UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA – PPGSA

PULSAR,
FESTA COMO POTÊNCIA SOCIETAL:
OS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E A REFUNDAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA - MARAJÓ - PARÁ.

Uma contribuição à teoria antropológica da Festa.

PETRÔNIO MEDEIROS LIMA FILHO
ORIENTADOR: Dr. FLÁVIO LEONEL ABREU DA SILVEIRA

BELÉM / PA
2022

TESE

PETRÔNIO MEDEIROS LIMA FILHO
201714780008

PULSAR:
FESTA COMO POTÊNCIA SOCIETAL.
OU OS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E A REFUNDAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA - MARAJÓ - PARÁ.

Uma contribuição à teoria antropológica da Festa.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia [PPGSA] da UFPA, como parte da exigência para obtenção do grau de Doutor em Sociologia e Antropologia. Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira.

BELÉM / PA
2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

PETRÔNIO MEDEIROS LIMA FILHO

PULSAR:
FESTA COMO POTÊNCIA SOCIETAL.
OU OS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E A REFUNDAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA - MARAJÓ - PARÁ.

Uma contribuição à teoria antropológica da Festa.

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

Conceito: _____

COMISSÃO EXAMINADORA

_____
Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira
UFPA- presidente da banca

_____
Profª. Dra. Edna Ferreira Alencar
UFPA - Examinadora Interna

_____
Prof. Dr. Antônio Maurício Dias da Costa
UFPA - Examinador Interno

_____
Profa. Dra. Edila Arnaud Ferreira Moura
UFPA- Examinadora Interna (Suplente)

_____
Prof. Dr. Luis Cardoso e Cardoso
UFPA - Examinador Externo

_____
Profa. Dra. Ana Lídia Nauar
UFPA- Examinadora Externa

BELÉM/PA
2022

EPÍGRAFE

Os mais velhos dizem que um dia, cansado da solidão do poder
Zambiapungo, o Ser Supremo dos cultos angolo-congoleses
Foi tomado pela tristeza e cogitou desistir da criação do mundo
Os inquices, seus filhos, resolveram alegrá-lo para que a criação não fosse interrompida
Katendê, o Senhor da medicina da floresta, macerou as folhas e preparou um banho para refrescar Zâmbi,
Zaratempo criou as estações do ano
O calor do verão, os dias amenos do outono, o frio do inverno e as floradas da primavera,
Matamba, a dona do balé espantoso dos relâmpagos, foi a próxima a tentar alegrar o Pai maior,
Vunji trouxe as crianças, que começaram a dar cambalhotas e subir nas árvores,
Angorô inventou o arco-íris depois da chuvarada,
Gongobira coloriu os rios com peixes coloridos,
Dandalunda mostrou a força das cachoeiras,
Mutalambô caçou um pássaro gigante com a sua destreza de flecheiro,
Nkosi forjou ferramentas diversas,
Lembarenganga preparou um cortejo de pombas, cabras e caramujos,
Zâmbi agradeceu o esforço dos inquices, mas continuou triste.
Finalmente restava Zazi, o Senhor do fogo,
Saberia ele de alguma coisa que pudesse acabar com o banzo do Pai?
Zazi consultou o oráculo para saber como alegrar Zâmbi
Seguindo as ordens do adivinho, sacrificou um bode branco
Retirou a pele do bicho e repartiu a carne entre os inquices
Em seguida, usou o fogo para tornar oco o pedaço de um tronco seco da floresta
Sobre uma das extremidades do tronco, Zazi esticou o couro do animal e inventou
Ngoma – O primeiro tambor
Zazi começou a percutir o couro com toda a força e destreza,
Aluvaiá, aquele que os iorubás conheciam como Exu
E os fons como Legbá
Gingou ao som do tambor de Zazi.
Em seguida, todos os deuses do Congo
ao batuque sincopado do Ngoma
Fizeram a primeira festa na manhã do mundo.
Zambiapungo alegrou-se com o fuzuê
E deu a Zazi o título de Xicarangomo
Expressão oriunda do Quicongo Nsika + Ngoma = O tocador de tambor
E anunciou que a criação não iria parar
Que viessem crianças, mulheres e homens para escutar Ngoma
Cantar, dançar e alegrar a vida
É por isso que os bacongos dizem que Ngoma
O tambor, será o pai de todos os que transgridam a dor em desafios de festa e liberdade
Sua benção, Ngoma, nosso pai tambor!
Nós estamos no mundo para celebrá-lo!

Fonte: Musixmatch

Compositores: Marcelo Maldonado Peixoto / Luiz Antonio Simas

Marcelo D2 • TAMBOR, O SENHOR DA ALEGRIA. ft. Criolo

Marcelo D2 apresenta: Assim tocam os MEUS TAMBORES, uma obra de arte transmídia

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho e meu pai Petronio Medeiros Lima (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

A escrita desta tese, que aconteceu principalmente entre o final do ano de 2020, ao longo do ano de 2021 e início de 2022, me provocou dois sentimentos profundamente conflitantes, com os quais eu não soube/sei lidar e que afetaram profundamente o produto final desta jornada.

De um lado, um profundo sentimento de dor, pois como escrever sobre festas enquanto a pandemia do corona vírus matava/mata milhares de pessoas todos os dias por todo o mundo, cujas dores e sofrimentos eram/são ampliadas pelas redes sociais e pelos meios de comunicação em seu trabalho fundamental de informar?

Como escrever sobre festas num tempo em que cuidar significa manter a distância? Como escrever sobre festas quando a soma de uma pandemia provocada por um vírus desconhecido somada à profunda incompetência do governo (para dizer o mínimo) em barrar o avanço da doença ceifaram a vida de mais de setecentas mil pessoas no Brasil?

De fato, não tenho respostas para isso, o que fiz foi o que outras milhões de pessoas foram obrigadas a fazer, juntar os cacos e perseverar, reafirmar a vida mesmo em meio a tantas mortes. Muitas vezes durante todos estes momentos me vinha à mente a frase de uma peixinha de uma linda história de animação infantil (Procurando Nemo) que vi com meus filhos: "continue a nadar! continue a nadar!” E foi a este mantra infantil que afirmava a necessidade de continuar que me apeguei muitas vezes.

Por outro lado, escrever sobre festas em meio a esta catástrofe sempre me pareceu também como um profundo privilégio, de tal forma que concluir esta tese foi pra mim uma missão de vida, uma missão de fé e esperança em dias melhores, em dias em que poderemos sem nunca, nunca esquecer o que aconteceu, voltar a nos encontrar com pessoas queridas e com pessoas que nunca vimos.

Talvez, no final das contas, eu tenha conseguido chegar ao fim desta jornada por pura teimosia, talvez a mesma teimosia que move as pessoas em diversos tempos e lugares a continuar a celebrar a vida em toda sua potência mesmo apesar dos pesares, das dores, das angústias que nos afligem.

Por isso eu preciso muito agradecer, por que esta teimosia é sobretudo e antes de tudo profundamente coletiva, solidária, construída a partir do apoio mútuo, por isso eu assumo todas as críticas, todas as fragilidades, todos os silêncios deste trabalho,

mas se ele tem méritos são méritos coletivos, frutos da reciprocidade, das dádivas e dos apoios que tive o privilégio de receber ao longo desta trajetória.

Então preciso começar agradecendo as pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra, os muitos rostos, as muitas pessoas, que na academia aprendemos a chamar de interlocutores e interlocutoras. Sem a generosidade deles e delas não teria sido possível nem ter começado, nem ter concluído esta escrita. Grande parte da minha teimosia em continuar se fundamentou justamente no desejo de retribuir a estas pessoas e comunidades, retribuição que apenas teve início com a conclusão deste trabalho, dívida dadivosa que se estende para toda a vida.

Por isso, quero agradecer à Raimunda Olga Leal, ou como é mais conhecida, dona Mundica e a toda sua família que me recebeu em sua casa no quilombo Bacabal, que me deu abrigo. Agradeço também a Cristina Leal, nora de Mundica, e dona Tereza Nascimento, duas grandes lideranças que ajudaram a criar as redes de movimentos quilombolas de Salvaterra, entre tantas outras mulheres e homens que foram fundamentais nessa minha jornada de mais de 10 anos entre as comunidades.

Quero agradecer ainda ao seu Osvaldo dos Prazeres que me acolheu em sua casa no quilombo Boa Vista, antes, durante e depois da realização dos XVI Jogos de Identidade Quilombola. Por certo, na pessoa deles quero agradecer às centenas de pessoas dos quilombos marajoaras, que me permitiram e me inspiraram a continuar. Às pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra, meu muito obrigado e minha dívida eterna.

Preciso agradecer também ao meu coletivo mais próximo, mais íntimo, à minha esposa Marcelle Rolim, este ano completamos 23 anos juntos nesta vida, que frutificou em dois filhos maravilhosos: Ulisses Buenaventura (15 anos) e Lucas Buenaventura (6 anos) que resistiram e ainda estão resistindo conosco a esse apocalipse. É um grande privilégio para mim poder desfrutar das suas companhias, vocês são meu coração, vocês me fazem pulsar e me dão sempre coragem nesta vida.

Estendo este mesmo sentimento de gratidão aos meus pais Seu Petronio Lima (que faleceu no começo deste ano, deixando muitas saudades) e Dona Vitória Régia, meus queridos pais me colocaram neste mundo e sempre, em todas as circunstâncias, sempre estiveram comigo, meu profundo amor e agradecimento a vocês, amor que se estende também a minha irmã Juliana Rocha e meu sobrinho Kaus Rocha, amor que se estende também ao meu sogro Seu Luis Carlos Rodrigues e minha sogra Dona Francisca Rolim, e que se estende também a Maria de Fátima e

sua filha, nossa afilhada, Amanda Rolim, impossível seria ter trilhado esta jornada sem o apoio de vocês, meus filhos, esposa e eu somos privilegiados em ter vocês tão próximos.

Quero também fazer aqui um grande e profundo agradecimento muito especial ao meu orientador Flavio Leonel da Silveira, sem você, meu caro, eu não teria conseguido escrever esta tese, que se tem méritos é em grande parte pelo seu incentivo e diálogo permanente, obrigado.

Estendo este profundo agradecimento também às minhas queridíssimas amigas e colegas de antropologia Lanna Lima e Silvia Sousa, que desde o início me apoiaram nesta missão que é o doutorado, vocês são mais do que amigas, são irmãs que a vida me trouxe, e se esse trabalho tem virtudes eu devo também ao seu apoio e ajuda permanentes nos dias bons e nos difíceis, em todos os dias.

Estendo meus agradecimentos também aos outros membros do grupo de pesquisa Antropologia das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia "Naverrâncias": Teresinha Ribeiro, Gleidson Gomes, Victória Costa e na pessoa deles agradeço a todos deste grupo pelas trocas sempre muito inspiradoras ao longo da concepção e escrita desta tese.

Preciso agradecer ainda, muito e profundamente aos meus amigos do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA, é uma honra e privilégio trabalhar e conviver com vocês, pessoas fantásticas, combativas, determinadas, compromissadas, coerentes, admiráveis e inspiradoras, sem vocês eu não teria conseguido finalizar este trabalho, agradeço ao Samuel Cruz, Ana Nauar, Salete Ferreira, Larissa Quadros e a Claudiane Souza com quem tive a felicidade de escrever alguns artigos muito importantes para este trabalho.

Mas aqui preciso fazer um agradecimento muito especial ao Marcos Borges, que realizou a leitura atenta e revisão de todo o material desta tese, sem sua parceria o fechamento deste trabalho teria sido imensamente mais difícil, a você meu caro amigo minha eterna dívida dadivosa, que é mesmo para ser eternizada, pois é assim a natureza da dádiva, ou como você caracterizou de forma brilhante em sua tese-dissertação, trata-se de perpetuar a eterna "forra" e "desforra" entre nós.

Agradeço também aos professores e colegas de turma do PPGSA que contribuíram muito para minha formação como pesquisador e antropólogo, obrigado pelos ensinamentos e pela convivência. Agradeço especialmente as/aos colegas Alik Araujo, Petrônio Potiguar (meu xará), Felipe Martins e Nélio Moreira e as/aos

professores Edna Alencar, Luis Cardoso (meu orientador no mestrado), 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 doutorado, agradeço ainda a Léa Perez, cuja obra me inspirou bastante e a Michele Escoura que por ocasião de uma palestra de Léa Perez na UFPA, ao me ouvir falar sobre meu trabalho, mesmo sem me conhecer, Michele falou comigo e me indicou e enviou o trabalho de Perrone-Moisés que foi fundamental para esta tese.

Agradeço ainda a Tony Leão pelo empréstimo dos alforjes a prova d'água que utilizei para levar toda minha bagagem acoplada a bicicleta, enquanto me deslocava pelas comunidades quilombolas durante a pesquisa, valeu Tony isso ajudou muito meu amigo.

