a imagem de São Raimundo visitou naquele dia. Nossa jornada, no domingo do dia 18 de agosto de 2013, havia iniciado às 7:00 horas da manhã, seguimos, eu e a comitiva que levava a imagem de São Raimundo, de bicicleta para a comunidade de Santa Luzia, e lá, a pé, entramos e saímos de todas as casas da comunidade, depois, voltamos para a comunidade de Bacabal onde continuamos o movimento de entrar e sair de casa em casa. Seguindo nessa jornada (sem almoço e apenas nos defendendo com alguma merenda oferecida durante o caminho) chegamos naquele momento derradeiro, a última casa a ser visitada, o último compromisso do Santo e da comitiva naquele dia. Já passava das 16:00 horas quando a simpática senhora continuou a chamar minha atenção. “Tu não viu nada! A Nossa Senhora das Dores ainda caminha mais do que o São Raimundo! Vixe, muito mais”.

Referia-se a Santa padroeira da comunidade de Bacabal, para a qual a comunidade dedica uma festa que é realizada no mês de dezembro. Ambas festas, da padroeira N. S. das Dores e do Santo de devoção São Raimundo, são realizadas há mais de 90 anos⁴⁴.

De qualquer maneira o Santo, e quando me refiro ao Santo estou me referindo ao objeto/imagem, e quando na narrativa coloco esse objeto/imagem como sujeito da ação, estou apenas utilizando uma forma nativa, pois, afinal, como afirmam meus interlocutores “os Santos (imagem/objeto) caminham!”

Desse modo, o Santo (imagem) é levado pela sua comitiva e, assim, o Santo caminha por meio das pessoas, junto com as pessoas. Quando o Santo deixa a igreja, local onde fica a maior parte do tempo, “sua casa”, e caminha para outros lugares, ele conecta e movimenta uma vasta rede de relações horizontais (espaciais) e verticais (temporais), horizontais no sentido de relações que se estabelecem entre pessoas de uma mesma geração, e verticais no sentido das relações estabelecidas entre gerações diferentes.

⁴⁴ Segundo a professora Tereza dos Santos Nascimento, 68 anos, nascida e criada na comunidade de Bacabal a festa de Nossa Senhora das Dores e de São Raimundo foram realizadas na comunidade pela primeira vez no ano de 1914 por uma irmandade local.

O Santo, em sua caminhada, ativa e movimentada todas essas relações por meio de um gesto muito simples: o de convidar pessoas, famílias, comunidades para participarem do seus festejos.

Nesse sentido, quando o Santo, por meio das pessoas de sua comitiva, convida, ele está dando prosseguimento a um vasto (espacial e temporal) sistema de circulação de dádivas, a um dar, receber e retribuir tantas vezes repetido que nem parece mais dádiva, portanto, quando o Santo caminha, ele cria e recria alianças verticais e horizontais intra e entre comunidades.

Convido o leitor para acompanhar as caminhadas de São Raimundo meu objetivo é observar os percursos, gestos e as relações estabelecidas, criadas e recriadas entre comunidades a partir desses circuitos, nesse sentido, a apresentação desse capítulo está organizada em três momentos. No primeiro, o foco são os **percursos**: de onde sai o Santo e sua comitiva? Para onde vão? Por onde passam? Quem participa? O que acontece durante o trajeto? No segundo momento, o foco são os **gestos** que marcam cada instante desse percurso e que se repetem continuamente durante toda a caminhada e há décadas, por fim, no terceiro momento, interpreto algumas **relações** estabelecidas entre as comunidades por meio desses percursos e gestos.

Sigo essa trajetória apresentando os vários momentos de uma caminhada: a que aconteceu no dia 17 de agosto de 2013, saindo às 8:00 horas da comunidade de Bacabal com destino a comunidade de Pau Furado, de onde só retornou para Bacabal às 13:00 horas. Ao descrever esse percurso dialogo com outros que fiz junto com a comunidade durante a pesquisa, relaciono também essas observações de campo com a fala dos interlocutores que entrevistei questionando-os sobre os significados daqueles percursos e gestos.

2.1 Percursos

No dia 17 de agosto de 2013 pedalei os sete quilômetros da cidade de Salvaterra e um pouco depois das sete da manhã cheguei à comunidade de Bacabal, parei em frente à casa de uma das dirigentes da festividade de São Raimundo. Os dirigentes da festividade têm a responsabilidade de organizar e realizar as festas de Santo, existe, portanto, uma organização específica nessa comunidade e, também em cada uma das outras comunidades quilombolas de Salvaterra que cuida da realização da festa de santo.

De dois em dois anos as famílias da comunidade de Bacabal se reúnem e elegem novos dirigentes, ou definem manter os mesmos por mais dois anos⁴⁵.

A organização da festividade do Santo se configura como um espaço de disputa entre as famílias, e é um espaço que está associado à igreja local, “morada” dos Santos. Coordenar a festividade é ter a chave da igreja e uma ascendência sobre esse espaço e sobre a rede de relações que a igreja e a festividade de Santo movimentam, a definição sobre quem vai coordenar a realização das festividades tem a participação também da Igreja Católica (sede localizada na cidade de Salvaterra), por meio da ação de seus padres ou frei.

Assim, organizar a festa de santo é encarado pelas famílias da comunidade, nesse caso de Bacabal, mas de forma semelhante em todas as outras comunidades, como uma ação de muita responsabilidade e que envolve prestígio, pois todos os anos a festa deve acontecer, porém a maneira como a festa é realizada em cada ano repercute no prestígio da pessoa e da família que está a frente dessa realização.

Existe, portanto, uma organização com dirigentes que possuem a atribuição e responsabilidade, outorgadas pela comunidade, de realizar as festividades dos Santos, essa organização por sua vez se encontra e se relaciona com as organizações das festividades de outras comunidades.

Existem compromissos mútuos entre a comunidade de onde o Santo partiu com sua comitiva, e a comunidade que recebe a visita do Santo. Esses compromissos firmados e renovados todos os anos, são compromissos coletivos, são compromissos entre comunidades, mas ao mesmo tempo são compromissos pessoais, pois firmados e realizados por essas pessoas que estão à frente da organização das festividades. Assim, os dirigentes da festa e as pessoas da comitiva que acompanham a imagem do santo devem ser vistas como pessoas morais na perspectiva de Mauss (2003) sua ação é a ação da comunidade.

Da casa da dirigente seguimos de bicicleta até a igreja de Bacabal, quando chegamos ao nosso destino mais três mulheres se juntaram ao grupo.

⁴⁵ Os dirigentes são eleitos de dois em dois anos quando a festa do santo é uma ação de toda a comunidade e não de algumas famílias específicas, os novos dirigentes são escolhidos em assembleias que as comunidades realizam para esse fim, as pessoas escolhidas para dirigir as festas são pessoas que tem prestígio nas comunidades.



Na imagem, vemos o início da jornada, a igreja de Bacabal é o ponto de partida da caminhada do Santo. Essa igreja é também o primeiro ponto de chegada dos Santos que visitam a comunidade.



Com as portas da igreja abertas foi possível observar várias imagens de santo, entre as quais às imagens de São Raimundo e de Nossa Senhora das Dores, ambas envoltas em longas fitas coloridas que lhe caíam sob os pés. Essas fitas possuem muitos significados, os quais discutiremos no próximo item que trata dos gestos, um desses significados porém é indicar que aqueles santos são festejados e que circulam entre comunidades.

As mulheres da comitiva após pegarem livros com as letras de cantos religiosos e terços, fizeram alguns cantos e orações para o Santo, depois levaram a imagem de São Raimundo para fora da igreja, nesse momento outras mulheres chegaram e se juntaram à comitiva. Em frente à igreja, a comitiva completa formada por seis mulheres com idades entre 13 e 84 anos se preparava para sair.



A imagem mostra o núcleo da comitiva que fez todos os percursos das caminhadas junto com a imagem de São Raimundo no ano de 2013. Saindo da igreja de Bacabal a jornada seguiu com destino a comunidade de Pau Furado. Uma senhora de 84 anos, mulher mais idosa do grupo, sentada na garupa de uma das bicicletas levou a imagem do Santo em seu colo.



Porém, de bicicleta a comitiva de bicicleta tomou uma direção contrária à estrada principal, a qual segue da comunidade de Bacabal para a cidade de Salvaterra.

Fui então apresentado a um caminho utilizado há gerações pelos moradores da comunidade de Bacabal e Pau Furado, o qual é impossível atravessar de carro.



Trata-se de uma via cuja vegetação ao projetar sombra cria um clima ameno, protegidos do sol a comitiva seguiu sua jornada. Vê-se que o caminho é estreito, como eram todos antes da abertura das estradas. Esse é apenas um entre tantos que interligam as comunidades. Em outra ocasião perguntei para uma das dirigentes da festa porque utilizavam esse caminho ao invés da estrada principal e ela assim me respondeu:

“esse ai sempre foi o caminho que ia pra Bairro Alto, Pau Furado, esse sempre foi o caminho! Depois que o fazendeiro se disse dono foi que botou a porteira lá e passou a cerca, mas que na verdade o caminho sempre foi esse! (entrevista realizada na comunidade de Bacabal no dia 12/12/2013).

Esses caminhos, que há gerações contribuem para aproximar relações, também estão inseridos nos conflitos e disputas por terra/território entre as Comunidades Quilombolas versus fazendeiros da região, entre esses últimos, mais recentemente, se incluem os grandes projetos de monocultura do arroz⁴⁶.

Seguindo o antigo caminho em menos de 10 minutos chegamos a comunidade de Pau Furado, eu, a comitiva, e o Santo levado por sua guardiã octogenária na garupa

⁴⁶ “A rizicultura iniciou na região, graças à iniciativa do deputado federal por Roraima, Paulo César Quartiero (DEM), arroteiro. Gaúcho, ele está há mais de 30 anos na Amazônia, sempre investindo na produção de arroz. Quartiero disse que, ao chegar ao Marajó, ficou deslumbrado com a natureza, com os campos naturais, com o clima favorável ao cultivo de arroz e, principalmente, com a receptividade que teve por parte das autoridades municipais e da população. Então, decidiu investir no Marajó” (colido do site <http://www.faepanet.com.br/index.php?s=faepa&c=395> da federação da agricultura e pecuária do Pará – FAEPA).

de uma bicicleta guiada por uma jovem. Gerações diferentes seguindo os mesmos percursos (re)feitos há quase um século.

No destino depois de alguns contatos rápidos que anunciaram a chegada da comitiva, o Santo foi levado para a igreja da comunidade. As igrejas parecem ser os portos de onde os Santos saem e onde aportam quando estão circulando entre comunidades.



O caminho tradicional que utilizamos nos fez chegar pela parte de trás da Igreja, cuja frente está virada para a estrada principal, pela qual chegaríamos se tivéssemos seguido o caminho utilizados pelos carros.



Na frente da igreja o Santo foi recebido pela dirigente da festa da comunidade de Pau Furado, que levou a imagem e a comitiva para dentro. A imagem de São Raimundo foi então colocada ao lado da imagem de N. S. da Batalha, santa padroeira daquela comunidade.



A imagem acima mostra o interior da igreja, encostada na parede está à coordenadora da festividade da comunidade de Pau Furado, é possível perceber que a igreja já estava previamente enfeitada para receber o santo visitante.



Receber o Santo na porta da casa ou da igreja, das mãos da comitiva e levá-lo para dentro, esse é o primeiro gesto que se repete constantemente durante toda a caminhada. Por meio da acolhida inicial da imagem, o Santo da comunidade visitada recebe simbolicamente o Santo visitante em “sua casa” - a igreja da comunidade - e juntas, as duas imagens, recebem as primeiras orações, reverências e homenagens. Depois, esse mesmo ritual de receber o Santo se repete em todas as casas que o Santo visita⁴⁷. Na imagem acima, a imagem de São Raimundo é colocada ao lado da imagem de Nossa Senhora da Batalha, santa padroeira da comunidade quilombola Pau Furado.

Depois da acolhida inicial na igreja, a dirigente da comunidade visitada leva a imagem do santo em seu colo e a entrega nas mãos de uma pessoa que já estava aguardando a visita do Santo, essa acolhe a imagem e a comitiva e as leva para dentro da sua casa.

Da igreja o Santo passou então a caminhar por toda a comunidade de Pau Furado. Durante a caminhada as mulheres da comitiva cantaram músicas religiosas, enquanto a imagem era levada por pessoas diferentes de uma casa para outra.

⁴⁷ No próximo item desse capítulo intitulado: “gestos”, tratarei especificamente desses rituais.



Em outras caminhadas que acompanhei, como na comunidade de Santa Luzia e dentro da própria comunidade de Bacabal, dois homens com seus instrumentos musicais acompanhavam o canto das mulheres.

Na imagem à esquerda a caminhada feita na comunidade de Pau Furado quando só mulheres cantando acompanhavam o Santo. Na imagem à direita, a caminhada pela comunidade de Bacabal com dois homens tocando tambores.

Conforme a caminhada avança, ou seja, quanto mais casas são visitadas pela imagem, maior fica a comitiva que o acompanha, as pessoas que recebem o Santo são as mesmas que o levam em seu colo até a próxima residência.

Sucessivos gestos de passar a imagem de uma mão para outra acontecem, e quanto mais esse símbolo circula, mais pessoas se reúnem ao grupo que caminha com a imagem.





Na medida em que o santo vai trocando de mãos, as pessoas vão seguindo a imagem para a próxima casa, em pouco tempo o que era uma pequena comitiva rapidamente torna-se uma grande procissão. Mais e mais pessoas vão chegando e durante a caminhada se reencontram e conversam.

Esse volume de pessoas depois de um tempo é tão grande que nem todos conseguem entrar nas casas, e enquanto a imagem do Santo é acolhida dentro da casa, fora se formam, sob a sombra de grandes árvores, rodas de conversas, com pessoas a rir e a se relacionar. Dessa maneira, as caminhadas de santo geram socialidades.

Mais tarde, durante a festa, outras rodas de conversas se formam em frente as casas reunindo parentes e amigos que se visitam e participam da festa. As imagens abaixo mostram várias dessas rodas de conversas formadas durante as caminhadas do Santo.





Essas rodas de conversas feitas sob as sombras das árvores se formam em todas as caminhadas dos Santos por todas as comunidades, as imagens podiam se multiplicar mostrando a diversidade das mesmas. Ao propiciar circulação entre comunidades, as caminhadas dos Santos e, de maneira mais completa, os circuitos de festas de Santos propiciam a intensificação dos encontros e relações entre as pessoas da mesma comunidade e de comunidades diferentes.

Após a visita em quase todas as casas da comunidade⁴⁸ momento em que essas rodas de conversa se multiplicaram, a comitiva junto com a imagem do santo e com as pessoas que a caminhada reuniu retornou para a igreja.

⁴⁸ Não foram visitadas apenas as poucas casas de famílias evangélicas.



Tendo iniciado com a igreja praticamente vazia o Santo retorna trazendo pessoas. A imagem de São Raimundo é novamente colocada ao lado de Nossa Senhora da Batalha. As pessoas então cantam, fazem orações e reverências às duas imagens, se aproximam, se benzem e beijam as fitas dos dois Santos. Na igreja se inicia e se encerra a caminhada e assim a comitiva completou o percurso da caminhada de São Raimundo pela comunidade Pau Furado.

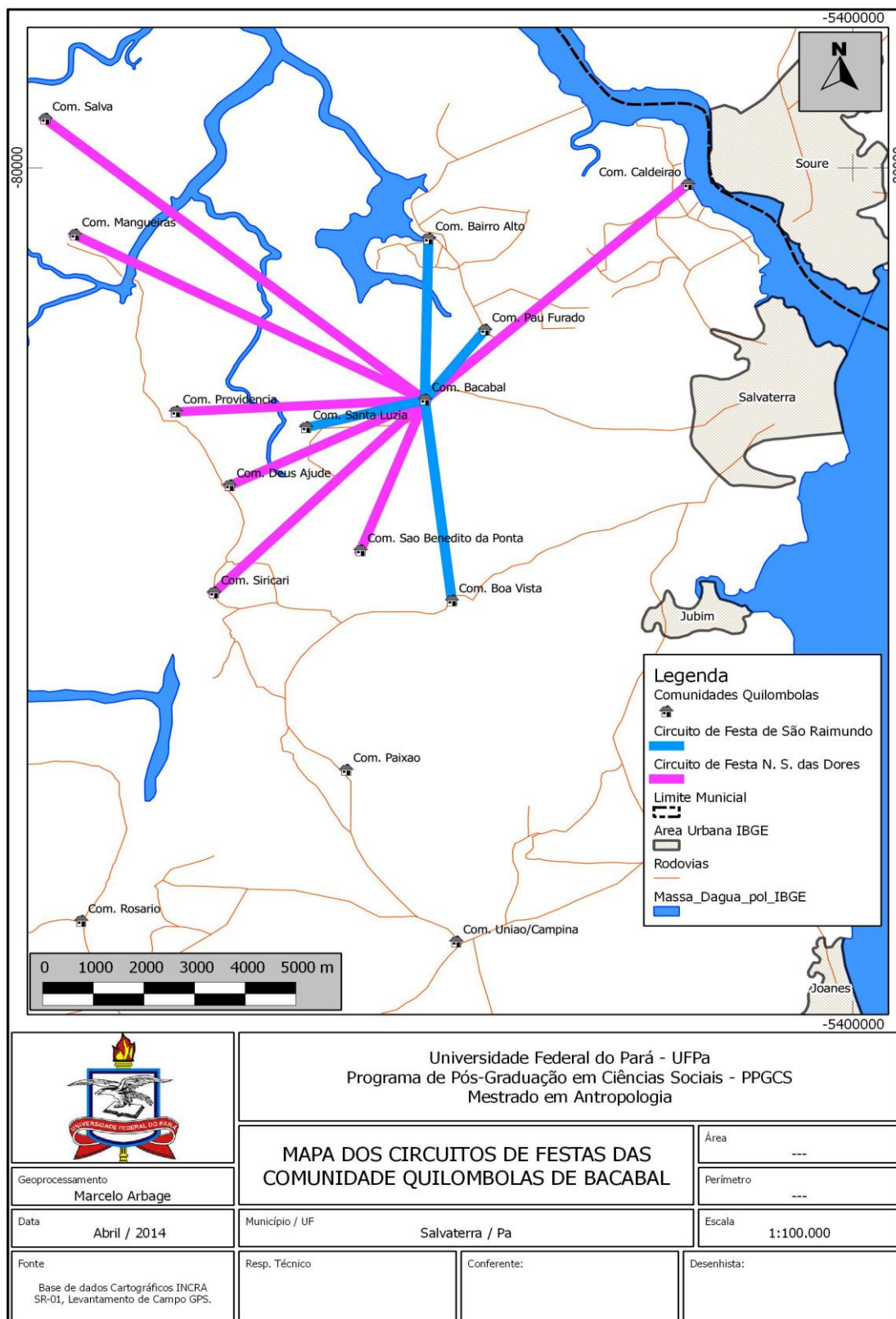
Trajetória similar é feita em todas as comunidades por onde o Santo caminha: O Santo parte da igreja da sua comunidade de origem, local onde se realizará a festa. Na comunidade visitada é recebido também no espaço da igreja, e sua imagem é colocada ao lado da imagem do Santo daquela comunidade. Posteriormente sai dessa igreja para ir de casa em casa convidar todas as famílias para participar da sua festa. Nessa caminhada feita ao som de música (às vezes apenas cantada e outras acompanhada de instrumentos musicais) enquanto o Santo passa de mão em mão, a comitiva que caminha com a imagem vai aumentando em quantidade de pessoas, até que próximo as casas em que o Santo entra, sob a sombra de árvores, rodas de conversas vão se formando e circulando pela comunidade. Quando todas as casas foram visitadas, o Santo retorna para a igreja local enchendo-a de pessoas e novamente é colocado ao lado da imagem do Santo da comunidade, onde recebe cantos, orações e reverências. Depois

o Santo retorna para a sua comunidade de origem e volta para o altar da igreja de onde saiu.

Durante um percurso, a caminhada do Santo relaciona duas comunidades. A totalidade das caminhadas que o santo faz antes da sua festa enlaça várias comunidades. No mapa 4, evidencio os circuitos realizados em um único ano, 2013, durante a festa de São Raimundo e de N. S. das Dores, ambas celebradas pela comunidade quilombola de Bacabal. Cada linha nesse mapa representa um circuito, ou seja, primeiro: o movimento inicial no qual a comunidade anfitriã (que vai realizar a festa de santo) se desloca para as comunidades aliadas levando a imagem do Santo e faz o convite. Segundo: o movimento de retorno, realizado um tempo depois pelas pessoas das comunidades convidadas ao se deslocarem para a comunidade anfitriã no intuito de participar da festa de santo.

Como se pode perceber no mapa 4, durante a caminhada de São Raimundo, Bacabal, por meio de sua comitiva, circulou pelas comunidades de Pau Furado, Bairro Alto, Santa Luzia e Boa Vista, e durante a caminhada de N. S. das Dores além das citadas comunidades também circulou por Salvar, Caldeirão, Mangueiras, Providência, Deus Ajude, Siricari São Benedito da Pontas. Todas essas, assim como Bacabal, se autodefinem como comunidades quilombolas de Salvaterra.

Mapa 4: Circuitos realizados no ano de 2013



Até aqui, descrevi apenas os percursos realizados entre duas comunidades: Bacabal – que com a imagem de São Raimundo convidou – Pau Furado. Porém, se considerarmos que percursos semelhantes⁴⁹ acontecem também entre as outras comunidades quilombolas de Salvaterra e que as mesmas vem realizando esses circuitos continuamente há anos, sendo algumas festas centenárias, é possível vislumbrar a dimensão do movimento propiciado pela circulação de santos e das relações potencialmente estabelecidas por esse meio.

Por fim, meu objetivo nesse tópico foi chamar atenção para os percursos com intuito de evidenciar a dimensão dos deslocamentos espaciais e das relações estabelecidas a partir desse movimento. A circulação dos santos faz com que as comunidades se visitem, se (re)encontrem, e se convidem para que participem das festas umas das outras. Desse modo, também por meio da circulação dos santos, as comunidades caminham pelos territórios umas das outras, “erguendo pontes” conectando-se por meio de novos e antigos caminhos, pelas estradas ou por rios e igarapés.

Essa circulação propicia de certa forma a partilha do território de cada comunidade pelas outras, o mapa acima com suas linhas ligando comunidades é uma representação desses circuitos e da ampliação das relações sociais propiciadas pelos mesmos, porém visto aqui apenas a partir da comunidade de Bacabal, lócus principal da pesquisa.

2.2 Gestos

Os gestos que descreveremos aqui são incessantemente repetidos em todas as casas em que a imagem do Santo é acolhida, em todas as comunidades que visita e, igualmente, nas casas da comunidade de origem do Santo. Mulheres, homens, crianças, jovens, adultos e idosos participam desses momentos, portanto, gêneros e gerações diferentes. Dessa maneira, uma mesma casa recebe, além da sua Santa Padroeira e do seu Santo de devoção vários outros Santos das outras comunidades.

⁴⁹ No qual uma comitiva levando a imagem do santo se desloca e é recebida por comunidades aliadas e circula de casa em casa convidando todas essas famílias para sua festa.

Portanto, se essas festas constituem, como afirma Maués (1995), formas de prestações totais, uma espécie de potlatch, onde a obrigação de dar, receber e retribuir se estabelece não somente entre os indivíduos humanos, mas também na relação entre os homens e os santos, entre os homens e a divindade (p. 316). Então os gestos que descreveremos são ainda mais significativos no que tange a construção de vínculos e alianças entre comunidades.

Nesse sentido, e considerando a definição de Marcel Mauss (2003) segundo a qual a circulação de dádivas estabelece relações entre coletividades e não entre indivíduos, é possível afirmar que quando um Santo ou uma Santa é acolhido(a) em uma casa, a troca de gestos que se segue não envolve relações entre indivíduos, mas relações entre comunidades. As pessoas presentes que realizam os gestos nesse ato são pessoas morais: comunidades, que agem por meio de seus chefes, nesse caso dos dirigentes das festividades, e na ocasião por meio da comitiva do Santo.

O repertório de gestos que marca essa acolhida da imagem do Santo na casa é de conhecimento de todos que participam desse momento, todos conhecem a “programação” ou o roteiro da acolhida e essa gestualidade é repetida com certa formalidade ao longo do percurso.

Segundo Mauss (2003) o corpo é o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do ser humano, para esse autor todos esses gestos ou modos de agir são classificados como técnicas do corpo, onde atos técnicos e religiosos se confundem para o agente. Mauss (2003) define técnica como um ato tradicional e eficaz que não difere do ato mágico, religioso e simbólico, pois segundo esse autor não há técnica e não há transmissão se não houver tradição (2003, p, 407).

Assim, os gestos que acontecem durante a caminhada dos santos os quais descreveremos a seguir também podem ser pensados como técnicas do corpo na perspectiva de Mauss (2003), ou seja, como ato ao mesmo tempo mágico, religioso e simbólico, tradicional e eficaz, pois segundo esse autor no fundo de todos os estados místicos há técnicas do corpo, montagens fisio-psico-sociológicas de série de atos. Por outro lado, as pessoas das comunidades encaram a sucessão de gestos que acontecem quando se recebe um santo em casa como um momento especial, diferente da vida cotidiana, e, portanto, esses gestos são percebidos pelos nativos como rituais, nesse

sentido, a concepção de ritual que nos inspira a pensar esse acontecimento é a elaborada por Stanley Tambiah, traduzida aqui por Mariza Peirano (2003) nos seguintes termos:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como «performativa» em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz 'sim' à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance (por exemplo, quando identificamos como 'Brasil' o time de futebol campeão do mundo). (p. 11)

Nessa perspectiva, vejo esses momentos produzidos pela caminhada dos santos como rituais no sentido de que são constituídos por seqüências ordenadas de palavras e atos, e expressas por múltiplos meios, nos quais os conteúdos e formas possuem como características certa repetição e formalidade. Essa ação ritual é também uma ação performativa, no sentido em que dizer é fazer, como na ocasião em que pessoas da comitiva falam em nome do Santo. Também no sentido em que as pessoas vivenciam uma performance que utiliza vários meios de comunicação, como os cantos, as orações e a manipulação das fitas que envolvem a imagem do Santo.

É uma ação performativa ainda no sentido dos valores que são inferidos e criados durante a performance, por exemplo quando as pessoas afirmam se sentirem abençoadas durante a visita do Santo nas casas. A performance também produz nas famílias a sensação de terem (re)criado os vínculos e alianças com o Santo e com a comunidade que festeja o mesmo, esse sentimento é expresso pelas pessoas quando afirmam terem a “sensação de dever cumprido com o Santo”, essa explicação foi proferida por inúmeros interlocutores quando questionados sobre como se sentem após receber o Santo em sua casa.

Assim, a ação ritual realizada durante as visitas dos Santos nas casas é eficaz porque renova os vínculos e as alianças entre humanos, entre humanos e Santos, entre humanos e a divindade e, ao mesmo tempo e por todos esses meios, entre as comunidades. Pois cada Santo ou Santa está associado a comunidade que lhe dedica o

festejo, de maneira que São Raimundo e Nossa Senhora das Dores são Bacabal, como também Nossa Senhora da Batalha é Pau Furado, e assim sucessivamente.

A visita da imagem de um Santo a uma casa é, também e ao mesmo tempo, a visita da comunidade de “origem” do Santo aquela comunidade aliada, e a circulação de dádivas que acontecem nesse momento são também relações entre comunidades.

Por tudo isso esse evento de receber o Santo em casa, com todos os gestos que acompanham esse ato, é percebido pelas pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra como um momento especial, como um ritual, para o qual as pessoas se programam e se preparam.

O conjunto dos gestos que nesse item descrevo deve ser visto como uma ação ritual vinculada a uma cosmologia na qual a relação com o divino é mediada pela relação com as imagens dos Santos. As pessoas que recebem as imagens de santo em casa falam de um compromisso com os santos e com as comunidades de origem dessas imagens.

Assim, esse ritual se traduz em uma ação social eficaz porque em sua performance feitas por palavras e atos, pelo dito e feito (PEIRANO 2002), tanto as pessoas da casa (pessoas morais - a comunidade) recebem as bênçãos do Santo, anunciada em palavras pela comitiva, quanto convida para a festa e, na mesma seqüência de gestos, as pessoas oferecem “jóias”, presentes, dádivas, para o Santo. A ação é eficaz porque produz nas pessoas o sentimento de dever cumprido, a sensação de ter dado continuidade as alianças com os Santos, com a divindade e com as outras comunidades.

Com estas definições em mente passo a descrever o ritual no qual, antes das realizações das festas, os Santos (imagens) são levados por sua comitiva de casa em casa com o intuito de fazerem o convite para sua festividade. Nesse caso, descrevo as visitas feitas pela imagem de São Raimundo, Santo de devoção da comunidade de Bacabal, cujo percurso foi descrito no item anterior.

2.2.1 A Chegada e a Acolhida do Santo

Tudo começa com a chegada do Santo na comunidade visitada, essa é anunciada pelos cantos entoados pelas mulheres que o acompanham, e ao som de tambores. A letra da canção é bastante significativa e fala da caminhada para chegar naquele lugar:

*“Eu vim de longe pra encontrar o meu caminho,
Tinha um sorriso e o sorriso ainda valia.
Achei difícil a viagem até aqui, mas eu cheguei, mas eu cheguei.
Eu vim depressa, eu não vim de caminhão.
Eu vim a jato neste asfalto e nesse chão.
Achei difícil a viagem até aqui, mas eu cheguei, mas eu cheguei.
Eu vim por causa daquilo que não se vê.
Vim nu, descalço, sem dinheiro e o pior,
Achei difícil a viagem até aqui, mas eu cheguei, mas eu cheguei.
Eu tive ajuda de quem você não acredita.
Tive a esperança de chegar até aqui.
Vim caminhando, aqui estou, me decidi: Eu vou ficar, eu vou ficar.”*
(Música católica denominada “a viagem”).

A música narra uma jornada, o esforço feito para realizar o encontro. Entre as músicas cantadas pela comitiva do Santo, essa é uma das preferidas, justamente porque exalta o deslocamento, a ação de lançar-se em movimento para ir ao encontro do outro, para anunciar o esforço feito por aquele grupo que deixou sua comunidade e trazendo o Santo veio fazer um convite para as famílias da comunidade visitada, nessa narrativa a comunidade de Pau Furado.

Essa música foi cantada também, pelas comitivas de outras Santa padroeiras e Santos de devoção quando foram convidar a comunidade de Bacabal para participar dos seus festejos. Trata-se, portanto, de uma continuidade de circuitos de festas, de um movimento de continuidade de circulação de músicas, de cantos, de visitas, de convites, por isso as pessoas da comitiva cantam, tocam tambor e fazem barulho enquanto caminham com o Santo de casa em casa, estão anunciando a chegada do Santo que vem visitar a comunidade. Quando perguntei por que as pessoas cantam quando levam a imagem de uma casa para outra, uma das dirigentes da festa assim se expressou:

Isso já vem da antiguidade né, já é uma tradição. Se não tiver canto não tem graça. O canto chama atenção, chama atenção da pessoa que vai receber a imagem, se tiver “dormindo” ouve o canto: ah lá vem a imagem. É um tipo de aviso. Bate o tambor e o povo diz lá vem o Santo, entendeu, é um meio de comunicar, avisar o pessoal que tá esperando. Sempre é feito assim com música” (entrevista realizada, em 12/12/2013 na comunidade de Bacabal, com Joelma do Socorro Golçalves do Nascimento, que nasceu e mora na comunidade a 45 anos, sua idade, foi uma das dirigentes da festividade dos santos de Bacabal nesse ano de 2013).

O canto e os tambores fazem parte das formas de comunicação simbólicas desse ritual, e uma forma de anunciar que o Santo está caminhando naquela comunidade, nesse caso específico anunciar que São Raimundo de Bacabal está caminhando na comunidade de Pau Furado, tal como, em outra ocasião, ouviu-se os tambores de outros Santos que caminharam na comunidade de Bacabal. O canto dessa música, a viagem, dramatiza esse momento ao falar da difícil jornada percorrida para estar ali.

Dessa música se sobressai a estrofe cantada diversas vezes pelas vozes agudas de muitas mulheres: “foi difícil chegar até aqui, mas eu cheguei, mas eu cheguei!!!”

Ouve-se o canto de longe, e então a cada momento o canto vai ficando mais próximo, as pessoas da casa para onde está se dirigindo o Santo saem e esperam a chegada da imagem e da comitiva que o acompanha. Quando a imagem do Santo chega o gesto realizado pela pessoa referência da casa naquele momento, é o de acolher a imagem em seu colo.



Nas imagens acima, uma mulher grávida que recebeu anteriormente a imagem em sua casa, leva e a entrega nas mãos de um homem que novamente acolhe a imagem do Santo e a leva para dentro de sua casa, esses são os gestos iniciais da acolhida do santo.

2.2.2 Orações, Bênçãos e o Convite para Festividade

Com a imagem do Santo acolhida e acomodada na casa começam as primeiras orações, a oração chamada “Pai Nosso” e a oração chamada “Ave Maria” são repetidas muitas vezes criando um clima de formalidade, uma espécie de concentração para o momento. As pessoas ao redor também entoam a oração em voz alta, de maneira que a casa é tomada por muitas vozes ao mesmo tempo repetindo as mesmas orações. A repetição das orações cria um clima de seriedade na casa, instaura um tempo que é diferente do cotidiano. As pessoas que acompanham o Santo se dividem, umas continuam na casa outras se afastam e vão para fora, para as rodas de conversas.

No interior da casa as orações, cuja cadência é conferida por algumas mulheres da comitiva do Santo, terminam sempre durante as caminhadas do São Raimundo com a frase dita três vezes: “Glorioso São Raimundo” ao que todos respondem “Rogai por nós” e na terceira vez todos respondem “Rogai por nós que recorreremos a vós”, depois dessa última fala a Santa evocada pela comitiva é a padroeira da comunidade visitada, no caso de Pau Furado foi Nossa Senhora da Batalha. “Nossa senhora da batalha” e todos respondem “Rogai por nós”.

A evocação dos Santos criam um clima especial, instaura um tempo ritual para que se estabeleçam relações entre “humanos e santos”, entre “humanos e a divindade”. Finalizado essa concentração inicial segue-se um silêncio e uma pessoa da comitiva começa em nome do Santo a fazer o convite para a família, é uma fala ritual, uma ação performativa, feita nesses termos:

Bom dia dona (ou seu) nome da pessoa que recebeu o Santo, e a toda sua família. São Raimundo está mais uma vez (ou pela primeira vez) aqui na sua casa trazendo paz, saúde e bênçãos e lhe convidando para os festejos dele que será nos dias 23, 24 e 25. (gravado por mim no dia 17/08/2013, na comunidade de Pau Furado –Salvaterra)

Na fala inicial, repetida da mesma maneira em todas as casas em tom bastante formal, e falada depois da concentração propiciada pelas orações e cantos, a pessoa da comitiva fala em nome do Santo e profere as seguintes palavras “São Raimundo está na sua casa trazendo paz, saúde e bênçãos e fazendo o convite para sua festividade”. Segundo Peirano (2002) a fala é um evento comunicativo e deve ser colocada em contexto para que seu sentido seja compreendido, segundo a autora não é possível separar o dito e o feito, porque o dito é também feito, quando perguntei a vários interlocutores o que sentiam quando recebiam o santo em suas casas as respostas foram semelhantes:

Eu me sinto feliz. Pra mim não receber uma imagem dentro de casa só se eu não estiver. Mesmo que eu não tenha nada pra dar pro santo ou pra santa mais eu estando em casa eu recebo, porque eu me sinto muito abençoada, muito feliz. Né porque eu tenho fé, dizem que o santo é de barro, mas não porque eu tenho fé e muita fé e eu tenho certeza que eles me ajudam, eu me sinto muito feliz muito abençoada. (Lina do Socorro Freire Leal, 46 anos, moradora de Bacabal).

Sinto emoção, alegria dela (imagem) tá visitando minha casa e minha família. Tá abençoando né, tá abençoando a minha casa. (Andreza Conceição de Souza M. 26 anos, moradora de Bacabal)

Sinto paz, sinto carinho pela imagem e sinto respeito, muita fé, me sinto feliz de tá recebendo a imagem na minha casa. (Joelma do Socorro Gonçalves do Nascimento, 45 anos, moradora de Bacabal.)

Conforme a definição de dádivas feita por Marcel Mauss (2003) segundo a qual dádivas não são apenas bens úteis economicamente, mas, entre outros gestos, também as palavras, destaco o caráter performativo desse ritual no qual dizer é fazer, e assim, ao dizer que o santo está trazendo paz, bênçãos e convidando para sua festa, as pessoas se sentem abençoadas, em paz, felizes como se pode perceber nas falas dos interlocutores acima e, da mesma maneira, ouvem o convite para participar da festa, que é recebido como um compromisso, é a eficácia inerente ao ritual.

O convite que o Santo faz por meio de sua comitiva para a pessoa que recebeu a imagem, mas estendido a toda a casa, para participar dos festejos do Santo, é um convite feito explicitamente, falado, e no qual informa não apenas a data dos festejos 23, 24 e 25 do mesmo mês (agosto), mas, também, a programação de cada dia, o que reforça o caráter de convite. A fala da comitiva continua nesses termos:

Dia 23 temos o baile, Dia 24 as 8:30h temos a missa de São Raimundo na igreja de Bacabal e às quatro e meia da tarde tem o mastro com saída lá da Mucura até a sede dos agricultores, no dia 25 temos o bingo. Temos o bingo a venda R\$ 3,00 reais (aqui) se a senhora estiver interessada, e temos a domingueira, e dia 31 temos a procissão de São Raimundo na comunidade. A senhora tá convidada pra participar conosco. (gravado por mim no dia 17/08/2013, na comunidade de Pau Furado –Salvaterra).

Ainda seguindo a sugestão de Peirano (2002) no sentido de colocar a fala em contexto para que seu sentido seja compreendido, gostaria de evidenciar que esse convite, feito pela comitiva em nome do Santo e cuja imagem encontra-se na casa, significa um dar inicial, que é aceito pelas famílias e, por meio dessas é recebido pela comunidade. Desse modo, por meio dessa fala, desse convite, do dito e feito essa primeira dádiva é dada e recebida.

Marcel Mauss (2003) no seu “ensaio sobre a dádiva” evidencia que em termos de dádivas, o dar é uma obrigação assim como o receber. Mas uma obrigação gerada pelo desejo de manter o vínculo, a aliança, e nesse sentido é uma obrigação de liberdade, movida pela vontade de manter uma relação. Portanto, esse dar e receber

(dar/receber) é caracterizado por Mauss (2003) como uma mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários, e também como vínculo espiritual, nas palavras do autor:

Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança a comunhão. A seguir, dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertencer ao doador. Essa propriedade se exprime e se concebe como um vínculo espiritual. (...) **Mas essa mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se pensarmos que há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.** (MAUSS, 2003. p. 202)

Nesse sentido, se considerarmos que a imagem do Santo se refere a uma totalidade: a comunidade que lhe dedica a festa, e, ainda, se considerarmos as pessoas da comitiva que levam essa imagem como pessoas morais: representam uma coletividade no caso a sua comunidade de origem, então recusar dar, nesse caso, recusar levar o santo de casa em casa para fazer o convite nas comunidades aliadas ou ainda, por outro lado, recusar receber, na hipótese em que as comunidades aliadas recusassem a visita do santo, de fato, tal como evidenciou Mauss, significaria recusar a aliança, a comunhão, seria quebrar um circuito que vem sendo refeito há anos intra e entre as comunidades, seria equivalente a declarar guerra.

Quando perguntei aos interlocutores porque os santos caminham, porque se deslocam para outras comunidades para fazer esse convite, porque as festas são realizadas dessa forma, com os santos caminhando entre as comunidades, as respostas falam sempre que trata-se de uma tradição, no sentido de uma prática repetida há muito tempo, passada de pai para filho, na qual deixar de levar o santo para as comunidades aliadas, que significa não dar, ou pior se recusar a receber um santo de outra comunidade quando for solicitado, que significa não receber, são coisas inconcebíveis para as pessoas dessas comunidades, pois a repetição do ato, a tradição, gerou o que Mauss define como uma “mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários” (2003), é o que fica evidente na fala de uma das dirigentes da festividade:

Pesquisador (P) Por que os santos caminham? Joelma: porque assim, o santo das outras comunidades vem pra cá e aí a gente também se acha no direito de ir visitar a comunidade deles. Entendeu? (Entrevista realizada por mim no dia

12 de dezembro de 2013 na comunidade de Bacabal com Joelma do Socorro Gonçalves do Nascimento, 45 anos, uma das dirigentes da festa de santo).

A interlocutora fala explicitamente na existência do direito: “a gente também se acha no direito de ir visitar a comunidade”, o que reforça a definição de Mauss (2003). A circulação dos santos marca, portanto, o momento em que a Dádiva-festa está sendo Dada e Recebida, dada pela comunidade de origem do Santo e recebida pela comunidade visitada e essa relação é interpretada pelas pessoas como um direito, trata-se, entretanto, de um direito fundamentado em uma moral da dádiva entendida na perspectiva de Mauss (2003) e não de um direito fundamentado nas leis do mercado ou do Estado.

A retribuição, que completa as três obrigações (dar, receber e retribuir) e que sela os vínculos e alianças, acontece somente um tempo depois, por meio da participação das famílias na festa do Santo, ou seja, a retribuição se dá por meio da presença e da participação na comunidade de origem da imagem do Santo durante a festa. Por isso, não apenas o convite é feito como também é anunciada a programação, dizendo a que horas e o que acontece em cada dia. É a ação de receber o convite e depois de retribuí-lo que gera os vínculos entre as comunidades, isso porque antes, durante e depois das festas existem socialidades e compromissos que vão enlaçando pessoas, famílias, comunidades e gerando as referidas misturas de direitos e deveres entre as mesmas.

Tendo as famílias de outras comunidades participado da festividade de São Raimundo na comunidade de Bacabal e assim retribuído o convite feito por essa, o circuito tem continuidade quando as Santas padroeiras e Santos de devoção das comunidades anteriormente convidadas retornam com suas comitivas para convidarem as famílias de Bacabal para participarem de suas festas. As comitivas dos santos dessas comunidades repetem os gestos e a comunidade de Bacabal que outrora convidou é, em momento posterior, convidada. O convite é feito de casa em casa, trata-se, portanto, de uma “programação” conhecida por todos e incessantemente repetida pelas várias comunidades entre si durante o ano, do mês de junho a dezembro período de menos chuva na região e repetida ao longo do tempo, há gerações.

O que esses gestos mostram é que existe um enlace entre essas comunidades, esse enlace entretanto, e faço questão de evidenciar, não significa de modo algum ausência de conflitos intra ou entre comunidades, ou algum tipo de harmonia absoluta.

Se existe algum tipo de harmonia, é, tomando a expressão de Mafessoli (2010), uma “harmonia conflitual”.

Já me referi às disputas das famílias pelo controle da realização das festas de Santo, além dessas existem todos os conflitos internos inerentes a vida social, e que existem mesmo nos grupos mais coesos. Simmel (1983) evidencia a relevância sociológica do conflito e sua presença mesmo na vida dos grupos mais unidos:

Uma classificação mais abrangente da ciência das relações humanas deveria distinguir, parece, aquelas relações que constituem uma unidade, isto é, as relações sociais no sentido estrito, daquelas que contrariam a unidade. Deve-se compreender, todavia, que ambas as relações costumam ser encontradas em todas as situações históricas reais. O indivíduo não alcança a unidade de sua personalidade exclusivamente através de uma harmonização exaustiva – segundo normas lógicas, objetivas, religiosas ou éticas – dos conteúdos de sua personalidade. A contradição e o conflito, ao contrário, não só precedem esta unidade como operam em cada momento de sua existência. É claro que provavelmente não existe unidade social onde correntes convergentes e divergentes não estão inseparavelmente entrelaçadas. Um grupo absolutamente centrípeta e harmonioso, uma “união” pura (Vereinigung) não só é empiricamente irreal, como não poderia mostrar um processo de vida real. (SIMMEL, 1983. p. 123-124)

Conforme evidencia Simmel a contradição e o conflito estão no cerne de qualquer unidade, são, conforme o autor deixa claro, parte integrante da existência de qualquer grupo. Portanto, as alianças há gerações construídas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra por meio dos circuitos de festas não significam de forma nenhuma ausência de contradições e conflitos, os mesmos estão presentes e fazem parte dessas relações.

É preciso evidenciar também que ao receber o Santo em casa as pessoas não estão tocadas por uma generosidade absoluta, elas têm interesse nas bênçãos do Santo, tem interesse nas alianças, elas não querem ficar em dívida com a divindade, igualmente sabem que se desprezarem a visita do Santo sofrerão reações por parte de outras famílias da comunidade.

A dádiva não é vivida como pura generosidade para com uma coletividade abstrata, não é uma ação somente desinteressada, Marcel Mauss (2003) explicava na década de vinte o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações (p.188).

Portanto, pensar as ações em termos binários, absolutos, ou seja, de que uma ação ou é interessada ou generosa, harmônica ou conflituosa, empobrece a complexidade da própria ação, que como nos evidenciou Marcel Mauss (2003) são, no caso das dádivas, ações ao mesmo tempo generosas e interessadas, livres e obrigadas essas características estão envolvidas e motivam a ação que tem como finalidade não o que é trocado em si, mas os vínculos e as relações criadas por esse meio, sobretudo a construção de alianças não entre indivíduos, mas entre coletividades.

A construção dessas alianças permite que a realização dos circuitos de festas, com seus percursos, gestos e relações específicas, convivam com os conflitos que existem intra e entre comunidade, e que pude observar de perto em uma casa na qual a imagem de São Raimundo foi acolhida, na ocasião observei que a anfitriã não tinha nenhuma afinidade com a comitiva do Santo, o que evidencia que não há nunca uma unidade ou harmonia completa em nenhuma comunidade, o conflito e as disputas fazem parte das relações intra e entre comunidades, foi o que pude ver nessa situação concreta, na qual havia uma tensão presente em cada momento.

Mas mesmo nesse clima, as palavras foram repetidas igualmente e os gestos se seguiram conforme a “programação”, da mesma forma como se repetiu em todas as casas que o Santo entrou. Isso porque, no momento em que a comitiva é recebida ela fala em nome do Santo, e a sua ação é ação de toda comunidade, ainda que nessa, como em todas as comunidades existam conflitos internos. Não que esse ritual tenha resolvido ou apaziguado o conflito existente, talvez o mesmo aconteça em em outro lugar, durante a festa, ou em outro momento, porém não durante a acolhida do Santo. São, portanto, alianças entre comunidades que os convites feitos pelos Santos em suas caminhadas selam.

2.2.3 As fitas multicoloridas e as imagens dos santos

Com a imagem dentro da casa e após a comitiva convidar a família para a festa, existe outra relação que se estabelece a partir de vários gestos que envolvem as fitas coloridas que as imagens dos Santos trazem amarradas em seu “corpo”, essas fitas são como extensões da imagem por meio das quais as pessoas se relacionam “diretamente” com o Santo.

Quando a comitiva encerra sua fala a pessoa que recebeu o Santo em sua casa faz o gesto que consiste em pegar nas fitas que envolvem o Santo e nelas amarrar notas de dinheiro, cujo valor varia a partir do quanto a pessoa quer ou pode oferecer, geralmente são notas de dois e cinco reais. As pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra se referem a esse gesto de amarrar notas de dinheiro na fita do Santo como “dar joias para a Santo”, essa expressão, categoria nativa, está relacionada ao passado quando os Santos faziam longas caminhadas, peregrinações que duravam meses e incluíam fazendas e nessas as imagens dos santos recebiam doações como bois, porcos, patos, galinhas e também joias, literalmente joias para a Santa, ou seja, anéis, cordões, pulseiras de prata e de ouro. A Santa retornava para sua comunidade com essas joias e quando não era possível conduzir os animais, os mesmos eram vendidos e a comitiva retornava também com o dinheiro da venda.

Nesse sentido, no passado, as caminhadas dos Santos além das comunidades incluíam fazendas e outras localidades onde a santa recebia joias e oferendas, havia uma ação que contribuía para distribuição de alimentos, bens e riquezas que fluíam para a comunidade, isso porque tudo que a Santa arrecadava era trazido e ficava na comunidade de origem da imagem da Santo (tal como acontece ainda hoje), sendo que os animais doados se transformavam em comida, que na época era distribuída de forma gratuita durante as festas de santo. As joias eram vendidas e usadas para melhorar a igreja e outros espaços comunitários, e também, para realizar a festa do Santo, pagar a banda ou a aparelhagem de som, pagar o gerador de energia, comprar os fogos, etc.

Esse fato lembra a definição de Galvão (1955) sobre catolicismo como sendo uma superestrutura do que chamou sociedade rural na década de 1950, ou seja, na época os fazendeiros e pessoas de posses sentiam-se impelidos a doar para o Santo, a dar joias para o Santo, o que novamente evidencia a eficácia do ritual no sentido de que essas pessoas se sentiam abençoadas e recompensadas com esses atos de generosidade.

Todavia, esses Santos já estavam ligados às comunidades, e tudo que arrecadavam, Santas padroeiras ou Santos de devoção, tal como hoje, retornava e ficava na comunidade e era utilizado para realizar a festa.

Para além das fazendas, eram entre as comunidades que o santo circulava com mais intensidade, indo de casa em casa e fazendo o convite para as famílias



participarem. Nessas comunidades a Santa ou Santo também recebiam suas “joias”, expressão que ganhou o sentido de oferendas sejam ou não literalmente joias.

Acima, as imagens mostram esse gesto de dar “joias” para o Santo sendo realizado durante a circulação da imagem pelas comunidades quilombolas de Salvaterra no ano de 2013. Moedas e pacotes de velas são entregues pelas pessoas das casas que recebem o Santo para as pessoas da comitiva como doações, como “joias dadas para o Santo”, porém, o gesto de amarrar a “joia” diretamente na fita, e assim dar essa oferenda, esse presente, essa dádiva é feita de maneira solene e com muita satisfação. O nó é feito com parcimônia, isso porque o gesto de amarrar a “joia” na fita do Santo é uma relação que se estabelece diretamente com a imagem, por meio desse gesto a pessoa na casa sente se relacionar diretamente com a imagem, e por meio dessa com o próprio Santo, presenteia-o por meio desse gesto.

As fitas coloridas são, portanto, muito mais do que adornos das imagens, elas são extensões das mesmas, por meio das quais as pessoas podem se relacionar sem intermediários. Os significados produzidos são profundamente diferentes do ato de dar

o mesmo dinheiro nas mãos de algum componente da comitiva. Dona Tereza dos Santos Nascimento, 68 anos, nascida e criada na comunidade de Bacabal, assim se expressa sobre os significados das fitas dos Santos:

Elas (as fitas) podem servir como um símbolo, um símbolo. Se você tem a sua fé, sabemos que é uma imagem, uma moldura, não é a verdadeira mãe do céu, é uma simplicidade, você tem aquela fé, você pega aquela fita e através dessa imagem você pede por intercessão, que ela interceda por nós junto a Jesus, e faz o seu pedido e pode dar um nó, ou um laço. É um símbolo. Ela serve pra enfeitar sim a santa, mas também serve como um símbolo.” (Entrevista realizada em 13/12/2013 na comunidade de Bacabal.)

Por meio da fita, como evidencia dona Tereza, as pessoas se relacionam com a imagem do Santo produzindo de modo palpável, vivido, por meio de uma experiência sensorial essa relação de que nos fala Maués (1995), relação entre humanos e os Santos, entre humanos e a divindade. Essa relação também é vivida e experimentada por meio do toque e dos gestos que envolvem as fitas dos Santos.

As relações realizadas por meio das fitas não se restringem aos presentes dados pelas pessoas que recebem a imagem do Santo, ela se estabelece também por outros gestos. Depois de amarrar a “joia”, e nesse sentido, é preciso enfatizar que em todas as casas que o Santo entrou ele recebeu ao menos uma “joia” (nota de dois reais) amarrada em sua fita, após esse momento, a pessoa que recebeu a imagem e as pessoas mais velhas da casa, seguram com delicadeza as fitas do Santo e com elas fazem o sinal da cruz e beijam-na, algumas pessoas fecham os olhos e fazem orações, é um momento de muita emoção nas caminhadas do Santo, quando por meio das fitas, que são tocadas, acariciadas, manipuladas, essas pessoas se relacionam “diretamente” com os Santos, com a divindade.



Portanto, depois de dar joias (presentes) para o Santo por meio da ação de amarrar notas de dinheiro nas suas fitas, segue outro gesto que reforça a ideia de que as fitas são extensões da imagem. As mães e pais donos da casa que recebeu o Santo pegam novamente na fita, beijam-na e com ela fazem o sinal da cruz tocando seu corpo, logo em seguida as crianças da casa são chamadas para “pedirem e receberem as bênçãos do Santo”, as crianças são então levadas e colocadas na frente da imagem e repetem os gestos dos pais, irmãos e avós, seguram a fita beijam-na e depois fazem o sinal da cruz.

Mauss (2003) entende as técnicas do corpo como as maneiras pelas quais os seres humanos de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Ainda segundo esse autor a criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais ela confia e que têm autoridade sobre ela. Durante a visita dos santos nas casas faz-se o exercício de se relacionar com o mesmo por meio das fitas, esse gesto é repetido e ao mesmo tempo ensinado às crianças, que desde a tenra idade aprendem essa técnica do corpo que é ao mesmo ato técnico, religioso e simbólico, aprendem, dessa forma, a se relacionar com aquele ilustre visitante, é o que se pode verificar nas imagens abaixo.



Como uma tradição, no sentido de algo que é repetido há muitos anos continuamente, os gestos são ensinados para as crianças que se acostumam a receber o santo e sua comitiva e a participar daquele momento todos os anos, recebem ao longo do ano a visita de vários Santos, momentos em que desenvolvem essas técnicas do corpo.

Assim, por meio das fitas fluem as dádivas do Santo para as famílias que o recebem - paz, saúde e bênçãos - e nas mesmas fitas amarram-se as “joias”, presentes, oferendas, dadas pelas famílias para os Santos. As fitas, portanto, possuem essa tensão, essa energia, esse mana diria Mauss, que faz fluir dádivas entre as pessoas e os Santos, por isso são tão significativas, são o meio pelo qual se interage “diretamente” com o Santo, o meio pelo qual é possível tocar e ser tocado pela a imagem.

As joias dadas somadas ao dinheiro arrecadado com a venda do bingo que acontece na mesma ocasião, são também formas pelas quais as comunidades que recebem a imagem do santo em sua casa contribuem financeiramente com a comunidade que vai realizar a festa. Por meio dessa circulação financeira as comunidades se ajudam mutuamente a realizarem suas festas de santo. Esse dinheiro flui de todas as comunidades visitadas pela imagem do santo para a comunidade de origem do santo que naquele momento está organizando a celebração. Durante o ano a comunidade que recebeu essas joias na realização da sua festa de santo também dá, do mesmo modo e com os mesmos gestos, joias para os Santos que vem visitá-los e convidá-los para sua festa. Por meio das joias e do bingo existe uma intensa circulação financeira movida pela realização das festas de santo, são outras dádivas que circulam entre as comunidades.

2.3 Relações

Seguindo os circuitos da festividade de São Raimundo e de N. S. das Dores realizados pelas famílias de Bacabal, pude acompanhar de perto as caminhadas dos Santos e a partir da observação desses percursos e gestos somadas às entrevistas que realizei com pessoas que participaram dessas caminhadas, pude perceber e interpretar as diversas relações estabelecidas entre comunidades.

Ao perseguir a perspectiva proposta por Marcel Mauss (2003) de procurar entender os sistemas sociais inteiros, observar a dinâmica das relações no sentido de compreender o conjunto, o movimento do todo, o aspecto vivo, cheguei a percepção sobre as seguintes relações, as quais reitero à luz da etnografia apresentada:

1- Quando os Santos caminham, eles conectam e movimentam uma vasta rede de relações horizontais no sentido de relações que se estabelecem entre famílias de uma mesma geração e verticais, no sentido das relações estabelecidas entre gerações diferentes.

2- As caminhadas dos Santos movimentam todas essas relações por meio de um gesto muito simples: o de convidar famílias/comunidades para participarem dos seus festejos.

3- As caminhadas dos Santos são parte dos circuitos de festa de Santo, e se constituem como o movimento inicial da dádiva (Dádiva-festa): o Dar que se constitui na ação de caminhar com a imagem do santo para outras comunidades e no interior da própria comunidade, visitando as famílias de casa em casa com intuito de fazer o convite para a festa. Esse dar inicial é completado, no mesmo momento e no mesmo movimento, pelo Receber, que se realiza quando as famílias e comunidades recebem a imagem e a comitiva do santo dentro de suas casas e na igreja da comunidade. Esse Dar/Receber é selado então pela série de gestos rituais, cujo repertório é conhecido por todos os participantes e que se repetem não apenas ao longo do espaço, em várias comunidades diferentes, mas também ao longo do tempo, há décadas, continuamente, e realizado por diferentes gerações. São esses gestos rituais que imprimem nos corpos e nos espíritos das pessoas, efetivamente e afetivamente os compromissos, os laços, os vínculos, as alianças ao misturarem relações religiosas, políticas, econômicas, jurídicas, morais, estéticas etc.

4- O Retribuir que complementa o ciclo das dádivas (Dádiva-festa) tecendo os laços, selando os vínculos e constituindo as alianças não acontece durante as caminhadas dos Santos, mas somente um tempo depois. A retribuição ao convite acontece por meio da presença e participação das famílias convidadas na festa do santo realizada na comunidade que o homenageia. Assim, o tempo/espaço da festa do Santo é duplamente um Retribuir: é retribuição ao convite feito pelo santo em sua caminhada e, também, retribuição às festas que as famílias da comunidade que agora está

homenageando o santo participaram, em momentos anteriores, em outras comunidades. A retribuição da Dádiva-festa transforma os anfitriões das festas de outrora em participantes da festa de Santo que está sendo realizada no momento presente. A realização da festa de santo na comunidade, ou seja, o tempo e o espaço de Retribuir serão abordados no próximo capítulo.

Foram precisamente os gestos e os percursos que envolvem tanto o convite feito pelo Santo por meio de sua comitiva, quanto à acolhida e oferendas (“o dar joias ao santo” para usar uma categoria nativa) feitas pelas famílias, dentro de cada casa, que apresentei nesse capítulo, foi a observação desses gestos e percursos que me permitiu interpretar as relações estabelecidas, criadas e recriadas nas interações intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, foi preciso seguir os circuitos de festas de Santo para conhecer as relações.

Os rituais que se sucedem durante as caminhadas dos santos, conforme busquei demonstrar, envolvem relações ao mesmo tempo religiosas, jurídicas, morais, políticas, econômicas, estéticas entre outras. São relações complexas que conectam diversas perspectivas intimamente inter-relacionadas e que corroboram com a definição de Maués (1995) segundo o qual festas religiosas populares constituem momentos extraordinários na vida das comunidades que as realizam, possuindo aquele caráter de fato social total de que nos fala Marcel Mauss (p. 316). Gostaria agora, entretanto, de fazer algumas considerações especificamente sobre as relações políticas e sobre as relações territoriais.

2.3.1 Relações políticas

Para tratar desse tema, quero evocar a imagem que marca o início e o fim das caminhadas realizadas pela imagem do santo e por sua comitiva quando vão visitar e convidar uma comunidade aliada para a festa de Santo. No início, quando o santo chega na comunidade aliada as duas imagens: a do santo visitante e a do santo da comunidade, são colocadas juntas, lado a lado, na igreja da comunidade visitada.

Abaixo a imagem de São Raimundo, santo de devoção da comunidade de Bacabal, durante a visita a comunidade de Pau Furado cuja santa padroeira é Nossa Senhora da Batalha.



Deixei de tratar esse gesto no item anterior porque o mesmo permite pensar na histórica construção de cada comunidade como uma unidade, uma unidade política, simbólica, territorial. Quero apresentar agora o significado desse gesto para as relações entre comunidades a partir de uma interpretação nativa.

Questionada por mim sobre qual o significado de colocar as imagens dos santos lado a lado em cada início e fim de caminhada, a senhora Tereza dos Santos Nascimento, 68 anos, quilombola de Bacabal assim explicou:

É um símbolo de união! Porque a nossa padroeira ou o nosso padroeiro está recebendo um padroeiro ou uma padroeira que vem de outra comunidade saudar a nossa comunidade. Isso é um símbolo de amor e de união entre todos. Eu penso assim. (entrevista realizada em 12/12/2013 na comunidade de Bacabal)

Dona Tereza durante grande parte de sua vida esteve a frente da realização das festas de santo na sua comunidade, ao associar o gesto de juntar as imagens à um símbolo de união entre as comunidades ela corrobora com a ideia de que a imagem do santo, nesse contexto, representa a totalidade da comunidade, e, portanto, cada imagem simboliza a comunidade que lhe dedica a festa. Essas imagens nos explica Mafessoli (2010) fazem referencia a:

(...) figuras emblemáticas, mas eles são, de certa forma, ideal-tipos, “formas” vazias, matrizes que permitem a qualquer um reconhecer-se e comungar com os outros. Dionísio, D. Juan, o santo cristão ou o herói grego, poderíamos desfiar infinitamente as figuras míticas, os tipos sociais que permitem uma “estética” comum e que servem de receptáculo à expressão do “nós”. A multiplicidade, em tal ou tal emblema, favorece infalivelmente a emergência de um forte sentimento coletivo. (p. 37)

Por meio do gesto de colocar as imagens dos santos das comunidades uma ao lado do outra, e a própria estética, essa definida pela perspectiva de Mafessoli (2010) de

sentir em comum, criada pela cena dos dois símbolos juntos, produz significados profundamente coletivos, múltiplos e totais, relacionados a construção de alianças, ou como expressa Dona Tereza: simbolizam a união.

O “nós” de uma comunidade realizada por meio daquela matriz (“forma” vazia) que é a imagem do santo colocada ao lado da outra matriz relacionada ao “nós” de outra comunidade no contexto da representação de um santo visitante, um padroeiro que vem saudar a comunidade, e de outro que o acolhe, que o recebe em sua casa, na igreja da comunidade, produz como afirma Maffesoli (2010) a emergência de um forte sentimento coletivo, um sentimento que reconhece cada comunidade, materializada em cada símbolo daquele, em cada imagem de santo, e ao mesmo tempo favorece um sentimento de aliança, de comunhão, ou como descreve dona Tereza de união entre comunidades.

Para além dessa imagem inicial dos santos juntos, outra continua a iluminar a referencia nativa feita sobre a união que as duas imagens juntas simbolizam. Tendo chegado em uma igreja vazia, o santo inicia sua caminhada de casa em casa e retorna após um tempo para o lado da santa anfitriã, nesse segundo momento a igreja se enche de pessoas, a caminhada do santo pela comunidade põe em movimento pessoas que acompanham a imagem do santo até a igreja. Nas imagens abaixo é possível ver à esquerda a igreja da Comunidade de Pau Furado quando a comitiva do santo de Bacabal foi inicialmente recebida, à direita a imagem mostra a mesma igreja no fim da caminhada do santo pela comunidade.



As imagens acima mostram também no interior da igreja a reverencia feita aos dois santos, ambas as fitas são tocadas, pedem-se bênçãos aos dois santos, seguem-se cantos e orações. Depois acontece o gesto que marca o fim de cada caminhada: a comitiva do santo visitante confere tudo o que foi arrecadado, inclusive o dinheiro amarrado nas fitas do santo e anuncia para as pessoas presentes quanto foi arrecadado em dinheiro e objetos naquela comunidade. Esse simples gesto, descortina um veio fundamental sobre as relações políticas estabelecidas há gerações entre as comunidades, e que tem a ver com a comunidade enquanto unidade política, territorial e simbólica.

Em outra caminhada que fiz junto com a comitiva da comunidade de Bacabal, a imagem de São Raimundo foi levada para Vila Nova e como de costume visitou e convidou todas as famílias que moravam nesse lugar para participarem da festa do santo, antes porém a comitiva tinha passado pelo lugar chamado Santa Luzia e após ter visitado todas as casas, os membros da comitiva pararam na ultima e recolheram todas as doações feitas à imagem de São Raimundo, conferiram na frente das pessoas e divulgaram o valor arrecadado em Santa Luzia, depois se despediram e seguiram a caminhada para Vila Nova.

Nesses dois lugares diferentes Vila Nova e Santa Luzia moram praticamente a mesma quantidade de famílias, os dois lugares possuem mais ou menos o mesmo tamanho, porém quando a comitiva de São Raimundo terminou de visitar todas as casas de Vila Nova o ritual de recolher, conferir e divulgar para as pessoas daquele lugar o quanto foi arrecadado não aconteceu. Na ocasião fiquei bastante intrigado, porque o ritual não foi realizado?

Posteriormente pude compreender que Vila Nova apesar de ter aproximadamente a mesma quantidade de famílias moradoras e o mesmo tamanho que Santa Luzia não tinha o status de uma unidade política e territorial tal como Santa Luzia, isso porque enquanto Santa Luzia é tratada e se reconhece como uma comunidade, Vila Nova mesmo tendo tamanho e quantidade de famílias parecida é apenas uma localidade, que pertence a comunidade de Bacabal, ou seja, Vila Nova é uma localidade que pertence a totalidade Bacabal, tal como as localidades chamadas Bacabal, Mucura (Campo Alegre) e Combate. Todas essas fazem parte da comunidade de Bacabal, por isso o ritual de conferir e divulgar o que foi arrecadado durante a caminhada do santo aconteceu dentro da igreja de Bacabal e não na Vila Nova.

Esse fato é importante porque amplia o debate a cerca da identidade/unidade política relacionada a cada comunidade. Cardoso (2008) se referindo a Bairro Alto, outra comunidade quilombola de Salvaterra, evidencia que existem diversas unidades sociais diferentes no interior da mesma, que possuem nome próprio, um sentimento único de pertencimento e um território único, porém segundo esse autor:

(...) quando é necessário afirmar a unidade do grupo diante dos poderes instituídos do Estado, Bairro Alto, uma das nove unidades sociais, aglutina todas as outras ao incorporar a palavra comunidade. Então ela deixa de ser uma parte, para tornar-se um todo e reivindicar direitos ao território. É nesse momento que são suspensas as diferenças para surgir a comunidade enquanto unidade política que dialoga com os poderes estatais. (CARDOSO, 2008, p.12)

Segundo Cardoso a comunidade enquanto unidade política se constitui quando é necessário afirmar a unidade do grupo diante dos poderes instituídos do Estado, é quando, segundo o autor e no caso apresentado por ele, Bairro Alto deixa de ser uma unidade social e aglutina todas as outras unidades quando incorpora a palavra comunidade, fazendo cessar naquele momento as diferenças.