Quero agradecer ainda a dois coletivos que são uma espécie de família estendida para mim, pessoas com quem sempre pude contar mesmo antes da jornada desta tese, são pessoas que conheço desde antes de ter filhos e que durante este apocalipse foram fundamentais tanto para minha saúde mental quanto na indicação de bibliografias e nos trabalhos de campo em Salvaterra, Marajó.

São eles o meu povo do "Cupula Suprema", os amig@s Fabiano Bringel, Helena Palmiquist, Lorena Bezerra, Patrick Muller, Helena Saria, Eduardo Souza, Julia Mendes, Diogo Viana, Bella Reis, Luty Vasconcelos e Ronie Campos e mais recentemente Helena Lima e Bruno Moraes. Estendo o mesmo agradecimento ao "Coletivo Pulsar Marajoara" aos casais Marcelo Carvalho, Tania Sanches e Guto Nunes (que filmou comigo os XIV Jogos Quilombolas, em 2017, no quilombo Caldeirão) e Ana Paula Gaia.

Agradeço ainda ao Gilberto Mendonça (que filmou comigo os XV Jogos Quilombolas, em 2018, no quilombo Vila União) e ao Andrei Miralha, um grande irmão que a vida me trouxe. A todas estas pessoas muito queridas meu muito obrigado.

Agradeço ainda à Secretaria de Educação do Estado do Pará – SEDUC e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA(SR01) por me concederem as licenças para que eu pudesse me dedicar à realização do doutorado. Por fim, agradeço a todas e todos que direta e indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

Esta tese é um estudo antropológico que busca compreender a constituição e os significados dos Jogos de Identidade Quilombolas (J.I.Q) nas relações intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará. Os J.I.Qs foram criados no ano de 2004 no contexto dos processos em que 16 comunidades se autodefiniram quilombolas no município Salvaterra. Todos os anos desde então, no mês de novembro, uma comunidade quilombola diferente sedia os Jogos, quando além das centenas de pessoas que vão prestigiar o evento, as comunidades quilombolas de Salvaterra e de outros municípios do Marajó enviam suas delegações para as representarem nos Jogos, mobilizando entre 400 a 600 quilombolas que são abrigados, alimentados e organizados para participar das diversas modalidades de esportes durante o dia, além das apresentações nas "noites culturais" e "noites da beleza negra" ao longo dos quatro dias de festas. A etnografia demonstrou que este grande congraçamento se constituiu como um "projeto político quilombola" ao mesmo tempo *com*, *contra* e *para além* dos limites do Estado, cujo objetivo foi/é integrar as comunidades quilombolas marajoaras no contexto das lutas por direitos socioterritoriais no Marajó. Por durar no tempo, devido a sua abrangência e pela capacidade de mobilização de pessoas e recursos, os significados desta festa quilombola têm se ampliado ao longo do tempo, sendo vista pelos interlocutores quilombolas como tempo/lugar consagrado à "consciência negra"; à luta contra o racismo e como lugar de mostrar "sua cultura". Além disso, na sua preparação e realização, os J.I.Q têm mobilizado as redes de movimentos sociais quilombolas do Marajó, criando novos espaços nas comunidades: as sedes quilombolas; contribuído para a formação de novas lideranças vinculadas às redes de movimentos sociais quilombolas, bem como para ampliação dos processos de autodefinição quilombola, principalmente entre os jovens destas comunidades, que se constituem como a faixa etária mais numerosa presente nas festas. A partir da etnografia sobre os J.I.Q discuto a teoria da festa e sugiro pensá-la como "Potência Societal", que além de reproduzir coletivos, têm (re)criado e transformado estas coletividades. As conclusões deste estudo evidenciam que as socialidades festivas por meio da imaginação criadora, das emoções estéticas e do trabalho dos corpos têm produzido outras imagens, assim como paisagens, criando outras atmosferas (imaginários) que vêm contribuindo para uma espécie de refundação política dessas comunidades, originando, de inúmeras formas criativas, os quilombos contemporâneos no e do Marajó.

Palavras Chaves: Festas, Comunidades Quilombolas, Quilombos do Marajó, Potência Societal, Imaginação criadora

ABSTRACT

This thesis is an anthropological study that seeks to understand the constitution and meanings of the Quilombola Identity Games (Q.I.J.) in the intra and intercomunities of the Quilombola People of Salvaterra, Marajó Island, Pará. The QIJ was created in the year 2004 in the context of the process in which 15 communities defined themselves as quilombolas in the municipality of Salvaterra. Every year since then, in November, a different quilombola community hosts the Games, when in addition to the hundreds of people who will attend the event, the quilombola communities of Salvaterra and other municipalities in Marajó send their delegations to represent them at the Games, mobilizing 400 to 600 quilombolas who are sheltered, fed and organized to participate in various types of sports during the day and in "cultural nights" and "nights of black beauty" presentations during the nights, over the four days of celebration. Ethnography has shown that this festival was constituted as a "quilombola political project" at the same time with, against and beyond the State, whose objective was/is to integrate the Marajoara quilombola communities in the context of struggles for socioterritorial rights. Because it lasts over time, because of its scope and capacity to mobilize people and resources, the meanings of this quilombola festival have expanded over time, being seen by quilombola interlocutors as time/space dedicated to the "black conscience"; to the fight against racism and as a place to show "their culture". Furthermore, in their preparation and implementation, the Q.I.J. has mobilized the quilombola social movement networks of Marajó, creating new spaces in the communities: the quilombola headquarters; contributed to the formation of new leaders for the quilombola social movement networks, as well as to the expansion of quilombola self-definition processes, especially among young people from these communities, which constitutes the most numerous age group present at these festivities. Based on the ethnography of the Q.I.J., I discuss the theory of the party and I suggest thinking of the party as a "Societal Power" that, in addition to reproducing, has (re)created and transformed these collectivities. The conclusions of this study show that festive socialities through creative imagination, aesthetic emotions and the work of bodies have produced other images, landscapes, creating other (imaginary) atmospheres that have contributed to a kind of political refoundation of these communities, giving rise to, in countless creative ways, the contemporary quilombos in Marajó.

Key Words: Festivals, Quilombola Communities, Quilombos of Marajó, Societal Power, Creative Imagination

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Associações de Remanescentes de Quilombos de cada comunidade quilombola de Salvaterra/Marajó, que solicitou ao INCRA SR (01) a regularização de seus territórios.

Tabela 2: Calendário de “Festas de Tradição” das Comunidades Quilombolas de Salvaterra.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (nacional)
Mapa 2 – Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (estadual)
Mapa 3 – Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (municipal)
Mapa 4 - Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (estradas)

LISTA DE SIGLAS

ABAYOMI - Grupo que reúne e organiza a juventude das comunidades quilombolas

ADCT - Atos das Disposições Constitucionais e Transitórias da Constituição Federal do Brasil

ARQ - Associação de Remanescentes de Quilombo

CEDENPA - Centro de Defesa do Negro no Pará

CNASI - Confederação Nacional das Associações de Servidores do INCRA

EMATER – PA - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará.

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INCRA/SR01 - Superintendência Regional do INCRA em Belém

JIQ - Jogos de Identidade Quilombola

M.A.U.S.S - Movimento Anti-utilitarista nas Ciências Sociais

MOBRAL - Movimento Brasileiro de Alfabetização

PBQ - Programa Brasil Quilombola

PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGCS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

PPGSA - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SRTQ - Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas

UFPA - Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
APRESENTAÇÃO: PRIMEIRO, A FESTA! **(Assista ao vídeo documentário)**	30
CAPÍTULO 1 **TRAMAS E TRAVESSIAS NO/DO MARAJÓ: AS TRAJETÓRIAS DA PESQUISA**	31
1.1- Redes de movimentos sociais quilombolas e a luta *com* e *contra* o Estado	33
1.2- "Aquilombar-se": nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado, táticas Malungas lalodês na luta por direitos socioterritoriais	42
1.3 - A omissão do Estado e a fragilização da representação política quilombola	54
1.4 - A Festa pela fresta	63
1.5 Da fresta à Festa	70
CAPÍTULO 2 **PULSAR, FESTA COMO POTÊNCIA SOCIETAL**	89
2.1- Festa para além do ritual e da reprodução da sociedade	91
2.2 - *Potência Societal de Ligar Coletivos*: Festa como Mecanismo Operador de Ligações e Dádiva das dádivas	98
2.3- *Potência Societal de Criar Coletivos*: Festa como Potência do Imaginário e da Imaginação	107
2.4- *Potência Societal de Questionar, Destruir, Transformar Coletivos*: Festa como Potência Libidinal	119
2.5- *"A Socialidade Contra o Estável"*: Polifonias Políticas nas/das Unicidades Políticas, Simbólicas e Territoriais (Totalidades) ou sobre políticas lúdicas, excitadas, efervescentes, libidinais para além dos limites do Estado e do Mercado	126
CAPÍTULO 3 **A FUNDAÇÃO DOS POVOADOS NEGROS DE SALVATERRA E A FORMAÇÃO DAS REDES DE MOVIMENTOS SOCIAIS QUILOMBOLAS**	140
3.1- A Fundação do povoado negro Boa Vista: navegando pelas narrativas do Sr. Osvaldo Pereira dos Prazeres.	141
3.1.1- Boa Vista – As Festas da Santa Padroeira e dos Jogos Quilombolas.	147
3.1.2- Boa Vista – A Sede da Festa de Santa e a Sede da Festa Quilombola	152
3.2- Sobre o centro dos povoados negros de Salvaterra: A tríade da festa de santa como expressão da eficácia do imaginário.	154
3.2.1- O campo de (jogos) futebol	156
3.2.2- A capela / igreja	161
3.2.3- A sede ou barracão de festas	165

3.3- A sedimentação dos processos de autodefinição quilombola e a construção das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.	171
3.3.1- "Salvaterra, Terra de Quilombos!", ou o primeiro "nó" das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.	176
3.3.2- Território e ancestralidade fundamentam a luta por direitos socioterritoriais mesmo antes do reconhecimento instituído pelo Art. 68 do ADCT da CF.	182
3.3.2.1- Navegando pelas narrativas de Tereza Santos do Nascimento.	185
CAPÍTULO 4 OS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E A REFUNDAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA.	195
4.1- Preparando a festa: (re)criando o centro, (re)fundando o quilombo Boa Vista.	196
4.2- Os mutirões, os grupos de *whatsapp* e a mobilização das comunidades quilombolas de Salvaterra para construção do XVI Jogos de Identidade Quilombola em Boa Vista.	197
4.2.1- Do grupo de *WhatsApp* para o "olho do furacão": na linha de frente da festa Jogos de Identidade Quilombola de Boa Vista	203
4.2.2- A bebida "Macaco", mutirões e festa na construção do XVI Jogos de Identidade Quilombola em Boa Vista	204
4.3- Os "enredos" da realização dos XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista.	210
4.4- Territorializando os XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista: ancestralidade da luta contra a expropriação e a fundação da sede do Quilombo.	222
4.5- Os Jogos de Identidade Quilombola e a renovação das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.	228
4.5.1- "Envolvimento": uma categoria nativa que expressa o compromisso estético - ético e político com a comunidade.	229
4.5.2- De miss Beleza Negra a vice-presidenta da Associação Remanescente de Quilombo de Boa Vista.	231
4.5.3- Paisagens sonoras e a evocação de imagens nos JIQs que se ligam aos significados de Ser Negra/Negro e Quilombola no Marajó.	239
CAPÍTULO 5 JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA: O PULSAR DE UMA FESTA ANTIRRACISTA E EXPRESSÃO DAS CULTURAS DOS QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS DO MARAJÓ – PARÁ, LUGARES, MOMENTOS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL	244
5.1- Os Barracões como lugar de acolher coletivos.	246
5.1.1- Os Barracões como estruturas de ancestralidade e contemporaneidade.	250
5.1.2 – Barracões, redes, tramas: "todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa".	255
5.2 - A Cozinha: o mutirão, os banquetes e o "giro da festa" nos JIQs	270
5.3 – "O bar da festa".	279

5.4 - As barracas de comida e outras estruturas dos JIQs.	287
5.5 – O Pulsar dos Jogos de Identidade Quilombola: o Salão de Festas e Campo de futebol.	289
5.5.1 – O pulsar do campo de futebol (dia) e do salão de festas (noite).	292
5.6- Momentos da festa: (Assista ao Vídeo Documentário) **Abertura dos Jogos (falas anti-racistas, chamada das delegações com suas bandeiras, declaração de abertura dos jogos, apoteose do banho de cheiro). De dia as modalidades de Jogos (luta marajoara, corrida, ciclismo, etc). Depois que o sol se põe as Noites da Beleza Negra (miss e mister, corpos que bailam) e as Noites Culturais (crianças apresentando a feitura da farinha e outras performances)**	301
CONSIDERAÇÕES FINAIS	302
REFERÊNCIAS	306

INTRODUÇÃO

Este trabalho é um desdobramento dos estudos iniciados em minha dissertação "Entre Quilombos: Circuitos de Festas de Santo e a Construção de Alianças Políticas Entre as Comunidades Quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará". A tese que ora apresento, porém, é um esforço teórico e etnográfico em busca de responder o problema central que orientou tais pesquisas: qual o lugar e os significados da festa Jogos de Identidade Quilombola para os Quilombos Contemporâneos e para as Redes de Movimento Sociais Quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará?