Processo semelhante ocorre em Bacabal, que junto com Campo Alegre (Mucura), Vila Nova e Combate são unidades sociais que se constituem em uma unidade política: comunidade Bacabal. Porém, o que o gesto que observei e descrevi a pouco, relacionado às festas de santo, ou melhor à caminhada do santo indica é que essa comunidade enquanto unidade política se faz diante do diálogo com os poderes estatais, sem dúvida, mas também existe desde muito tempo no diálogo entre as próprias comunidades, nas relações travadas entre as mesmas.

O fato da comitiva não conferir e divulgar o quanto foi arrecado na unidade social Vila Nova significa que existe já há muito tempo uma compreensão de que a unidade política é a comunidade de Bacabal, e essa percepção está para além da marcação do prédio da Igreja, pois na comunidade de Santa Luzia, onde não existe igreja construída, no final da caminhada a conferência e divulgação do valor arrecadado pelo santo foi realizado da mesma maneira que nas outras comunidades, porém ao invés de em uma igreja, aconteceu no interior da última casa visitada em Santa Luzia. Portanto, a comunidade enquanto unidade política vem sendo construída há muito tempo nas relações intra e entre comunidades e se realiza não apenas na relação com o Estado, mas também em várias outras ocasiões como durante as festas de santo.

Assim, ao final de cada caminhada de santo, quando a imagem junto com sua comitiva volta para igreja, ou para o lugar de onde partiu na comunidade visitada, contabiliza todo o dinheiro arrecadado e anuncia para a comunidade, esse gesto é um ato político de reconhecimento daquela unidade política, simbólica e territorial, daquela totalidade, e de demonstração de respeito para com a mesma.

2.3.2 Relações Territoriais

Como busquei demonstrar, as caminhadas de santo produzem socialidades tanto por meio das rodas de conversas como pelos rituais que acontecem em todas as casas visitadas pela comitiva e pela imagem do santo. A circulação dos santos marca conforme sugerir o Dar/Receber Dádivas-festas. Completando esse ciclo existe o movimento de retorno, que acontece um tempo depois, quando as famílias das comunidades convidadas se deslocam para a comunidade anfitriã no intuito de participar da festa de santo, ocasião em que há uma intensificação ainda maior das socialidades, todos esses movimentos compõem o que chamo circuitos das festas.

Apresento a seguir um mapa cujas linhas coloridas representam esses circuitos, representam os movimentos de ida (caminhada do santo) e retornos (festa do santo), indicam visualmente o ciclo que na perspectiva de Mauss (2003) marca os três princípios da dádiva: dar, receber e retribuir.

Nesse mapa apresento os circuitos produzidos pelas festas que ainda estão sendo realizadas pelas comunidades quilombolas de Salvaterra até final do ano 2013 (ano de fechamento dessa pesquisa) conforme identificados no “Calendário de Festas de Tradição” apresentado no capítulo 1 dessa dissertação. Essas festas continuam a serem realizadas com os santos caminhando e convidando outras comunidades, ou mesmo por meio dos convites enviados para que os times de futebol das comunidades aliadas se façam presentes no torneio esportivo que acompanha as festas de santo. No mapa abaixo é possível ver que as linhas se adensam, pois os circuitos realizados pelas diferentes comunidades se sobrepõem uns sobre os outros⁵⁰.

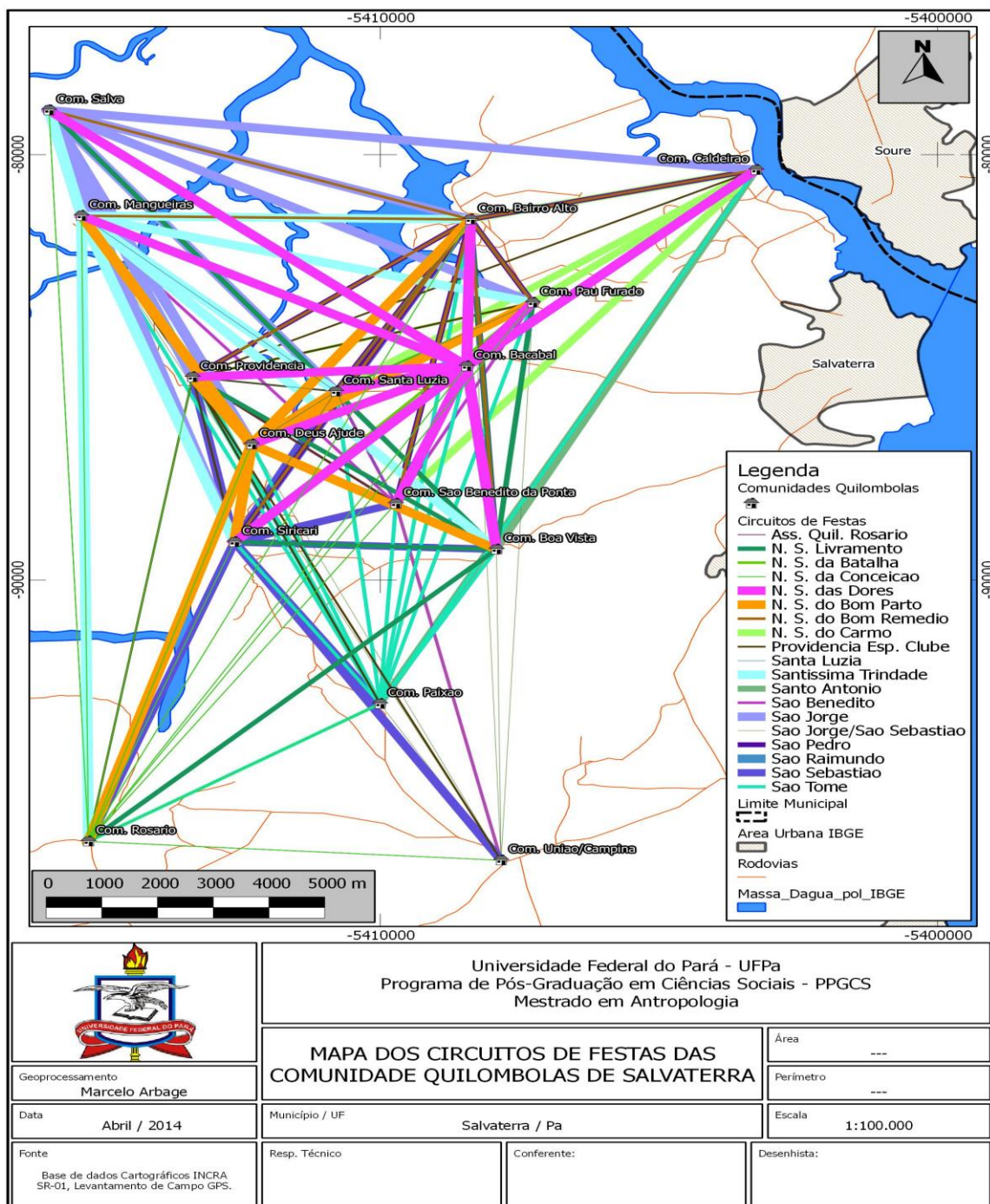
No mapa abaixo, cada linha é de uma cor diferente porque representa os circuitos das diferentes festas de santo, (cada circuito de festa tem a linha de uma cor) a espessura de cada linha representa a quantidade de anos que a festa vem sendo realizada pela comunidade, (quanto mais antiga a festa mais grossa é a linha que a representa).

Quando reuni as festas que vem sendo realizadas pelas comunidades quilombolas de Salvaterra até o ano de 2013 representadas por linhas coloridas indicando os circuitos de cada festa – dar/receber/caminhada do santo e o retribuir/participação na festa do santo - obtive um mapa formado por tantas intercessões de linhas que mal é possível distinguir onde termina uma comunidade e onde começa a outra.

A densidade dessas linhas no mapa abaixo mostra as repetições desses movimentos realizados há décadas continuamente entre as comunidades. A sobreposição dessas linhas representam a densidade da circulação de coisas, pessoas, famílias, dádivas, que vem acontecendo há gerações nas relações intra e entre comunidades, impulsionadas pelas festas de santo.

⁵⁰ Em um primeiro momento as pessoas de Bacabal vão com a imagem do seu santo para a comunidade de Bairro Alto e convidam para sua festa, em momento posterior as pessoas de Bairro Alto vão para a comunidade de Bacabal participar da festa. No próximo momento as pessoas de Bairro Alto vão com a imagem do seu santo para a comunidade de Bacabal e convidam para sua festa, no próximo momento as pessoas de Bacabal vão para a comunidade de Bairro Alto participar da festa, assim os circuitos se sobrepõem.

Mapa⁵¹ 5 – Circuitos de “festas de tradição” das comunidades quilombolas de Salvaterra



⁵¹ Feito com base nas informações oriundas do trabalho que realizei em campo, quando visitei todas as comunidades quilombolas de Salvaterra coletando informações sobre as festas que os interlocutores consideravam “festas de tradição” e que ainda no ano de 2013 foram realizadas em suas comunidades. A síntese desse calendário encontra-se do Capítulo 1 dessa dissertação, aqui utilizei as informações para construir um mapa indicando os circuitos das festas.

O que o mapa 5 evidencia é que as festas de santo, ou conforme sugeri tratar: o dar, receber e retribuir Dádiva-festas entre comunidades, contribui significativamente para ampliação/intensificação das socialidades entre famílias/comunidades, tirando-as do ciclo restrito das relações intra comunidade e lançando-as em um espaço mais amplo de relações⁵² entre comunidades. Todos esses circuitos de festas reunidos compõe o que sugiro chamar: “sistema de festas”. Há décadas esse sistema movimenta as relações intra e entre comunidades de Salvaterra.

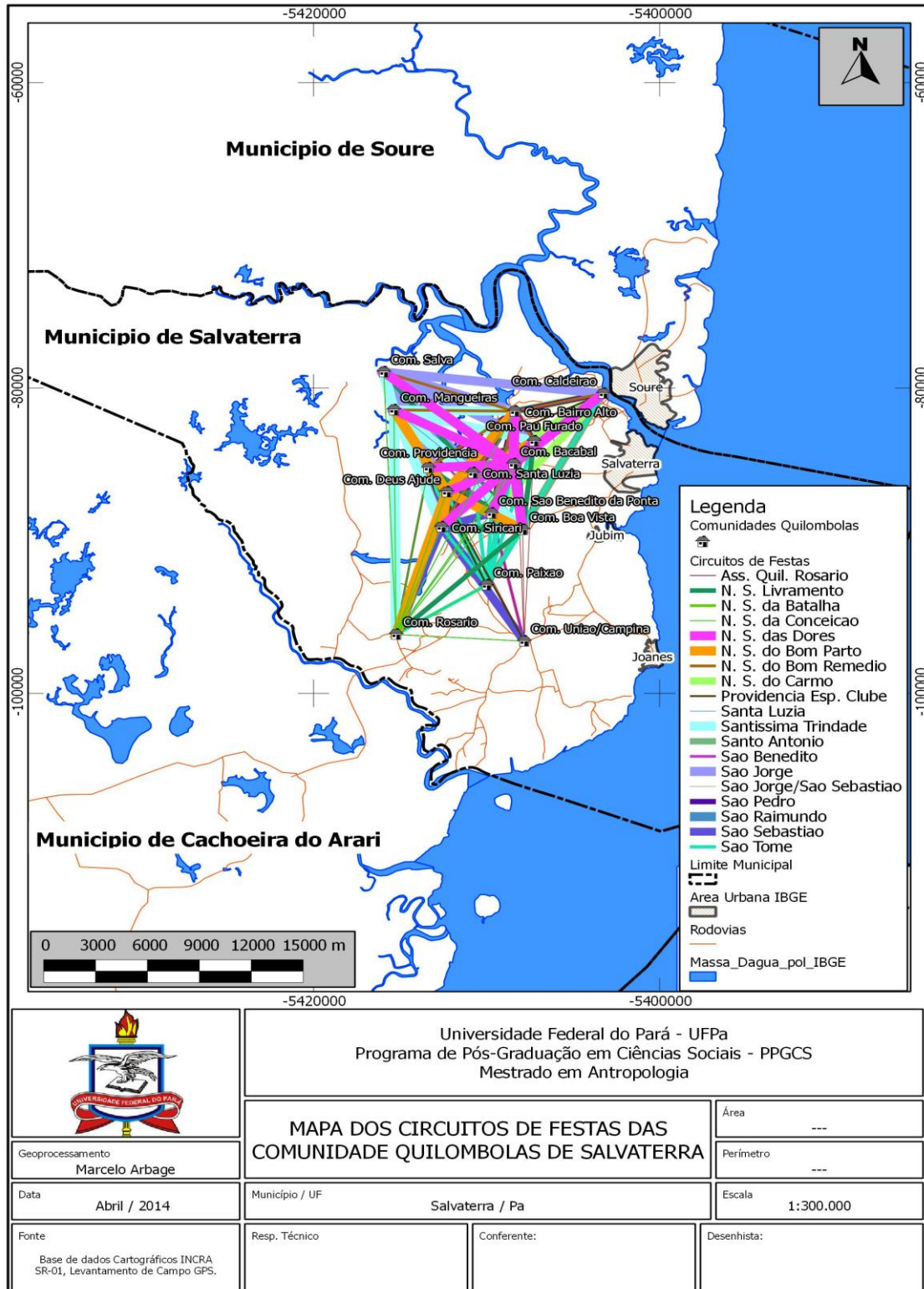
Tendo mostrado uma representação desse “sistema de festa” (campo formado pelas linhas no mapa acima apresentado) gostaria agora de chamar atenção do leitor para a abrangência em termos territoriais das relações movimentadas por esse sistema. Nesse sentido, quero evidenciar a abrangência desse “sistema de festas” em relação ao território do município de Salvaterra, com esse objetivo apresento o mapa anterior mas agora em uma outra escala, que torna possível verificar o espaço envolvido por esse sistema em relação à circunscrição municipal.

Como se pode notar no mapa apresentado abaixo os circuitos de festas realizados entre as comunidades quilombolas abrangem uma área bastante expressiva da área total do município de Salvaterra/Marajó e conformam um amplo espaço por meio do qual as comunidades há gerações circulam.

Esse “sistema de festas” sendo constituído pela reunião dos “circuitos de festas” que o mapa abaixo evidencia é responsável pela intensificação e ampliação da circulação de dádivas de muitos tipos que se intensificam durante o período de junho a dezembro (período de menos chuva na região), momento em que se instaura o “tempo da tradição” conforme denominação nativa.

⁵² As Dádivas-festas não são as únicas a promover esse movimento centrífugo (do centro para fora), mas são fundamentais pois na lógica das Dádivas-festas esse movimento centrífugo é seguido, um tempo depois, por um movimento centrípeto, o movimento de retorno (de fora para dentro). Tomando cada comunidade como referencia, as caminhadas dos santos marcam o movimento centrífugo e a festa do santo na comunidade marca o movimento centrípeto.

Mapa 6 - Relação entre o “sistema de festas” e a circunscrição do município de Salvaterra.



Não é por acaso que o sistema de festas Pilou Pilou que era realizado entre os Neocalcedônios⁵³ e o sistema do Kula que era realizado entre os Trobriandeses, são evidenciados nesse estudo como inspirações para pensar em um “sistema de festas” de santo realizado entre as comunidades quilombolas de Salvaterra. No Kula braceletes e puseras circulavam entre as tribos, no sistema de festas entre comunidades circulam os convites e as imagens dos santos.

O que é central, entretanto, na relação que sugiro entre o sistema de festas Pilou pilou, o Kula e o que proponho chamar “sistema de festas” de santo, é que todos esses promovem a circulação de dádivas tirando as tribos ou, no caso, as comunidades da perspectiva estreita de suas fronteiras e amplia a ligação com outras tribos e, no caso em estudo, com outras comunidades. Segundo Mauss (2003):

(...) todo o Kula intertribal não é senão, ao nosso ver, o caso exagerado, mais solene e mais dramático, de um sistema mais geral. Ele tira a tribo inteira do círculo estreito de suas fronteiras, e mesmo de seus interesses e direitos; mas normalmente, no interior, os clãs e as aldeias estão ligados por vínculos do mesmo gênero. Só que então são apenas os grupos locais e domésticos, e seus chefes, que saem de suas casas, visitam-se, negociam e casam-se” (MAUSS, 2003, p. 226)

Considerando as palavras de Mauss é possível pensar que tal como no Kula, o sistema de festas de certa maneira também tira a comunidade inteira do círculo estreito de suas fronteiras, ou seja, o sistema de festas amplia as relações e a circulação das pessoas, coisas e dádivas para além das fronteiras de cada comunidade, as densas linhas em intercessão umas com as outras evidentes nos mapas acima são uma representação visual dessa ampliação de fronteiras.

Pensar em fronteiras no contexto das comunidades quilombolas de Salvaterra inclui o debate sobre a existência de territórios. Paul Little (2002) tomando como referência os estudos de Casimir (1992) afirma que a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. Little (2002) define territorialidade como o esforço coletivo de um grupo para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico,

⁵³ “Ele começou por descrever o Pilou Pilou e o sistema de festas, presentes, prestações de todo tipo, inclusive moeda (...) Assim por ocasião da apresentação do cerimonial dos inhames do banquete o arauto diz: (...) Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra.” (Leenhardt s/d.: 263. Cf.1922:332 apud Mauss, 2003, p. 213)

convertendo-a assim em seu “território” ou homeland (p.3). Portanto, segundo Little tanto a territorialidade é inerente a qualquer grupo, quanto o território é o resultado do esforço do grupo para construí-lo.

Considerando as definições de Little e o contexto das comunidades quilombolas de Salvaterra é possível pensar que essas comunidades vem construindo ao longo da história processos de territorialização que ao mesmo tempo e no mesmo processo que originaram territórios específicos, territórios relacionados a cada comunidade, deram origem também a um território ampliado, que envolve, conecta, enlaça o conjunto dessas comunidades.

Território não é algo fixo, mas ao contrário está em permanente (re)construção, é sempre territorialidade, é sempre processo, pois está sempre envolvido nos contextos e conflitos históricos, sociais, econômicos, ambientais, geopolíticos, etc. Nesse sentido, os territórios de cada comunidade e esse território ampliado formado pelas intercessões, pelas relações entre comunidades vem, também, se transformando e se reconfigurando ao longo dos tempos.

Desse modo, se é possível pensar em uma territorialidade construída pelo conjunto e por cada família pertencente a cada comunidade, é igualmente possível pensar que os circuitos de festas de santo, ao promover relações para além das fronteiras promovem, também, uma territorialidade para além dos territórios de cada comunidade.

Esse território ampliado é permanentemente animado pela circulação de coisas, pessoas, dádivas que cotidianamente estão em movimento entre essas comunidades. Esse movimento é, entretanto, intensificado pelos circuitos de festas que durante o ano, e há muitos anos, vem sendo realizados.

Acevedo (2006) enfatiza a importância das festas de santos nas relações entre as comunidades e fala sobre uma memória coletiva da festa que incorpora memória dos territórios de festa:

Nos povoados do território quilombola de Salvaterra, durante quase todos os meses do ano, assinala-se uma data de comemorações, de festas de santos. O ciclo santoral representa a marcação temporal das festividades na dinâmica do mundo social. Esse calendário religioso e sazonal é compartilhado por todos, e o fato de que as festas continuem vivas é porque o ciclo santoral é observado com zelo. Os povoados de Mangueiras, Deus Ajude, Bacabal, Pau Furado, Caldeirão, Barro Alto realizam as festas maiores, conhecidos pela tradição da festa. Contudo, todas as comunidades se mobilizam para a festa

do Santo ou Santa, visita dos esmoleiros, as procissões, que na data da celebração acompanham os rituais; o jogo de futebol, a festa dançante. Para Davis (1990) a festa permite ‘perpetuar certos valores da comunidade (até garantindo sua sobrevivência) e, por outro lado, fazer a crítica da ordem social. A festa não é mera ‘válvula de escape’, desviando a atenção da realidade. **A memória coletiva da festa incorpora a memória dos territórios de festa (...)** Nesse fazer coletivo da festa se elaboram memórias; os significados de um fazer festivo é também uma permanente reatualização, renovação e ampliação das redes sociais. (ACEVEDO, 2006. p.79-80) (grifo meu)

Segundo essa autora o fazer festivo, ou seja, as relações efetivas e afetivas envolvidas na realização das festas elaboram memórias, e os significados desse fazer festivo reatualiza, renova e amplia as redes sociais. Desse modo, Acevedo atribui também às festas um papel de destaque na construção do que a mesma denomina: “O território quilombola de Salvaterra”, referindo-se a um único território envolvendo o conjunto das comunidades quilombola desse município⁵⁴.

O “território quilombola de Salvaterra” a que se refere Acevedo (2006) foi cartografado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA⁵⁵, e consta no fascículo 07⁵⁶ do mesmo, intitulado “Quilombolas da Ilha de Marajó”⁵⁷. Ao sobrepor o território cartografado pelo PNCSA aos circuitos de festas realizados entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, constata-se a existência de uma íntima correspondência entre ambos, o que pode ser verificado no mapa abaixo.

⁵⁴ As várias outras afirmações feitas por Acevedo nesse trecho corroboram com o que evidenciei a partir da observação dos circuitos de festa: a existência de um ciclo santoral como marca temporal e como dinamizadora do mundo social, o fato de que esse calendário é compartilhado por todos e realizado com zelo pelas comunidades, o fato também destacado pela autora de que todas as comunidades se mobilizam para a festa do santo e santa e para os vários momentos que a compõe.

⁵⁵ Segundo apresentação que consta no site oficial do PNCSA: “O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas um maior conhecimento sobre o processo de ocupação dessa região, mas sobretudo uma maior ênfase e um novo instrumento para o fortalecimento dos movimentos sociais que nela existem. Tais movimentos sociais consistem em manifestações de identidades coletivas, referidas a situações sociais peculiares e territorializadas. Estas territorialidades específicas, construídas socialmente pelos diversos agentes sociais, é que suportam as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais. A força deste processo de territorialização diferenciada constitui o objeto deste projeto” colido dia 29/04/2014 do site <http://novacartografiasocial.com/apresentacao/>

⁵⁶

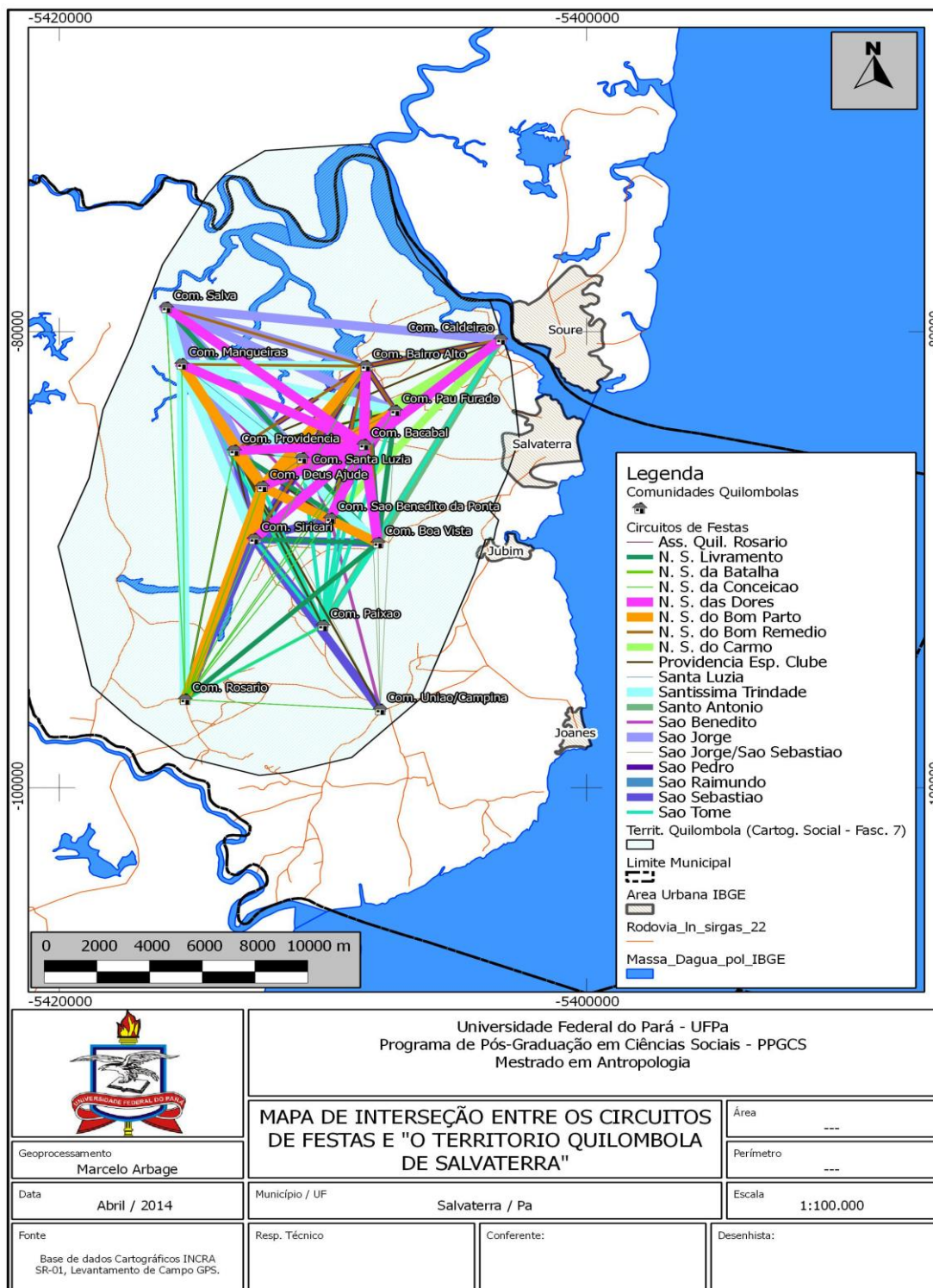
Ver

em:

http://www.novacartografiasocial.com/downloads/Fasciculos/07_ncsa_quilombolasmarajo.pdf.

⁵⁷ Ver dissertação: BARGAS, Janine de Kassia Rocha. Construindo “utopias realistas”: as comunidades quilombolas de Salvaterra e o projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. 2013. UFPA-PPGCS.

Mapa 7 – Relação entre “sistema de festas” e o Território Quilombola de Salvaterra, cartografado pelo Projeto Nova Cartografia Social



Como se pode ver, os circuitos de festas estão localizados bem no centro do território cartografado pelo Projeto Nova Cartografia Social, portanto, se existe, como evidencia Acevedo (2006) e o PNCSA, um “território quilombola de Salvaterra”, o “sistema de festas” de santo tem participação fundamental na sua constituição, pois tirando a comunidade inteira do círculo estreito de suas fronteiras o “sistema de festas” propicia a ampliação dos territórios de cada comunidade, contribuindo dessa maneira com a construção de um território amplo que envolve o conjunto das comunidades.

Nesse contexto, é preciso evidenciar que tanto os territórios de cada comunidade como esse território ampliado estão desde muito tempo envolvidos em disputas e conflitos com fazendeiros da região, com a especulação imobiliária e com o próprio Estado, assim como em conflitos internos, suas fronteiras estão, portanto, em constante movimento, pois como afirma Little (2002): o fato de que um território surgiu diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos.

Assim, sugerimos que o “sistema de festas” de santo, e os “circuitos de festas” que o constituem, têm contribuindo decisivamente para a construção, ao longo do tempo, de uma territorialidade mais ampla, que ergue pontes, cria laços, vínculos fortes e alianças políticas entre as comunidades, é o que identificamos nas relações estabelecidas criadas e recriadas entre as mesmas a partir dos percursos e gestos realizados durante os circuitos de festa de Santo.

Marcel Mauss afirma que é preciso haver caminhos, trilhas pelo menos, mares ou lagos por onde se possa viajar em paz. É preciso alianças tribais e intertribais ou internacionais (MAUSS, 2003), o “sistema de festa” vem construindo, há décadas, esses caminhos e essas alianças entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

CAPÍTULO 3
TRÊS DIAS DE FESTA OU SOBRE RETRIBUIR

Além das comunidades visitadas e convidadas durante a caminhada do santo, outras que receberam a presença de famílias de Bacabal durante a realização de suas próprias festas, sabem que agosto é a data de celebrar São Raimundo e dezembro de celebrar N. S. Das Dores, portanto, as pessoas dessas comunidades aliadas também se dirigem nessas ocasiões para participar da festa em Bacabal.

Desse modo, a participação nos (ou em algum dos) três dias de festa configura-se como uma retribuição ao convite feito pela comunidade anfitriã e igualmente uma retribuição pela participação dos agora anfitriões nas festas de santo das outras comunidades. A participação na festa é uma retribuição que instaura um recomeço, gera uma nova expectativa de que, em momento posterior, essa participação seja retribuída.

Junto com as caminhadas dos santos, a participação das famílias nas festas de santo umas das outras é o que movimenta e dá vitalidade aos circuitos de festa. Se as caminhadas dos santos são os momentos em que se dão e recebem dádivas, as festas de santo são os momentos de retribuir e de rivalizar em dons.

A festa de santo não se resume a um único momento festivo, mas é tecida por vários momentos. Trata-se, portanto, de tempos/espços diferentes vividos com intensidade, por isso concordo com Perez (2012) quando essa autora afirma:

(...) quero defender que festa diz respeito não apenas a um evento delimitado no tempo e no espaço, mas a um tempo/espço (efêmero e transitório) de exuberância e de explosão da vida, do fazer-se humano, que está fora e alheio ao devir, fora e alheio a duração, pois que é aquilo que está por vir e por fazer-se constantemente no ritmo incessante das passagens. (PEREZ, 2012, P. 40)

A festa é a instauração de um tempo/espço próprio, qualificado pela autora como exuberante, de explosão de vida, e de, acrescento, intensificação, multiplicação, amplificação e explosão de circulação de dádivas. Esse tempo/espço efêmero e transitório se faz no ritmo incessante das passagens intensificadas de junho a dezembro, período de menos chuva na região durante o qual cada comunidade, uma após a outra, realiza sua festa de santo.

Há nesse momento uma intensa movimentação e circulação de pessoas tanto internamente quanto vindas de outras comunidades em direção a que está realizando a festa. Em Bacabal, as famílias preparam a festa e se preparam para receber parentes e

amigos que vem de longe. É como se o evento instaurasse um “campo gravitacional” atraindo a vontade, o desejo e a emoção de todos. A festa convoca, sobretudo, os “filhos do lugar”, os quais nasceram e cresceram lá, mas saíram em busca de novas oportunidades.

É no tempo da festa de santo que as pessoas escolhem, ou como sugiro, são atraídas, para a comunidade, vão visitá-la, rever amigos e parentes, mas vão sobretudo participar da festa, desse tempo/espço de encontros, de proximidade, de retribuição pelo convite recebido, mas também do inesperado, do imprevisto, de múltiplas possibilidades.

Porém, se defino a caminhada do Santo como um ritual no qual as comunidades se dão e recebem dádivas, vejo a festa para além do ritual, ou concordando com Duvignaud (1983) percebo que “a festa é mais do que a festa”. Nesse capítulo busco interpretar os significados da festa de santo realizada na comunidade de Bacabal, mas dialogando com as festas de outras comunidades quilombolas de Salvaterra.

No primeiro item “Festa como Dádiva das dádivas” sugiro que a potência dos encontros propiciados pelo tempo/espço festivo instaura um campo possibilidades em meio ao qual a opção pela aliança tem sido historicamente o caminho tomado pelas comunidades, no mesmo item sugiro que a festa é a Dádiva das dádivas.

No segundo item “A Festa de Instala”, apresento as relações entre as festas de santo de Bacabal realizadas no passado e atualmente a partir da narrativa de duas mulheres, mãe e filha, que nasceram e se criaram na comunidade de Santa Luzia, e, portanto, é desse lugar que elas falam sobre as relações com a comunidade de Bacabal estabelecidas por meio da participação nas festas de santo.

No terceiro tópico desse capítulo abordo as transformações ocorridas na festa de santo ao longo do tempo, buscando interpretá-las na perspectiva de que “A Tradição Muda Justamente para Permanecer”. No quarto e último tópico interpreto as festas que observei em campo e sugiro a existência de uma espécie de “Potlath nas Festas de Santo”.

3.1 Festa como dádiva das dádivas

Segundo Costa (2009) do ponto de vista sociológico a discussão sobre festa se inicia necessariamente com as considerações de Émile Durkheim (1989) para o qual a festa é uma manifestação social significante e paralela aos eventos rituais, um fato social importante na manutenção da solidariedade grupal, e, nesse sentido, não apenas os rituais, mas também as festas desempenhariam um efeito restaurador periódico da solidariedade do grupo. Assim, a definição da festa como suspensão da vida social ordinária que promove uma “renovação moral” e fortalece a solidariedade do grupo, está na base de quase todas as reflexões subseqüentes sobre os sentidos da festa. (COSTA, 2009. p. 70-71). Entre essas reflexões que se sucederam após Durkheim, Costa (2009) se refere a Callois nesses termos:

O sociólogo e crítico literário francês Roger Caillois (1942) propõe que a festa constitui uma atitude de transgressão perante a vida social estabelecida. A ideia é que a festa instaura uma situação de caos no contexto das relações sociais, que representa sua própria desagregação, ao fim do qual se realiza uma recriação do mundo. (COSTA, 2009. p. 71)

Desse modo, Costa chama atenção para importância e influência que as reflexões de Durkheim possuem na teoria sobre a festa, principalmente no sentido de que a festa contribui para a coesão do grupo. Radicalizando essa perspectiva, Roger Callois fundamenta sua teoria da festa sobre a ideia de que a festa promove, por meio da transgressão, uma renovação moral, uma recriação do mundo.

Contestando essas referências, Jean Duvignaud (1983) relaciona as perspectivas indicadas pelos referidos autores com a busca por estabelecer uma “função para a festa”, no caso, a função de regenerar a sociedade. Por outro lado, Duvignaud (1983) critica também outras perspectivas de pensar a festa a partir de sua utilidade. Para esse autor a festa não possui nem função nem utilidade, ao contrário, Duvignaud afirma que tal como no jogo, na arte, no imaginário, a festa tem “finalidade zero”. (DUVIGNAUD, 1983. p. 22-23) nas palavras desse autor:

O principal obstáculo para a compreensão da festa, em todos os seus aspectos e escalas, havia sido distorcido por uma percepção social inteiramente dominada pelas noções de funcionalidade, de utilidade e, evidentemente, pelo espírito da rentabilidade, que caracteriza o ocidente industrializado. (DUVIGNAUD, 1983. p. 22)

Perez (2012) parece concordar com Duvignaud. Para essa autora a festa é tomada na teoria antropológica clássica como objeto/fato, sendo estudada sobre a rubrica ritual religioso de maneira estritamente descritiva e cujo foco é sempre a referencia a algo que lhe é exterior e do qual não passa de epifenômeno. O estudo da festa, segundo Perez padece de uma profunda lacuna no que diz respeito a refletir as festas em seus próprios termos. Segundo essa autora:

Em *As formas elementares da vida religiosa* (1985), a festa é associada à religião, mais especificamente à distinção entre sagrado e profano, e articulada a noção de efervescência coletiva. Jean Duvignaud remarca que “tudo o que foi dito sobre festa” é dominado pela distinção durkheiminiana entre sagrado e profano (1984, p. 60). Diz ele com quem concordo integralmente, que Durkheim ao sociologizar a efervescência a reduz a uma mera exteriorização dramatizada da substância social, dispersa e difusa na vida quotidiana, uma vez que, mesmo correspondendo a um momento especial no qual a vida coletiva é mais intensa, permanece “inteiramente integrado a sociedade”. Desse modo, a efervescência “torna-se artificialmente, um objeto exterior que as coletividades adoram como a causa externa de sua existência, quando se trata, de fato, do efeito de seu próprio dinamismo” (Duvignaud, 1984, p. 60-61) (...) Para situar meu argumento, quero destacar que a festa ocupa um lugar paradoxal na antropologia. É constantemente referida, portanto central, mas para apontar para outras realidades consideradas mais importantes e em relação as quais se reduziria a um mero epifenômeno (PEREZ, 2012. p. 25)

Perez concordando com Duvignaud questiona a perspectiva formulada por Durkheim de pensar a festa a partir do binômio sagrado e profano, e evidencia um paradoxo ao indicar que apesar da festa ocupar um lugar central na antropologia a mesma aparece sempre relacionada com outras realidades que não a da própria festa, Perez (2012) identifica essa perspectiva de observar a festa por sua exterioridade na teoria da festa de Roger Callois (1989). Mas é Jean Duvignaud (1989) que, por sua vez, opondo-se frontalmente à ideia reafirmada e aprofundada por Roger Callois (1983) de que a festa tem a função de regenerar a sociedade, afirma que a festa é, ao contrário, o questionamento e a própria ruptura com a mesma:

Com uma lucidez fria Callois define as particularidades das categorias por ele sugeridos. É bem difícil não se deixar seduzir por hipótese tão rica que conduz a uma nova imagem da civilização ou da estética. Entretanto, quando aborda o problema da festa (amiúde associada ao jogo), ele não consegue dar conta da riqueza nem da força desta atividade que só concebe exteriormente à própria atividade social e à sua conservação inimaginada. Aí persiste a dificuldade principal, pois a festa não se reduz ao comportamento coletivo, seja ele grandioso ou sublimado. A intensidade do jogo não atinge um paroxismo social, porque no jogo, a sociedade revela a si mesma as suas

exatas possibilidades e opera de acordo com disponibilidades limitadas, enquanto que na festa a sociedade supera-se e escapa à própria circunscrição. O “desregramento” ou a “transgressão” que Callois ou Bataille observam na festa não são uma divergência mas sim a ruptura.” (DUVIGNAUD, 1989. p. 74).

Assim, Duvignaud diverge de toda uma longa tradição sociológica e antropologia de pensar a festa, e apresenta uma percepção de que o desregramento e a transgressão ao invés de renovar a sociedade produz sim rupturas. Em sua perspectiva a festa é mais do que apenas um comportamento coletivo ela é transsocial. Minha intenção até aqui foi evidenciar as duas principais perspectivas de interpretar ou apreender a festa⁵⁸: uma perspectiva que a vê como geradora de renovação da sociedade e outra que a apresenta como geradora de ruptura social.

A festa por sua complexidade não pode ser apreendida apenas pela perspectiva do sagrado e do profano e nesse sentido concordo com Duvignaud (1989) e com Perez (2012), porém, a festa também não se resume a esse outro binômio, ou ruptura ou renovação, mas ao contrário, abre-se para inúmeras outras possibilidades que não as excluem. Costa (2009) evidencia a sua maneira a complexidade que envolve a festa:

Renovação, transgressão ou ruptura são definições para a festa que buscam identificar a sua especificidade no universo das práticas culturais vividas por qualquer grupo social. De acordo com as características apresentadas pelos autores acima, a festa, quer de renovação, transgressão ou ruptura, constitui: interrupção no curso ordinário da vida, faculdade celebrativa e imaginativa, capacidade de violar e transgredir o quadro da vida cotidiana. **É evidente, no entanto, que nenhuma dessas características apontadas está ausente ou tende a ausentar-se das manifestações festivas, desde as mais “tradicionais e típicas” até as mais “modernas e sofisticadas”, no contexto das sociedades contemporâneas.** (COSTA, 2009. p. 72) (grifo meu)

Concordo, portanto, com a afirmação de Costa segundo a qual a transgressão, a ruptura e a renovação são características que estão presentes ou tendem estar presentes em todas as manifestações festivas, sejam nas festas mais “tradicionais” ou nas mais “modernas”. A festa por sua complexidade não se reduz ou se resume apenas a um desses aspectos.

⁵⁸ Sobre festa ver DURKHEIM (1996) DUVIGNAUD (1973) AMARAL (1992) (1998), COSTA(2009), GUARINELLO (2001) GUASTAVINO (1969) DIAS (2001), sobre a teoria da festa em Callois e sobre festa em Durkheim ver PEREZ (2000),

Os vários tempos/espços que tecem as festas, e no caso estudado, as festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, produzem essas duas perspectivas e muitas outras mais. Isso porque, e esse é um dos pontos centrais que gostaria de sugerir, a festa ao mesmo tempo gera e é gerada por uma “potência de encontros”, cuja intensidade produz um campo de possibilidades que podem incluir tanto a transgressão e a ruptura, quanto a renovação social entre outras perspectivas.

Ao invés de centrar a percepção em algo que é exterior a festa, uma de suas possíveis consequências, ou resultados, gostaria de chamar atenção para o que me parece em todos os casos ser a questão central: que é a da potência dos encontros propiciados pelas festas. É essa potência que cria inúmeras possibilidades que são ampliadas, multiplicadas pela proximidade e pelo imaginário das pessoas periodicamente reunidas, e é por isso, pela potência dos encontros que a festa é sempre imprevisível e surpreendente.

Ao me referir à potência evoco uma compreensão construída a partir das reflexões de Mafessoli (2001), segundo a qual a “potência” faz parte do domínio ainda mal explorado que se chama o imaginário, nesse sentido, esse autor evoca a definição de E. Fink (1965) para explicar a potência como: “o ser em movimento de tudo que é”⁵⁹, de uma maneira um pouco menos filosófica segundo Mafessoli (2001):

Eis precisamente de que a potência é a alternativa! Face à pressão da morbidez, essa parte de sombra da realidade social, ela se afirma como vida, ela afirma a vida, luta pela vida, e é desse combate que se trata o dinamismo, o que Gruvitch chamava “dinamismo promotéico” capaz de romper as estruturas sociais que têm tendência a sempre se ossificar” (MAFESSOLI, 2001)

A potência dos encontros produzidos nas festas estão associados a própria potência social que é essa capacidade que tem o povo de não se deixar domesticar completamente, sendo sua reunião festiva sempre uma potencial ameaça a ordem, a autoridade, ao poder instituído, pois a intensidade desses encontros pode gerar, como nos explica Mafessoli (2001), um dinamismo capaz de romper as estruturas sociais. Por outro lado, é o próprio Duvignaud (1983) quem mais contribui para o entendimento da potência dos encontros produzidos pela festa, segundo esse autor:

⁵⁹ E. FINK, *la philosophie de Nietzsche*. Paris, minuit, 1965, p. 162.

A revolução é uma mudança deliberada de estruturas sociais para um outro sistema social e político. A festa, por seu lado, coloca o homem face a um mundo sem estrutura e sem código, o mundo da natureza onde tem exercício apenas as forças do “Eu”, os grandes estímulos da subversão. Ela se destrói e renasce das suas cinzas. **E se converte na constatação de que as relações humanas não instituídas; a fusão das consciências e das afetividades substituem todos os códigos e todas as estruturas. As pessoas aí realizam o impossível, isto é, a comunicação comum além de todo o espaço e permanência, o confronto aceito da destruição e da sexualidade.** (DUVIGNAUD, 1983. p. 68) (...) Portanto, pode-se afirmar que a festa, subjacente a todas as culturas, irrompe subitamente, que usando as conformações já definidas de uma mitologia, quer concretizando-se de modo diverso a qualquer padrão conhecido. Por ser transsocial, ela é indubitavelmente o único estímulo à mudança ou a renovação do questionamento nas sociedades. (DUVIGNAUD, 1983. p. 231) (grifo meu).

A potência dos encontros gerados pelas festas está justamente nesse aspecto da comunicação além de todo espaço e permanência, das relações estabelecidas nos tempos/espacos festivos e que Duvignaud tão bem descreve como a fusão das consciências e das afetividades que substituem todos os códigos e todas as estruturas. É nesse nível que a festa gera potência, pela intensidade dos encontros, e, portanto, também gera um campo de possibilidades que não nos permite afirmar de antemão que uma festa é de renovação, ou de ruptura, e nem mesmo afirmar que trata-se de uma festa ideológica que apenas reproduz a ordem e a autoridade, pois mesmo nessas festas a potência dos encontros gerados podem originar questionamentos e transgressão. Tal como afirma Duvignaud (1983) a festa é também transsocial, ou seja, a potência dos encontros nas mesmas, pela sua intensidade não se resume a manutenção e reprodução de uma ordem social, mas torna-se estímulo ao questionamento e a mudança permanentes.

O que quero evidenciar é que a festa não se resume e nem pode ser definida de ante mão como renovação ou ruptura em relação à sociedade, a festa é antes de tudo e sobre tudo uma conjugação de vários potentes encontros, que a longo prazo não pode ser domesticada e na qual a fusão das consciências e das afetividades substituem todos os códigos e todas as estruturas. Portanto, a festa pode ser ao mesmo tempo ruptura, transgressão e renovação além de outras possibilidades, isso porque como propõe Perez (2012) com quem concordo: “... tal o princípio de reciprocidade, festa é o ato mesmo de produção da vida e não sua mera reprodução.” (PEREZ, 2012. p. 33).

Assim, a potência dos encontros que geram e são gerados na festa originam um campo de possibilidades cujas definições dependem não apenas do contexto social, político, econômico, cultural, ambiental, mas principalmente do imaginário e das ações das pessoas envolvidas.

Nesse sentido, Duvignaud com suas reflexões trás potência de volta para a festa ao incluir no horizonte das possibilidades produzidas pela mesma, a perspectiva do questionamento e da ruptura com a própria sociedade. Duvignaud amplia dessa forma o entendimento sobre o campo de possibilidades que podem ser geradas pelas festas. Porém, conforme disse antes, não há como afirmar previamente o que a festa é, pois a festa não se reduz a um único momento de renovação ou de ruptura, mas ao contrário, é tecida por vários momentos onde ruptura, ligação, conflito, solidariedade, explosão de vida, competição, rivalidade, e aliança se misturam.

De maneira ainda mais complexa, mesmo essa diversidade de tempos/espços que se pode verificar durante os três dias de festas de santo em uma única comunidade está inserida em circuitos de festas mais amplos, e que geram a circulação de pessoas entre as festas realizadas por diversas comunidades. No período de junho a dezembro, entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, as festas de santo se sucedem uma após a outra envolvendo todas essas comunidades, gerando a circulação intensa de pessoas entre essa sucessão de festas, que, é preciso considerar, são abrangentes em termos espaciais, incluindo festas nos espços diferentes de várias comunidades, e também em termos temporais, pois essas festas vem sendo realizadas há gerações.

Esse conjunto de circuitos de festas, que conforme sugeri compõem um sistema de festas, fazem com que a potência desses encontros festivos sejam intensificados, ampliados, multiplicados, assim como fazem com que sejam ampliadas e multiplicadas as possibilidades ensejadas pelos mesmos.

Quando afirmo a complexidade que envolve as festas, e os circuitos de festas as quais estão interligadas, é porque vejo nesses circuitos tanto a perspectiva de Callois quando a perspectiva de Duvignaud como possibilidades (não excludentes) propiciadas pela potência dos encontros, e nesse sentido, é bom esclarecer: como campo de possibilidades, não é possível atribuir, como faz Callois, uma função à festa, já que a mesma pode realizar suas diversas potencialidades, ainda assim vejo a perspectiva de Callois (1999) na festa quando esse afirma:

A festa é antes de mais nada factor de aliança. Os observadores reconheceram nela o vínculo social por excelência, aquele que antes de qualquer outro assegura a coesão dos grupos que periodicamente reúne. Une-os no júbilo e no delírio, sem contar que a festa é ao mesmo tempo a ocasião das trocas alimentares, econômicas, sexuais e religiosas, a das rivalidades de prestígios, de emblemas e de brasões, dos concursos de forças e de perícia, de dádivas mútuas, de ritos, de danças e de talismãs. Ela renova os pactos, rejuvenesce as uniões. (CAILLOIS, 1999. p. 176)

De fato, como observa Callois a festa gera vínculos, uniões e trocas de diversos tipos, assim como rivalidades e circulação de dádivas. Mas na mesma festa vejo também, por outro lado, a perspectiva de Duvignaud (1983) segundo o qual:

A festa não poderia ser uma realidade comparável ao casamento, ao ritual religioso ou ao trabalho. Se ponderarmos sobre as formas desiguais com que ela se reveste, temos que supor uma imagem multiforme da vida coletiva e individual que não se restringe ao seu próprio recorte e nem se aplica a ela completamente. Ainda que se tenha de ilustrar teatralmente os padrões codificados pela tradição ou representar um cenário ritualizado, a festa implica, todavia, em uma retomada do questionamento que ultrapassa o quadro da sociedade. Durante algum tempo o Homem e os homens são colocados face a uma realidade transobjetiva e transubjetiva. O social é arrebatado ao social e a uma capacidade infinita de criação e inovação é vertida na revelação das atrações então sentidas. Por sua vez, a inovação age sobre a trama da existência coletiva, transforma-a e perturba-a, sugerindo novas formas que, cristalizadas, vão pesar sobre os membros da comunidade ou da sociedade. O “eterno retorno” de Nietzsche mais à frente das metáforas frequentemente obscuras de *Zarathustra*, define o encontro do “grande desejo”, da “libido” infinita com o que somos, sem a consciência do que queremos ser em nossas convêniências (“o sendo”). O que Nietzsche propõe não é evidentemente a banal repetição daquilo que existe. É o permanente e repetido exame das formas que o desejo e a frustração infinita suscitam e que as coletividades cristalizam. Nietzsche conhecia a *Origem das espécies* de Darwin e talvez houvesse recolhido aí a inspiração inicial do seu tema, pois existe uma desigualdade fundamental entre a energia criativa da natureza e o número limitado das formas que assume esta produção, na evolução. É uma escandalosa desigualdade para o espírito, correlacionando-se com a desproporcionalidade entre o poder da “libido” e a pequena variedade de formas de seu desenvolvimento (...) Os padrões da vida coletiva, as relações que existem entre os seres são em número insuficiente se comparados às infinitas possibilidades descortinadas, porém, nunca formuladas. A festa corresponde a esses momentos de ruptura e de subversão e, por isso, não tem duração. (DUVIGNAUD, 1983. p. 229-230).

A referencia evidenciada por Duvignaud, a partir das reflexões de Nietzsche, da escandalosa desproporcionalidade entre o poder da libido e a pequena variedade de formas de seu desenvolvimento, ou das limitadas relações existentes entre os seres humanos diante das infinitas possibilidades, se configuram como referências,

formuladas de diferentes maneiras, à potência dos encontros e ao campo de possibilidades gerados por esses encontros, são referências a potência humana de gerar o novo, o absolutamente outro.

De certo, durante a festa, tal como evidencia Duvignaud, os homens são colocados face a uma realidade transobjetiva e transubjetiva, onde uma capacidade infinita de criação e inovação é vertida na revelação das atrações então sentidas, e onde a inovação age transformando, perturbando a trama da existência coletiva e sugerindo novas formas. É o lugar do encontro do “grande desejo” da “libido”.

Assim, diria, utilizando como referência as afirmações de Caillé, que ao teorizar sobre a festa Roger Callois(1999) participa, ou a observa pelo prisma do que Caillé (2002) chamou de paradigma holista, que é, segundo esse autor explica:

(...) a tentação de explicar todas as ações, individuais ou coletivas analisando-as como outras tantas manifestações da dominação exercida pela totalidade social sobre os indivíduos e da necessidade de reproduzi-la (...) funcionalismo, culturalismo, institucionalismo ou estruturalismo, eis uma série de nomes de representantes bem conhecidos dessa postura holista. (CAILLÉ, 2002. p. 16-17).

Por outro lado, Duvignaud em sua perspectiva sobre a festa se afasta do paradigma holista, quando evidencia a liberdade do indivíduo em questionar e até realizar rupturas com a sociedade. Esse autor se afasta também do paradigma individualista⁶⁰ ao evidenciar que a festa não tem finalidade, ou nas palavras do mesmo, que a festa tem “finalidade zero”, e, portanto, Duvignaud não associa a participação ou realização da festa como sendo fruto de uma ação individual baseada em um cálculo interessado e racional. Porém ao definir a festa apenas como questionamento e ruptura Duvignaud restringe as possibilidades que a potência dos encontros propiciadas pela festa podem gerar, sem contar que esse autor, de certa forma, “mata a festa” tal como faz Callois⁶¹ ao afirmar que “os princípios estabelecidos da civilização (sobretudo

⁶⁰ Segundo Caillé o paradigma individualista aposta “que é ao mesmo tempo possível e necessário relacionar o conjunto dos fenômenos sociais exclusivamente com as decisões e os cálculos dos indivíduos, - pois somente os indivíduos, assim nos dizem, podem ser sujeitos – e afirmando, além disso, que a única chance de compreender a ação individual é postular que é, se não necessariamente “egoísta”, pelo menos “interessada” e racional, este paradigma primeiro pode ser qualificado, segundo o ângulo de abordagem que se prefira dotar, como individualista, utilitarista, contratualista, instrumentalista”(CAILLÉ, 2002. p. 14)

⁶¹ A esse respeito ver (PEREZ, 2000), (PEREZ, 2012. p. 30-33)

urbana) tendem a reduzir as experiências” (DUVIGNAUD, 1983. p. 228). Costa (2009) em outro momento já havia indicado esse fato, segundo esse autor: “É consenso entre eles (Callois e Duvignaud) a ideia de que a festa, definida pela perspectiva da “transgressão” ou da “ruptura”, tende a perder a sua força à medida que os grupos tribais ou “culturas tradicionais” são abarcadas pelas sociedades complexas” (COSTA, 2009. p. 72).

Portanto, concordo em parte com Duvignaud e com Callois, do primeiro concordo que a festa tem “finalidade zero” e que o questionamento e a ruptura são possibilidades ensejadas pela potência das festas, com o segundo concordo que a aliança e a renovação dos laços também são possibilidades recorrentes gerados pela potência dos encontros propiciado pelas festas. De ambos discordo da posição de que a “festa morre” ou vai definhando a partir da inserção em “sociedades complexas”. Tal como as dádivas, as festas e a potência dos encontros propiciados por essas não estão confinados a um passado distante, ou às sociedades ditas “primitivas” ou “arcaicas”, ao contrário, estão presentes de forma constante nas sociedades contemporâneas.

Nesse sentido, concordo com Perez (2012) quando essa questiona a morte da festa⁶² e igualmente quando questiona uma certa reificação da natureza operada por Duvignaud em suas reflexões⁶³. Mas é a definição de festa feita por Perez (2012) que quero evocar agora, e colocar no centro dessa reflexão. Segundo essa autora:

Festa para além da festa é a epifanização de um mundo, um mundo outro, o do real do imaginário, não instituído, não regrado, sem estrutura. O que importa não é o evento periodicamente realizado, não é o fato da festa em si, **mas o mecanismo, o operador de ligações** que pode se instaurar no interior mesmo do fato-evento instituído que chamamos vulgarmente de festa. (PEREZ, 2012. p. 41) (grifo meu)

⁶² Ver sobre isso o próximo item “A tradição muda justamente para permanecer” desse terceiro capítulo.

⁶³ Segundo Perez(2012): “Muito embora Duvignaud seja minha maior inspiração, isso não quer dizer que espouse integralmente sua proposição. Faço sérias reservas a um duplo risco existente em sua via, que advém, justamente de sua proposição mais rica heurísticamente, que é a retirada da festa da esfera do social. Muito embora tenha razão em dizer que a festa-mecanismo é antissocial e que por isso a sociedade tema-a e lute contra ela, acaba decretando se não sua morte, pelo menos a limitação de sua existência a momentos de “fissuras civilizacionais”, uma tal proposição o aproxima perigosamente do modelo sociológico da festa arcaica, sobretudo se levarmos em consideração que sua sociologia da festa reelabora a tese de Bataille, numa perspectiva “secularizada” e com o máximo de radicalismo”(Sanchis, 1983, p. 34). Remetendo à festa à natureza (enquanto mundo sem estrutura, sem código, mundo das forças não instituídas, do eu, da subversão), acaba retomando a clássica dicotomia natureza/cultura, cuja relação não é de mera simetria, mas de suplemento.” (PEREZ, 2012. p. 35-36)

Segundo Perez a festa é antes de tudo e sobretudo um *mecanismo*, um *operador de ligações*, e é precisamente nesse sentido que trato festa como uma dádiva dada, recebida e retribuída entre as comunidades quilombolas de Salvaterra. O que importa, diz Perez (2012), não é o fato da festa em si mas o mecanismo, o operador de ligações que **pode** se instaurar no interior da festa (PEREZ, 2012, p. 41). Por outro lado, diz Caillé (2002), o laço é mais importante do que o bem, eis o que o dom afirma (CAILLÉ, 2002, p. 8). Em ambos – tanto na festa quando no dom – o mais importante é a ligação ou o laço que ambos **podem** gerar.

Nesse sentido, tal como a festa definida na perspectiva de Perez (2012), a dádiva pode ser vista também como um mecanismo, um operador de ligações que ajuda a explicar relações entre seres humanos e entre coletividades para além da lógica do Estado e do mercado. Tanto a festa como a dádiva existiram entre as sociedades ditas “primitivas” ou “arcaicas” e continuam a existir de forma constante nas sociedades atuais, portanto, nem a dádiva, nem a festa morreram com o advento da “modernidade” ou do “capitalismo”, ou quando aquelas sociedades foram “englobadas por sociedades mais complexas”.

Também de forma semelhante, a festa assim como a dádiva não pode ser explicada ou apreendida em sua complexidade nem pelo paradigma individualista: segundo o qual todas as ações humanas derivam de cálculos mais ou menos conscientes e racionais, feitos por indivíduos considerados como os únicos reais, nem pelo paradigma holista: segundo o qual todas as ações humanas simplesmente exprimem ou atualizam uma totalidade que lhe preexiste e que aparece assim por sua vez como única real (CAILLÉ, 2002, p. 144), ambas explicações são simplificadoras e reducionistas. Segundo Perez(2012):

O que a festa transgride, no senso de ir além, é o próprio fato social, atingindo o societal, fazendo emergir o individual do coletivo, o afetual do contratual, a socialidade da sociabilidade, fazendo aflorar as emoções, os sentimentos não domesticados. Dito de outro modo: somos e fazemos coletividade porque produzimos imaginário, somos coletividade porque fazemos festa. (PEREZ, 2012, p. 36)

A festa na perspectiva de Perez é mais do que um fato social, ou seja, é mais do que a coerção exercida pelo coletivo, a festa segundo essa autora abre-se para a liberdade das ações das pessoas, fazendo aflorar as emoções e sentimentos não

domesticados. A festa, portanto, não se submete a uma totalidade preexistente, ao contrário, diz Perez (2012), a festa “faz emergir o individual do coletivo, o afetual do contratual, a sociedade da sociabilidade”. Nem tampouco a festa se submete aos interesses individuais fundamentados por uma lógica racional individualista, pois segundo a mesma autora fazemos coletividade porque produzimos imaginário e somos coletividade porque fazemos festa.

Essa afirmação de Perez de que “somos coletividade porque fazemos festa” relaciona diretamente a produção do laço coletivo com a realização da festa, mas ao invés de submetê-la ao coletivo, ao contrário, coloca a festa no centro da construção da própria coletividade. Ora é justamente isso o que Marcel Mauss (2003) e posteriormente Alain Caillé (2002) fazem com a dádiva. Ambos colocam a dádiva no centro da construção da coletividade, relacionam dádiva à produção do laço coletivo. Nesse sentido, a dádiva é vista por esses autores como uma espécie de operador de ligações nas relações entre coletividades que, de maneira semelhante à festa, está além dos paradigmas individualista e holista, e, portanto, também além das lógicas do mercado e do Estado. Nesse contexto, Caillé(2002) evidencia que:

A totalidade social não preexiste aos indivíduos como tampouco o inverso, pela simples razão que tanto uns quanto os outros, como a sua posição respectiva, se geram incessantemente pelo conjunto das inter-relações e das interdependências que os ligam (...) O terceiro paradigma do qual necessitamos, para superar os pontos de vista igualmente limitados do individualismo e do holismo, é portanto um paradigma do dom. Como escrevia Claude Lefort, mais ou menos nesses termos, indivíduo e totalidade são mutuamente transcendentes um com relação ao outro. Necessitamos portanto de meios intelectuais que nos possibilitem apreender essa dupla transcendência cruzada, esse duplo englobamento do contrário, e temos que aprender a pensá-los. O paradigma do dom não pretende exatamente analisar como se gera o vínculo social nem a partir da base – a partir dos indivíduos sempre separados – nem a partir do alto – a partir de uma totalidade social de través e sempre já presente aí – mas de algum modo a partir do seu meio, horizontalmente, em função do conjunto das inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais. (CAILLÉ, 2002, p. 18-19)

Caillé, desse modo, toma a dádiva como um paradigma, o terceiro paradigma, que supera a limitação dos pontos de vista do holismo e do individualismo, e que permite apreender a transcendência indivíduo-totalidade social não a partir de alguma outra estrutura ou de algum interesse que segue uma lógica do cálculo racional

previamente existente, mas a partir das inter-relações, dos encontros travados entre as pessoas e coletivos.

Nesse sentido, a dádiva como paradigma considera a potência dos encontros e o campo de possibilidades gerados pelo mesmo ao considerar as interações entre pessoas e coletivos, portanto, a construção, a renovação ou a ruptura dos laços, dos vínculos, depende dessas interações, são dessa forma possibilidades, potencialidades a serem realizadas e não consequências, resultados previamente determinados por uma coerção coletiva (holismo) ou por algum cálculo interesseiro e racional (individualismo).

Perez ao se referir à festa afirma que a mesma deixa de ser uma fato socio-lógico para tornar-se uma virtualidade antropológica de finalidade zero e que pode atuar/operar fora/para além daquilo que convencionalmente chamamos de festa. A questão, diz Perez, é saber se podemos dar conta não de uma realidade sócio-lógica redutora, do tipo que faz, por exemplo, Callois, ao falar da função revigorante da festa, mas de uma virtualidade antropológica que leve a sério a potência humana de criar o absolutamente outro. O ponto, continua a autora, é não mais pensar segundo a dialética do mesmo e do outro, da identidade e da diferença, mas resgatar a lógica da multiplicidade. (PEREZ, 2012, p. 35).

Dessa forma, ambos os casos - tanto o paradigma da dádiva na perspectiva de Caillé, como a festa entendida como virtualidade antropológica na perspectiva de Perez - consideram a potência dos encontros, consideram a potência humana de gerar um campo de possibilidades não limitadas por determinismos prévios, mas aberta às múltiplas possibilidades oriundas da potência dos encontros.

Assim, tanto a festa quanto a dádiva podem ser pensadas como mecanismos operadores de ligação, ambas ultrapassam a suposta contradição na relação indivíduo e totalidade, tomando-as como mutuamente transcendentais, ambas não apenas reproduzem a coletividade, mas a geram em movimento incessante, que longe de ser determinado por uma coerção coletiva está aberto para as ações e interações das pessoas e, portanto, para a liberdade. Nesse sentido, a dádiva tal como a festa e vice-versa pode ser pensada como uma virtualidade antropológica, como um paradigma, como um operador de ligações.

Marcel Mauss (2003) ao definir dádiva diz que são antes de tudo amabilidades, banquetes, ritos, serviços, mulheres, crianças, feiras, danças e também festas (MAUSS,

2003, p. 191), portanto, a sugestão de que festas são dádivas dadas recebidas e retribuídas entre coletividades foi feita por Mauss no início do século XX.

Porém, considerando a potência dos encontros propiciados pelas festas que conforme explicou Duvignaud (1983) realizam o impossível - a comunicação comum além de todo o espaço e permanência, onde a fusão das consciências e das afetividades entre as pessoas substituem todos os códigos e todas as estruturas - e considerando ainda como Perez (2012) que a festa é um mecanismo, um operador de ligações e um ato mesmo de produção da vida e não sua mera reprodução, o que quero acrescentar, o que quero sugerir é que a festa não é apenas mais uma dádiva que é dada, recebida e retribuída nas relações entre coletividades como afirmou Mauss (2003), mas indo além, sugiro que a festa pela potência dos encontros que provoca, é a Dádiva das dádivas.

A festa é a Dádiva das dádivas pelo menos em dois sentidos: no sentido de ser a Dádiva (operadora de ligações, paradigma da aliança) mais potente que pode circular entre coletividades pelas possibilidades que abre, como também no sentido da festa ser uma Dádiva que gera, antes, durante e depois da sua realização nos diversos tempos espaços que a tecem, a intensificação, multiplicação, amplificação e explosão da circulação de muitas outras dádivas, ou seja, a festa é uma Dádiva que gera e faz circular outras dádivas.

A festa como Dádiva das dádivas, ou simplesmente a Dádiva-festa, sendo um mecanismo operador de ligações, paradigma da aliança, ao ser dada, recebida e retribuída entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, como busquei demonstrar, contribuem sobremaneira para a construção de ligações, laços fortes, vínculos e alianças entre as mesmas.

Quando me refiro às alianças construídas entre essas comunidades estou falando sobretudo de alianças políticas, como no fundo são todas as alianças porque fundamentadas na fidelidade e na confiança, sentimentos e compromissos que vem sendo construídos pelas e entre as mesmas ao longo de décadas e por diferentes gerações. É justamente nesse contexto do processo de construção de alianças (relações de fidelidade e confiança) entre as comunidades que a circulação das Dádivas-festas assumem um papel fundamental.