Os Jogos de Identidade Quilombola (JIQs) são um conjunto de festas criadas no ano de 2004 pelas comunidades quilombolas de Salvaterra, tratam-se de dezesseis comunidades negras rurais, em sua maioria centenárias, localizadas no município de Salvaterra, nordeste do arquipélago do Marajó, no estado do Pará, Amazônia, Brasil[1].

As referidas comunidades quilombolas são: Salvá, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, Vila União, Campina e Rosário, que além de participarem há gerações nas festas de santo umas das outras, também se autodefiniram quilombolas, e a partir daí criaram uma outra festa que não havia até então - os Jogos de Identidade Quilombola (JIQs) - e vêm lutando juntas pelos seus direitos socioterritoriais.

Em 1988 foi incluído o artigo 68 do ADCT na Constituição Federal do Brasil, que determina o reconhecimento e titulação do território dos “remanescentes das comunidades de quilombos”. Com objetivo de enfatizar o caráter coletivo e de rechaçar o sentido de resto, ou resquício, presente no termo remanescentes, os grupos passaram a se autodefinir como comunidades quilombolas, ou simplesmente, quilombos.

Este estudo busca, portanto, compreender o lugar e os significados dos Jogos de Identidade Quilombola no contexto dos processos de autodefinição e constituição das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra. A etnografia realizada

[1] Ver mapas 1,2 e 3 abaixo.

evidenciou a necessidade de repensar teoricamente o tema da festa, que aqui assume caráter central nas reflexões que intento neste estudo.

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

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

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

Mapa 4 - Localização das Comunidades Quilombolas em Salvaterra (estradas)

Em termos teóricos já se fez o exercício de pensar a festa como algo extraordinário, um tempo/espaço de efervescências que bagunça e subverte o cotidiano, criando o caos ao final do qual se restabelece a sociedade, rejuvenescendo laços e uniões entre as pessoas.

Indo além desta perspectiva, já se fez também o exercício de pensar que a "vida é festa", e que o tempo que chamamos normal e cotidiano é apenas o tempo entre as festas, evidenciando sua importância fundamental nas existências pessoais e coletivas.

O que eu gostaria de acrescentar, partindo da perspectiva de vários autores que cito neste estudo, é evidenciar a relevância de pensar as festas, os circuitos de festas, como elementos centrais que constituem além da ligação, também a criação, associada ao questionamento, à destruição e, por todos estes meios, promove a transformação permanente das coletividades ao longo de diversos tempos e lugares.

Trata-se de evocar a festa como elemento central e, ao mesmo tempo, constituinte e transformador das coletividades, pensando-a também como ação-relação-pulsar-potência que se estabelece nas bordas, nos interstícios e para além dos limites do Estado e do mercado, mesmo em coletividades/comunidades que se constituíram no interior de um território nacional, em um sistema capitalista.

Neste sentido, a contribuição à teoria antropológica da festa vem em sugerir pensar, interpretar e compreendê-la como Potência Societal[2], em sua capacidade de ligar, criar, questionar, destruir e transformar coletividades. Tal como sugiro ao longo deste trabalho, esta potência societal se fundamenta em três perspectivas centrais e interdependentes, ou seja, se baseia em compreender concomitantemente o fenômeno *festa* como:

1 - Potência de ligar coletivos, ou seja, compreendê-la ao mesmo tempo como Dádiva das dádivas e mecanismo operador de ligações;

2 - Potência de criar coletivos, ou seja, compreendê-la ao mesmo tempo como potência do imaginário e da imaginação, considerando a eficácia do imaginário em transformar as realidades;

[2] A inspiração para pensar Potência Societal vêm das perspectivas de Maffesoli pensar potência social e sociação (o societal em ato); de Simmel em sua maneira de pensar social, sociação e o societa; também se relaciona com a perspectiva de Bachelard pensar a imaginação como “potência maior da natureza humana”; me inspiro ainda na idéia de Duvignaud ao se referir ao “poder da libido”, que sugiro chamar potência libidinal. Todas estas referências serão apresentadas ao longo da tese, principalmente no capítulo 2, onde trato mais especificamente da proposta de pensar Festa como Potência Societal.

3 - Potência questionadora, destruidora e transformadora de coletivos, ou seja, compreendê-la como potência libidinal, socialidade contra o estável que produz desequilíbrio permanente, impulsionado por esta energia vital, criativa e inovadora.

Mas pensar em festa como Potência Societal é pensar em suas potencialidades, o que não define antecipadamente que a festa seja isso ou aquilo, mas se apresenta como uma ferramenta teórica para buscar compreender suas vicissitudes na constituição, ligação, questionamento, destruição, transformação de coletividades. Trata-se, portanto, de uma perspectiva teórica que não pode prescindir de estudos sócio-históricos e etnográficos para que se possa compreender mais de perto as complexas relações específicas entre festas e coletivos.

Neste sentido, a jornada que me levou a esta perspectiva de pensar as festas atravessa mais de 10 anos de trabalho junto às comunidades quilombolas de Salvaterra, buscando compreender as relações interquilombos no contexto marajoara.

Na etnografia que apresento nesta tese, abordo o processo de autodefinição quilombola e a constituição dos quilombos contemporâneos de Salvaterra, compreendendo a centralidade da festa Jogos de Identidade Quilombola (JIQs) no questionamento, transformação dos antigos povoados/comunidades negras de Salvaterra, nas suas reconstituições como autodefinidas comunidades quilombolas, ou simplesmente como quilombos contemporâneos no/do Marajó.

Nesta trajetória, considero as relações entre as redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra *com* e *contra* o Estado e o mercado tal como descrevo, mas foco no tema central desta tese, que são as relações que se estabelecem nos interstícios, nas bordas e *para além* dos limites do Estado e do mercado, que desde do ano de 2004 são impulsionadas de forma significativa pela realização contínua dos Jogos de Identidade Quilombola[3].

Portanto, trato a festa como ação/relação/pulsação/potência que dura no tempo, ainda que transfigurada, ampliada, reduzida ou reconfigurada. Estas festas, conforme se pode conferir ao longo do trabalho, se apresentam como absolutamente fundamentais na continuidade e, especialmente, na constituição e reconstituição das coletividades, o que sugiro chamar de refundação política das comunidades que se apresentam como quilombos contemporâneos no/do Marajó.

[3] Esta festa só não foi realizada em 2020 por conta da pandemia do novo coronavírus, e em novembro de 2021 foi realizada uma versão bem reduzida, que não acompanhei pelos perigos que minha presença vinda da cidade de Belém poderia ter levado para os quilombos do Marajó.

Conforme busco apresentar ao longo do trabalho, os Jogos de Identidade Quilombola evidenciam a eficácia do imaginário em transformar o real, evidenciam a potência criativa e inventiva d@s quilombol@s[4], a potência das emoções estéticas que se constituem ao mesmo tempo como éticas, produzidas antes, durante e depois deste evento festivo, que ao durar no tempo (sendo realizado todos os anos), evidenciam/provocam também o surgimento de outras imagens-símbolos que passam a expressar aquelas coletividades, se constituindo como expressões daqueles quilombos ou conforme sugiro, expressam suas unicidades políticas, simbólicas e territoriais, deixando evidente a perspectiva de fatos sociais totais que as festas possuem.

Entre as imagens-símbolos (re)criadas e presentes nos Jogos de Identidade Quilombola estão, por exemplo, os chamados Mastros Quilombolas, uma transfiguração dos tradicionais mastros presentes nas centenárias festas de santo, e a criação das bandeiras quilombolas, uma para cada quilombo marajoara, que expressam suas unicidades políticas, simbólicas e territoriais a partir de suas cores comuns e de insígnias próprias.

Estas e muitas outras referências são expressões dos quilombos contemporâneos do Marajó, frutos das transformações ocorridas nas comunidades a partir do processo de autodefinição quilombola e que ao mesmo tempo se constituem e se manifestam durante as festas dos JIQs.

Por isso, começo este trabalho com o item chamado "Apresentação: Primeiro, a Festa!" no qual, antes de qualquer coisa, convido @ leitor@, a ver, ouvir[5] e sentir a festa por meio de um registro audiovisual do XIV Jogos de Identidade Quilombola, realizado no ano de 2017, no quilombo do Caldeirão.

Este momento indica tanto o primeiro convite que recebi da coordenação dos Jogos para fotografar, filmar e editar um pequeno vídeo documentário sobre a festa, quanto marca também o início efetivo dos trabalhos de campo de observação direta dos Jogos para a construção desta tese.

Este documentário, portanto, contém as marcas do tempo em que foi feito, com as edições do filme realizadas nos momentos iniciais da pesquisa. O referido vídeo

[4] Ao longo desta tese utilizo o "@" no sentido de incluir "a" e "o" ao mesmo tempo nas palavras me referindo aos homens e mulheres, assim evito ter que travar a leitura do texto com a citação de palavras aos diversos gêneros, e evito ocultar o protagonismo feminino na regra gramatical que utiliza palavras no gênero masculino para se referir “a todos”.

[5] Para isso sugiro a utilização de fones de ouvido para ver este vídeo documentário.

documentário, filmado e editado por mim e pelo parceiro e *filmaker* Guto Nunes, foi entregue ainda naquele ano para a coordenação dos Jogos Quilombolas, que o publicou no seu canal do youtube chamado "Jogos Quilombolas", e é para este canal que o *link,* presente no item chamado apresentação desta tese, leva, ou seja, para uma expressão/domínio na internet das próprias comunidades quilombolas de Salvaterra. Após esta apresentação parte integrante da tese, o estudo está organizado em cinco (5) capítulos abaixo apresentados.

No primeiro intitulado "Tramas e Travessias no/do Marajó: As Trajetórias da Pesquisa", busco me situar em campo e apresentar as trajetórias da pesquisa nestes mais de 10 anos de interações com as comunidades.

Interações que se deram primeiro a partir de meu lugar como funcionário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA-SR01), nos trabalhos que realizei para a regularização e titulação dos territórios das comunidades quilombolas de Salvaterra, a partir do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas daquele órgão no qual trabalho, buscando descrever as interações entre as referidas comunidades quilombolas em suas relações que caracterizei como *com* e *contra* o Estado.

Posteriormente, apresento as minhas trajetórias de pesquisa entre as comunidades a partir do lugar de estudante/pesquisador, quando diferente do trabalho como servidor público do INCRA, pude interagir de outras maneiras com as pessoas, quando então as comunidades quilombolas constituíram para mim o lugar de “fotografo das festas” de santo, mais diretamente durante a pesquisa para o mestrado, o que as motivou a me convidarem também para acompanhar e registrar os Jogos de Identidade Quilombola.

São as trajetórias de pesquisa com as comunidades que discuto neste capítulo, objetivando tanto me situar em campo quanto evidenciar as relações entre as redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra e o Estado, por meio das interações com o INCRA, observadas de perto por mim, na luta destas comunidades por seus direitos socioterritoriais, bem como evidenciar as dificuldades e os caminhos da pesquisa quando, como estudante de pós-graduação da UFPA, pude mergulhar nas festas de santo e na festas quilombolas, principalmente nos JIQs.

No Capítulo 2, procuro apresentar a trajetória teórico-metodológica que fundamentam os estudos desenvolvidos por mim, a referida trajetória se relaciona com as pesquisas realizadas para o mestrado e doutorado e da longa interação com

as comunidades quilombolas de Salvaterra, onde discuto perspectivas teóricas sobre este tema, sugerindo compreender a Festa como Potência Societal.

Para sugerir esta outra abordagem teórico-metodológica evoco diversos autores, alguns dos quais discutem diretamente o tema das festas nas suas obras e outros que, apesar de não terem este objeto de pesquisa, foram confrontados e atravessados pelas festas, de tal forma que suas obras, mesmo não tomando festa como objeto de estudo deram contribuições fundamentais para ampliar as perspectivas sobre este tema.

No capítulo 3, chamado "A Fundação dos Povoados Negros de Salvaterra e a Construção das Redes de Movimentos Sociais Quilombolas", mergulho nas narrativas de Osvaldo Pereira dos Prazeres, descendente das primeiras famílias que criaram o povoado, hoje quilombo Boa Vista, para compreender como as festas de santo tiveram significados fundamentais na constituição do que chamo de fundação política daquele povoado negro.