Porém, e isso precisa ficar evidente, as Dádivas-festas não são realizadas com o objetivo ou com a função de gerar alianças políticas entre as comunidades, mas, ao

contrário, é a potência dos encontros e o campo de possibilidades gerado pelas mesmas que vem realizando há gerações essa potencialidade: a aliança política entre coletividades, isso porque como nos explica Perez (2012) a festa está no:

Campo do possível e do desafio, a festa inventa/cria/gesta/imagina outras relações do homem com o mundo, sobretudo outras relações consigo próprio, outras formas de ligar, pois coloca em ação o excesso e a transgressão, seus operadores de distinção relativamente ao mundo das coisas, da duração e dos determinismos, oferecendo-nos a possibilidade de pensar a vida coletiva para além da duração e dos determinismos, abrindo outras vias para as abordagens correntes, desde que abandonemos, ainda que pelo instante fugidio da festa, nossas práticas discursivas racionalizadas e racionalizantes e nos deixemos levar pela lei do desejo/gozo, que é a lei da festa. **Os excessos e as transgressões festivas, como, por exemplo beber até cair, o dançar até a exaustão, o comer até a indigestão, a licenciosidade sexual, não são apenas a inversão da “ordem das necessidades”, a suspensão temporária das regras que instaura o mundo as avessas, mas também “a realização do desejo”, sendo, assim, tanto a “afirmação da humanidade do homem tornada pura interioridade”, como “a busca da irreversibilidade”. Não se trata apenas de “comer para viver”, mas também de “gozar de comer” (Callois, 1989, p. 238).** A vida, ou seja, o humano, demasiadamente humano, nasce do dispêndio suntuosos. Festa é, como já disse antes, o ato mesmo de produção da vida, “integra o homem na circulação geral dos seres”, faz parte dos “atos sem finalidade, que não se reduzem ao jogo, que ocupam um lugar imenso no tempo da vida dos homens, que envelopa o que chamamos de 'história' de uma trama sem a qual a história seria um jogo de marionetes.” (Duvignaud, 1984, p. 48). (PEREZ, 2012, p. 40-41) (grifo meu).

A festa, portanto, não é um adereço da construção de alianças políticas entre coletividades é, ao contrário, uma de suas mais potentes fontes geradoras. Nesse sentido, é possível pensar que a festa é também a realização do desejo de aliança, do desejo de se encontrar, de estar junto, de beber, de comer, de dançar, de gozar juntos, de inventar/criar/gestar/imaginar outras relações dos seres humanos com o mundo, dos humanos consigo mesmos, e dos humanos uns com os outros. A festa, como explica Perez (2012), inventa/cria/gesta/imagina outras formas de ligar, a potência dos encontros instaurados por ela possibilitam pensar a vida coletiva para além da duração e dos determinismos.

Nas considerações sobre festa proferidas por Perez (2012) e acima citadas, duas afirmações deixam ainda mais evidentes a relação entre festa e dádiva. A primeira quando a autora afirma que a vida ou o humano demasiadamente humano nasce do dispêndio suntuoso, o que me faz lembrar imediatamente do potlatch, que na interpretação de Mauss (2003) é uma rivalidade de dons entre coletividades por meio da

qual se sela as alianças entre as mesmas, essa rivalidade de dons é caracterizada principalmente pelo dispêndio suntuoso, o qual vi acontecer durante a festa de santo⁶⁴. A segunda afirmação é que a festa é o ato mesmo da produção de vida e essa produção de vida para Perez (2012) está associada a integração do homem na circulação geral dos seres. De maneira semelhante para Mauss (2003) é a circulação de dádivas que permite a construção do laço, da aliança e por meio dessa a produção de vida.

Perez (2012) evidencia por fim, que a construção de uma antropologia da festa deveria seguir o convite Mausseano de buscar estudar as sociedades em estado dinâmico, dessa forma a autora define uma antropologia da festa utilizando as mesmas imagens com que Mauss (2003) convoca os pesquisadores para pensarem na dinâmica das sociedades a partir da circulação de dádivas:

Uma antropologia da festa, como a entendo, se é disso mesmo que se trata, mesmo questionando sua pertinência e sua necessidade – assez de antropologia disto e daquilo – seguiria o convite Maussiano para que vejamos as sociedades em estado dinâmico, não estudando-as “como se estivessem fixas, em um estado estático ou antes cadavérico” e muito menos decompondo-as e dissecando-as “em regras de direito, em mitos, em valores e em preço”, mas considerando “o essencial”, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio em que as sociedades e os homens tomam consciência sentimental deles mesmos e de sua situação face a outrém”. Isto é festa! Assim, chegar-se-ia “ver as próprias coisas sociais no concreto, como elas são”, pois que “nas sociedades, mais do que idéias ou regras, apreendem-se homens, grupos e seus comportamentos”, isto é, “vemo-los moverem-se assim como, em mecânica, vemos massas e sistemas, ou como, no mar, vemos pedras e anêmonas”, mais ainda, “percebemos multidões de homens, de forças móveis, flutuando em seu meio e em seus sentimentos” (Mauss, 1974, p. 180-181).

A perspectiva indicada por Mauss e acima referida por Perez, de buscar ver as sociedades em estado dinâmico, considerando o “essencial”, o “movimento do todo”, e conforme essa autora evidencia que uma antropologia da festa deveria seguir essa perspectiva, reforça mais uma vez a íntima relação existente entre dádiva e festa.

Tal como sugere Mauss e como reforça Perez, buscar o estado dinâmico, o movimento do todo foi o que procurei fazer nesse estudo ao observar as festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, e ao interpretar, seguindo a sugestão maussiana, a festa como uma dádiva dada, recebida e retribuída entre essas

⁶⁴ No ultimo item desse terceiro capítulo falo sobre o potlatch nas festas de santo.

comunidades. Meu intuito foi perceber não os significados de uma festa para a comunidade que a realiza, mas considerar os circuitos de festas que ligam, que relacionam, os significados de várias festas para várias comunidades e, nesse sentido, sugeri a existência de um sistema de festas que envolve todos esses circuitos e, portanto, todas essas comunidades.

Esse sistema de festas não é uma estrutura, ou uma instituição, nem a festa tem como “função” se constituir nesse circuito, ao contrário, é justamente a potência das festas (fundada na potência dos encontros realizados nas mesmas) que constantemente rompem, criam, modificam e recriam as festas e em seu conjunto os circuitos de festas, e que nos ajudam a entender a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Esses circuitos de festas e as alianças políticas geradas por eles não são as únicas consequências possíveis resultantes das festas de santo realizadas entre as comunidades, mas apenas uma possibilidade propiciada pelos potentes encontros que, entretanto, vem sendo reafirmada há gerações entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, o desejo de aliança parece persistir além de todas as transformações.

Se os circuitos de festas e as alianças políticas continuarão a existir no futuro não há como prever, é sempre uma possibilidade, o que posso afirmar com certeza é que as festas, tais como os circuitos e o próprio sistema estão em constante transformação impulsionados pelas mudanças econômicas, políticas, sociais, ambientais, mas também pela própria potência dos encontros que acontecem nesses tempos/espços festivos.

As antigas festas de santo que no passado eram as únicas festas e se configuravam como os poucos momentos nos quais as pessoas das comunidades de Salvaterra ouviam música, bebiam e dançavam até o sol nascer, quando então eram reanimadas pelo chocolate quente servido pelos dirigentes das festas em cada comunidade, deu lugar a um tempo mais acelerado, no qual esses encontros festivos se intensificaram. Atualmente entre as comunidades quilombolas de Salvaterra pequenos clubes de futebol e muitos grupos de famílias organizam caixinhas e realizam dezenas de promoções misturando torneios de futebol e festas⁶⁵. Durante praticamente o ano

⁶⁵ As chamadas “caixinhas” reúnem várias famílias de uma mesma comunidade ou de comunidades diferentes, essas pagam uma cota mensal em dinheiro para a caixinha. Com esse dinheiro as caixinhas realizam suas “promoções” que são em geral torneios de futebol seguidos por festas, com a venda de comidas, bebidas e com a presença de uma pequena aparelhagem de som. Outras caixinhas são

todo essas festas de caixinha e de pequenos clubes de futebol acontecem uma após a outra, e em quase todos os fins de semana as pessoas de comunidades diferentes se juntam para ouvir musica, comer, beber e dançar.

Essas festas não substituíram as festas de santo que continuam a serem realizadas, mas adensaram ainda mais a malha do sistema de festas tecida pelos circuitos de festa, tornando-a ainda mais complexa, por outro lado o surgimento desses vários outros circuitos indicam a tendência de que a realização das festas, (tomando-as como Dádivas-festas, como operadora de ligações) continuam a ser ainda hoje uma opção coletiva para a construção das relações e alianças entre comunidades.

3.2 A festa se instala

Na celebração em homenagem a São Raimundo e a N. S. das Dores em Bacabal, e de maneira semelhante nas outras comunidades quilombolas de Salvaterra, na sexta feira ainda de dia a festa se instala, é o dia no qual a organização da festividade levanta as folhas de compensado criando um “campo”, um espaço delimitado para a festa. Nesse espaço preparam o salão de dança, recebem as bebidas entre as quais as dezenas de caixas de cerveja e as preparam colocando-as no gelo, por fim recebem a aparelhagem de som⁶⁶ que tocará durante os três dias da festa de santo.

Quando as imensas caixas da aparelhagem estão todas montadas e conectadas à unidade de controle o som começa a tocar. As batidas do brega⁶⁷ ecoam por toda a

convidadas para a promoção e levam os seus times de futebol para jogar nessas ocasiões e para participar da festa. Em momento posterior a caixinhas convidadas fazem suas promoções e convidam as outras para participar, assim, as caixinhas circulam convites e festas entre si. De maneira semelhante acontece com os pequenos times de futebol, quando realizam suas promoções (futebol e festa) chamam outros times para participar, e posteriormente são convidados para participar das promoções desses.

⁶⁶ Segundo Costa (2009) “A definição mais simples que se pode apresentar para a aparelhagem é a que considera a sua função: um equipamento de som autônomo que faz sonorização de diversas festas, (...) Fisicamente, a aparelhagem é composta por uma unidade de controle e dois ou três conjuntos de caixas com alto-falantes, formando torres de três metros normalmente. A unidade de controle é o ponto central da aparelhagem. Em geral ela é composta por uma mesa de som, equalizadores, televisões, computadores (para programação das músicas), letreiros eletrônicos e/ou letreiros fixos, iluminação de dicoteca para área próxima a unidade e iluminação interna de diversos pontos do equipamento em várias cores. Mas essa é somente a estrutura material que se apresenta ao público na festa. Na verdade, as aparelhagens são empresas familiares que envolvem diversos funcionários específicos e equipamentos subsidiários.” (p. 79)

⁶⁷ Segundo Costa (2009) “A referência a uma cultura musical brega se explica aqui pela recepção, assimilação e adoção do brega pelo público local como um símbolo típico regional. Trata-se de uma “apropriação” massiva de um produto cultural direcionado para o mercado e para o consumo. A manipulação simbólica desse produto por seus consumidores, especialmente nas festas de brega, é o que

comunidade muito além dos limites impostos pelas folhas de compensado. O som se espalha invadindo todos os lugares. É quando as pessoas sentem que a festa começou. O som proveniente da aparelhagem é, dessa forma, um marco, instaura um ritmo diferente na comunidade, instaura o tempo/espço da festa que passa a dialogar com as pessoas a partir do sensível, da emoção.

A aparelhagem de som nesses três dias de festa torna-se uma espécie de “coração” da comunidade, o seu pulsar em diversas intensidades instaura esse novo tempo/espço festivo e influencia a vida, as relações, os encontros que acontecem na comunidade durante o tempo da festa.

Por meio do som e de outros estímulos sensoriais a festa dialoga com todas as pessoas da comunidade, pois mesmo os que não tem nenhum apreço pela mesma são confrontados por sua presença. Por outro lado, a festa dialoga também com a comunidade “como um todo”, já que o Santo (sua imagem e as homenagens que recebe) está intimamente associado a “totalidade”: comunidade Bacabal, e nesse sentido sua realização envolve necessariamente relações entre comunidades.

Na sexta feira, quando o som começa a ecoar instaura-se o inesperado, o imprevisível, instaura-se a festa que nas palavras de Perez (2012) reiterando o que Duvignaud (1984) já havia dito: “é uma ação coletiva no curso da qual, de uma maneira imprevisível e não regulada pela repetição dos aniversários, o homem, por um breve instante, descobre que tudo torna-se possível (PEREZ, 2012, P. 40). Essa descrição nos ajuda a entender a agitação que toma as pessoas da comunidade quando a festa se instala, parece ser a reação diante do inesperado e das possibilidades abertas por esse tempo/espço festivo.

Por mais que durante os quase 100 anos⁶⁸, ao longo dos quais as festas de São Raimundo e de N. S. Das Dores vem sendo realizadas, tenham acontecido grandes mudanças na maneira como se realizam essas festas, mudanças como a substituição dos antigos grupos musicais – as bandas- que tocavam nessas ocasiões pelo uso das

demarca o seu conteúdo “cultural”, no mesmo sentido de cultura para Durhan (1980, p. 13), enquanto o “(...) processo pelo qual os homens orientam e dão significado às suas ações através de uma manipulação simbólica(...)” (p. 25)

⁶⁸ Segundo a senhora Tereza dos Santos Nascimento os festejos em homenagem a São Raimundo e Nossa Senhora das Dores foram realizados pela primeira vez no ano de 1914, quando um mesmo grupo realizou as duas festas respectivamente no mês de agosto e dezembro. No ano de 2014 portanto essas festividades completam 100 anos de existência.

chamadas pick ups⁶⁹, e mais recentemente a substituição dessas por grandes aparelhagens de som. Mudanças aconteceram também dos ritmos musicais mais ouvidos durante as festas, com a substituição da mazurca, do merengue, do frevo pelo estilo de música conhecido pelo nome de brega⁷⁰ e suas muitas variações, sendo esse, atualmente, o estilo musical predominante nas festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra. Para além de todas essas mudanças é possível observar também continuidades. Hoje tal como no passado a instauração da festa continua causando frisson na comunidade. Foi o que observei durante o trabalho de campo e o que as narrativas dos interlocutores indicaram.

Todas as falas sobre a instauração da festa descrevem o entusiasmo que tomava conta das pessoas há décadas atrás quando o gerador de energia e o som eram ligados, num período em que ainda não havia energia elétrica na comunidade. As narrativas descrevem a euforia quando as luzes ao redor da festa, instalada em frente da igreja de Bacabal, se ascendiam e o som do pick up começava a tocar. Os interlocutores são unânimes em afirmar que as festas de santo realizadas no passado eram mais animadas do que as festas do presente. Não há, entretanto, como não associar esses sentimentos, essas emoções provocadas pela instauração da festa: euforia, agitação, frisson, que aconteciam no passado e continuam a acontecer no presente, ao que Perez (2012) e antes Duvignaud (1984) tão bem evidenciaram: o fato da festa significar o inesperado, o imprevisível, a instauração de um tempo/espaço aberto a múltiplas possibilidades.

A seguir, apresento duas narrativas que ajudam a refletir sobre a instauração da festa no passado a partir de duas perspectivas diferentes, uma feita por Tereza Cristina da Silva Leal⁷¹, 35 anos doravante Cristina, nascida e criada na comunidade de Santa Luzia, que após ter se casado com um rapaz de Bacabal passou a morar nessa comunidade. Cristina narra as festas de santo de Bacabal que observou e participou quando era uma criança.

⁶⁹ Foram as primeiras aparelhagens de som, com pequenas caixas de som, uma unidade de controle e um DJ. Eram, tal como as atuais aparelhagens de som, empresas familiares.

⁷⁰ Ver COSTA, Antônio Maurício Dias da. Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará. EDUEPA, 2 edição, 2009.

⁷¹ Entrevista realizada em 24 de agosto de 2013 na comunidade de Bacabal, município de Salvaterra.

A outra narrativa foi feita pela Senhora Maria das Dores da Silva Leal⁷², 57 anos, doravante Maria, mãe de Cristina e que observou e participou das mesmas festas porém na condição de mulher adulta e mãe de família. Ambas, Cristina e Maria, nasceram e se criaram na comunidade de Santa Luzia, comunidade próxima à Bacabal. A escolha dessas narrativas está relacionada a busca por apresentar perspectivas de gerações diferentes, de pessoas que não moravam em Bacabal, mas que se relacionavam com essa comunidade também por meio das festas. Portanto, por meio das narrativas dessas duas mulheres, se pode vislumbrar um pouco de como as festas vêm contribuindo para a construção de relações entre comunidades.

Cristina:

Olha eu sempre converso aqui com meu cunhado né. Que é assim os moleque parecia que. Quando tipo uma hora dessa (final de tarde) que na época não tinha energia então tudo era no motor (que gerava energia para) as aparelhagem. Então quando o motor começava a fazer aquela zoada né, para começar a funcionar aí eles começavam a gritar, os moleques, sabe aquela animação deles, e começavam a gritar, e eu lembro que eles ficavam brincando assim, enquanto eles estavam acordados a diversão deles era ficar brincando de pira mãe, que um corria atrás do outro. O tempo todo era isso a animação deles, dos moleques era aquela brincadeira deles, que era quando eles se encontravam né, passavam todo um tempo (sem se ver) né. Então aquele era o tempo deles se encontrarem aí ficavam correndo brincando de pira mãe. Quando o som começava a tocar eles ficavam gritando, assim era uma alegria pra eles assim aquilo, era o momento em que ficava um pouco claro que acendia umas lampadzinhas próximo, aí ficava um pouco claro, aí acabava tendo essa animação deles, e eu sempre lembro disso porque o meu irmão era um desses que ficavam correndo ao redor da sede e brincando. (Era o momento de encontrar os primos) Isso porque a gente pouco vinha de lá (de Santa Luzia) e eles pouco iam pra lá (Santa Luzia) então esse era o momento em que se encontrava a turma.

Maria:

era no motor, era um motorzinho né, aí tinha o gerador que era pra dá energia né. Que era muito engraçado, que era uma festa tão animada que quando chegava assim. Ligava o motor aí os moleques começavam a gritar: Começou a festa chegou o picarpe (pick up antiga aparelhagem de som) hahahahaha. Era o picarpe. Ai sempre eu encho o saco dos moleques quando chega assim eu digo olha já chegou o picarpe ai as meninas dizem: mamãe que droga é o picarpe? Eu digo esse era o nome dos aparelhos de antigamente era picarpe (...) a picarpe tinha um gerador, tinha aquela. É engraçado ele era o mesmo aparelho né, tinha as caixas, as caixas eram baixinhas. Aí só que aí foi com o tempo foram modificando, (antes) era disco (de vinil).

Dona Maria associa o início da festa ao funcionamento do aparelho de som, na época chamado de pick up ou picarpe, conforme enfatiza a interlocutora: “*Começou a*

⁷² Entrevista realizada em 25 de agosto de 2013 na comunidade de Santa Luzia, município de Salvaterra.

festa chegou o picarpe”, essa associação da festa com o som permanece até os dias atuais, é quando a aparelhagem chega e começa a funcionar, quando o som começa a tocar que na perspectiva dos interlocutores a festa começa.

As duas narrativas acima descrevem o momento inicial quando a festa se instala, e, nesse caso, estão se referindo as festas de santo na comunidade de Bacabal, as duas falas utilizam a imagem das crianças, a euforia incontida dessas, descrevendo o momento em que as luzes eram ligadas e o som começava a tocar. Segundo contam, nesse instante as crianças gritavam de alegria porque a festa estava começando. Essa imagem da alegria das crianças foi recorrente em inúmeras entrevistas que fiz com pessoas da comunidade de Bacabal. De certa forma, a espontaneidade barulhenta das crianças, com seus gritos de alegria quando a festa se instalava, traduziam em uma imagem bem vigorosa o sentimento que em geral tomava conta também dos outros participantes.

Dona Maria justifica a excitação das crianças com a expressão: “era uma festa tão animada”, que de certa maneira provocava essa agitação. “Animada” é uma categoria nativa utilizada para qualificar as festas que podem ser “muito animadas”, “animadas”, “pouco animadas” ou “desanimadas”. A animação de uma festa está relacionada a participação, excitação, alegria, euforia das pessoas que estão na festa, tem a ver com a forma pela qual se comporta o conjunto das pessoas que estão na festa. Assim, uma festa pode ter uma boa aparelhagem, com som de qualidade, e ainda assim ser desanimada e outra com uma aparelhagem de menor qualidade pode ser uma festa muito animada. Conforme todas as narrativas que ouvi nas entrevistas que fiz com as pessoas na comunidade de Bacabal, existe uma unanimidade em indicar que as festas do passado eram mais animadas que as do presente⁷³.

Outro elemento importante que desponta na narrativa de Cristina, e que está relacionado com sua perspectiva de criança, é a constatação feita por ela de que as festas eram os momentos de encontros entre as crianças de comunidades diferentes que há tempo não se viam: “... *que era quando eles se encontravam né, passavam todo um tempo (sem se ver) né. Então aquele era o tempo deles se encontrarem ai ficavam correndo brincando de pira mãe. (...) Isso porque a gente pouco vinha de lá (de Santa*

⁷³ Discutiremos o por que dessa questão no próximo item.

Luzia) e eles pouco iam pra lá (Santa Luzia) então esse era o momento em que se encontrava a turma”. Cristina enfatiza o encontro propiciado pelas festas de santo quando parentes e amigos, no caso destacado por Cristina, as crianças se encontravam e podiam se relacionar, brincar, se rever. Esse encontro propiciado pela festa de santo produzia grande euforia e animação.

Os encontros entre as crianças, entre primos, parentes de comunidades diferentes, continuam a acontecer até hoje nas festas de santo, quando se pode ver grupos grandes de crianças brincando juntas, como na imagem abaixo ocorrida durante a festa de São Raimundo, enquanto os adultos se reuniam nas rodas de conversas, embaixo da sombra de uma árvore, as crianças brincavam juntas.



Esse espaço de encontro, de sociação, entre amigos, compadres, parentes de comunidades diferentes continua sendo até hoje provocado pelos circuitos de festas de santo. O que foi dito sobre as crianças, novamente como uma imagem vigorosa desse encontro, vale para os jovens e adultos que também se (re)encontram nesses momentos, e podem desfrutar da companhia uns dos outros.

A imagem da euforia das crianças e de suas brincadeiras coletivas traduz de certa forma a euforia do encontro e das relações travadas também entre jovens e adultos. Com a diferença de que os jovens e, mais ainda, os adultos circulavam e ainda circulam muito mais do que as crianças pelas festas de santo em outras comunidades. Maria e

Cristina descrevem, cada uma a sua maneira, a intensidade dos encontros que aconteciam durante essas festas realizadas em Bacabal.

Cristina:

(...) tanto é que eu me lembro como se fosse hoje que agente vinha. Era as duas vezes no ano que agente se divertia. Era em agosto e em dezembro, agosto era essa festa (São Raimundo) e dezembro era o círio (festa de Nossa Senhora das Dores padroeira da comunidade de Bacabal), era quando agente saia de casa né, até porque nós éramos muitos irmãos né, era quando agente saia. E tudo isso acho que ajudava que as festas fossem melhores, boas, dessem muita gente, porque era difícil ter festa então as pessoas se programavam pras festas que tinham nas comunidades. Então elas se programavam, tipo: ah vai ter festa em Bacabal em agosto, então desde o início do ano o povo já vinha se organizando pra essa festa. Era quando iam beber, era quando iam dançar. Hoje em dia, todo dia que tu quiseres beber já tem cerveja, musica todo dia tu escuta, até porque na época não tinha energia né. Aí pra, pro caso dos adolescentes, os rapazes era a maneira de tarem namorando porque é tudo escuro, só tinha luz mesmo dentro da sede (local da festa em frente a igreja de Bacabal) eu acredito que era muito bom, essa época assim, então eu acho que era por isso mais essa animação de muita gente também né. Agora não, agora todo dia se quiser escutar musica escuta, se quiser beber bebe, se quiser dançar dança. (...) (na época) tu vias muita gente dançando dentro das sedes, senhores né, na época a gente via muito, a gente via pouco jovens dançando mas coroas a gente via assim (gesto indicando muito), casais né. Ai tinha um horário assim que tinha muito carimbó, aqueles carimbó mesmo bem antigo que a gente ouvia bastante, aquelas senhoras dançando. Quando chegava pela madrugada era as mesmas coisas, até porque eu não apreciava muito porque (na época eu) era moleca então tinha que dormir, e no lado da festa tinha as barracas que era onde ficava a molecada dormindo, era um monte de rede, parece assim um navio. Era feita as barracas justamente para as redes de moleque. A gente trazia as redes ai a mamãe atava as redes, ai tipo colocava dois moleques juntos numa rede né. Nós éramos nove irmãos, um morreu, vinhamos e ficava só a casa (na comunidade de Santa Luzia) era assim

Maria:

Ia, era uma festa que a gente não perdia. Toda a festa de Bacabal a gente ia era uma festa muito animada. Era cheia de barraquinha ao redor do barracão né, todo mundo tinha sua barraquinha lá, pra ir, era tipo uma maloquinha, todo mundo tinha sua maloca pra ficar, pra passar porque ia na sexta-feira e só retornava pra suas casas no domingo. Ia todo mundo, era tipo uma, ia todo mundo não ficava ninguém era. A gente ia pra lá só vinha no domingo. Aí ia a tarde pra lá. Ai levava rede, panela, a gente levava tudo. A comida a gente fazia lá. Só vinha no domingo. Lá a gente ficava numa barraquinha que eles faziam, uma barraquinha assim como essa né, aí empalhavam tudo, tinha que era embarrada, ai a gente ficava lá. Ficava perto da igreja. Ao redor era um barracão, não era uma sede (de alvenaria) era um barracão de palha e as barracas era tudo do lado. Iamos nas três festas: São Raimundo, Santa Maria e Nossa Senhora das Dores, e todas elas a gente ia na sexta e voltava no domingo. Era muito animado era muito bonita a festa. (...) Vinha pessoal de Mangueiras, Boa Vista, Deus Ajude, Bairro Alto, Siricari, vinha pessoal de Rosário, inda mais na festa de Nossa Senhora das Dores né que era uma festa muito... O dono da santa na época andava por todas essas comunidades, pela fazenda tudo. Olha ele saia mês de... Terminava a festa de agosto de São Raimundo né, quando era setembro ele saia com a Nossa Senhora das Dores,

e ia andar nessas fazenda, ele saia com dois meninos, as vezes, com rapazes e saia com a Santa (imagem) um tamborzinho e saia com a santa. Ele passava de três, quatro meses, quer saber como ia dar certo, ele chegava no fim de novembro que era pra trabalhar, terminar de ajeitar aí. Ele ia mas já ficava gente trabalhando, né arrumando, ai quando chegava terminava que era pra ter a festa. Ele ia esmolando com o santo né, eles passavam o dia inteiro andando, batendo né nas portas aí vinham recebia o santo, a iam nas casas lá onde anoitecia ele dormia. Ai no outro dia continuava. Ele ia nessas comunidades tudinho Rosário, Mangueiras, tudo poraí ele andava.

No início de sua narrativa Cristina evidencia que as festas realizadas em Bacabal eram os únicos momentos em que ela e seus muitos irmãos saiam, iam se divertir fora de sua comunidade, conforme dissemos antes as crianças, pelas limitações da idade, circulavam bem menos pelas festas de santo.

Na medida em que iam crescendo, tornando-se jovens e depois adultos a participação nesses circuitos ia aumentando, Maria - mãe de Cristina - descreve que somente a partir dos 19 anos passou a participar de outras festas de santo em comunidades mais distantes, ou seja, passou a poder acessar os circuitos de festas mais amplos, segundo Maria:

Pra festa de Mangueiras a gente ia na sexta e chegava no sábado as vezes de tarde, a criançada ficava, não ia pra essa festa. Eu quando comecei a ir pra festa na Mangueiras eu tava com uns 19 anos, eu ia com a minha avó e com meu pai de criação né. Dormia lá na casa de um amigo. Pai da comadre Judite que eram os avós do Brito. Eles moravam em Mangueiras. (...) eu até, pouco andei assim. A festa que eu ia era Bairro Alto, Bacabal, Mangueiras, Deus Ajude, Boa Vista, essa foi as festas que eu ia.

Nesse trecho, Maria evidencia que a participação nas festas de Mangueiras (atual comunidade quilombola de Mangueiras) e de outras comunidades dependia, ou melhor, só acontecia porque já atingira uma certa idade e mesmo assim apenas mediante a companhia de sua avó e de seu padrasto que levavam-na. Maria deixa evidente que as crianças não iam para essa festa, uma das razões está justamente na distancia da comunidade de Mangueiras em relação a comunidade de Santa Luzia, pois na época não haviam estradas para passagem de carros, eram apenas caminhos em geral percorridos a pé.

Os adultos e pessoas de mais idade não apenas iam para as festas de santo em outras comunidades como eram responsáveis pela iniciação dos jovens levando-os para esses lugares mais distantes, mesmo assim, Maria afirma que não caminhou por muitas

comunidades “*eu até, pouco andei assim*” não obstante cita as comunidades cujas festas ia frequentemente: Bairro Alto, Bacabal, Mangueiras, Deus Ajude, Boa Vista, todas essas cinco atualmente são comunidades autodefinidas quilombolas. Maria ao enfatizar que “andou pouco” evidencia a existência de outras pessoas que andavam mais e que participavam de circuitos ainda mais amplos envolvendo além das citadas muitas outras comunidades.

Existe um calendário de festas de santo⁷⁴ que enlaça várias comunidades e vem sendo realizado há décadas. Ao longo desses anos algumas festas pararam, outras permaneceram, outras surgiram e outras ainda ressurgiram, mas as pessoas sabem e conhecem esse calendário e conferem muita importância e valor para esses momentos, para esses tempos/espços instaurados pela festa. Por isso nas comunidades as pessoas se preparam para a realização das festas. Em sua narrativa, Cristina fala explicitamente sobre essa preparação: “*as pessoas se programavam pras festas que tinham nas comunidades. Então elas se programavam, tipo: ah vai ter festa em Bacabal em agosto, então desde o início do ano o povo já vinha se organizando pra essa festa. Era quando iam beber, era quando iam dançar*”.

Portanto, existia e ainda hoje existe uma preparação e uma expectativa para esse tempo/espço festivo, essa preparação inclui o acúmulo de dinheiro, de objetos, de alimentos, mas também de energia, para o momento da participação na festa, quando então esses alimentos, objetos, dinheiro e energia são gastos na festa que é ao mesmo tempo do santo e da comunidade. Os gastos são a retribuição ao convite feito pela comunidade por meio da comitiva do santo, e conforme a narrativa de Cristina, e de muitas outras pessoas que ouvi, não se pode ir para festa sem “estar preparado”.

Outro aspecto evidenciado por Cristina sobre as festas é que no passado esse era o momento em que as pessoas “*iam beber, iam dançar*”, esses são os elementos que caracterizam a festa. Havia e ainda há um espço da festa que concentra a bebida, a dança e o som. Espço transitório, fugaz, que some após os festejos, mas que faz parte dos espços que compõem os circuitos de festa de santo.

Cristina chama atenção para outro elemento provocado pelas festas e que possui consequências fundamentais para as relações entre comunidades, sobretudo no que

⁷⁴ Ver capítulo 1 dessa dissertação.

tange as alianças entre as mesmas. Cristina assim se expressa: “*Aí pra, pro caso dos adolescentes, os rapazes era a maneira de tarem namorando porque é tudo escuro, só tinha luz mesmo dentro da sede (local da festa em frente a igreja de Bacabal) eu acredito que era muito bom, essa época assim, então eu acho que era por isso mais essa animação de muita gente também né*”, nesse trecho, a interlocutora chama atenção pra um elemento que está diretamente associado as festas e que no contexto das comunidades quilombolas de Salvaterra é fundamental: namoros começam ou tem continuidade nessas festas de santo, isso é um fato que acontecia há muito tempo no passado e continua acontecendo atualmente.

Os imprevisíveis encontros que acontecem durante as festas de santo em muitos casos resultam na união de pessoas de comunidades diferentes, e por meio dessa circulação de mulheres e de homens, ou seja, por meio da circulação dessas dádivas também se teciam e ainda se tecem as relações entre comunidades, inúmeros casamentos começaram com encontros durante as festas de santo.

O tempo/espaço da festa em inúmeros casos resulta, a partir dos encontros que acontecem nesse contexto, na construção de laços matrimoniais, que geram e fortalecem alianças horizontais, ou seja, laços entre pessoas da mesma geração e, quando os casais formam família e geram filhos fortalecem também alianças verticais, ou seja, laços entre pessoas de gerações diferentes. São muitas vezes as crianças nascidas desses encontros que nas festas de santo (re)encontram com seus primos e parentes moradores de comunidades diferentes e, eufóricos, gritam e se manifestam vigorosamente quando a festa se instala.

Cristina mora atualmente na comunidade de Bacabal com seu marido e recebe constantemente seus parentes de Santa Luzia, durante as festas de santo é sob a sombra da árvore que fica próxima a sua casa que amigos, compadres, parentes de outras comunidades, e de Santa Luzia, se reúnem para comer e beber juntos nas prolongadas rodas de conversas, ao redor das quais as crianças dessas diversas comunidades se encontram e brincam a vontade. A festa é um tempo/espaço transitório, passageiro mas que nem por isso deixa de ser potente fonte de construção de relações fortes e duradouras.

A narrativa de Cristina evidencia ainda outra mudança ocorrida nas festas de santo, o fato de que nas festas realizadas no passado predominavam as pessoas de mais

idade, segundo essa interlocutora: *“tu vias muita gente dançando dentro das sedes, senhores né, na época a gente via muito, a gente via pouco jovens dançando mas coroas a gente via assim (gesto indicando muito), casais né”*. Nas festas no passado predominavam os casais de pais e mães de família, os senhores e as senhoras das comunidades, conforme a descrição da interlocutora, que chama atenção para o fato de que não se via muitos jovens dançando no salão nas festas daquela época.