Posteriormente, ainda seguindo as narrativas e imagens oriundas das memórias de Osvaldo, chamo atenção para as configurações espaciais dos quilombos contemporâneos de Salvaterra, evidenciando as marcas deixadas nas paisagens (BERQUE, 1998)[6] das comunidades quilombolas presentes até os dias atuais, evidenciando o que chamo de tríade da festa de santo: o campo de futebol, a igreja e o salão de festas de santo, que tal como descrevo se apresentam como marcas visíveis nos dias atuais que remetem aos processos de fundação daquelas comunidades, quando esta tríade da festa de santo se constituiu como uma espécie de centro geopolítico dos povoados negros nascentes de Salvaterra, ao mesmo tempo que se figuram como lugares e imagens-símbolos ao redor dos quais as comunidades cresceram.

Mais a frente, neste mesmo capítulo, busco situar e contextualizar o que chamo de sedimentação dos processos de autodefinição quilombolas e a construção das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, evidenciando esta construção a partir do que denomino: "o primeiro nó", a partir do qual se constituíram as referidas redes.

---

[6] Ver BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p.84-91.

Descrevo o encontro histórico que aconteceu entre Maria do Socorro, do Centro de Defesa do Negro no Pará - CEDENPA, movimento negro urbano originado na cidade de Belém - que viajou e encontrou-se com Tereza Nascimento, uma das grandes lideranças femininas da comunidade Bacabal. O referido encontro aconteceu no ano de 1998 na escolinha infantil de Bacabal, onde Tereza era professora. Ele marcou o momento em que, pela primeira vez, a informação sobre os direitos garantidos no artigo 68 do ADCT da C.F chegou ao conhecimento das comunidades de Salvaterra.

A partir de então, neste mesmo capítulo, procuro demonstrar como diversos tempos parecem convergir para aquele encontro entre Tereza e Maria do Socorro, que se estabelece como uma espécie de “ponto de virada”, quando o conhecimento dos direitos garantidos na Constituição Federal gerou o primeiro «nó», ou, a gestação das redes de movimentos quilombolas de Salvaterra e as transformações políticas/ético-estéticas que decorrem deste diálogo naquele contexto.

Os referidos tempos que convergem para aquele "nó", são os tempos anteriores àquele encontro, quando, mesmo sem o conhecimento sobre o artigo 68 ADCT da CF, as pessoas daquelas comunidades já evocavam a ancestralidade da ocupação, neste caso, como direito aos territórios tradicionalmente ocupados na luta contra os processos de expropriação levados a cabo por fazendeiros, muitas vezes em conluio com o Estado: violações que as comunidades sofrem há gerações, e que eram marcadas também pelo silêncio sobre o racismo e machismo que afetou de inúmeras formas as pessoas das comunidades.

Descrevo também, no final deste capítulo, os tempos que vieram depois e que de forma semelhante convergem para aquele mesmo "nó", tempos que se caracterizaram por uma sucessão de encontros, como os de Mulheres Quilombolas do Estado do Pará, que aconteceram no ano de 2002 em Bacabal; 2003, em Deus Ajude e 2004 em Mangueiras, que contribuíram de forma fundamental para fazer avançar os processos de autodefinição quilombola, que se materializaram na construção das Associações Remanescentes de Quilombos (ARQ), pessoas jurídicas que passaram a representar os interesses das comunidades quilombolas perante o Estado em suas lutas por direitos socioterritoriais.

Estas ARQs a partir do ano de 2004 começaram a dar entrada nos documentos solicitando ao INCRA (SR01) o reconhecimento e as titulações dos territórios quilombolas, bem como, foram fundamentais também na destruição do "tabu do silêncio", ou seja, nas lutas contra o racismo e machismo dentro e fora das

comunidades. É neste sentido que no terceiro capítulo da tese apresento aquele encontro como "o primeiro nó das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra".

Já no Capítulo 4 chamado "Os Jogos de Identidade Quilombola e a Refundação Política das Comunidades Quilombolas de Salvaterra", descrevo todo o enredo da realização do XVI Jogos de Identidade Quilombola, realizado em 2019 no quilombo Boa Vista, quando pude acompanhar desde a preparação da festa, acompanhando os mutirões de construção do espaço e infraestrutura para os Jogos no referido quilombo.

Ainda no Capítulo 4, a partir das narrativas de Osvaldo e de Joseane, respectivamente, presidente e vice-presidenta da Associação Remanescente de Quilombo de Boa Vista, mergulho nas tramas político-organizacionais do evento, desde quando, nos XV Jogos Quilombolas, realizado no quilombo Vila União em 2018, Boa Vista foi sorteada para ser a próxima sede dos Jogos, passando por todas as articulações que as pessoas do referido quilombo tiveram que realizar/enfrentar para de fato sediarem a festa em sua comunidade.

Por fim, neste capítulo, a partir das narrativas dos interlocutores descrevo o lugar que foi escolhido para criar toda a infra-estrutura e a sede quilombola da festa. A escolha em questão se relaciona com o movimento de retomada de partes do território do quilombo Boa Vista, que haviam sido expropriados por fazendeiros no passado, sendo então retomados e marcados pela construção de uma sede de festas quilombolas, ampliando o "centro" de Boa Vista, quando esta sede quilombola é construída do outro lado do campo de futebol da comunidade, em frente as antigas estruturas que são a igreja e a sede das festas de santo.

Neste momento fica evidente que a autodefinição quilombola e a realização dos Jogos de Identidade Quilombola na comunidade, mobilizam as redes de movimentos sociais quilombolas produzindo uma intervenção que cria uma outra estrutura física e simbólica/lugar - a sede quilombola - marcando para sempre as paisagens da comunidade e expressando lugares de referências do que entendo como a refundação política do quilombo de Boa Vista, quando uma outra estrutura independente da igreja e da festa de santo é constituída no território coletivo.

Neste sentido, e ainda neste capítulo, apresento, a partir das narrativas de Joseane e de outros interlocutores, como «o envolvimento» dos jovens desde a preparação e a realização dos Jogos de Identidade Quilombola, contribuem de forma

significativa para uma espécie de fortalecimento e renovação das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.

Apresento a partir das narrativas e memórias de Joseane, desde o seu envolvimento com o concurso de Miss Beleza Negra, representando o quilombo Boa Vista nos Jogos Quilombolas, até o momento em que ela se torna aos 25 anos a vice-presidenta da Associação Remanescente de Quilombo de Boa Vista, ao longo desta trajetória de Joseane é possível evidenciar como as paisagens, inclusive as paisagens sonoras criadas nos Jogos Quilombola, afetam as pessoas envolvidas nesta festa.

No Capítulo 5 adentro o universo das festas Jogos de Identidade Quilombola, a partir da perspectiva dos lugares e dos momentos da festa, buscando compreender cada um desses lugares e os diversos tempos que constituem-na, e que em cada nova edição se repetem, de forma relativamente semelhante, tais lugares e momentos coletivos.

Minha intenção neste último capítulo é evidenciar a potência societal da festa, também por meio da compreensão das interações realizadas durante os quatro dias intensos em que os tempos/lugares de excitação e efervescência se estabelecem coletivamente no território da comunidade anfitriã. A intenção é novamente por meio da etnografia levar @ leitor@ para dentro destas festas, a fim de compreendermos os significados que as mesmas possuem para @s própri@s quilombol@s.

No item chamado "lugares da festa", descrevo os mesmos utilizando uma narrativa fotoetnográfica que mostra uma espécie de pulsar dos Jogos-Festa, quando durante o dia os Jogos-Festa pulsam se expandindo para além do campo de futebol, ocupando o salão e o terreiro da festa, e se amplia ainda mais ocupando vários outros lugares da/na comunidade, chegando às vezes à cidade de Salvaterra.

À noite este pulsar se inverte e as Festas-Jogos se contraem para um único ponto, o mais iluminado da festa, para onde todas as atenções se voltam - o salão de festas - onde acontecem as apresentações e performances nas chamadas "Noites da Beleza Negra" e "Noites Culturais". Já, no item "momentos da festa", apresento por meio de outro vídeo documentário, os vários momentos que marcam os quatro dias de Festa dos Jogos de Identidade Quilombola, que a reafirmam como uma festa anti-racista e expressão das culturas negras quilombolas marajoaras no contemporâneo.

APRESENTAÇÃO:

PRIMEIRO, A FESTA!

(Vídeo Documentário)

(QR CODE) REGISTRO DO XIV JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA, REALIZADO EM 2017, NO QUILOMBO DE CALDEIRÃO - SALVATERRA - MARAJÓ- PARÁ[7]

Obs - **Esse vídeo é parte integrante desta tese, portanto, é absolutamente fundamental assisti-lo antes de prosseguir com a leitura.** Para acessar o vídeo documentário acima, basta apontar a câmera do seu celular para este QR Code e depois clicar no link. Se seu celular não tiver leitor de QR Code na própria câmera, basta baixar da Play Store, ou Apple Store (se seu celular for Ifone) qualquer "leitor de QR Code" para seu aparelho e depois de abrir o aplicativo proceder da mesma forma: apontando a câmera para a imagem acima e depois clicando no link. Se ainda assim não funcionar, por gentileza, digitar o endereço abaixo no buscador de internet (google ou outro) no seu celular ou computador:

https://www.youtube.com/watch?v=-b_uKsqRBvk

Ou, simplesmente, entrar no youtube e digitar o seguinte:

Documentário Jogos de Identidade Quilombola, 2017.

[7] O referido vídeo documentário no mesmo ano de 2017 foi entregue por mim para as comunidades quilombolas de Salvaterra, que postaram o filme no seu canal dos Jogos Quilombolas no youtube, de maneira que além deste filme que foi produzido por mim, por ocasião da pesquisa de campo para a elaboração da tese, encontram-se neste mesmo canal, outros vídeos produzidos pelos próprios quilombolas. Assim, convido o leitor ou a leitora para que, ao final deste vídeo, se sinta à vontade para assistir a outros registros deste canal do youtube chamado "Jogos Quilombolas", pertencente às próprias comunidades quilombolas de Salvaterra-Marajó-Pará.

CAPÍTULO 1

TRAMAS E TRAVESSIAS NO/DO MARAJÓ: AS TRAJETÓRIAS DA PESQUISA

As interações com as comunidades quilombolas de Salvaterra atravessam grande parte de minha vida profissional como Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Superintendência Regional (SR-01) de Belém/Pará, desde o ano de 2006.

No Incra, passei a trabalhar no Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas (SRTQ/F4), vinculado à divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária do órgão, setor cuja missão é regularizar e titular os territórios das comunidades quilombolas localizados em áreas da União.

Minha atuação nas comunidades, trabalhando pelo INCRA com a política pública de regularização de territórios quilombolas, levantou várias questões complexas e angustiantes, que a graduação em história não me permitia abordar da maneira como eu gostaria, o que me levou a ingressar em 2012 no mestrado em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Assim sendo, as interações com as comunidades quilombolas de Salvaterra passaram a atravessar também minha formação como antropólogo, tendo concluído a dissertação em 2014, com o título “Entre quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças entre as comunidades de Salvaterra – Marajó – Pará”.

A conclusão do mestrado trouxe novas provocações, como, por exemplo, afirmar que a festa é uma “Dádiva das dádivas”, o que me motivou ao aprofundamento da questão e a ingressar, em 2017, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), da UFPA, para desdobrar os estudos iniciados anteriormente e, consequentemente, desenvolver esta tese.

Este trabalho é fruto de uma trajetória de mais de 10 anos de interação com/nas comunidades quilombolas de Salvaterra. Foram muitas pedaladas de bicicleta, conversas e festas que resultaram em uma intensa experiência antropológica, que produziu uma dissertação, artigos publicados em revistas e, por fim, esta tese.

Assim, durante um longo período me relacionei com as comunidades quilombolas de Salvaterra, primeiro, a partir do lugar de funcionário do Estado, no trabalho de regularização dos territórios quilombolas; segundo, como estudante-pesquisador do PPGSA nos circuitos de festa de santa; terceiro, na jornada que me permitiu sugerir pensar em **Festa enquanto Potência Societal**: todas estas experiências fazem parte da pesquisa em questão e me trouxeram até aqui.

Dessa forma, faz-se necessário apresentar as tramas e trajetórias desta tese, para assim mostrar doravante os sentidos e os significados da **Festa como Potência Societal** nas relações intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra.

1.1- Redes de movimentos sociais quilombolas[8] e a luta *com* e *contra* o Estado.