Nas festas de santo atuais, ao contrário, conforme pude observar em campo, aconteceu uma mudança nessa perspectiva, atualmente no salão de dança das festas de santo existe uma presença bastante expressiva de jovens⁷⁵. Essa parece ser mais uma das transformações pelas quais essas festas de santo passaram ao longo do tempo.

Cristina finaliza sua narrativa dizendo que na época era uma “moleca” e por isso não podia acompanhar as festas até tarde, até de madrugada, em determinada hora, como ela conta, seus pais lhe colocavam em uma rede junto com pelo menos mais um de seus irmãos para que dormisse. Viva na memória da interlocutora estão as barracas erguidas para acolher as famílias e principalmente as crianças. Ela lembra que aquelas barracas pareciam barcos cheios de redes onde as crianças dormiam enquanto seus pais aproveitavam a festa.

Essa descrição de Cristina se relaciona diretamente com as lembranças de sua mãe Maria. Quando esta se recorda das antigas festas de santo, afirma que não perdiam nenhuma festa em Bacabal, e que essas eram sempre muito animadas. Maria também descreve as barraquinhas que na memória de Cristina pareciam barcos. Segundo a descrição de Maria a festa: *“Era cheia de barraquinha ao redor do barracão né, todo mundo tinha sua barraquinha lá, pra ir, era tipo uma maloquinha, todo mundo tinha sua maloca pra ficar, pra passar porque ia na sexta-feira e só retornava pra suas casas no domingo.”*

Maria descreve uma das características mais marcantes das antigas festas de Santo, quando famílias inteiras de comunidades mais próximas literalmente se mudavam para a comunidade onde a festa de santo estava se realizando. Nessa narrativa a interlocutora se refere a comunidade de Bacabal, onde a festa se desenvolvia em um

⁷⁵ Estou chamando de jovens aqui as pessoas que encontram-se na faixa etária entre 15 a 30 anos de idade.

barração próximo a igreja, ao redor do qual outras barraquinhas eram erguidas com objetivo de acolher as famílias de amigos, compadres, parentes de outras comunidades que iam viver intensamente os três dias da festa de santo. Trata-se, portanto, e de fato, de um tempo/espço especial instaurado pela festa, um tempo de proximidade, de intensificação de relações, que ampliavam, intensificavam e também multiplicavam a circulação de dádivas.

Nesse contexto, é preciso lembrar que não se tratava de uma festa única, mas de circuitos de festas de santo, de maneira que os anfitriões e cicerones de uma festa, tornavam-se, em momento posterior, os visitantes da festa de santo de outras comunidades, quando então os papéis se invertiam.

As festas de santo continuam a se suceder de junho a dezembro entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, guiadas por um calendário conhecido por todos. As festas de santo são elas próprias dádivas que antes e ainda hoje são dadas, recebidas e retribuídas entre comunidades, mas essas festas eram e ainda são vividas como explosão de vida, como tempo/espço do inesperado, do imprevisível onde “tudo é possível”. A vitalidade, o vigor, a força, dos laços e das alianças propiciadas pelas festas, e essa é a direção que a pesquisa me indicou e a que seguir, está justamente relacionada com a “potência dos encontros”⁷⁶ produzidos nessas ocasiões, nesses tempos/espços instaurados pela festa.

Como descreve Maria, as famílias literalmente se mudavam de suas comunidades para a comunidade que estava realizando a festa de santo, segundo essa interlocutora: *“ia na sexta-feira e só retornava pra suas casas no domingo. Ia todo mundo, ia todo mundo não ficava ninguém era. A gente ia pra lá só vinha no domingo. Aí ia a tarde pra lá. Ai levava rede, panela, a gente levava tudo. A comida a gente fazia lá. Só vinha no domingo.”* Durante os três dias de festa o espço de cada comunidade era (e ainda é) partilhado por pessoas e famílias de diversas outras comunidades, que viviam encontros intensos propiciados por essa proximidade, ao final desse tempo/espço festivo retornavam para suas comunidades e aguardavam o tempo de retribuir quando então os anfitriões e cicerones de outrora se tornavam os convidados a serem recebidos na festa realizada em outra comunidade. Como evidencia Maria:

⁷⁶ Ver primeiro item: “Festa como Dádiva das dádivas” desse capítulo 3.

“levava rede, panela, a gente levava tudo” não havia meio termo era viver intensamente aquele momento.

Maria cita também outras comunidades de onde vinham pessoas e famílias participar da festa de santo em Bacabal: “*Vinha pessoal de Mangueiras, Boa Vista, Deus Ajude, Bairro Alto, Siricari, vinha pessoal de Rosário*”. A interlocutora explica a presença de pessoas de tantas comunidades diferentes, entre essas comunidades se incluem algumas como Mangueiras e Rosário que estão situadas em lugares muito distantes da comunidade de Bacabal. Segundo Maria a participação dessas pessoas na festa de Bacabal se explica pelas caminhadas que as imagens dos santos faziam por todas essas comunidades, sobretudo as caminhadas da santa padroeira de Bacabal: Nossa Senhora das Dores, que segundo designação nativa era uma santa que “caminhava muito”. Segundo Maria:

O dono da santa (imagem de Nossa Senhora das Dores) na época andava por todas essas comunidades (...) Terminava a festa de agosto de São Raimundo né, quando era setembro ele saía com a Nossa Senhora das Dores, (...) Ele passava de três, quatro meses, quer saber como ia dar certo, ele chegava no fim de novembro que era pra trabalhar, terminar de ajeitar aí. Ele ia mas já ficava gente trabalhando, né arrumando, aí quando chegava terminava que era pra ter a festa. (...) Ele ia nessas comunidades tudinho Rosário, Mangueiras, tudo por aí ele andava.

A interlocutora descreve a “caminhada do santo” que acontecia também entre as comunidades, momento em que a imagem da santa entrava nas casas das pessoas e fazia o convite para sua festa⁷⁷, a presença de pessoas e famílias de comunidades tão distantes está relacionada com essa circulação das imagens de santo, e com a retribuição ao convite feito pelo santo e pela comunidade que está realizando a festa, no caso Bacabal, pessoas e famílias de várias comunidades diferentes e distantes participavam e ainda hoje continuam a participar das festas em Bacabal e vice versa.

Portanto, quando a festa se instaura abre-se um campo de possibilidades que envolvem intensas relações não apenas intra comunidades, mas também e principalmente entre comunidades. Essas relações vem sendo feitas, desfeitas e refeitas há gerações, como também há gerações essas festas de santo vem se transformando. São

⁷⁷ Apresentei e interpretei esse processo da caminhada dos santos no capítulo 2.

justamente essas mudanças ocorridas nas festas e seus significados que abordarei no próximo item.

3.3 A Tradição muda justamente para permanecer

Nas entrevistas que fiz com os interlocutores nas comunidades quilombolas a afirmação de que “as festas de santo do passado eram muito mais animadas que as festas de santo do presente” foi uma constante. Essa afirmação está relacionada com as transformações ocorridas nas festas de santo ao longo do tempo, gostaria agora de abordar essa questão no sentido de problematizar as relações que envolvem tradição⁷⁸ e transformação.

Ocorre que as festas assim como a tradição mudam. Vários elementos se transformaram nas festas de santo realizadas entre comunidades ao longo do tempo, e, nesse sentido, concordo plenamente com Perez(2012) quando essa autora afirma:

O que quero pontuar, para poder ir além, é a presença, em nossas práticas discursivas canônicas, de um predicamento teleológico e finalista que incorre numa série de simplificações reificadoras, apoiando-se numa lógica de oposições binárias (ou/ou), numa concepção de progresso linear (contínuo e inevitável) como força motora da história que se opõe resolutamente à inércia da tradição, trazendo em seu bojo uma visão de mundo profundamente ideologizada. Assim, de duas, uma. Ou a festa sobrevive porque opera uma resistência à mudança, ou porque reproduz a ordem. De um lado, há o diagnóstico da morte da “autêntica”, da “verdadeira” festa, que vê, sem que se saiba exatamente como e porquê, sua “essência”, sua “pureza”, suas “raízes”, seu conteúdo originário e original serem inexoravelmente “descaracterizados”, “desvirtuados”, “domesticados”, etc. Trata-se de uma alegoria da perda, que gera uma pastoral do salvamento que, atuando em nome da história e da memória e amparada numa visão nostálgica, quer ressuscitar o que nunca existiu. Produz-se simulacros vazios que servem a explorações políticas e comerciais de toda ordem, bem ao gosto dos sempre vivos colecionadores de borboletas. Confrontamo-nos com esse tipo de argumento todo ano, durante o carnaval, no natal, na páscoa, etc., quando inevitavelmente aparece a pergunta, que é também uma constatação e um lamento: as festas de hoje não são mais as mesmas, as tradições e boas celebrações do passado, pois foram tomadas pela lógica do mercado, que as desvirtuou. O que deve se fazer para ressuscitar “as verdadeiras e genuínas festas do passado”? Lamenta-se nostalgicamente um passado que de fato nunca existiu, vez que o passado nada mais é do que reminiscência de um presente vivido e o que é vivido na festa é o instante fugidio do gozo e da

⁷⁸ Refiro-me a eventos, no caso específico, festas que são realizadas todos os anos há muitos anos, de forma que já fazem parte de um calendário que, se não está sistematizado em um papel, está com certeza na memória coletiva das pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra. Tradição, nesse sentido, refere-se ao tempo que a festa vem se realizando continuamente.

dissipação. (...) A “verdadeira” e “autentica” festa não se mantém “viva” e “pura”, apenas enquanto perdura o mundo paradisíaco – porque homogêneo e totalizador – da tradição. A heterogeneidade, a fragmentação e a aceleração do tempo da modernidade, sobretudo seu afã de mudança, de busca incessante do “novo” - a falsa moeda dos seus sonhos- não matam a festa, nem fazem surgir em seu lugar simulacros vazios. Ao paraíso não se sucede o inferno. À tradição não é dado unicamente o caminho da adaptação, da resistência, ou da morte. Mudanças não são ameaças a continuidade da tradição, ao contrário, são condições mesmo de sua perpetuação. A tradição permanece justamente porque muda. (PEREZ, 2012, p. 31-32)

Perez enfatiza a simplificação operada pelas oposições binárias que geram uma interpretação profundamente ideologizada do mundo. Essa visão redutora busca enquadrar a festa interpretando a continuidade da mesma por duas vias únicas: ou a festa permanece porque resiste a transformação ou porque reproduz a ordem. Tal redução se assemelha também a outra que faz parte do que Perez chamou práticas discursivas canônicas, operada a partir da interpretação dos vários tempos/espacos que tecem a festa de santo pela oposição binária entre sagrado e profano. A utilização dessas oposições binárias facilitam bastante o enquadramento das festas, porém as custas da simplificação, da redução da complexidade que envolve e existência, a realização, e as transformações das mesmas.

As transformações ocorridas não resultaram na morte da “verdadeira” ou da “autentica” festa de santo, essa, como enfatiza Perez, é uma alegoria da perda que justifica todo tipo de argumento cujo objetivo é, em muitos casos, disciplinar, enquadrar, controlar a festa. Tal perspectiva se pode verificar na pressão que a Igreja Católica⁷⁹ exerce nas comunidades a partir da imposição de que as festas não sejam mais realizadas em frente as igrejas, ou de que se as festas forem realizadas próximas à igreja, que a venda de bebidas alcóolicas seja proibida. A alegoria da perda referida por Perez permite compreender também as repetidas falas de muitas pessoas que entrevistei durante a pesquisa de campo e que indicavam sempre as festas do passado como mais animadas que as do presente.

A tradição permanece justamente porque muda, ou como sugeri, a tradição está sempre mudando para permanecer, são ambas perspectivas que contestam frontalmente uma suposta oposição ou contradição entre tradição e transformação.

⁷⁹ A partir da sua sede na cidade de Salvaterra.

As festas de santo vem se transformando ao longo do tempo porque as próprias comunidades que as realizam também mudaram. Essas festas e as famílias que as realizam estão inseridas em contextos históricos, políticos, econômicos, ambientais, sociais que estão em constante mudança, essas comunidades vêm sofrendo processos de expropriação com várias consequências sociais causadas entre outras pela redução das terras e dos recursos naturais que eram acessados no passado pelas famílias dessas comunidades, além do processo de expropriação é preciso evidenciar também a construção de estradas e ramais que facilitaram e tonaram mais intensa a mobilidade entre comunidades e entre essas e as cidades, além é claro da chegada da energia elétrica e com ela a TV entre outros aparelhos eletro-eletrônicos.

Mas esses processos de transformação nas comunidades quilombolas e que também resultaram em transformações nas festas não são novidade nem exclusividade das comunidades de Salvaterra, Queiroz (2006) - escrevendo na década de 1980 sobre Ivaporunduva, um povoado (caracterizado pelo autor como bairro rural) negro localizado no Vale do Ribeira, interior do estado de São Paulo - assim se expressou:

No bairro estudado, o desaparecimento do mutirão e as alterações introduzidas na forma de realização das festas e dos ritos fúnebres despontam, a um só tempo, como decorrência e expressão das modificações sofridas pelo povoado desde o início do processo de dissolução de sua antiga organização não capitalista. A diminuição das terras agricultáveis, o engajamento no trabalho assalariado, a migração dos jovens à procura de oportunidades em centros urbanos mais distantes, a adoção de novas necessidades – cuja a satisfação passa a depender cada vez mais do uso do dinheiro e da participação no mercado -, a redução do tempo de lazer e as alterações na divisão do trabalho no seio dos núcleos familiares são, todos eles, fatores que tornam a problemática e até certo ponto dispensável a manutenção daquelas práticas. Como as colheitas já não são abundantes, devido a redução das áreas cultivadas e ao esgotamento progressivo do solo, além da escassez da mão de obra voltada para as lides agrícolas, apenas com muita dificuldade e auxílio dos demais moradores é que alguém, ou alguma família, poderia arcar com as despesas que tradicionalmente essas manifestações requeriam. O trabalho assalariado não provê os moradores dos recursos necessários a esses gastos (...) Assim, a riqueza dessas manifestações se esconde no passado: o presente lhes é adverso e hostil. (QUEIROZ, 2006, p. 103)

É impressionante como essa análise feita sobre uma comunidade, ou como o autor denomina um bairro negro, situado em um tempo e um espaço tão distantes ajudam a pensar nas transformações que aconteceram entre as comunidades de Salvaterra. Não é por acaso que Maria e Cristina, nossas interlocutoras, entre outras

peças que entrevistei durante os trabalhos de campo, afirmam que as festas do passado eram melhores, ou para usar uma denominação nativa, mais “animadas” que as do presente.

Também entre as comunidades quilombolas de Salvaterra houve o desaparecimento do multirão, chamado nessas comunidades de “convidado”, houve igualmente a diminuição das terras agricultáveis pelos processos de expropriação, de maneira semelhante também aconteceu o engajamento no trabalho assalariado e a migração de jovens dessas comunidades para cidades distantes, sem dúvida entre essas transformações estão a adoção de novas necessidades apenas supridas pela utilização cada vez mais do dinheiro e da participação no mercado. Portanto, quando me volto para as comunidades quilombolas de Salvaterra e suas festas realizadas no passado é mais uma vez Queiroz (2006), falando sobre o bairro rural (povoado) negro de Ivaporunduva, a quem recorro, é quem novamente ajuda a pensar nas relações estabelecidas, criadas e recriadas entre comunidades por meio das festas:

Bairro rural não é sociedade primitiva, mas ambos, à medida que se mantêm íntegros e afastados das influências introduzidas pelo avanço da sociedade capitalista, exibem profundas semelhanças no modo como se organizam e se reproduzem. (...) a formulação de Marx relativa a algumas formações econômicas pré-capitalistas sintetiza o que há de comum entre elas: nessas formações, acentua Marx, o objetivo da produção é o homem, ao contrário do que predomina no mundo moderno, em que a produção surge como objetivo do homem, e a riqueza como fim da produção (Marx, 1971:447). O passado é, pois, o tempo da abundância, da produção de valores de uso, do igualitarismo que reinava entre seus moradores, da irrelevância de uma economia monetária, da indiferenciação de sua estrutura. Nesse contexto, a atividade de troca não se limitava a relações econômicas momentâneas e estanques, nem tampouco se restringia à troca de alguns produtos necessários à subsistência de seus moradores. A troca no interior do bairro era muito mais geral e mais ampla, tendo lugar em situações aparentemente avessas a essa atividade. Tais como a festa de São Gonçalo, a festa da padroeira, os rituais fúnebres e o multirão. Na verdade, as manifestações em pauta configuravam-se como verdadeiros “fatos sociais totais” (...) (Mauss, 1950: 147) Esse autor assinala que nas sociedades primitivas e arcaicas a troca de bens ou de riquezas nunca se dá de maneira simples, como por exemplo durante uma compra levada a efeito entre indivíduos. Para Mauss, são as coletividades que trocam e estabelecem contratos, as que se obrigam mutuamente. As “coisas” trocadas são antes de tudo gentilezas, festins, ritos, danças etc., e não exclusivamente bens ou produtos, coisas úteis economicamente. Nesse tipo de troca, a circulação de riquezas é apenas um dos momentos, que se processa sobre a forma de presentes e contrapresentes, termo particular de uma troca muito mais geral e permanente. A esse fenômeno complexo Mauss atribui o nome de “sistemas de prestações totais”, e acentua a integração de todas essas formas numa totalidade indivisível e coerente (Id., 1950:150-151). Comer, dançar, chorar, cantar, trabalhar, amar, brigar, rezar etc., eram

comportamentos vividos concomitantemente ao longo das festas, dos ritos e do mutirão no interior do povoado. Vividos não egoisticamente, não individualmente, mas com generosidade. Assim, processava-se uma troca complexa, envolvendo a todos, quando todas as coisas e sentidos eram partilhados, oferecidos e retribuídos. De certa forma, a indiferenciação do povoado refletia-se na indiferenciação das práticas que seus moradores realizavam. Se hoje os recursos são escassos, dificultando cada vez mais a manutenção dessas práticas, no passado a situação era outra. (QUEIROZ, 2006, p. 106-107)

Queiroz inicia sua análise chamando atenção para um elemento que parece comum às sociedades primitivas e as comunidades e bairros rurais no passado, o fato de nesses o objetivo da produção ser os seres humanos. O autor identifica o passado do bairro rural, e da mesma forma relaciono o passado nas comunidades de Salvaterra, tempo no qual - segundo narrativa de Cristina e Maria - as festas eram mais animadas, como tempo da abundância, referindo-se ao debate desenvolvido por Salhins (1972), segundo o qual, as sociedades primitivas eram sociedades de abundância porque desejavam pouco e produziam tudo o que desejavam, tudo o que necessitavam⁸⁰, eram sociedades de abundância material porque tinham a mão ou podiam confeccionar todos os instrumentos necessários para produzir o que necessitavam.

Queiroz evidencia esse passado de abundância com a produção de valores de uso e com a existência de um igualitarismo que reinava entre seus moradores, segundo o mesmo autor nesse contexto a troca no interior do bairro era muito mais ampla. Ele identifica as festas de São Gonçalo e da Padroeira do bairro rural, portanto festas de santo, como fatos sociais totais na perspectiva indicada por Marcel Mauss e afirma que por meio dessas festas se processava uma troca complexa quando todas as coisas e sentidos eram partilhados, oferecidos e retribuídos. Segundo esse autor por meio das festas o próprio bairro rural se construía:

Na verdade, era o próprio bairro que, pelas mãos de seus moradores, estava sendo produzido e reproduzido. Os atos de dar e de retribuir com generosidade eram as engenhosas ferramentas de que dispunham para a realização de empreitadas criadoras como essas. (QUEIROZ, 2006, p. 111)

Vejo uma íntima relação entre a afirmação de Queiroz, citada acima, e a afirmação feita por Perez (2012) sobre o significado da festa. Segundo essa autora: “Somos e fazemos

⁸⁰ Ver: The original affluent society – Sahlins, Marshal, Stone Age Economics – Chicago & New York, Aldine-Atherton, Inc., 1972: 1/40.

coletividade porque produzimos imaginário, somos coletividade porque fazemos festa” (PEREZ, 2012, p.33 e 37). Em ambas as afirmações, feitas em contextos diferentes por autores diferentes discutindo assuntos diferentes, o primeiro se refere a um estudo de antropologia econômica⁸¹ publicado no ano de 1983 e o segundo se trata de um artigo chamado festa para além da festa⁸² publicado no ano de 2012. Mesmo com tamanha distância as duas afirmações remetem ao mesmo fato: as festas são criadoras de vida e da própria coletividade.

Porém, começo a me distanciar de Queiroz quando esse aponta para uma perspectiva de fim dessas festas e de seus significados, quando essas sociedades, que ele qualifica como não capitalistas são inseridas no sistema capitalista. A perspectiva desse autor aponta para o fim da festa:

A medida que o povoado se transforma, vai pouco a pouco deixando para trás as características que durante longo tempo fizeram dele um agrupamento social nitidamente não capitalista. A medida de sua transformação pode ser aferida pelas alterações introduzidas nas demais práticas. A tendência atual é a do seu abandono completo. (QUEIROZ, 2006, p. 112)

Trata-se, portanto, como se referiu Perez (2012) de uma alegoria da perda, como se a introdução do sistema capitalista, ou para outros autores, a introdução na modernidade, desse fim à “autêntica” festa. É justamente nessa perspectiva que me afasto das reflexões de Queiroz e sigo por outro caminho.

À reflexão desse autor no sentido de que a comunidade por meio da festa, e da circulação de dádivas, se constrói a si mesma, acrescento o fato de que além das relações intra comunidade as festas constroem também relações entre comunidades e, portanto, as festas ao mesmo tempo e no mesmo processo em que nutriram, geraram, fizeram, refizeram, criaram e recriaram cada comunidade, também nutriram, geraram, fizeram, refizeram, criaram e recriaram os vínculos e as alianças entre comunidades. Assim, ao mesmo tempo e no mesmo processo em que, por meio das festas, cada comunidade se criou/cria também recriou/recria os vínculos e alianças entre as comunidades.

⁸¹ Refere-se ao subtítulo do livro de Queiroz de onde a citação foi extraída.

⁸² Refere-se ao título de um capítulo do livro “festa como perspectiva e em perspectiva” de onde a citação foi extraída.

Por outro lado, Marcel Mauss afirmou em seu “ensaio sobre a dádiva” ter encontrado uma das rochas sobre a qual se assenta a construção de laços e alianças entre coletividades, segundo Mauss (2003) as dádivas estão presentes tanto nas sociedades ditas primitivas quanto de forma constante nas sociedades atuais. Mauss reafirma portanto que as relações pautadas pelas dádivas dadas, recebidas e retribuídas não foram extintas, pelo contrário, tal como Alain Caillé (2002) evidenciou, a dádiva se configura atualmente como o paradigma das ciências sociais, que, segundo o mesmo autor, é também o paradigma da aliança e da associação. Esse paradigma permite refletir sobre a criação de vínculos, laços fortes e alianças entre diferentes coletividades mesmo nas sociedades atuais.

Nesse sentido, tomando a festa também como uma dádiva dada, recebida e retribuída entre coletivos e observando a realidade atual das comunidades quilombolas de Salvaterra, é possível questionar a tendência indicada por Queiroz na década de 1980, de que as festas iriam se acabar como resultado da introdução do que esse mesmo autor denomina sociedades não capitalistas no sistema capitalista.

Isso porque em pleno século XXI, as festas de santo continuam a serem realizadas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra. E se essas festas não reúnem atualmente a quantidade de pessoas e famílias que reunia no passado, e se essas festas perderam muito de sua autonomia em relação à Instituição Igreja Católica, e mesmo se algumas festas realizadas por essas comunidades desapareceram, por outro lado muitas outras festas surgiram, não em substituição as antigas, mas para dar vazão a uma diversidade de encontros que não estavam mais acontecendo, tendo lugar, em um período mais recente, nas festas de santo. Estou me referindo aqui ao surgimento de outros circuitos de festas que continuam a produzir relações intra e entre comunidades.

Entre esse novos circuitos destaco as festas associadas a torneios de futebol, organizadas por pequenos clubes de futebol e em bem maior quantidade as festas organizadas pelas chamadas “caixinhas”. Essas caixinhas se configuram como reuniões de famílias de uma mesma comunidade e/ou de comunidades diferentes que cotizam mensalmente um valor previamente acertado, “pagam a caixinha”, que com esses recursos realiza “promoções” (para utilizar a designação nativa) que são em geral torneios de futebol associados a festas que incluem salão de dança, venda de bebidas,

comidas e onde pequenas aparelhagens animam essas festas, tendo o brega como estilo musical predominante.

As caixinhas e os clubes de futebol existem nas diversas comunidades quilombolas de Salvaterra, no interior de cada comunidade podem existir várias caixinhas e em bem menor número pequenos clubes de futebol. Esses clubes e caixinhas organizam festas que não estão ligadas a igreja enquanto instituição, possuem autonomia na realização das mesmas.

O que a ação desses pequenos clubes e principalmente das caixinhas indicam, contrariando as estimativas de Queiroz, é que se as festas de santo mudaram, a opção pela festa - como momento ao mesmo tempo de explosão de vida e de intensificação, ampliação e multiplicação de circulação de dádivas, e portanto, de construção de vínculos, laços fortes e alianças intra e entre comunidades - permanece para além de todas essas transformações. Dito de outra forma: a tradição mudou justamente para permanecer.

Assim, ao invés de seguir para a extinção, parece que entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, não apenas as antigas festas de santo continuam a serem realizadas, como se multiplicaram outras festas que continuam, tal como no passado, mas de maneira diferente, a produzir encontros potentes de explosão de vida e de circulação de dádivas, reforçando a compreensão de que as festas são fundamentais na construção de relações intra e entre comunidades. Essas outras festas realizadas por caixinhas e clubes de futebol, vêm acontecendo continuamente e estão cada vez mais inseridas no calendário de festas conhecido pelas comunidades, e tal como as festas de santo também estão se tornando “tradição”, assim afirma a interlocutora Lina do Socorro, quilombola de Bacabal:

Pesquisador (P): O futebol sempre esteve junto das festa de santo? Lina (L): Junto e separados! Ultimamente tem tantos torneios, tantos torneios que meu Deus. P: como é junto e separados? L: Uma das vezes tem junto da festividade (festa de santo) no mesmo dia né. E a maioria das vezes tem separado. Tem mês que por aqui por perto, todo final de semana tem jogo, todo final de semana. Só agora dia 21 vai ter dois, um aqui (Bacabal) e outro no Bairro Alto. Dia 31 tem alí na Vila Nova (localidade de Bacabal), tem ainda o veterano (nome de uma caixinha) aqui no Bacabal ainda falta fazer o dele, o nosso (outra caixinha), ainda tem alí a caixinha da Rose, caixinha da aventura ainda falta fazer o dela, dai (...) Os meses que cessa um pouco é de janeiro até mês de abril, até em maio por causa do inverno, que de junho em diante meu amigo é direto. P: Quem organiza esses torneios? L: é os donos de

caixinhas. P: essas caixinhas já tem quanto tempo aqui? L: tem uns que tem quatro anos, tem uns que tem mais, tens uns que tem até dez anos. P: Além de torneios de futebol elas fazem festas também? L: as promoções (torneios junto com festas). As caixinhas hoje, ê Petronio, já tá uma tradição, todo tempo elas tão, toda vez quando chega aquela data elas fazem aquela promoção deles. (Entrevista com Lina do Socorro em 12/12/2013 na comunidade de Bacabal)

Como se pode perceber na fala da interlocutora, existe um potente circuito de torneios de futebol e de festas de caixinhas que pelo menos há dez anos vem se formando. Segundo Lina, no período de menos chuva em quase todo final de semana acontecem torneios de futebol organizados pelas caixinhas, esses torneios são sempre seguidos por festas, as promoções das caixinhas. Segundo a interlocutora as caixinhas estão se tornando “uma tradição”, com suas promoções sendo realizadas continuamente sempre na mesma data. É mais uma evidência de que a tradição muda justamente para permanecer.

3.4 Uma espécie de potlatch na festa de santo

Durante as festas de santo em Bacabal e de forma semelhante nas festas de santo das outras comunidades quilombolas de Salvaterra, na sexta-feira a noite acontece o chamado “Baile”, no sábado depois da missa, dos jogos de futebol e da movimentação do mastro, ou seja, depois de um dia intenso de atividades acontece a “Festa Grande”, denominação nativa cuja expressão evidencia a característica da mesma concentrar a maior quantidade de pessoas entre as três noites de festas. No domingo acontece a festa que se encerra mais cedo – em geral à meia noite - em relação as outras duas.

Assim, a festa começa na sexta-feira com o baile do qual participam além das pessoas da própria comunidade, também algumas pessoas e famílias de outras comunidades, a festa de sexta usualmente chamada de “Baile da Saudade” tem como característica tocar musicas “do passado”, expressão nativa utilizada para se referir à antigos bregas. Já a chamada “Festa Grande” é também chamada de “toca tudo”, ou seja, a festa na noite de sábado tem como característica tocar musicas de diversos estilos. A festa de domingo é marcada pela realização do bingo que inicia mais ou menos às 20:00 horas, o bingo é o momento de maior frissom e expectativa da festa de domingo, quando todos os participantes esperam ansiosos pela possibilidade de ganhar

algum dos prêmios. Nessa ocasião, a música é interrompida e todos, pessoas de Bacabal e de outras comunidades, se põe a marcar as cartelas cujos números são anunciados pelo DJ da aparelhagem de som.

A quantidade de cartelas e de pessoas marcando bingo evidencia o tamanho da movimentação financeira que fluiu de várias comunidades para a comunidade que está realizando a festa. Isso pode ser visto na quantidade de pessoas que vão para festa de domingo em grande parte apenas para marcar o bingo. Depois do bingo muitas pessoas vão embora e a festa vai definhando até findar.

O dia posterior a essa festa onde se marca o bingo é a segunda-feira, para a maioria das pessoas é dia de trabalho, dia de retornar à labuta, de maneira que a festa no domingo é quase uma despedida, um último momento dentro da festa de santo para resolver o que começou ou se desenrolou na sexta ou no sábado, mas igualmente, na festa de domingo as pessoas bebem, ouvem música e dançam.

Passo a descrever as festas que participei no ano de 2013 na comunidade quilombola de Bacabal em homenagem a São Raimundo (agosto) e a N. S. das Dores (dezembro), ao descrever minha participação apresento o caminho que me levou a hipótese da existência de uma espécie de potlatch nessas festas, hipótese que foi posteriormente confirmada pelas falas dos interlocutores durante as entrevistas que fiz. Convido o leitor a observar mais de perto essas festas.

Na comunidade de Bacabal, aguardei as pessoas da casa na qual fui acolhido na localidade chamada Combate se arrumarem, depois partimos todos juntos caminhando em direção à festa no sábado, tínhamos eu e meus anfitriões participado mais cedo da movimentação do mastro e por isso chegamos aproximadamente às 23:00h na frente do espaço da festa. Durante a caminhada vi várias pessoas, homens e mulheres, jovens e adultos, seguindo a pé, de moto ou bicicleta para o mesmo destino, muitas motos chegavam de outras comunidades pelo ramal do Bacabal, chegando à bifurcação que marca a entrada da comunidade tomavam o caminho da esquerda, o caminho da festa, outras pessoas também de comunidades aliadas já estavam desde cedo na comunidade de Bacabal, acolhidas na casa de parentes ou amigos, participaram dos jogos de futebol,

da festa do mastro e naquela ocasião se dirigiam para a “Festa Grande”. Quando chegamos na frente do espaço da festa fechado pelas folhas de compensado, vi uma concentração muito grande de motos e bicicletas lado a lado paradas na frente ao local. As pessoas continuavam a chegar.

Homens, mulheres, jovens, adultos, em grupos grandes ou pequenos chegavam continuamente, trajavam roupas não usuais, as mulheres calçando salto altos, brincos e batons intensos, nos lábios femininos predominavam o vermelho e o rosa. Os homens calçando tênis com símbolos de marcas famosas, usavam bonés e cordões. Pessoas de todas as idades utilizavam roupas não usuais para o cotidiano, roupas de festa. Encontrei pessoas que vi diversas vezes em trajes simples, mas agora arrumados convenientemente para esse tempo/espaço festivo, não apenas as roupas mas os sorrisos e os cumprimentos eram também diferentes, porque se tratava de um encontro em uma ocasião especial, festiva. Não levei minha máquina fotográfica para a festa, nem ao menos meu caderno de campo, naquele tempo/espaço não havia lugar para esses equipamentos de pesquisa, eles me distanciariam das pessoas. Na festa não há meio termo é vivê-la ou ser um estranho, não havia como me aproximar daquela experiência se não me despisse das vestes de pesquisador e assim procedi.