> *"Estamos esperando pelo INCRA pra vim resolver esse nosso problema. Já entrei com processo. O processo tá no INCRA tudo isso. Formamos nossa associação tudo bonitinho, tá toda legal, tudo, mas não sei o que aconteceu que até agora a gente tá nessa espera, dele vim demarcar, vim dizer onde é nosso, onde não é, pra gente poder fazer alguma coisa. A gente continua nesse sofrimento aqui, de não ter nada praticamente!" (Ivete da Conceição, Comunidade Quilombola Paixão, Salvaterra - Marajó. Documentário: "Salvaterra, Terra de Negro". 2007, 34:25 a 34:55 min)*[9]

Minhas interações com as comunidades quilombolas de Salvaterra se iniciaram no contexto das relações entre Estado e Movimentos Sociais, no caso específico entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por meio de sua Superintendência Regional do Pará (SR 01), onde trabalho até hoje e as redes de movimentos sociais quilombolas do Marajó, quando fui confrontado pelas demandas das comunidades que, a partir de suas agências, pressionaram diversas instâncias do órgão em busca do direito às suas terras, conforme estabelecido na Constituição de 1988.

As fortes pressões dos movimentos sociais, no caso das comunidades quilombolas de Salvaterra, recaíam sobre servidores, gestores regionais e o próprio presidente do instituto, em Brasília. Eram nestas tramas, ou ainda, nas entranhas do Estado, que me encontrava quando conheci @s principais interlocutor@s desta pesquisa.

---

[8] Utilizo a definição tal como apresentam LAGES, CARDOSO & SCHMITZ (2019) no artigo "Redes de movimentos sociais em comunidade quilombola de Salvaterra, Marajó, Pará.", segundo a qual a "rede de movimentos sociais" é mais complexa, transcendendo organizações empiricamente delimitadas e conectando, "simbólica e solidaristicamente, sujeitos individuais e atores coletivos, cujas identidades vão se constituindo num processo dialógico" (SCHERER-WARREN, 2006a, p. 216) de identificações sociais e de negociações e resistências aos adversários e aos mecanismos de discriminação. A "rede de movimentos sociais" pressupõe a identificação de sujeitos coletivos com valores, objetivos ou projetos em comum, o que ajuda na definição dos atores ou das situações sistêmicas a que eles se opõem e que devem ser combatidas e transformadas. Scherer-Warren (2006b, p. 114-15) usa como exemplo de rede de movimentos sociais o Movimento Nacional Quilombola, que ela considera emergente, já que é expressão ativa do movimento negro e é, portanto, "uma rede tendo em vista seus aspectos organizacionais e de ação movimentalista". (LAGES, CARDOSO e SCHMITZ, 2019, p. 335-336).

[9] Ver:https://cinematecaparaense.wordpress.com/filmes/documentarios/salvaterra-terra-de-negro/

As aludidas relações entre Estado e as redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra foram/são fortemente marcadas pela grande e contínua omissão do primeiro em relação ao segundo, como afirma a Sra. Ivete da Conceição, da comunidade quilombola Paixão, na epígrafe acima que cita a fala presente no documentário "Salvaterra, Terra de Negro", de 2007[10].

Não é à toa que, doze anos depois, em 2019, a Sra. Maria Páscoa Sarmento de Sousa[11], da comunidade quilombola Barro Alto (ou Bairro Alto), uma das 16 comunidades quilombolas de Salvaterra reafirma a continuidade da omissão do Estado:

> A luta, hoje, é a titulação de nossos territórios ancestrais, mas enfrentamos o descaso do Estado quanto à isto, fato que enseja conflitos entre nós e "fazendeiros", representantes do agronegócio e com o Estado, inclusive com a judicialização dos conflitos, denunciados nas reuniões das Mesas Quilombolas, em audiências públicas e encontros do movimento quilombola (Marin e Teles, 2015; Teles, 2015; Marin, 2005, 2006, 2015a, 2015b; Lima, 2016). Assim, é no enfrentamento aos desafios que os agenciamentos multiplicam-se. Vão desde a criação de associações de remanescentes de quilombos (ARQ) a partir de 2007, espaços político-organizativos onde as demandas da titulação são elaboradas e encaminhadas, participação em reuniões, ocupações de órgãos públicos, lutas por educação, saúde, moradia, até a criação de eventos como os Encontros de Mulheres Negras Quilombolas (desde 2002), os Jogos Quilombola (desde 2004), o Desfile Cívico Quilombola (desde 2015), a Feira Quilombola (realizada em 2018). (Sousa, 2019, p. 302)

O descaso do Estado referido por Ivete, em 2007, e reafirmado por Páscoa[12], em 2019, evidencia que a previsão do direito à regularização e titulação dos territórios quilombolas, expressa no artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais e Transitórios da Constituição Federal de 1988[13], e regulamentada pelo Decreto Lei

---

[10] Este documentário foi produzido com apoio da Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos, Secretaria de Estado de Cultura e Instituto de Artes do Pará. Dirigido e editado por Priscilla Brasil, se configura como um registro histórico e imagético sobre a condição dos remanescentes de quilombos em Salvaterra (ilha do Marajó, Pará). Aborda conflitos pela terra, expectativas da demarcação, assim como as ameaças dos fazendeiros.

[11] Doutoranda (2020) no Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), nascida e criada em Barro Alto, uma das comunidades quilombolas de Salvaterra, que desenvolve sua pesquisa antropológica sobre as agências das mulheres na organização sociopolítica e na luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, na Ilha do Marajó-PA, nas primeiras décadas do século XXI. A Sra. Maria Páscoa é ainda a interlocutora a quem recorro na tessitura deste capítulo a partir de um diálogo que considero fundamental.

[12] Ver: SOUSA, Maria Páscoa Sarmento de. MALUNGAS REEXISTÊNCIAS: AGÊNCIA SOCIOPOLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS NO MARAJÓ. In GT 41 - Quilombos: Dinâmicas Territoriais, Modos de Vida, Resistências e Desafios Antropológicos. Anais da 6º REA - Reunião Equatorial de Antropologia. 9 a 12 de dezembro de 2019, Salvador, Bahia. Tema: Diversidades, Adversidades e Resistências.

[13] O Art. 68 afirma o seguinte: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos".

4.887/2003, não foi suficiente para garantir sua concretização[14].

De fato, quem trabalha com esta política pública[15] no INCRA sente na pele o fosso existente entre as demandas das comunidades e os escassos investimentos financeiros e administrativos para realização da mesma[16]. A nota lançada pelos servidores do Incra, em 2015, relata muito bem os entraves administrativos impostos à regularização dos territórios, por parte do Estado Brasileiro[17].

Assim sendo, considerando o conceito de Dye (1984), que define política pública como o que o governo escolhe ou não fazer, pode-se afirmar que desde 1988, os governos brasileiros têm reiteradamente escolhido de maneira, mais ou menos incisiva, não realizar a regularização de territórios quilombolas no Brasil.

Para quem trabalha diretamente com esta política pública tal fato significa ter que conviver com a angústia de ver os processos e as demandas das comunidades quilombolas por titulação se acumularem, bem como o agravamento dos conflitos no interior dos territórios quilombolas, sem poder respondê-los e contê-los a contento.

Mas, por certo, significa algo ainda pior para as comunidades que seriam beneficiadas por esta política pública, como Páscoa descreve acima, evidenciando o acirramento dos conflitos entre @s quilombol@s e "fazendeiros", representantes do agronegócio e com o próprio Estado por intermédio da judicialização dos conflitos.

Isso evidencia as maneiras pelas quais as relações entre as redes de Movimentos Sociais quilombolas e o Estado se estabelecem: inicialmente as comunidades e suas redes de articulação agem *com* o Estado, ao se autodefinirem remanescentes de quilombos, palavra que se insere nestas comunidades a partir de um processo político que evidencia agências desses coletivos.

---

[14] Menos de 7% das terras reconhecidas como pertencentes a povos remanescentes de quilombos estão regularizadas no Brasil. Nos últimos 15 anos apenas 206 áreas quilombolas com cerca de 13 mil famílias foram tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão que executa a titulação das terras já identificadas e reconhecidas. (ver: https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-05/menos-de-7-das-areas-quilombolas-no-brasil-foram-tituladas).

[15] O conceito de políticas públicas não apresenta uma única definição, ou mesmo dispõe de consenso na literatura acadêmica. Dentre as definições encontradas utilizo a de Dye (1984) .

[16] O orçamento do governo federal destinado à regularização de terras quilombolas no Brasil diminuiu 90% nos últimos 10 anos. Segundo dados do Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), em 2010, o órgão recebeu R$ 32,1 milhões para este fim. Neste ano, a soma caiu para R$ 3,4 milhões. Enquanto isso, apenas 7,2% dos processos de titulação que foram abertos no Incra foram concluídos. (ver: https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/11/20/orcamento-para-regularizacao-de-terras-quilombolas-diminui-90percent-em-10-anos.ghtml)

[17] CNASI (Confederação Nacional das Associações dos Servidores do INCRA): **Nota dos servidores do Incra** (2015). Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/documentos/incra.pdf. Acesso em 03/12/2021.

As comunidades se apropriam e ressignificam o termo mediante aos seus pontos de vistas organizacionais (BARTH, 2000)[18], o Estado as enquadra em categorias jurídicas bem como burocratiza suas demandas, sem respeitar as particularidades culturais e sociais, como critica Maristela Paula de Andrade (2006)[19], em seu provocante texto onde afirma.

> que, muitas vezes, na imposição de categorias de atribuição externa, para além das ótimas intenções, permanece uma forma autoritária e colonizadora de lidar com esses grupos, de não reconhecê-los como são, em sua especificidade, em sua diferença, em sua pluralidade. Devem todos ser catalogados numa mesma rubrica – quilombolas – para que os mediadores, os aparelhos do Estado, possam reconhecê-los, cadastrá-los, fichá-los, contá-los, catalogá-los e, assim, alcançá-los com suas políticas, programas e projetos que não se destinam a solucionar a questão principal, a do reconhecimento e titulação de seus territórios (p. 54)

A despeito destes questionamentos, as comunidades quilombolas de Salvaterra teceram relações *com* o Estado ao criarem suas Associações de Remanescentes de Quilombos (ARQ), entidades institucionalizadas como pessoas jurídicas em nome das quais, conforme a legislação, o Estado deverá outorgar seus títulos coletivos.

Os coletivos registraram ainda suas autodefinições quilombolas em ata e encaminham para Fundação Cultural Palmares (FCP), objetivando obter desta o registro e a certificação como comunidades quilombolas, bem como entregam ao Incra SR(01) os documentos necessários para serem abertos os processos de regularização dos seus territórios.

Todos esses esforços das comunidades visam obter o reconhecimento do Estado para fins de acessar os seus direitos territoriais garantidos na Constituição de 1988. Entretanto, mesmo elas tendo realizado todos estes procedimentos previstos na legislação, passam-se muitos anos sem que o Estado, por meio do Incra, promova a regularização dos seus territórios.

---

[18] B A R T H . Fredrik A J. O guru. o iniciador e outras variações antropológicas. - Fredrik Barth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria 2000. Disponível em https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2018/10/02-BARTH-F.-O-guru-o-iniciador-e-outras-varia%C3%A7%C3%B5es-antropol%C3%B3gicas.-25-67.pdf. Acesso :17/01/2022.

[19] Para tanto ver Andrade, Maristela de Paula. QUILOMBOLAS – ETNICIDADES EMERGENTES? Subsídios para uma discussão. Ciências Humanas em Revista. Conforme a autora: "A partir da recuperação de movimentos verificados no campo científico e no das estruturas de mediação, no que se refere aos chamados remanescentes de quilombos, este artigo pretende levantar elementos para a discussão do significado e repercussão de novas categorias analíticas e de atribuição externa relativas a grupos étnicos camponeses. Pergunta-se se os movimentos de produção teórica, absorvidos e reinterpretados pelas estruturas de mediação e pelos aparelhos de estado resultariam, necessariamente, em um melhor entendimento dos processos sociais em que estão envolvidos esses grupos. Indaga-se se esses grupos não estariam sendo, mais uma vez, domesticados, colonizados e se categorias jurídicas oficiais mais inclusivas poderiam ser pensadas, respeitando-se a particularidade social e cultural desses grupos" (p.49)

Neste contexto, a não realização do direito ao território coletivo, por ausência de investimentos financeiros e administrativos, que deveriam ser efetivados pelo Estado para o cumprimento da política pública, também pode ser visto como manifestação do racismo estrutural[20], presente nas instituições do Estado brasileiro. Segundo Almeida (2018):

> O Estado Brasileiro não é diferente de outros Estados capitalistas neste aspecto, pois o racismo é elemento constituinte da política e da economia sem o qual não é possível compreender as suas estruturas. Nessa vereda, a ideologia da democracia racial produz um discurso racista e legitimador da violência e da desigualdade racial diante das especificidades do capitalismo brasileiro. Portanto, não é o racismo estranho à formação social de qualquer Estado capitalista, mas um fator estrutural, que organiza as relações políticas e econômicas. Seja como racismo interiorizado - dirigido contra as populações internas - ou exteriorizado - dirigido contra estrangeiros - é possível dizer que países como Brasil, África do Sul e EUA não são o que são apesar do racismo, mas são o que são graças ao racismo. (ALMEIDA, 2018, p. 141)

A afirmação de Almeida de que o racismo é constituinte da política e da economia e que, portanto, está na estrutura do Estado brasileiro, assim como de outros Estados capitalistas, reafirma e reforça perspectivas que também compreendem o surgimento da modernidade como resultado da colonização, que produziu classificações assentadas sobre a noção de raça, engendrando formas de racismo. Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016):

> a modernidade não foi um projeto gestado no interior da Europa a partir da Reforma, da Ilustração e da Revolução Industrial, às quais o colonialismo se adicionou. Contrariamente a essa interpretação que enxerga a Europa como um contêiner – no qual todas as características e os traços positivos descritos como modernos se encontrariam no interior da própria Europa –, argumenta-se que o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade. Em outras palavras, sem colonialismo não haveria modernidade, conforme fora articulado na obra de Enrique Dussel (1994). A partir dessa formulação tornou-se evidente a centralidade do conceito de colonialidade do poder, entendido como a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo (Wallerstein, 1990: 289). Dentro desse novo sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (Wallerstein 1983; 1992: 206- 208; Quijano, 2005: 106). Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento. (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 17)

Desta forma, de acordo com a perspectiva desses autores, chamo atenção para as profundas ligações estruturais entre Estado/Racismo/Colonialidade do poder, onde raça e racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de

[20] Ver: ALMEIDA, Sílvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

capital e das relações de poder, bem como num padrão de poder racista e colonial presente no Estado brasileiro e, consequentemente, nas suas instituições.

Este padrão de poder é ainda mais evidente na maior parte da trajetória da instituição que tem a atribuição de realizar a regularização de territórios quilombolas em áreas da União[21]. O caráter colonial do Incra não está apenas no nome, mas também em suas origens e em muitas práticas do órgão. Conforme afirmam Tourneau e Bursztyn (2010):

> Em 1970, extinta a estrutura governamental de fomento à reforma agrária, foi criado o INCRA (sic). O novo órgão assumiu o papel de organizar a política de terras do governo, segundo os critérios vigentes. Por um lado, os focos de tensão fundiária nas áreas de ocupação consolidada – a luta pela terra por pequenos agricultores com ou sem terras – seriam objeto de uma ação governamental coordenada. **Por outro, no lugar de promover uma mudança na estrutura fundiária nos locais de conflito (reforma agrária, incidindo sobre terras particulares), a opção foi abrir novas áreas de ocupação, distribuindo terras públicas em territórios ainda inabitados (colonização). Esse deslocamento do eixo da política fundiária, com o INCRA agindo, sobretudo, no aspecto "C" (colonização), em detrimento do aspecto "RA" (reforma agrária) é crucial como explicação da dinâmica territorial brasileira desde então."** (TOURNEAU & BURSZTYN, 2010 p. 114) (grifo meu)

Nesta análise, feita cerca de 40 anos depois da fundação do Incra, fica evidente a opção dos Governos que se seguiram, e do Instituto, enquanto instituição de regularização fundiária nacional, de colonizar novas áreas ao invés de realizar a reforma agrária que mudaria a estrutura fundiária do país, com um detalhe bastante importante:

A distribuição de "terras públicas" na maioria das vezes, não acontecia em "territórios ainda inabitados", como afirmado na citação acima, a opção pela colonização significou, muitas vezes, a expropriação dos territórios de inúmeros povos e comunidades tradicionais da Amazônia, incluindo comunidades quilombolas.

[21] Aqui se faz necessário uma observação importante. Reconhecer o caráter racista e colonial que permeou a maior parte da atuação do Incra não significa dizer que ao longo da trajetória desta instituição não existiram diversas iniciativas e ações anti-racistas, decoloniais e/ou contra-coloniais, mas que as perspectivas coloniais e racistas foram, e ainda são, hegemônicas. Neste sentido, existem sim conflitos no interior desta instituição, os quais muitas vezes se contrapõem e confrontam o referido padrão de poder. Portanto, ao evidenciar a hegemonia deste padrão de poder não quero deixar de evidenciar as agências internas e externas à Instituição que ao longo dos anos fizeram com que a mesma se transformasse, no sentido de adotar outras práticas, ainda que de forma muito tímida, seja pelas pressões de movimentos sociais ou por iniciativas de servidores públicos de carreira do próprio órgão. Além disso, é preciso afirmar que mesmo com todos estes problemas, a atribuição ao Incra de realizar a regularização de territórios quilombolas no Brasil, nas áreas da União, significou um avanço importante no desenvolvimento desta política pública, por ser o Incra um dos poucos órgãos da administração pública federal a possuir capilaridade para chegar às comunidades quilombolas mais distantes, e por ser o órgão com a atribuição de realizar o ordenamento da estrutura fundiária brasileira em áreas da União, tendo reunido ao longo dos anos de trabalho a expertise/capacidade técnica para trabalhar nas áreas rurais do país.

Como indiquei em outro lugar[22] esse tipo de ação deixa ainda mais evidente o caráter racista e colonial da atuação do Instituto Federal de Terras na região, principalmente na década de 1970, a partir da coordenação da Superintendência Regional do Incra no Pará – SR01, sediada na cidade de Belém.

A associação de ideias ligadas à colonização, à modernização bem como ao racismo reatualizou-se e institucionalizou-se na ação dos governos militares, por meio do Estado, contra aqueles que comumente eram tachados pelas forças armadas como "selvagens" e "incivilizados" da Amazônia.

Neste sentido, o jargão "homens sem terra, para terras sem homens" (que era o slogan das campanhas para colonização da região), estava presente nas propagandas durante os governos militares. Sendo assim, é preciso deixar claro que uma das principais instituições responsáveis por esse projeto "modernizador" foi o Incra.

Ao longo do tempo, a atuação do Instituto esteve baseada em alguns pilares que se contrapõem completamente às formas de ser e de viver de comunidades negras rurais, e que confrontam também os próprios procedimentos para a regularização de territórios quilombolas, que a partir de 2003 passaram a ser atribuição do Incra.

Os referidos pilares da colonização implantada pelo Incra, que foram hegemônicos ao longo da maior parte de sua existência e atuação, ou seja, de 1970 até pelo menos o início do século XXI, eram os seguintes:

1- O não reconhecimento da diversidade étnica e cultural dos agentes do campo, que eram classificados de maneira genérica como colonos e assentados;
2- O não reconhecimento da diversidade territorial existente na Amazônia, sendo a colonização implantada pelo Incra a partir da lógica dos lotes individuais de terras;

[22] Ver artigo: LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. Quilombo de Narcisa: territorialidade, limites de respeito e narrativas de expropriação. In: MACEDO, Cátia Oliveira; BRINGUEL, Fabiano de Oliveira; SOUZA, Rafael Benevides de & SANTANA, Rosiete Marcos (Orgs.). (Org.). Ied. Belém: Açaí, 2016, v.1, p. 1-151. Resumidamente, destaco que o quilombo de Narcisa, localizado no município de Capitão Poço, estado do Pará, se formou a duras penas com a resistência de escravos que fugiram do cativeiro, resistiu aos constantes assédios das elites agrárias até o momento da abolição quando, então, puderam viver em relativa tranquilidade. Os moradores de Narcisa no início do século XX constituíram limites de respeito com as famílias que vieram trabalhar na produção da borracha e se instauraram na região. Os processos de expropriação do território desta comunidade se iniciaram, segundo a memória coletiva dos interlocutores de Narcisa a partir das ações dos governos militares durante o regime ditatorial, quando o Incra na década de 1970 expropriou a maior parte do território coletivo, implantando um assentamento no local, dividindo o território coletivo em lotes individuais de terra que foram outorgados pelo Incra aos colonos que vieram de outras áreas, principalmente do Nordeste, estimulados pelo governo.

3- O fato de que a lógica do desenvolvimento esteve ligada à devastação dos ecossistemas, o que era considerado como “beneficiamento do lote”;
4- A lógica da propriedade privada individual da terra, com a realização da titulação em nome de pessoas que podiam, depois de um tempo, dispor da propriedade para a venda.

Estas perspectivas confrontam diretamente com as lógicas envolvidas no processo de regularização de territórios quilombolas, pois esta política pública considera a autodefinição quilombola e, portanto, adota para sua realização o critério étnico-identitário; bem como a regularização identifica e reconhece territórios coletivos, e não lotes individuais

O título coletivo é outorgado pelo Estado em nome da associação de remanescentes de quilombo, pessoa jurídica que representa cada comunidade quilombola, sendo assim, o território regularizado e titulado não pode ser vendido, ou seja, não pode ser (re)inserido em um mercado de venda de terras. De fato, as lógicas das comunidades quilombolas, suas territorialidades e mesmo o processo de regularização de territórios coletivos atribuído ao Incra se chocam com epistemologias racistas e coloniais, que acompanharam grande parte da atuação do órgão, e que ainda hoje são hegemônicas.

Isso porque tanto as redes de movimentos sociais quilombolas quanto o próprio processo de regularização de territórios quilombolas se fundamentam e expressam a "identidade NA política". Segundo Mignolo (2008):

> A primeira tese, a identidade NA política (melhor do que política de identidade), é um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel), que é, mesmo que não se perceba, racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc). A segunda tese se fundamenta no fato de que essas pessoas, consideradas inferiores, tiveram negado o agenciamento epistêmico pela mesma razão. Assim, toda mudança de descolonização política (não-racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica.” (MIGNOLO, 2008, p. 287)

Desse modo, a "identidade NA política", tal como descrita acima por Mignolo, aponta a necessidade de uma resistência ao racismo estrutural e ao colonialismo do saber e do poder que afloram em práticas hegemônicas no Incra e no Estado, que se apresentam muitas vezes como omissão e/ou descaso.

Essa forma de encarar a política pública como o padrão de poder racista e colonial se manifesta, evidentemente, também, nas imensas dificuldades e incompreensões de grande parte dos funcionários do Incra com a política de

regularização de quilombos, incluindo procuradores e agrônomos, entre outros servidores e gestores que trabalham no Incra.

É justamente o racismo e o colonialismo constituintes do Estado brasileiro, presentes nas suas instituições e na própria sociedade que faz com que muitas pessoas dentro e fora do Incra não admitam a existência de territórios coletivos, não admitam que @s quilombol@s tenham direitos que confrontam propriedades privadas existentes dentro desses territórios.

Não admitem que aconteça a desapropriação de propriedades privadas para regularização de territórios quilombolas, não conseguem conceber uma titulação em nome da associação representativa de um coletivo, cujos nomes de indivíduos não constam no título, enfim, não admitem a identidade NA política e um agenciamento epistêmico, que vão ao encontro de uma descolonização ou contra colonização (SANTOS, 2015) política do Incra (MIGNOLO, 2008).

Portanto, o racismo estrutural e o colonialismo do poder ajudam a compreender onde se origina mais profundamente grande parte das dificuldades que as comunidades (e os profissionais envolvidos com este trabalho) enfrentam para o avanço desta política pública visando a titulação de territórios quilombolas no Brasil.

A luta das comunidades quilombolas contra a burocracia, a letargia e a omissão do Estado brasileiro (muitas vezes letais, principalmente às lideranças quilombolas, que são assassinadas e não veem a tempo a titulação de seus territórios se concretizar), são, desta maneira, a luta contra o racismo estrutural e contra o colonialismo do poder que os constituem.

Assim, ao concordar com Almeida (2018) que o racismo é estruturalmente constituinte do Estado brasileiro, é possível compreender também que a luta das redes de movimentos sociais quilombolas contra o racismo e pela realização dos direitos socioterritoriais garantidos na Carta de 1988, é também uma luta *contra* o Estado.

Sob este prisma quero retomar a questão inicial deste tópico sobre as relações estabelecidas entre as redes de movimentos sociais quilombolas e o Estado, para sugerir que as agências d@s quilombol@s, na luta por direitos socioterritoriais garantidos na constituição se estabelecem de maneira complexa em ações e relações ao mesmo tempo *com*/*contra* e *nas* bordas, *nos* interstícios e *para além* dos limites do Estado.

1.2- "Aquilombar-se": nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado[23], táticas Malungas Ialodês na luta por direitos socioterritoriais.

> **Eu sou articuladora**, dentro destas comunidades. A minha intenção é que todas as comunidades voltem a ser o que era antes, que as pessoas possam viver livremente, mas livre mesmo, né. Porque dizem que nós somos livres… tem muita coisa ainda pra que nós sejamos livres…O meu sonho é que todos assim… é, perca totalmente o medo, entendeu? De lutar, de correr atrás, de falar, de defender sua comunidade, que todos percam o medo. Todos! Não alguns. Todos! E que a gente possa chegar e, onde a gente for, falar bem! Falar dos fazendeiros, falar das cercas elétricas (...) falar de um monte de coisas sem medo de repressão nenhuma, né. Esse é meu grande sonho. (Luzia Betânia Alcantara da Comunidade Quilombola Mangueiras, Salvaterra - Marajó. Documentário: "Salvaterra, Terra de Negro". 2007, 43:26 a 47:22 min) (grifo meu).