Após pagar o ingresso no valor de R\$5 reais entrei junto com as pessoas da casa em que eu estava hospedado. Participei da Festa Grande na comunidade de Bacabal durante a festa de São Raimundo em agosto e durante a festa de Nossa Senhora das Dores em dezembro, em ambas a concentração de pessoas era grande. Mas foi quando entrei nas duas festas que pude entender a expressão “Festa Grande”. Vários casais disputavam o salão de dança, alguns casais se destacavam dançando o ritmo musical predominante na festa: o brega. Ao redor do salão vários grupos se espalhavam por todo o terreiro em uma movimentação e fluxos constantes, pessoas passando a todo momento, pessoas se encontrando, rindo, bebendo. Havia um fluxo de pessoas constante que fazia o movimento de ir e voltar no barracão onde estavam vendendo as bebidas e no barracão onde estavam vendendo comida, nesse último foi onde encontrei as dirigentes da festa trabalhando, vendendo comidas. Cumprimentei-as e continuei a caminhar pela festa, todo aquele espaço, toda aquela movimentação, todos os encontros e conversas se davam em um ambiente musical muito intenso.

As imensas caixas de som da aparelhagem e a constante intervenção do DJ se comunicando com o público não deixavam dúvida de que ali estava instalado um tempo/espaço diferente do cotidiano, um tempo/espaço surpreendente e cheio de possibilidades, na hora me veio a mente a afirmação de Jean Duvignaud (1997): a “festa é muito mais do que a festa”. Os encontros ocorridos na festa são muito mais intensos, muito mais potentes. Segundo Perez (2012) “a festa é vivida como explosão de vida”, ou como afirma a mesma autora retomando as palavras de Grisoni (1976) “na festa não se trata de desaparecimento da realidade, da realidade enquanto mundo, mas de dissolução das ligações que organizam o mundo segundo uma ordem determinada que se dá o nome de realidade”. Assim, a festa é um tempo/espaço de potentes encontros que geram um campo de possibilidades no qual o surpreendente e o inesperado acontecem⁸³.

Na festa as pessoas circulam, se observam, se encontram, se cumprimentam, interagem mais intensamente. Na Festa Grande encontrei muitas pessoas com quem tive contato durante a pesquisa de campo nas comunidades, encontrei-as porém de uma maneira diferente, com suas roupas de festa, com seus brincos, brilhos, batons, tênis, salto altos e em uma relação em que o enquadramento enquanto pesquisador foi ainda mais relativizado pelos interlocutores, pois a festa não figura no imaginário local como lugar ou tema para ser estudado.

A festa, mesmo essa “Festa Grande” tem ainda um caráter familiar, as pessoas se reencontram, não se trata de uma reunião de desconhecidos, ao contrário são pessoas que se conhecem, ou são conhecidos de conhecidos, essa festa é um campo onde pessoas de Bacabal e de outras comunidades se reencontram e se reconhecem, é evidente que pessoas de outros lugares como da cidade de Salvaterra e de outras localidades do município também participam da festa, mas são, em geral, minoria.

A festa de santo reúne principalmente, nesse caso em maior número, pessoas que se conhecem ou ao menos que já se viram em algum outro momento, a diferença é que o tempo/espaço da festa não é o tempo/espaço do trabalho, da roça, ou do cotidiano das comunidades, a festa instaura um tempo/espaço próprio como afirma Perez (2012) é o lugar das múltiplas possibilidades onde as pessoas se reencontram em um contexto não

⁸³ Para uma discussão mais aprofundada ver item “Festa como Dádivas das dádivas” no início desse capítulo 3.

usual, gerando também encontros não usuais, ou seja, a festa abre espaço para surgir novas e diferentes maneiras de se relacionar. Segundo Costa (2009):

A tônica desses eventos, como já foi mostrado, é a celebração da sociabilidade através da música e da dança principalmente. A celebração da festa termina por ser o espetáculo (do encontro, da alegria, da diversão, etc.) que as pessoas proporcionam a si mesmas. Por fim, a vida cotidiana é transgredida pelo próprio formato assumido pelas festas e apreciado por seu público: som extremamente alto da aparelhagem, danças sensuais e ousadas, exagero no consumo de bebidas alcoólicas, etc. Podemos dizer que a presença desses elementos na festa de brega (...) contradizem o enfraquecimento do vigor da festa nas sociedades complexas. (COSTA, 2009, p. 72)

Nesse espetáculo do encontro, da alegria, da diversão, fui apresentado a muitas pessoas que ampliaram minha rede de contatos e quando realizei trabalhos de campo em outras comunidades reencontrei muitas dessas pessoas que passaram a me ajudar. Assim, pode-se considerar que essas não são festas únicas, mas ao contrário, que estão interligadas por circuitos de festas que se realizam continuamente de junho a dezembro entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, é possível pensar que as festas são tempos/espços de reiterados (re)encontros que acontecem intra e entre gerações, intra e entre comunidades, e que a presença e participação nessa sucessão de festas não deixa de ser também uma sucessão de retribuições, assim é possível afirmar que entre as comunidades quilombolas de Salvaterra a presença e participação nas festas é retribuída na mesma moeda.

Há, dessa forma, um certo clima familiar no sentido de que as pessoas se reconhecem, não são estranhas umas as outras. Nas festas as pessoas se reencontram não apenas pessoas da mesma geração, mas também de gerações diferentes, o que não significa ausência de conflitos, competições e disputas, pelo contrário e é sobre esse aspecto da rivalidade nas festas que gostaria de concentrar a descrição a partir de agora.

Logo depois de ter entrado no interior da Festa Grande de Nossa Senhora das Dores seguiu-se vários conflitos no lado de fora, grupos de jovens de comunidades diferentes se confrontaram, socos, chutes, pontapés, as pessoas dentro da festa não deram muita atenção para o episódio que não durou muito, mas os conflitos, os confrontos, as rivalidades fazem parte também desse tempo/espço festivo, não necessariamente o confronto físico como aconteceu em dezembro, mas a rivalidade, a

disputa, a competição estão sim intimamente associadas as festas. Segundo Caillé (2003) “o paradoxo, suplementar, é que essa rivalidade (de dons) é, ela mesma, a condição da aliança e da amizade” (p. 60), em outras palavras, é rivalizando em dons que as coletividades constroem os vínculos e alianças entre si. Marcel Mauss (2003) referindo-se as práticas dos Tlingit e os Haida, duas tribos do noroeste americano, assim se expressa:

(...) passam o inverno numa perpétua festa: banquetes, feiras e mercados, que são ao mesmo tempo a assembléia solene da tribo. Esta se dispõe segundo suas confrarias hierárquicas, suas sociedades secretas, geralmente confundidas com as primeiras e com os clãs; e tudo, clãs, casamentos, iniciações, sessões de xamanismo e culto dos grandes deuses, dos totens e dos ancestrais coletivos ou individuais do clã, tudo se mistura numa trama inextricável de ritos, de prestações jurídicas e econômicas, de determinações de cargos políticos na sociedade dos homens, na tribo e nas confederações das tribos, e mesmo internacionalmente. Mas o que é notável nessas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas as práticas. Chega-se até à batalha, até a morte dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Por outro lado, chega-se a destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival que é ao mesmo tempo associado (geralmente avô, sogro ou genro) (...) Propomos reservar o nome de potlatch a esse gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e com mais precisão, mas também mais longamente, chamar: prestações totais de tipo agonístico. (MAUSS, 2003, p. 192)

Aqui Mauss evidencia a rivalidade por meio da qual essas duas tribos (re)constroem periodicamente seus vínculos, suas relações de aliança, o autor evidencia que em um período específico do ano – o inverno - existe uma concentração de pessoas, uma intensidade nas relações entre essas tribos. Nas palavras de Mauss as tribos “passam o inverno em uma perpétua festa” e é justamente durante essas festas que segundo o autor “uma trama inextricável de ritos, de prestações jurídicas e econômicas” se realizam entre as mesmas.

Mauss (2003) evidencia porém que é o princípio de rivalidade e antagonismo que domina todas as práticas dessas tribos durante essas festas, e que esse antagonismo é resolvido por meio do enfrentamento dos chefes tribais, por meio da destruição suntuária que esses chefes fazem das riquezas acumuladas por seus clãs, em uma batalha para mostrar quem destrói mais riquezas, ou seja, quem é o maior.

As comunidades quilombolas de Salvaterra não são tribos indígenas, estão inseridas no sistema capitalista e fazem parte de um Estado-nação isso é evidente, porém essas comunidades encontram-se recorrentemente por meio, entre outros, de uma

sucessão de festas que acontecem também durante um período específico do ano: de junho à dezembro, período de menos chuva na região Amazônica, e se é fato que essas festas entre comunidades não são assembléias solenes, por outro lado não há como negar que nas mesmas se iniciam ou dão continuidade a relações que muitas vezes resultam em casamentos, entre outras alianças e parcerias. São também lugares de iniciações de jovens, que levados por seus parentes mais velhos vão à festas em comunidades cada vez mais distantes e passam a ampliar sua rede de contatos e relações, são também nas festas que os jovens são iniciados na bebida, na dança e em outras relações.

A sucessão de festas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra são também cultos, não aos deuses, mas aos santos que fazem parte de uma cosmologia ligada a um catolicismo popular, durante as festas de santo ocorre também uma mistura inextricável de ritos, de prestações jurídicas e econômicas, essa mistura inicia mesmo antes da realização da festa de santo, já no período em que os santos caminham.

A diferença mais evidente é que entre as tribos do noroeste americano a rivalidade toma contornos bem mais intensos com o enfrentamento até a morte dos chefes tribais, Mauss (2003) propõe chamar potlatch a essa rivalidade de dons, porém, como o mesmo autor esclarece adiante, o potlatch é encontrado em formas menos intensas, menos destrutivas do que acontecia entre as tribos Tlingit e os Haida, ou seja, Mauss evidencia a existência de rivalidade de dons, de potlatch, de uma maneira que o mesmo autor qualifica de “intermediária” ou “mais moderada”, segundo Mauss (2003):

No entanto, pesquisas mais aprofundadas mostram agora um número bastante considerável de formas intermediárias entre essas trocas com rivalidade exasperada, com destruição de riquezas, como as do noroeste americano e da Melanésia, e outras com emulação mais moderada em que os contratantes rivalizam em presentes: assim rivalizamos em nossos brinde de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar, e sentimo-nos ainda obrigados a nos *revanchieren* (“desferrar-se”, “dar o troco”), como dizem os alemães. (MAUSS, 2003, p. 193)

Durante o trabalho de campo realizado nas chamadas Festas Grandes, nos bailes e nas festas de domingo pude constatar a existência de rivalidade de dons, que acontecem nessas ocasiões em que chefes de famílias da mesma comunidade e de comunidades diferentes travam verdadeiras competições, não apenas chefes de família

mas também grupos de jovens. Essas rivalidades de dons ganham contornos ainda mais expressivos durante a chamada Festa Grande. Porém, de maneira diferente do potlatch que ocorria entre as tribos do noroeste americano, nas festas de santo existe um potlatch mais moderado, mas que não deixa de se caracterizar pela rivalidade de dons, os interlocutores que entrevistei posteriormente confirmaram minhas suposições iniciais.

Porém, antes de descrever o que sugiro entender como uma espécie de potlatch realizado durante as festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, gostaria de evidenciar o que Caillé (2002) chama de “os quatro moveis da teoria multidimensional da ação” que, segundo esse autor, Marcel Mauss demonstra em seus escritos principalmente no “Ensaio sobre a dádiva”. Caillé (2002) afirma que essa teoria multidimensional da ação suscitada por Mauss é o fundamento do que chama de “paradigma da dádiva”. O objetivo aqui é entender porque as pessoas rivalizam em dons, o que as leva a essa ação. Segundo Caillé (2002):

Do *Ensaio sobre o dom* e de outros textos de Mauss, pode-se inferir, ao contrário, uma teoria multidimensional da ação que não cai nem no impotente monismo nem num pluralismo meramente empírico, sem princípio e indeterminado. Mostra essa teoria que a ação individual ou coletiva vai se desenvolver segundo quatro moveis – ao mesmo tempo irreduzíveis um ao outro em teoria, mas sempre ligados na prática – e organizados em dois pares de opostos: a obrigação e a liberdade de uma parte, o interesse e desinteresse de outra. Segundo o costume e o contexto, cada um desses termos pode receber inúmeras traduções. (p. 73-74).

Caillé evidencia a partir dos escritos de Mauss o que chama “uma teoria multidimensional da ação” essa teoria está fundamentada segundo ele em quatro moveis irreduzíveis que impulsionam a ação coletiva ou individual, são eles formados por dois pares: obrigação e liberdade, interesse e desinteresse, com essa perspectiva de quatro moveis irreduzíveis, Caillé “subindo nos ombros” de Mauss faz o esforço de entender a complexidade que envolve a ação humana, e as razões que movem as pessoas. Segundo essa teoria é a partir do costume e do contexto que as pessoas agem sempre relacionando esses dois pares.

Nessa perspectiva, a ação (e o que motiva a mesma) das pessoas não se reduz a um suposto calculo baseado no interesse individual que explica tudo antecipadamente a partir de uma racionalidade utilitarista que estaria na raiz de toda ação humana, nem por outro lado explica a ação humana movida unicamente pela coerção social, coerção

coletiva, ou seja, por uma obrigação que levaria as pessoas a agirem sempre conforme manda o costume, essas duas perspectivas segundo Caillé são apenas parte da explicação, a ação humana é, na perspectiva dessa teoria multidimensional, sempre livre e obrigada, interessada e desinteressada ao mesmo tempo.

É evidente que em uma sociedade capitalista em que o individualismo e uma racionalidade baseada no cálculo utilitarista são constantemente estimuladas, as pessoas tendem a assumir essa racionalidade nas suas ações, mas “a história não acabou”, mesmo nessa sociedade capitalista esses quatro móveis irreduzíveis continuam a influenciar as decisões e as ações, não é por acaso que as dádivas continuam a circular, não é por acaso que os coletivos continuam a rivalizar em dádivas construindo por esse caminho seus vínculos e alianças, não é apenas no final do ano que continuamos a rivalizar em dádivas ou a nos *revanchieren* (“desferrar-se”, “dar o troco”).

Assim, diante da complexidade que a teoria multidimensional da ação ao invés de reduzir expõe, como pensar no que move as pessoas a rivalizarem em dons, a retribuirmos as dádivas recebidas com dádivas ainda maiores?

(...) as análises de Portmann permitem descartar qualquer interpretação utilitarista, funcional ou instrumental do ser vivo mostrando como esse se desenvolve no júbilo da auto-apresentação (*Selbstdars-tellung*) e como esta última é hierarquicamente primacial com relação às necessidades orgânicas e funcionais. (...) Esta menção do júbilo inerente ao fato de aparecer lança uma passarela entre a tradição fenomenológica de Arendt, Portmann e Dewitte em direção a uma outra entrada, totalmente diversa, na complexidade do dom, a da rivalidade, do *agôn*. É que não se dá somente – diria Jean-luc Boileau, seu mais firme entusiasta e campeão, o desejo de aparecer mais luta e competição para impor seu próprio aparecer em face daquele dos outros. Este é o verdadeiro primeiro motor. O desejo de glória, de ser o mais belo. O dom aqui é agonístico.” (Caillé, 2002, p. 78- 79)

Como se pode ver na perspectiva de Portmann é o júbilo da auto-apresentação (*Selbstdars-tellung*) ou o desejo de aparecer (no sentido positivo) é que move as pessoas a rivalizar em dádivas. Esse desejo de aparecer na perspectiva de Portmann possui mais importância, é hierarquicamente primacial, em relação a necessidades orgânicas e funcionais. Já para Jean-luc Boileau além do desejo de aparecer existe o princípio da rivalidade que impulsiona a ação de impor o seu aparecer e, portanto, para Boileau o desejo de glória é o que move as pessoas.

Não há, porém, uma fórmula pronta e pré-fabricada para aplicarmos a todos os contextos, não há de ante-mão uma resposta pronta para explicar todas as situações sociais como nos paradigmas individualista e holista, no caso da teoria multidimensional da ação, e portanto no caso do paradigma do dom, é necessário observar a situação concreta, ver as pessoas em movimento e as relações estabelecidas, é necessário aproximar-se da realidade empírica, do que acontece de fato para poder então pensar nas várias entradas do dom entre as quais a perspectiva de Portman e de Boileau expostas acima são apenas duas. Não há portanto respostas antecipadas, mas apenas entradas que nos ajudam a interpretar as diferentes situações, isso porque segundo Caillé (2002):

O paradigma do dom não impõe *a priori* esta entrada de preferência ou aquela outra. E quanto a nós, não vemos necessidade alguma de escolher. Os quatro moveis do dom, e da ação humana em geral, estão bem aí, e são irreduzíveis uns aos outros (livre e obrigado, interessado e desinteressado). Mas desse fato se desprende uma consequência essencial quanto a natureza paradigmática do dom. A saber: o paradigma do dom não poderia de forma alguma ser um paradigma do mesmo tipo que o holismo ou o individualismo metodológicos. O que mais impressiona, com efeito, em todas as respostas sugeridas pelos paradigmas em vigor, é que se apresentam sempre sob a forma de verdades abstratas e atemporais. Em qualquer época, sempre e em toda parte e segundo as mesmas modalidades, a função, a estrutura, os valores ou, pelo contrário, o cálculo, o interesse individual e as boas razões seriam igual e identicamente determinantes. Nada disso acontece com o paradigma do dom, que deixa tudo aberto à investigação histórica, etnológica ou sociológica, e que nem pensa ter encontrado as respostas antes mesmo de ter posto as perguntas e feito a pesquisa. Assistemático, inimigo das respostas pré-fabricadas e já mastigadas, o paradigma do dom não é uma máquina de soprar soluções mas que inspira as perguntas. Neste sentido, pode ser tudo menos paradigmático. É até, em certo sentido, e por antonomásia, antiparadigmático. (p.81)

Assim, feitas essas breves considerações gostaria de retomar a descrição das festas de santo que participei durante o trabalho de campo realizado para essa dissertação, é, portanto, a partir da etnografia, da realidade empírica que sugiro a existência uma espécie de potlatch ainda que de forma bem “mais moderada” do que acontecia entre as tribos do noroeste americano.

A primeira Festa Grande que participei foi a festa que aconteceu no sábado dia 24 de agosto de 2013 na comunidade de Bacabal durante a festividade feita em homenagem a São Raimundo, na ocasião fui com as pessoas da casa que me acolheu na comunidade, Dona Mudica, a chefe da casa não participou dessa festa e eu fui com os mais jovens. Dentro da festa as pessoas foram dançar, outras encontram amigos,

conhecidos e começaram a circular, eu depois de circular e cumprimentar as pessoas que conhecia fiquei parado por longo período em pé e completamente absorto observando a movimentação na festa, sem câmera fotográfica e sem caderno para anotar mergulhei naquelas conjugações de encontros e micro-histórias que se pode ver ao observar atentamente uma movimentação festiva. Mergulhado naquele trabalho de observação minuciosa e com as pessoas indo e vindo devo ter despertado a atenção de Dona Raimunda e seu Brito, o casal de interlocutores que também me acolheu em sua casa na comunidade de Santa Luzia, de maneira que quando eu menos esperava vi Dona Raimunda na minha frente me fazendo o seguinte convite: “Ei, tu tá sozinho aí. Por que não vens aqui pra nossa banca”. Disse ela.

Fui assim despertado de um estado meio hipnótico em que me encontrava ao observar as pessoas e pensar nas referências teóricas, nas considerações de alguns autores sobre a festa. De certa forma, mesmo tendo deixado a máquina fotográfica e o caderno de campo eu continuava numa posição de pesquisador que Dona Raimunda e Seu Brito interpretaram se tratar de uma profunda solidão, de tal forma que se compadeceram ao ponto de Dona Raimunda ter se deslocado de seu lugar e, gentilmente, ter vindo me resgatar. Eu sorri agradecido e prontamente aceitei o convite, tudo mudou a partir daquele momento.

Ela virou e começou a caminhar e eu a segui, chegamos então em uma mesa de plástico ao redor da qual estavam seu Brito, sua filha e as primas dela, e também seu filho e a esposa dele, todos moradores da comunidade de Santa Luzia. Cumprimentei a todos e começamos a conversar sobre banalidades, foi naquele momento em que de fato comecei a participar da festa, a partir de um convite. Foi o convite feito a mim por Dona Raimunda que me integrou, que me permitiu o ingresso naquele espaço festivo e a sua sociabilidade, me permitindo construir e perceber relações que estavam ao meu redor, mas para as quais eu ainda não havia despertado. De certa forma os convites feitos por meio da caminhada dos santos e pelas famílias é o que permitem também a aproximação e a construção de relações entre as comunidades.

A partir do convite feito por aquela família da comunidade de Santa Luzia para que eu ficasse na “banca” deles um outro universo descortinou-se à minha frente. A “banca” era a palavra utilizada por Dona Raimunda e de forma geral por todas as pessoas ao se referirem à mesa, geralmente de plástico, que os coletivos ocupam durante

as festas, a “banca” é, portanto, uma categoria êmica. Quando entrei pela primeira vez na Festa Grande em homenagem a São Raimundo, o que vi e li apenas como mesas cuja função era simplesmente apoiar os baldes e copos de cerveja apresentou-se posteriormente como uma referencia bem mais complexa. Em todas as festas que participei posteriormente pude verificar que uma das formas principais pelas quais os coletivos se localizam, se identificam, se territorializam e rivalizam em dádivas está associado a essas “bancas”.

Quando se entra em uma das festas desses circuitos de festas de santo é possível observar várias dessas “bancas” espalhadas por todo o terreiro, não é qualquer um que pode “colocar banca” apenas os que podem comprar os baldes de cerveja e não deixar esses baldes ficarem secos, ou seja, só pode “colocar banca” as pessoas que possuem recursos para gastar, quando terminam os recursos para manter o balde cheio acabou também a festa, portanto, e isso tem a ver com uma certa preparação já referida em outros momentos, preparação que as pessoas fazem para participarem dessas festas quando acumulam recursos para serem gastos nesse momento.

De qualquer maneira é muito custoso para apenas uma pessoa pagar, ou para usar a expressão nativa, apenas para uma pessoa “bançar” a cerveja durante a noite toda e por isso várias pessoas se reúnem em uma mesma “banca”. No caso da “banca” para a qual fui convidado na Festa de São Raimundo, esta era composta pela família do seu Brito e de dona Raimunda, o filho mais velho do casal trabalha produzindo farinha e possui sua própria renda, esse filho ajudava seu Brito na compra das cervejas e refrigerantes para o balde não secar.

Mas existem muitas outras composições, existem “bancas” de famílias da comunidade que está realizando a festa, “bancas” que reúnem famílias de outras comunidades, outras ainda são formadas apenas por jovens da comunidade anfitriã e das comunidades visitantes. Como já referi as “bancas” são, portanto, as formas pelas quais os diversos coletivos se reúnem, se organizam e rivalizam entre si nas festas, nesse sentido as “bancas” são muito mais do que simples mesas onde se apoiam as bebidas, tanto que a própria expressão: “colocar banca” está associada a ter recursos para gastar, e é justamente a forma ou a maneira como se gasta esses recursos que quero abordar agora.

Nas festas de santo, todos sabem que o dinheiro arrecadado com a venda de comida e de bebida tem como finalidade pagar a festa e garantir a manutenção das atividades da igreja local, tanto o pagamento da paróquia quanto a manutenção ou, eventualmente, a ampliação da infra-estrutura dos espaços coletivos da comunidade como barracões, e o próprio prédio da igreja, de maneira que todo o dinheiro arrecadado contribui com a comunidade anfitriã. Isso acontece da mesma maneira em todas as comunidades que realizam festas de santo, portanto, as pessoas ao beberem, comerem, e participarem sabem que contribuem para a comunidade que está realizando a festa, a retribuição como já sugeri vem por meio da participação de famílias de diferentes comunidades nas festas umas das outras.

Ao “colocar banca” e ao pedir um balde de cerveja e mantê-lo cheio as pessoas sabem que estão contribuindo, por isso beber, comer, participar também é uma forma de retribuir dádivas, mais do que a comida ou o refrigerante, a bebida alcoólica é disparada a mais consumida nas festas de santo e por isso também, parar de vender bebidas alcólicas resultaria em uma desestruturação na forma pelas qual essas festas vem sendo organizadas. Dessa maneira, beber e portanto comprar cervejas durante as festas de santo é uma forma de fazer circular dádivas, dádivas que fluem das pessoas e coletivos organizados nas “bancas” para a comunidade que está realizando a festa.

Nesse sentido, considerando esse contexto e o que observei em campo sugiro que durante as festas de santo, principalmente durante as chamadas Festas Grandes, os coletivos rivalizam em dádivas. A rivalidade acontece entre as bancas que disputam entre si para mostrar quem consome mais cerveja e qual a banca mais animada, é justamente essa rivalidade de dons entre as bancas que enseja o potlatch nas festas de santo.

Essa sugestão foi uma hipótese que surgiu durante o trabalho de campo, durante a observação das festas entre as comunidades, e vem do seguinte fato: durante a festa, quando as horas vão passando e a festa vai ficando cada vez mais intensa, as pessoas nas bancas constantemente vão ao bar e voltam de lá não com uma ou duas latinhas, mas com caixas de cerveja que levam até a banca em que estão e colocam no balde, esse gesto de colocar a cerveja no balde é um gesto que anuncia a socialização da cerveja entre as pessoas que estão na banca. Existe também uma organização interna nessas bancas com cada pessoa ou cada chefe de família se revezando no mister de encher o

balde de cervejas e as vezes existe um chefe de família predominante, que “banca” a maior parte da cerveja e os outros apenas contribuem com o que podem.

O fato porém não é apenas a compra da cerveja e eventualmente das comidas e refrigerantes, mas é a maneira como isso acontece que evidencia a rivalidade e a disputa entre as bancas. Com o passar do tempo, quando a festa entra pela madrugada é possível ver em cima, ao redor e embaixo das bancas uma pilha de latas de cerveja vazias misturadas aos plásticos que envolviam as caixas de cerveja. Ao observar as bancas de madrugada é possível medir a banca que mais consumiu cervejas pela pilha amontoadas em cima e em baixo das mesas, essas pilhas são os gastos suntuários realizados por cada banca durante a festa, é a exibição da destruição das riquezas acumuladas pelas pessoas reunidas em cada banca.

A norma é, ainda que existam lixeiras e espaços para o descarte, deixar tanto os plásticos que envolviam as cervejas quanto as próprias latas vazias em cima da mesa e quando esta já está muito lotada, colocá-las em baixo da mesa, de maneira que quando a festa já entrou muito na madrugada é possível comparar as pilhas de latas de cerveja. Não basta, portanto, apenas consumir a cerveja é preciso que esse consumo, que essa riqueza que foi gasta esteja à mostra, para que o observador possa medir qual a banca que mais consumiu, que mais dádivas deixou para os anfitriões da festa, não se trata apenas de consumo de bebida mas de uma prestação, de uma dádiva, essencialmente usurária e suntuária, assiste-se a uma luta entre coletivos, um potlatch, ainda que muito mais moderado do que existia entre as tribos do noroeste americano.

Nas entrevistas que realizei com pessoas da comunidade quilombola de Bacabal perguntei se existia alguma espécie de competição entre as bancas, as respostas confirmaram a suspeita. Destaco entre as várias entrevistas que realizei a fala de uma das dirigentes da festa de santo nesse ano de 2013, a senhora Joelma do Socorro Gonçalves do Nascimento, 45 anos, doravante Joelma, e a fala da presidente a associação quilombola de Bacabal, que foi também durante anos dirigente da festa de santo, senhora Lina do Socorro Freire Leal, 46 anos, doravante Lina. Ambas nasceram, se criaram e moram até hoje na comunidade de Bacabal, ambas estão há décadas envolvidas com a realização dessas festas de santo. Ambas as entrevistas foram realizadas em 12/12/2013 na comunidade de Bacabal durante a realização da festa de Nossa Senhora das Dores.

Entrevista com Lina:

Pesquisador (P): Quando eu fui pra Festa Grande o pessoal lá de Santa Luzia me chamou e falou, a Dona Raimunda me chamou e falou assim: vem aqui pra nossa banca. O que são essas bancas? Lina: Aquelas mesas que você viu lá que tinha a cerveja e o refrigerante, é aquilo. P: Porque que o nome é banca? Lina: o certo é mesa mas a maioria chamam banca. Olha tu não queres comprar uma banca custa R\$ 10,00 reais com três cervejas, ai tu pega as três cervejas toma lá ai depois tu deixa a banca. Ainda tem gaiato que diz: não eu comprei a banca e vou levar hahahaha, já aconteceu isso. P: Quem é que compra geralmente essas bancas? Lina: não, é só quando é vendida senão é só para o povo beber mesmo. P: Tu achas que existe algum tipo de competição entre as bancas? Lina: Existe. Existe sim uma competição! P: Porque tu dizes que existe? Lina: Porque eu já participei! P: como era essa competição? Lina: Olha reúne um grupo, nessa vez a festa era aqui (em Bacabal), nós éramos oito, oito pessoas, o outro grupo lá de oito pessoas. P: era da mesma comunidade ou de comunidades diferentes. Lina: tinha pessoas de outras comunidades e da nossa (Bacabal). Aí no final ia ver quem bebia mais, cada grupo entrava com uma quantia, um exemplo 10 pacotes (cada pacote ou caixas de cerveja contém 12 latinhas) nós entramos com nosso grupo com 10 pacotes e eles lá com 10, ai depois termina aqueles 10 quando terminava aquele alí, aí nós iamos passar a comprar no bar, aí sim, aí que vai a disputa. É, é bacana! P: Porque fazem essa competição? Lina: Eles vão lá pra gastar mesmo pra ver quem é que gasta mais, e pra ajudar né, ajudar a festividade.

Entrevista com Joelma

P: Quando eu fui pra festa grande lá, no sábado da festa de São Raimundo, eu estava lá e as pessoas me chamaram assim: vem pra cá pra minha banca. O que são essas bancas? Joelma: é as bancas onde eles botam a bebida, puxa uma banca e diz olha vem pra cá pra minha banca, mas na verdade a banca não existe é um modo de falar. P: quem é que pega essas bancas são grupos daqui de Bacabal, de fora, como é porque quando eu fui chamado era uma banca só de pessoas de Santa Luzia. Cada banca é de uma comunidade diferente? Joelma: Não. É assim, quando chega 18:00 horas da tarde a gente monta as bancas tudinho então alí não tem dono, as pessoas vão chegando pra beber aí vão, pegam a banca e se sentam, quem vai consumir a bebida pode pegar a banca. P: aí eu vi que as pessoas compravam as caixas de cerveja e ficava um monte de cerveja caindo pelo lado, existe alguma espécie de competição entre as bancas? Joelma: eu acho que sim! Porque um quer aparecer mais que o outro, hahahaha um quer beber mais que o outro, as vez está um do lado do outro aí um pega um pacote e o outro já vai pra aparecer pega dois, aí vão e disputam. E aí é bom pro festeiro que eles gastam bastante, então existe a competição sim! P: e quando você vai pra festa em outra comunidade você coloca banca, você vai para uma banca? Joelma: que banca que não dá, eu vou lá me instalar em banca hahahahahahaha. Não. Assim. quando tá um grupo assim agente coloca banca, ai vem um paga outra, um paga duas outro paga três e arria! E vamo embora.

Ambas interlocutoras confirmam que existe de fato uma competição entre as bancas. Segundo Lina, que inclusive afirma ter participado dessas disputas entre bancas e descreve o confronto, o que motiva as pessoas a fazerem essa competição, a rivalizarem em dons é “ver quem gasta mais”, ou seja, lembrando dos chefes tribais do

noroeste americano, guardadas as devidas proporções, o que vale entre as bancas é a “destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar a banca rival”, segundo Lina, os chefes dessas bancas “vão lá gastar mesmo e ver quem gasta mais”.

Por outro lado, segundo Joelma o que motiva a competição é a vontade de aparecer, descreve ela que as vezes os rivais estão um do lado do outro e quando um pega um pacote de cerveja o outro pega dois pacotes. A reflexão feita por Joelma para explicar o que motiva as pessoas a rivalizarem em dádivas, a competir para ver quem bebe mais do que o outro encontra ressonância nas reflexões de Portmann segundo a qual é o júbilo da auto-apresentação (*Selbstdars-tellung*), ou seja, o desejo de aparecer que é um dos grande motores das ações das pessoas. De maneira semelhante, a afirmação de Lina de que o que motiva as pessoas à competição é “ver quem gasta mais”, encontra ressonância na afirmação de Boileau segundo o qual o primeiro motor é o desejo de glória.

Assim, encontrei relações entre essas duas entradas para explicar o paradigma da dádiva - essas duas perspectivas de explicar o motivo que leva as pessoas a rivalizarem em dons - e as visões de alguns interlocutores que entrevistei durante o trabalho de campo. Essas referências teóricas me ajudaram a interpretar a existência de uma competição, de uma rivalidade de dádivas, de um *potlatch* existente nas festas santo, a partir do desejo de aparecer e pelo princípio da rivalidade que leva as pessoas a competirem pela glória de ter, no caso, gastado mais, contribuindo mais para a festa.

Essa minha interpretação é, porém, uma interpretação de segunda, ou de terceira mão, já que foram os próprios interlocutores, que confirmaram a existência dessa competição, e que explicaram as razões de sua existência a partir do desejo de querer aparecer e do desejo de glória por ser o que mais gastou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No município de Salvaterra, ilha do Marajó, Pará, quinze comunidades se autodefiniram quilombolas e estão lutando conjuntamente pela titulação de seus territórios. Porém, mesmo com toda organização e luta coletivas a conquista efetiva do direito garantido no Art. 68 ADCT da Constituição Federal ainda não aconteceu. Em Salvaterra faz 10 anos desde que a primeira das comunidades solicitou ao Governo Federal a titulação de seu território, porém, até agora nenhuma recebeu título algum. Se os títulos ainda não saíram, a pressão de fazendeiros, de especuladores de terra e mais recentemente de arroteiros só tem aumentado.