Ao longo de sua existência os povoados negros de Salvaterra desenvolveram várias táticas (CERTEAU, 1994) na luta pela reprodução de seus modos de vida, assim como para garantir seus territórios tradicionalmente ocupados (ALMEIDA, 2006).

A partir do processo ainda em curso, quando esses povoados passaram a se autodefinir como comunidades remanescentes de quilombos, outras táticas se acrescentaram às anteriores, pois[24]:

---

[23] Ao falar nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado evoco o estudo de CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987. No qual este autor utiliza a expressão "brecha camponesa" de Tadeus Lepkowski para evidenciar a formação de um campesinato negro, no interior de um sitema escravista sutentado pela legislação dos Estados coloniais, ou seja, mesmo dentro deste sistema é possível pensar num campesinato que se forma nos interstícios, nas bordas e para além dos limites da escravidão e do Estado que a sustentava (no Brasil, mesmo após a independência em 1822, a escravidão continuou a existir sustentada pelo recém nascido Estado Imperial Brasileiro), de forma relativamente semelhante evoco também o estudo de LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008. Que evidencia, entre outras coisas, que o projeto político quilombola também se constituiu nas brechas, bordas, nos interstícios e para além dos limites do que os constituintes tinham em mente quando incluíram o artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias da Constituição Federal de 1988, neste sentido, a agência das redes de movimentos sociais negras vêm há muito tempo constituindo, de inúmeras maneiras diferentes, os quilombos e @s quilombol@s para além dos limites do Estado. Desta forma, me parece fundamental compreender que a luta d@ quilombol@s pelos seus direitos socioterritoriais se estabelecem em ações e relações complexas *com*, *contra*, mas também *para além* dos limites do Estado, tal como apresento ao longo deste estudo, evidenciando os Jogos de Identidade Quilombola como uma das formas de ir além.

[24] Sobre isso ver: LIMA FILHO, Petrônio Medeiros; SILVEIRA, Flávio Leonel da; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e. O desfile da raça: Identidade e luta quilombola em Salvaterra, Ilha do Marajó. Revista Ambivalências.

> Esses grupos viveram ao longo do tempo e ainda vivem situações semelhantes relacionadas com a perda de seus territórios de pesca, de extrativismo e de produção agrícola. Isso tem gerado inúmeros conflitos com os fazendeiros locais, detentores de poder político e econômico que definem "paisagens de poder" (ZUKIN, 2000) que se sobrepõem às "paisagens vernaculares" praticadas pelas comunidades negras. (...) Se hoje essas comunidades se organizam em torno da identidade quilombola, com um forte componente étnico, antes tinham nos sindicatos de trabalhadores rurais, nas associações de moradores, nas colônias de pescadores e nas associações de agricultores os meios de interlocução com o Estado. Experimentavam, portanto, a ruralidade e seus jogos políticos por intermédio de outras instâncias de negociação e de resistência diante do exercício de poder que as expropria. O que fica evidente é que, naquele momento, teciam suas alianças políticas com base em identidades profissionais, nas quais ressaltavam as formas tradicionais de produção e de relação com os ambientes que manejam ou, ainda, com as suas paisagens de pertencimento. (...) A partir da nova Constituição, quando passaram a sujeito de direito, as comunidades quilombolas criaram novas organizações, representações políticas, movimentos sociais reivindicatórios perante o Estado. O caráter étnico, nunca antes experienciado, impõe-se como um elemento organizativo relevante naquele contexto, passando a vigorar e a estabelecer ligações entre os sujeitos para além de uma identidade unívoca, como a de pescador, de agricultor, de extrativista, entre outras. O caráter étnico comum, a partir daquele momento, vai ligar os quilombolas para além das diferenças produtivas com as quais sempre se autodefiniram anteriormente. (LIMA FILHO; SILVEIRA; CARDOSO, 2016, p. 89, 90, 91).

Nesse contexto, essas outras táticas (CERTEAU, 1994) desenvolvidas, transformadas e/ou aprimoradas a partir da auto-identificação como comunidades quilombolas devem ser pensadas a partir da perspectiva nativa do "aquilombar", expressas no trabalho de Maria Páscoa Sarmento de Sousa (2019) e que se conectam com agências desenvolvidas por estas comunidades há gerações:

> Considera-se o aquilombar enquanto política de identidade (Eriksen, 1991; 2001) que organiza um projeto político quilombola (Leite, 2008). Aqui, retomo o aquilombamento (Souza, 2016), relacionando-o às etnogêneses contemporâneas que ensejam agências individuais e coletivas num movimento que imagina (Anderson, 1993) e fortalece uma identidade etnopolítica diferenciada, pois, "Aquilombar-se" refere-se, portanto, as ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes, em seus territórios tradicionais (Souza, 2016: 123). A premissa considera as mulheres agentes de aquilombamentos no município de Salvaterra, na Ilha de Marajó, vislumbrando-se um conjunto complexo de práticas efetivadas por nós que evidenciam agenciamentos femininos na Amazônia, ao expor que os aquilombar-se nesta região são imbricados na agência daquelas malungas que atuam enquanto ialodês (Werneck, 2009) e corpos-políticos enunciativos (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016) organizadas politicamente em torno de etnicidades e territorialidades específicas (Almeida, 2011), cujas trajetórias começam nas pisadas das afrontosas pentavós. Mas, enquanto sujeitos da ação sociopolítica, fomos invisibilizadas em boa parte das narrativas das ciências sociais e da história, cujos objetos foram o quilombo e o negro na Amazônia. (SOUSA, 2019, p. 296-297)

Trazendo as considerações de Sousa para as agências dos processos de aquilombamento vividos pelas comunidades negras rurais de Salvaterra, as questões relacionadas aos protagonismos femininos das **Malungas Ialodês**[25] apresentam-se como elementos centrais para compreender as pressões que as redes de movimentos sociais quilombolas exerceram sobre o Incra.

A categoría "articuladora" evocada, na epígrafe deste tópico, por Luzia Betânia Alcantara[26], uma das lideranças mais conhecidas e importantes das redes de movimentos quilombolas de Salvaterra, para explicar seu trabalho entre as comunidades, ajuda a exemplificar melhor as táticas, quanto os protagonismos das mulheres negras como agentes de aquilombagem naquele município (SOUSA, 2019).

Na lógica de Luzia Betânia e de várias outras **Malungas Ialodês**, as lutas por direitos socioterritoriais não deveriam ser empreendidas separadamente pelas comunidades quilombolas de Salvaterra, mas pelo conjunto de todas elas, reunindo as demandas gerais e específicas de cada território, apoiando-se mutuamente tanto nas denúncias de violências quanto nos desrespeitos e nas expropriações sofridas.

As pesquisas têm mostrado que, para elas, o desenvolvimento dos processos de autodefinição quilombola, a criação das associações representativas das comunidades quilombolas e as lutas cotidianas em cada comunidade são exemplos de ações que poderiam ser realizadas conjuntamente pelos coletivos de Salvaterra.

Já no ano de 2005, Luzia Betânia assim se expressava sobre a necessidade de articulações intercomunitárias na luta pela titulação dos territórios quilombolas de Salvaterra.

> Nós iniciamos uma luta, luta esta 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 terras para todos, falar a mesma língua. Temos que nos reunir com frequência para conseguir os 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." (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos FASCÍCULO 7 Quilombolas da Ilha de Marajó, Belém, janeiro de 2006, p.3. Entrevista com Luzia Betânia Alcântara, Oficina Nova Cartografia Social da Amazônia. Quilombolas da ilha de Marajó, em 10/12/2005).

[25] A realização efetiva dos direitos socioterritoriais garantidos na Constituição são centrais durante toda a trajetória da pesquisa que resultou nesta tese. Sendo assim, como se poderá notar ao longo deste trabalho, esta pesquisa foi permeada e atravessada pelas agências de mulheres negras, que se constituíram como as principais interlocutoras do estudo ora apresentado.

[26] Mais conhecida pelo nome "Beth Quilombola", ou simplesmente como "Beth", dentro e fora das comunidades de Salvaterra, bem como nas redes de movimentos sociais quilombolas.

Assim, para avançar no desenvolvimento da integração intercomunidades e das lutas conjuntas por direitos socioterritoriais, o trabalho de "articulação" foi/é absolutamente fundamental, conforme expressa Luzia Betânia.

É nesse contexto em que o protagonismo das quilombolas fica ainda mais evidente, porque foram as mulheres negras as principais articuladoras entre as comunidades quilombolas. Sousa (2019), cita a importância de Luzia Betânia, e de outras mulheres na construção das articulações intercomunidades e das redes de movimentos sociais quilombolas, diz a pesquisadora:

> Estas dinâmicas de interação sociopolítica permitiram a várias malungas ocupar lugares de fala no âmbito local e regional e também que suas vozes fossem ouvidas e replicadas no Brasil e no exterior. Para tanto, as mulheres, primeiramente, tornaram-se lideranças quilombolas, fundando ARQ (Associações Remanescentes de Quilombos) e outras instituições, depois ampliaram a ação, acumulando capital social do tipo notável (Bourdieu, 1989), no processo. Isso ocorreu com várias malungas de Salvaterra, que partiram da ação individual para a coletiva. Como, por exemplo: D. Luzia Betânia Alcântara, a Beth, de Mangueiras: **idealizou** os Encontros de Mulheres Negras Quilombolas e **os Jogos de Identidade Quilombola**; representou os quilombolas na Espanha, no Fórum Social Mundial, em eventos em Caracas, Manaus e Ciudad Guayana do Fórum Social Pan-Amazônico; co-fundadora da MALUNGU - Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará, ocupando a Coordenadoria de Gênero por 8 anos; articulou a formação da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas - CONAQ; candidatou-se a prefeita de Salvaterra. (p. 303) (grifo meu).

Ao falar sobre o protagonismo das mulheres negras e citar a trajetória de Luzia Betânia, Sousa chama atenção para a criação dos Jogos de Identidade Quilombola (JIQ), que é colocado no mesmo patamar de outras ações políticas de relevância local, regional, nacional e internacional para evidenciar como as **Malungas** partiram da ação individual para ação coletiva.

Portanto, a realização desses eventos em Salvaterra, e fora do município, são apresentados também como referências ao protagonismo de mulheres negras na luta por direitos socioterritoriais, como evidencia a autora. Esta perspectiva se configura como um ponto central para os argumentos que desenvolvo nesta tese, sobre a importância fundamental da Festa. Ou melhor, das festas praticadas também como ações políticas e como frutos da imaginação criadora (BACHELARD, 2009), protagonizada por mulheres negras, na busca pela integração e articulação intercomunitária/interquilombola em Salvaterra, com objetivo de avançar nas lutas conjuntas por direitos socioterritoriais.

Neste contexto, a criação das festas, principalmente os JIQs, as festas quilombolas[27] que reúnem a maior quantidade de comunidades participantes todos os anos, se inserem no ponto de vista expresso por Luzia Betânia da **busca pela articulação e integração das comunidades**, como princípio e tática que se revelam fundamentais para o avanço das pautas de luta quilombola.

Esse fato ficou evidente durante minhas pesquisas de campo, quando o Sr. Raimundo Hilário Seabra de Moraes, ou simplesmente Hilário[28], manifestou-se na noite de abertura do XIV Jogos de Identidade Quilombola, realizado em novembro de 2017, na comunidade quilombola Caldeirão, localizada às margens do rio Paracauari, Salvaterra.