Diante desse contexto, que de maneira semelhante se repete em várias outras comunidades quilombolas localizadas em diversas regiões do Brasil, a questão da construção das alianças políticas, ou seja, da construção dos laços de fidelidade e confiança intra e entre comunidades ganha importância central. É necessário existir confiança mútua entre as famílias de uma mesma comunidade e entre as famílias de comunidades diferentes, para que se possa apostar em uma luta coletiva tão morosa.

Assim, nesse estudo, busquei investigar a construção de alianças políticas realizadas intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, tomando como principal referencial Marcel Mauss (2003) e sua teoria da dádiva, que postula três princípios: dar, receber e retribuir os quais geram alianças, sobretudo políticas. Políticas porque o que está no cerne da circulação de dádivas são as mesmas coisas que mantêm conectadas as “redes” de relações sociais entre as famílias dessas muitas comunidades que se autodefiniram quilombolas em todo o Brasil: os laços de fidelidade e confiança.

Ao investigar a construção de alianças políticas intra e entre comunidades quilombolas de Salvaterra tomei a festa de santo⁸⁴ como objeto de estudo e me propus investigar as ligações entre festas e alianças políticas. Para isso interpretei a festa como uma dádiva que vêm sendo dada, recebida e retribuída intra e entre comunidades ao longo de gerações.

Foi, portanto, a observação da circulação das Dádivas-festas que me propiciou perceber como essas comunidades vêm ao longo de gerações construindo laços de

⁸⁴ Que são realizadas desde pouco tempo depois do próprio surgimento dos povoados negros até tempos recentes quando os mesmos se autodefiniram comunidades quilombolas.

fidelidade e confiança - alianças políticas - entre si, e que ajudam a explicar a origem dos vínculos que permitem às famílias de diferentes comunidades, de diferentes gerações, e mesmo diante de tantas dificuldades, se autodefinirem quilombolas e empreenderem conjuntamente a luta pelo reconhecimento e titulação dos territórios.

Nesse sentido, no estudo busquei inicialmente mostrar expressões das alianças políticas, ou seja, dos laços de fidelidade e confiança que vêm sendo construídos ao longo do tempo intra e entre os povoados negros em Salvaterra. Essas alianças se expressam por meio do uso comum das terras, dos recursos hídricos e florestais realizados por famílias de cada comunidade, na construção de laços de parentesco e amizade, bem como na efetivação do processo de auto-definição quilombola e na luta pelo reconhecimento e titulação dos territórios.

Tendo em vista a constatação de que há gerações essas comunidades vêm construído alianças políticas entre si, a questão que veio a tona foi: de que maneira as comunidades quilombolas de Salvaterra constroem alianças políticas entre si?

Diante de tal questão, ao invés de interpretar essa construção a partir da investigação sobre as associações de moradores, de pescadores, sindicato de trabalhadores rurais ou ainda a partir do estudo sobre as associações quilombolas, optei por estudar um fenômeno que está presente desde pouco depois do surgimento das próprias comunidades até os dias atuais, optei por investigar a organização e realização das festas de santo⁸⁵, com objetivo de entender como essas festas contribuem para a construção de alianças políticas intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Nesse sentido, por meio da apresentação de um calendário de festas das comunidades quilombolas de Salvaterra, busquei mostrar que as festas de santo, mesmo com todas as transformações, continuam sendo realizadas todos os anos pelas comunidades. De junho a dezembro essas festas acontecem uma após a outra e essa sucessão de celebrações intensifica as relações intra e entre comunidades.

Mas além das festas, muitas outras dádivas de diversos tipos também circulam nas relações intra e entre comunidades. Com objetivo de recortar meu objeto de estudo e assim poder realizar a observação da circulação de uma dádiva específica: a festa de santo, busquei observar os “circuitos das festas de santo” realizadas pela comunidades

⁸⁵ Também chamadas de “festas de tradição” pelos nativos.

quilombola de Bacabal. Nesse sentido, defini “circuitos” como os percursos, gestos e relações estabelecidos, criados e recriados nas interações intra e entre coletividades. A partir dessa definição realizei a etnografia seguindo os circuitos da festa de São Raimundo e de Nossa Senhora das Dores, ambas celebradas pela comunidade quilombola de Bacabal.

Conforme busquei descrever, as “caminhadas do santo”, assim denominada pelos nativos, se configuram como o movimento inicial de Dar e Receber Dádivas-festas. A partir da descrição dos percursos e gestos envolvidos nesse ritual de dar/receber, de circular com o santo, interpretei as relações estabelecidas intra e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, e dessa forma cheguei aos seguintes resultados:

Quando os Santos caminham, eles conectam e movimentam uma vasta rede de relações horizontais no sentido de relações que se estabelecem entre famílias de uma mesma geração e verticais, no sentido das relações estabelecidas entre gerações diferentes.

As caminhadas dos Santos movimentam todas essas relações por meio de um gesto muito simples: o de convidar famílias/comunidades para participarem das suas festas.

As caminhadas dos Santos são parte dos circuitos de festa de Santo, e se constituem como o movimento inicial da dádiva (Dádiva-festa): o Dar que se constitui na ação de caminhar com a imagem do santo para outras comunidades e no interior da própria comunidade, visitando as famílias de casa em casa com intuito de fazer o convite para a festa. Esse dar inicial é completado, no mesmo momento e no mesmo movimento, pelo Receber, que se realiza quando as famílias e comunidades recebem a imagem e a comitiva do santo dentro de suas casas e na igreja da comunidade. Esse Dar/Receber é firmado então pela série de gestos rituais, cujo repertório é conhecido por todos os participantes e que se repetem não apenas ao longo do espaço, em várias comunidades diferentes, mas também ao longo do tempo, há décadas, continuamente, e realizado por diferentes gerações. São esses gestos rituais que imprimem nos corpos e nos espíritos das pessoas, afetivamente os compromissos, os laços, os vínculos, as alianças ao misturarem relações religiosas, políticas, econômicas, jurídicas, morais, estéticas etc.

As “caminhadas dos santos” reafirmam que cada comunidade é uma unidade política, simbólica e territorial. O gesto, realizado ao final de cada caminhada, de recolher, contabilizar e anunciar o quanto foi arrecadado na comunidade anfitriã é um ato político, de reconhecimento de que cada comunidade é uma unidade política, simbólica e territorial, e de demonstração de respeito para com essa totalidade.

Os percursos produzidos, todos os anos e há gerações, pelos circuitos de festas de santo vêm erguendo pontes, tirando as comunidades dos limites estreitos de suas fronteiras e têm contribuído para a construção de um território ampliado que envolve o conjunto das comunidades quilombolas de Salvaterra. Portanto, se existe, como evidencia Acevedo (2006) e o Projeto Nova Cartografia Social, “um único território quilombola de Salvaterra”, o “sistema de festas” de santo, ou seja, o conjunto dos circuitos de festas de santo, realizados todos os anos e há gerações entre essas comunidades, possui participação fundamental na sua constituição.

O Retribuir que complementa o ciclo das dádivas (Dádiva-festa) tecendo os laços, firmando os vínculos e constituindo as alianças não acontece durante as caminhadas dos Santos, mas somente um tempo depois. A retribuição ao convite acontece por meio da presença e participação das famílias convidadas na festa do santo realizada na comunidade que o homenageia. Assim, o tempo/espço da festa do Santo é duplamente um Retribuir: é retribuição ao convite feito pelo santo em sua caminhada e, também, retribuição às festas que as famílias da comunidade que agora está homenageando o santo participaram, em momentos anteriores, em outras comunidades. A retribuição da Dádiva-festa transforma os anfitriões das festas de outrora em participantes da festa de Santo que está sendo realizada no momento presente.

Se abordei as “caminhadas de santo” como rituais por meio dos quais as comunidades se dão e recebem dádivas, tratei a festa como algo que está além do ritual e sugeri que a potência dos encontros propiciados pelo tempo/espço festivo instaura um campo possibilidades, em meio ao qual a opção pela aliança tem sido historicamente o caminho tomado pelas comunidades.

A festa, portanto, não é, nem nunca foi, um adereço da construção de alianças políticas entre coletividades é, pelo contrário, uma de suas mais potentes fontes geradoras. Nesse sentido, foi possível sugerir que a festa é, também, a realização do desejo de aliança, do desejo de se encontrar, de estar junto, de beber, de comer, de

dançar, de gozar juntos, de inventar/criar/gestar/imaginar outras relações dos seres humanos com o mundo, dos humanos consigo mesmos, e dos humanos uns com os outros.

Dessa forma, sugeri que a festa é a Dádiva das dádivas. A festa é a Dádiva das dádivas pelo menos em dois sentidos: no sentido de ser a Dádiva (operadora de ligações, paradigma da aliança) mais potente que pode circular nas relações entre coletividades pelas possibilidades que abre e pela intensidade dos encontros que produz, como também no sentido da festa ser uma Dádiva que gera, antes, durante e depois da sua realização, nos diversos tempos/espacos que a tecem, a intensificação, multiplicação, amplificação e explosão da circulação de muitas outras dádivas. Ou seja, a festa é uma Dádiva que gera e faz circular outras dádivas.

A festa como Dádiva das dádivas, ou simplesmente a Dádiva-festa, sendo um mecanismo operador de ligações, paradigma da aliança, ao ser dada, recebida e retribuída entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, como demonstrei, contribui de sobremaneira para a construção de vínculos, laços fortes, e alianças políticas entre elas.

Assim, na etapa final desse estudo sugerir que a tradição mudou justamente para permanecer e busquei mostrar que, além das festas de santo, outros circuitos de festas surgiram nas relações entre comunidades. Esses outros são os circuitos de festas de caixinhas e de clubes de futebol, que mesmo sendo diferentes das festas de santo, por meio dos convites dados/recebidos e da retribuição realizada a partir da participação nas festas uns dos outros, esses novos circuitos de festas continuam a gerar vínculos fortes e alianças políticas intra e entre comunidades. A tradição mudou justamente para permanecer, pois, mesmo com as transformações, a festa continua, ainda nos dias atuais, tendo papel importante na construção de alianças políticas intra e entre as comunidades estudadas.

Por fim, a partir da observação em campo sugeri a existência de uma espécie de potlatch nas festas de santo realizadas por e entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, ocasiões nas quais famílias e grupos realizam disputas, rivalizam em dádivas por meio da destruição suntuária de riquezas e, assim, também por esse meio, constroem alianças políticas entre si.

Em síntese, realizei uma interpretação sobre as relações que envolvem festas e a construção de alianças políticas. O estudo mostrou que as festas possuem um papel fundamental na criação dos vínculos sociais, gerando laços de fidelidade e confiança e permitindo o estabelecimento de sólidas conexões políticas “entre quilombos”. O diferencial da pesquisa foi justamente compreender a aliança política a partir das festas, e mostrar que elas são fontes geradoras de dádivas, nos termos analíticos de Marcel Mauss, e que ajudam a fortalecer as lutas quilombolas por direitos socioterritoriais em Salvaterra, Ilha do Marajó.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. (coordenadora). Famílias de Providência, Herdeiros e Donos, Salvaterra – Pará. Projeto de Pesquisa Estudos e Publicações sobre Grupos Negros no Pará. Belém: UNAMAZ/SEJU, 2006.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Terras de Herança de Barro Alto – entre a “fazenda da EMBRAPA e a fazenda do Americano” – Salvaterra-Pará. Belém, 2005.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. (coordenadora). Territorialização quilombola nos rios Arari e Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder no município de Cachoeira do Arari – Pará. Relatório Histórico e Antropológico de Identificação de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Cachoeira do Arari – Estado do Pará. UFPA/NAEA. UNAMAZ/INCRA. 2008.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. (organizadora). Herdeiros das terras de Deus Ajude Salvaterra – Pará. Projeto de Pesquisa Estudos e Publicações sobre Grupos Negros no Pará. UFPA/NAEA. UNAMAZ/INCRA. 2006.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. (organizadora). Pequenos criadores e roceiros de Siricari e Caetano Salvaterra, Pará. UFPA/NAEA. UNAMAZ/INCRA. 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de Santo, terras de Índio: uso comum e conflito, Cadernos do NAEA, Belém: UFPA-NAEA, n. 10, p. 163-196, 1989. BELA, Feldman Bianco (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos. São Paulo: UNESP, 2010.

ANDRADE, Maristela de Paula. Quilombolas-etnicidades emergentes? Subsídios para uma discussão. Ciências Humanas em Revista – São Luís, V. 4, N.L, Junho/2006.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

AZZAN JÚNIOR, Celso. Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

BALANDIER, Georges. Antropologia política. São Paulo: USP CAILLOIS, Roger. Os jogos e os homens. Lisboa: Cotovia, 1990.

Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras. v. 2 – Florianópolis, NUER/UFSC, 2005.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembranças de velhos. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BOYER, Veronique. A construção do objeto quilombo: da categoria colonial ao conceito antropológico. Antropolítica. Niterói. N.27. P. 131-153. 2º . SEM/2009.

CAILLÉ, Alain. Antropologia do Dom: O Terceiro Paradigma. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. Perspectivas do Homem (coleção). Lisboa: Edições 70, 1950.

CARDOSO, Luís Fernando. A constituição local: direito e território quilombola na Comunidade de Bairro Alto, Ilha de Marajó-PA. Universidade federal de Santa Catarina/PPGAS. 2008.

CARDOSO, Luiz Fernando Cardoso. A constituição local: direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, Ilha do Marajó – PA. Artigo: UFSC.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify.

COLLIER, John. Antropologia Visual: A fotografia como método de pesquisa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1913.

COSTA FILHO, Aderval. Os gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro-norte mineiro. Tese (doutorado). Universidade de Brasília, 2008.

COSTA, Antônio M. Dias da. Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará: EDUEPA, 2009.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 6, p. 197-212, 2011.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. Instrução e Civilização nos Clubes e Associações Esportivas em Belém entre 1890 e 1920. Educativa (Goiânia. Online), v. 13, p. 67-79, 2010.

COSTA, Antonio Maurício Dias da; MACEDO, C. O. . Festa de antigamente é que era festa: memória, espaço e cultura numa comunidade camponesa do nordeste paraense. Revista de Estudos Amazônicos, v. 5, p. 105-124, 2010.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. Festa na Cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará. Tomo (UFS), São Cristóvão-SE, v. 6, p. 107-136, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. ‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais” In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 311-373.

DUMAZEDIER, Joffre. Sociologia empírica do lazer. Debates. São Paulo: Perspectiva: SESC, 1999.

DUMAZEDIER, Joffre. Lazer e Cultura popular. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DUMAZEDIER, Joffre. Valores e conteúdos culturais do lazer. São Paulo: SESC, 1980.

DURKHEIM, Émile. MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: Mauss, Marcel. Ensaio de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1979.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUVIGNAUD, Jean. Festas e civilizações. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. 1ª ed. – Buenos Aires: Emecé, 2001. Traducción de: Ricardo Anaya.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John. Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

- ELIAS, Norbert. A Sociedade da Corte. Lisboa. Estampa, 1995. (Introdução pp.13-19) e (capítulo III: A etiqueta e a lógica do prestígio pp.53-90).
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador – Uma história dos costumes. Rio: Zahar, 1983.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FERNANDES, Bernardo Mançano (et al.). Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas. v. 2: A diversidade das formas das lutas no campo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. (organizadoras). Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- FERREIRA, S. R. B. Campesinidade e território quilombola no Norte do Espírito Santo. Geografia - Ano VIII – N.16 – 2006. INCRA/UFES.
- FONTELES, Lidianny Vidal. Da invisibilidade ao reconhecimento: regularização fundiária e a questão quilombola no Ceará. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- FREITAS, F. C. Fernandes. Escravidão no Marajó: o significado da liberdade para os escravos de Soure o período de 1860 à 1887. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará. Soure: 2002.
- FRIEDMAN, Georges. O trabalho em migalhas. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. Série 5ª, Brasiliana, Vol. 284. Biblioteca Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.
- GEERTZ, Clifford. 1926- A interpretação das culturas. 1ª Ed., 13. Reimpr. – Rio de Janeiro: LCT, 2008. 323p.
- GODOI, E. P. de. (et al.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias, v. 2: estratégias de reprodução social. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

- GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GOMES, Flávio dos Santos. Histórias dos quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Edição revisada e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMES, Flávio dos Santos. A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII – XIX). Campinas, SP: (s.n). 1997.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. 2ª Ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- HUIZINGA, Johan. Homo ludens. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1971.
- KUSCHNIR, Karina. 2007. Antropologia da Política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LAFARGUE, Paul. O direito à preguiça. São Paulo: Hucitec/Edunesp, 2000.
- LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. Estudos Feministas. Florianópolis. 16(3): 424, Setembro-Dezembro/2008.
- MAFFESOLI, Michel. A violência totalitária: ensaio de antropologia política. Porto Alegre: Editora Sulina, 2001.
- MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- MAGNANI, José G. Cantor. Festa no pedaço. São Paulo: Hucitec: Unesp, 1998.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Festa no Pedaço: Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Hucotec / UNESP, 2003.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. Tempo soc., São Paulo, v. 17, n. 2, Nov. 2005)
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Jovens na Metrópole: etnografias dos circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo, Editora Terceiro Nome.
- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), v. 32, p. 129-156, 2009.
- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Xamãs na cidade. Revista USP, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227, 2005.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. O (bom e velho) Caderno de Campo. Sexta Feira (São Paulo), São Paulo, v. 1, p. 8-11, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendedorismo e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. 1ª ed. São Paulo: Editor Victor Civita, 1976.

MARCELLINO, Nelson Carvalho. Estudos do Lazer: uma introdução. 4ª Ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2006.

MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. O Capital. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

MARTINS, Paulo Henrique; Dádiva e Solidariedades Urbanas. Sociedade e Estado, BRASÍLIA, v. XVI, p. 9-23, 2001.

MARTINS, Paulo Henrique. A Sociologia De Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. Revista Crítica de Ciências Sociais, Portugal, v. 73, p. 45-66, 2005.

MARTINS, Paulo Henrique. As redes sociais, o sistema da dádiva e o paradoxo sociológico. Cadernos do CRH (UFBA), Salvador, v. 40, p. 33-48, 2004.

MARTINS, Paulo Henrique. Redes sociais como novo marco interpretativo das mobilizações sociais contemporâneas. Caderno CRH (UFBA. Impresso), v. 59, p. 73-85, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A tensão constitutiva do catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico (Estudo antropológico numa microrregião da Amazônia). Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1987.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres, pajés, Santos e festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUSS, Marcel. A Centenary Tribute. Methodology and History in Anthropology Volume 1. Edited by Wendy James and N. J. Allen, 1998.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. 2ª Ed. Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. Ser camponês, ser remanescente de quilombos. *Ilha – Revista de Antropologia/29*. UFRGS/PPGAS.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauí: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 1998, vol.13, n.38

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauí: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 1998, vol.13, n.38

NEVES, Delma Pessanha. SILVA, M, A. De Moraes. (Orgs). *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil. V. 1: Formas tuteladas de condição camponesa*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino2002O'DWYER, Eliane Cantarino. Remanescentes de Quilombos na Fronteira Amazônica: Etnicidade como Instrumento de Luta pela Terra. *Boletim Rede Amazônia*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 77-86, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino. A Revolução Sociológica de Pierre Bourdieu. *Revista Eletrônica Comciência*, Campinas, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica (UFF)*, v. 19, p. 91-111, 2005.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Remanescentes de Quilombos na Fronteira Amazônica: Etnicidade como Instrumento de Luta pela Terra. *Revista da ABRAPLIP*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-9, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de Quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Tomo (UFS)*, v. 11, p. 43-58, 2008.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos FASCÍCULO 7. *Quilombolas da Ilha de Marajó*. Belém, janeiro de 2006.

- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, 1987. “Antropologia política” In: SILVA Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: FGV.
- ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. Horizontes antropológicos, Ano 13, N. 28, p.375-405, Jul./Dez. 2007.
- PAIVA, Eduardo França. História e Imagens. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- PANTOJA, Vanda. Santos e Espírito Santo, ou Católicos e Evangélicos na Amazônia Marajoara. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará. Belém, 2011.
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Série Antropologia. Brasília: 1992.
- PEIRANO, Mariza. Rituais ontem e hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- PEREIRA, Nunes. A ilha do Marajó: estudo econômico-social. Série Estudos Brasileiros, N. 8. Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola em Cooperação com a Divisão de Caça e Pesca do DNPA, Rio de Janeiro: 1956.
- PEREZ, Léa Freitas, AMARAL, Leila e MESQUITA, Wania (orgs.). Festa como perspectiva e em Perspectiva. Rio de Janeiro: Gramond, 2012.
- POLANYI, Karl. A grande transformação: as origens da nossa época. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- QUEIROZ, Renato da Silva. Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.
- RIESMAN, David. A multidão solitária. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- SABOURIN, Eric. Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Gramond, 2009.
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SAHLINS, Marshall. Sociedades tribais. 2ª ed. Curso de antropologia moderna. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

- SAHLINS, Marshall. Como Pensam os “Nativos: Sobre o capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, 2001.
- SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- SANTOS, C. A. B. Plínio. Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses. Tese (doutorado). Universidade de Brasília, 2010.
- SILVA, Jamerson, SILVA, Katharine. Círculos populares de esporte e lazer. Recife: Bagaço, 2004.
- SILVEIRA, Flavio de Abreu. CANCELA, Cristina Donza (organizadores). Paisagem e Cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: EDUFPA, 2009.
- SOUSA, Eliane da Silva. A influência missionária na formação da vila de Salvaterra na Ilha de Marajó/Pará (1700-1765). Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará. Belém: 2004.
- STIGGER, Marco Paulo. Esporte, lazer e estilos de vida: um estudo etnográfico. Campinas: Editora Autores Associados, 2002.
- STRAUSS, C. Levi. As estruturas elementares do parentesco. São Paulo: Vozes, 2003.
- TAYLOR, Charles. Multiculturalismo. São Paulo: Instituto Piaget, 1998.
- TAUSSIG, Michael T. O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- VÉRAN, Jean-François. Rios das rãs: memória de uma comunidade remanescente de quilombo. Afro-Ásia, 21-22 (1998-1999), 163-192.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 5ª Ed. São Paulo: Pioneira, 1987.
- WELCH, Clifford Andrew (et al.). Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas. V. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

ANEXOS



CNASI
CONFEDERAÇÃO NACIONAL DAS ASSOCIAÇÕES DOS SERVIDORES DO INCRA

NOTA DOS SERVIDORES DO INCRA

A Confederação Nacional das Associações dos Servidores do INCRA - CNASI, manifesta preocupação em relação à falta de celeridade e a descontinuidade dessa política de garantia de direitos constitucionais das comunidades de quilombos, por parte do Estado Brasileiro. Estamos diante de uma conjuntura em que esse direito constitucional encontra-se ameaçado, na medida em que diversos setores do agronegócio, somados a uma política governamental desenvolvimentista sem limites, combatem sua implementação.

Fruto da mobilização dos movimentos negros e da necessária reparação pelo Estado Brasileiro a uma trajetória histórica escravocrata, a atual Constituição Federal definiu, pela primeira vez na história, que o Estado titulasse os territórios das comunidades quilombolas, conforme seu Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e os Artigos 215 e 216. Após 15 anos de muita indefinição normativa e processual, tal incumbência foi atribuída ao INCRA, por meio do Decreto 4887/2003.

A partir daí temos observado nos últimos anos alguns importantes avanços nas ações do INCRA no que se refere aos procedimentos de regularização fundiária de comunidades quilombolas. Dentre esses avanços encontram-se: a elaboração das normatizações internas de rotinas administrativas de etapas do processo de titulação, como por exemplo, a definição da desapropriação por interesse social com respectivas ações desapropriatórias; a contratação de peças técnicas que compõem os estudos de identificação e delimitação territorial; a nomeação de novos servidores para o quadro de pessoal da política de regularização de quilombos. Estes avanços são resultantes da atuação do movimento quilombola que, desde seu surgimento, tem dialogado e pressionado os governos.

Todavia, frente à grande demanda por regularização fundiária e às situações de conflitos nas comunidades quilombolas no país, tais avanços tiveram uma capacidade limitada no pleno cumprimento da política. Principalmente porque ocorreram retrocessos administrativos e legais que agravam ainda mais a morosidade de tais procedimentos de regularização dos territórios quilombolas por parte do INCRA.

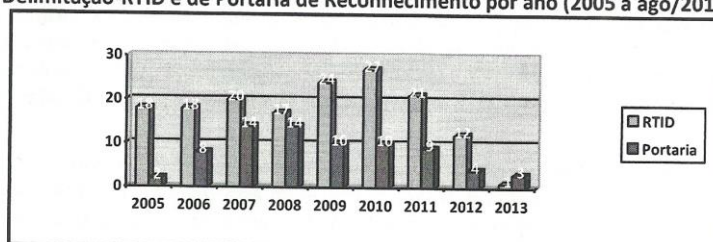
Do ponto de vista externo, a política tem sofrido diversos ataques. No âmbito do poder Legislativo temos a proposição de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, contra o decreto 4887, pelo PFL, atual DEM; Proposta de Emenda Constitucional - PEC 215/2000, que transfere para o Congresso Nacional a competência de demarcação das terras indígenas e dos territórios quilombolas e proposta de instalação de Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI para investigar a atuação da FUNAI e do INCRA nestas políticas.

Da mesma forma, o poder Judiciário, frequentemente, tem atuado na contramão dos interesses destes grupos. Igualmente, no Executivo existe forte oposição à política por parte das Forças Armadas, que violam os direitos de comunidades quilombolas cujos territórios se sobrepõem a áreas ou interesses militares e ainda atuam no sentido de impedir o andamento de processos no INCRA.

Percebemos que o Governo tem sucumbido a esta ofensiva dos setores governamentais e da sociedade que controlam a malha fundiária no Brasil contra os direitos de populações tradicionais de diversas maneiras. No INCRA foram instituídas rotinas administrativas excessivas cujo objetivo é a intencional protelação dos processos. Em 2008, o INCRA publica a Instrução Normativa nº 49, elaborada

pela Advocacia Geral da União - AGU, que levou ao alongamento do tempo de tramitação dos processos em razão de sua excessiva burocratização. Esta IN cria etapas desnecessárias e repetitivas, aumentando o já longo tempo de tramitação das peças técnicas do processo administrativo. A acentuada queda no cumprimento das metas pelo órgão, após a aprovação da IN, demonstra esta realidade, conforme gráfico abaixo.

Publicação de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação-RTID e de Portaria de Reconhecimento por ano (2005 a ago/2013)



Fonte: Página Eletrônica do INCRA

Outra ação administrativa interna é a alteração nos fluxos dos processos que tramitam na sede do INCRA. Percebe-se que desde 2012 os processos tramitam com um prazo bem mais dilatado se comparado aos anos anteriores, ou mesmo têm sido paralisados em algum setor, por um tempo jamais observado. Isso demonstra que a pressão política dos setores contrários aos direitos das comunidades quilombolas tem sido efetiva, paralisando a ação da direção do INCRA.

As ações que contribuem para tal morosidade foram adotadas pela Direção do INCRA, afrontando as próprias normativas internas que regulamentam as etapas da política de titulação dos territórios quilombolas. Entre elas podemos citar a exigência de autorização da direção do INCRA para publicação do RTID. Na atual norma esta autorização deve ser dada pelo Comitê de Decisão Regional das Superintendências Regionais do INCRA-CDR.

Da mesma forma, o tempo de análise pelas áreas técnica e jurídica e de espera pelo julgamento de recurso no Conselho Diretor-CD (INCRA Sede) está cada vez mais longo. Exemplificando este atual estado, citamos como exemplos: São Domingos-ES está na Sede desde 12/04/2011 e pronto para julgamento desde 23/01/2012, sem qualquer providência desde então e Amaros-MG está na Sede desde 25/04/2011 e pronto para julgamento desde 23/12/2011, sem qualquer providência desde então. Na medida em que tal tipo de demora na tramitação e julgamento dos processos nunca ocorreu em períodos anteriores, fica claro o sucateamento da estrutura e sua subordinação a interesses políticos maiores.

Já as Portarias de Reconhecimento, injustificadamente, têm igualmente levado mais tempo para serem assinadas e publicadas pela Presidência do INCRA. Exemplificando este atual estado, citamos como exemplos: Grotão-TO está na Sede desde 01/11/2012 e pronto para publicação desde 26/05/2013 e Tomaz Cardoso-GO está na Sede desde 01/11/12 e pronto para publicação desde 21/05/2013, ambos sem qualquer providência desde então.



Essas ações são responsáveis pelo seguinte quadro: 36 processos (22% dos 164 processos que tramitam na Autarquia em alguma fase) encontram-se no INCRA Sede paralisados ou com tramitação atrasada. Isto significa que mais de um quinto da produção da Autarquia – que já é extremamente baixa devido ao sucateamento do serviço público e, em especial, no INCRA, do setor quilombola – está injustificadamente paralisada por decisão ou omissão política do governo.

Ocorre que em resposta às manifestações de setores contrários ao direito territorial das comunidades quilombolas, o INCRA deveria promover ações de qualificação e fortalecimento da sua estrutura e não ser silente frente às exigências de caráter protelatório da Casa Civil. A condução dos processos de regularização de territórios quilombolas é uma atribuição do INCRA, que deve seguir um procedimento administrativo legal, claro e cuidadoso, conforme previsto na Constituição, na Convenção 169 da OIT e no Decreto 4887/2003. Ademais, como toda ação do Estado, merece atenção, estruturação e aperfeiçoamento. Contudo, as exigências da atual presidência do órgão não parecem visar tais objetivos.

Consideramos que os problemas fundiários do país não são decorrentes da demarcação de terras indígenas e quilombolas, mas da estrutura agrária brasileira desigual com concentração de latifúndios e reforma agrária ineficiente. E é em defesa do mercado de terras que os latifundiários atuam, quando se colocam contrários à demarcação de terras indígenas e quilombolas. São esses atores políticos que visam desqualificar instituições públicas como INCRA e FUNAI, cuja atribuição primordial é trabalhar pelas minorias étnicas e em defesa dos direitos humanos destes grupos.

Assim, também nos solidarizamos com os profissionais da FUNAI que têm enfrentado o desrespeito às suas atribuições legais para a promoção e defesa dos direitos dos povos indígenas e, sobretudo, no tocante aos processos de demarcação de Terras Indígenas. Concordamos que é “descabida a manipulação dos fatos que leva setores reacionários da sociedade e influentes no Governo Federal a deslocar o problema fundiário no Brasil para a questão da demarcação de Terras Indígenas”.

Não podemos alimentar preconceitos enraizados no Estado com práticas arbitrárias contra grupos vulneráveis e órgãos que atuam na garantia dos territórios tradicionais, o que só agrava os conflitos e causa retrocessos em direitos adquiridos com anos de lutas pelos movimentos sociais. Neste sentido, repudiamos o estabelecimento por parte da Direção do INCRA de novas rotinas administrativas, excepcionais, extra norma e que acabam por protelar a efetivação da política pública e da concretização do direito desses grupos a seu território. Além disso, alertamos que esta iniciativa só vem a intensificar os conflitos fundiários e a violência no campo.

Reivindicamos, portanto, um INCRA estruturado e fortalecido com capacidade de atuar com efetividade na defesa dos direitos constitucionais dos quilombolas e na sua missão institucional de titular seus territórios. Reivindicamos reestruturação da carreira e salários compatíveis com a complexidade do trabalho realizado pelos servidores do INCRA, de modo a não continuarmos perdendo colegas capacitados para outros órgãos da administração. Reivindicamos também condições dignas de trabalho aos seus servidores para que o órgão possa de fato, cumprir com as suas atribuições. Reivindicamos um órgão que, de fato, atue como executor de uma política de Estado, a qual deve atender aos anseios das comunidades remanescentes de quilombos; e não que aja em função de interesses políticos e privados de grupos e setores hegemônicos da sociedade brasileira.

Destacamos ainda que as metas institucionais assumidas pelo governo neste exercício estão prejudicadas por esses processos de excessiva burocratização, acima descritos. Neste contexto nós, servidores, não poderemos ser responsabilizados pelo descumprimento destas metas.

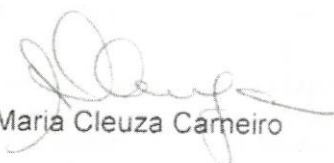


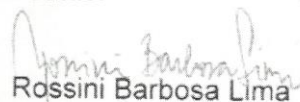
CNASI
CONFEDERAÇÃO NACIONAL DAS ASSOCIAÇÕES DOS SERVIDORES DO INCRA

Por fim, afirmamos que cabe à direção do INCRA e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) posicionar-se, nitidamente, sobre quais são os seus compromissos com a efetiva continuidade da política de regularização fundiária dos territórios quilombolas.

Brasília – DF 14 de agosto de 2013.


Arnaldo José Santa Cruz Júnior


Maria Cleuza Carneiro


Rossini Barbosa Lima

Direção Nacional da CNASI