Ele afirmou, naquela noite, diante de centenas de pessoas, entre quilombolas e público em geral, que **os Jogos são um "projeto" que visa a "integração" das comunidades**, reconhecendo na mesma fala, o protagonismo das mulheres negras, na pessoa de Luzia Betânia, presente naquele momento, reafirmando que a mesma foi responsável pela idealização e criação daquela festa quilombola, conforme segue abaixo:

> Enquanto a nossa massa negra vive sem uma política pública, sem uma ação afirmativa, **nós criamos alternativas de desenvolvimento coletivo que são os Jogos Quilombolas**, que é o 6 de setembro (Desfile Cívico Quilombola), que é o Abayomi (Organização da Juventude Quilombola), que é o feriado municipal (em homenagem a 20 de novembro, dia da Consciência Negra). **Projetos** que foram sonhados pela nossa pérola negra, nosso diamante negro (refere-se a Luzia Betânia) e um grupo de lideranças quilombolas que sentavam e eram chamados de vadios, porque discutiam como a gente ia conseguir estas conquistas maravilhosas. **Um projeto que foi sonhado lá atrás, há 14 anos**, Luzia Betânia, Haroldo Junior, seu Alair, povo do Bacabal, que começou no Cimarrão (refere-se a realização da primeira edição dos JIQ, que aconteceu em 2004 no campo do Cimarrão, na cidade de Salvaterra, com apenas duas comunidades) e hoje está aqui. **Beth sonhava com a integração de todas as comunidades quilombolas se confraternizando**, e hoje, não está só o município de Salvaterra, hoje nós temos Gurupá (Comunidade Quilombola Gurupá, localizada no município de Cachoeira do Arari, Marajó), hoje nós temos Tartarugueiro (Comunidade Quilombola

[27] Os interlocutores se referem aos Jogos de Identidade Quilombola como uma "festa", não fazem distinção entre o momento das competições esportivas que acontecem durante o dia e as apresentações, desfiles e performances que acontecem à noite, assim como chamam de "festa" as celebrações em homenagem aos santos de devoção em cada comunidade que acontecem sempre com torneios esportivos de futebol. Em ambos os casos se trata do tempo da festa de santo e do tempo da festa dos Jogos Quilombolas. Chamo os Jogos de Identidade Quilombola de "festa quilombola", considerando esta definição nativa de festa e, levando em conta, o fato de que para participar como protagonista, no sentido de disputar efetivamente os jogos esportivos de dia e de se apresentar nas performances à noite, é preciso se autodefinir quilombola e pertencer/representar uma comunidade participante dos Jogos. Desta forma, ainda que a festa seja aberta ao público que vem prestigiar o evento todos os anos, há uma distinção étnica que define o protagonismo quilombola na participação desde o planejamento, organização e realização dos Jogos de Identidade Quilombola.

[28] Hilário é o coordenador da Regional Marajó da Malungo (Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará) e liderança da comunidade quilombola Caldeirão.

> Tartarugueiro do município de Ponta de Pedras, Marajó), Santana (outra comunidade quilombola de Ponta de Pedras, Marajó) e outras pessoas que vieram. Tem gente de Baião, comunidade quilombola de São José do Icatú prestigiando, vendo, filmando pra levar pra lá o quanto é belo, o quanto é bonito, o quanto é lindo esse colorido". (fala de Hilário, na abertura do XIV Jogos de Identidade Quilombolas, novembro de 2017, comunidade Caldeirão, Salvaterra, Marajó)[29]

Na fala de Hilário, durante a abertura daquele evento, percebe-se claramente a definição dos Jogos de Identidade Quilombola como **um projeto de integração das comunidades quilombolas do Marajó**, criado por uma mulher negra, Luzia Betânia, a quem Hilário se refere como "pérola" e "diamante negro" do Marajó.

Pode-se perceber também na citação acima que o "projeto" dos JIQ é apresentado como uma **"alternativa de desenvolvimento coletivo"**, para além da omissão e descaso do Estado com as comunidades que, segundo ele, vivem "sem uma política pública, sem uma ação afirmativa".

Neste sentido, se as redes de movimentos sociais quilombolas se relacionam, ao mesmo tempo, *com* e *contra* o Estado, como descrevi no tópico anterior, a criação dos JIQ - que, segundo outros interlocutores, são "projeto[s] de integração das comunidades", são uma "alternativa de desenvolvimento coletivo" - se configura também como ações e como relações desenvolvidas pel@s quilombol@s nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado.

Tais ações desenvolvidas nas brechas, bordas e interstícios do Estado, entretanto, estão profundamente relacionadas com a construção e o fortalecimento das próprias redes de movimentos sociais quilombolas, com a organização interna em cada comunidade e com as lutas por direitos socioterritoriais, como veremos ao longo deste trabalho.

Nesta perspectiva, todas estas ações *com, contra e para além* dos limites do Estado estão relacionadas com o "aquilombamento", mas não há como pensar no ato de "aquilombar-se" entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, conforme descrito por Sousa (2021), sem considerar a constituição de festas quilombolas, entre as quais destacam-se os JIQs.

Ou seja, ao meu ver **não há como pensar/considerar o ato de aquilombar sem o ato de festejar**. Isto implica dizer que as socialidades festivas, as imagens, as paisagens e as emoções estéticas produzidas nestes tempos/lugares festivos estão

[29] Retomarei mais à frente a questão da abertura do XIV Jogos de Identidade Quilombolas, buscando contextualizá-lo a partir das imagens e paisagens que são tão expressivas quanto estas falas, busco evidenciar a potência da emoção estética produzidas nestas ocasiões.

também no cerne da constituição dos projetos de "integração" e das "alternativas de desenvolvimento coletivo", e são, portanto, constituintes do ato de aquilombar-se.

Dito de outra forma, os atos de aquilombar e festejar, no contexto de busca por integração e articulação intercomunidades quilombolas de Salvaterra, parecem mutuamente constituintes. Esta é uma perspectiva central que aponto nesta tese.

Portanto, quero chamar atenção para o ponto fundamental que pode ser formulado da seguinte maneira: as ações feitas nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado, mais especificamente, o desenvolvimento e a realização dos Jogos de Identidade Quilombola (quase duas décadas de festa) contribuem de forma fundamental para potencializar concomitantemente a autodefinição, a organização e as lutas por direitos socioterritoriais *pelas/das/nas* comunidades quilombolas de Salvaterra.

Desta forma, as ações de "articulação" e "integração" intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra realizadas pelas redes de movimentos sociais quilombolas para além dos limites do Estado, também contribuem e potencializam as ações *com* e *contra* o Estado pela realização dos direitos previstos na Constituição Federal de 1988.

Neste sentido, não é por acaso que o ano de 2004 marca tanto o momento em que a primeira Associação de Remanescente de Quilombos (ARQ) de Salvaterra deu entrada no Incra SR01[30], solicitando a regularização de seu território quilombola, quanto o ano em que os Jogos de Identidade Quilombola também foram criados.

Paralelamente à solicitação de titulação dos territórios quilombolas, cuja atribuição é do Estado, as comunidades quilombolas desenvolveram o que é hoje um dos seus projetos políticos de integração das comunidades mais bem sucedidos, que reúne nas suas edições em cada ano de 300 a 600 pessoas, só entre representantes quilombolas.

O projeto abrange ainda, além dos coletivos de Salvaterra, outros quilombos do Marajó e que, somadas ao público em geral, significam a mobilização de milhares de pessoas que todos os anos vão participar e prestigiar a festa realizada a cada ano em uma comunidade quilombola diferente no Marajó.

Uma festa que no seu planejamento, organização e realização se configura como ação autogestionária, feita diretamente pel@s própri@s quilombol@s e que

[30] Ver Tabela 1, abaixo.

movimenta e faz vibrar de forma intensa as redes de movimentos sociais quilombolas, deixando marcas profundas nas comunidades onde ela é realizada.

Se a regularização e titulação dos territórios quilombolas de Salvaterra não avançam a contento e continuam marcadas pelo descaso do Estado, como evidenciaram Ivete e Sousa, em suas falas e artigos, respectivamente, a integração e as articulações intra e intercomunidades floresceram espantosamente, potencializadas pela festa quilombola em questão.

A criação dos Jogos de Identidade Quilombola e de outras festas não se apresenta como uma exigência do Estado para acessar a política pública de regularização e titulação dos territórios coletivos, as festas quilombolas se configuram, portanto, como ações/realizações das comunidades que *vão além* dos limites do Estado.

Nesse sentido, as festas dos JIQs têm origem no desejo de integração intercomunitária que remetem, como mostrarei nos capítulos a seguir, a outras festas ainda mais antigas realizadas por estas mesmas comunidades no município de Salvaterra, como os circuitos de festas de santa, de onde provém grande parte da expertise d@s quilombol@s para realizar festas.

Mas as táticas, protagonizadas pela imaginação criadora (BACHELARD, 2009) das **Malungas Ialodês** para construir integrações intercomunidades entre os coletivos de Salvaterra, constituíram-se, também, de inúmeras outras formas diferentes, concordando com a afirmação de Souza (2019).

As mulheres negras de Salvaterra foram majoritárias na liderança, organização e atuação das Associações de Remanescentes de Quilombos (ARQ) que deram entrada em processos no Incra SR(01), exigindo o reconhecimento, regularização e titulação dos territórios das comunidades quilombolas de Salvaterra, conforme falei em alhures:

> 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. (LIMA FILHO, 2014, p. 57)

A tabela 1, abaixo, evidencia os nomes das mulheres que foram presidentes, vice-presidentes e 1ª Secretárias das ARQ das comunidades de Salvaterra, bem como revela os anos em que as Associações deram entrada nos processos no INCRA

SR(01), solicitando a titulação de seus territórios coletivos, entre os anos de 2004 e 2013.

Tabela 1 – Associações de Remanescentes de Quilombos de cada comunidade quilombola de Salvaterra/Marajó, que solicitou ao INCRA SR (01) a regularização de seus territórios.

Nº	Nome da Associação	Nome do 1º Presidente da Associação	Comunidade Quilombola de Salvaterra.	Data de abertura do processo no INCRA.
1	Associação Comunitária Cristã do Povoado da Campina	Doralice Barbosa dos Santos	Campina/Vila União	05/03/2004
2	Associação Remanescente de Quilombo de Salvar	Kildare Cezar de Souza Leal	Salvá	19/09/2005
3	Associação Remanescente de Quilombo de Bacabal	Lina do Socorro Freire Leal	Bacabal	16/02/2005
4	Associação Remanescentes de Quilombos de Santa Luzia	Raimunda do Socorro Nunes de Souza	Santa Luzia	20/12/2005
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	Deus Ajude	16/02/2005
6	Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo de Rosário	Manoel Vasconcelos de Assunção Vice Presidente: Raimunda Maria F. Guerreiro da Silva.	Rosário	30/01/2007
7	Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo de Boa Vista	Irandir Armando dos Prazeres Pinho 1º Secretária: Maria das Dores Pereira dos Prazeres	Boa Vista	20/03/2007
8	Associação Quilombola de São Benedito	José Júlio Fernandes da Conceição 1o Secretária: Dinamar Melo de Oliveira	São Benedito	27/03/2007
9	Associação Remanescentes de Quilombo de Pau Furado	Maria José Alcantara Carneiro	Pau Furado	27/03/2007
10	Associação Remanescente de Quilombos da Comunidade de	Francisco de Assis da Silva Gonçalves 1º Secretária: Geise Carla dos Santos da Silva	Caldeirão	27/02/2007

	Caldeirão			
11	Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombos de Paixão	Ivete da Conceição Rodrigues	Paixão	30/01/2007
12	Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo de São João - Mangueiras	Luzia Betânia Alcântara	São João / Mangueiras	27/03/2007
13	Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto	Maria da Conceição Sarmento dos Santos	Bairro Alto	22/11/2010
14	Associação Remanescentes de Quilombos de Siricari	Dagmar da Conceição Figueiredo	Siricari	14/02/2013
15	Associação Remanescentes de Quilombos de Providência	Sheila Francisca Pinheiro Lima	Providência	09/09/2013

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

A tabela acima mostra ainda que entre os anos de 2005 e 2007 se concentram a maior quantidade de processos, em que um total de 11 comunidades quilombolas de Salvaterra solicitaram ao Incra SR(01) a titulação de seus territórios. Porém, mesmo antes da criação e da atuação da ARQ, o protagonismo das mulheres quilombolas de Salvaterra pela integração dos coletivos já evidenciava-se nos Encontros de Mulheres Quilombolas do Estado do Pará, o que revela as origens do movimento etnopolítico das mulheres negras para a criação das redes de movimentos sociais quilombolas no município. Segundo Rosa 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." (p. 217)

A autora destaca acima a fala de Tereza dos Santos Nascimento, liderança da comunidade de Bacabal, mostrando como as sensibilidades e o recurso à memória

coletiva, que vieram à tona nestes encontros, contribuíram de forma fundamental para o processo de autodefinição quilombola ocorrida nas comunidades de Salvaterra.

Além deste primeiro momento, no ano seguinte, 2003, aconteceu o 2º Encontro das Mulheres, na comunidade Deus Ajude e, em 2004, realizou-se o 3º Encontro, na comunidade Mangueiras, todos coletivos quilombolas de Salvaterra, com o apoio do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA)[31], como afirmei em outro lugar, citando Oliveira (2007) e Acevedo Marin (2009), que:

> [a]s alianças políticas, há gerações tecidas entre as comunidades e baseadas nas relações de parentesco e compadrio, passaram então a ter mais uma referência: 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", e para o que Acevedo Marin (2009) definiu como "o momento de emergência da identidade coletiva – de quilombola, do ser quilombola, do ser negra". (LIMA FILHO, 2014, p. 53)

As articulações protagonizadas pelas mulheres negras de Salvaterra, além de produzirem os Encontros de Mulheres e criarem as associações quilombolas de luta pela terra nas comunidades, deram origem também, a uma outra organização que aprofundou as integrações interquilombos daquele município marajoara.

Trata-se do Conselho das Associações das Comunidades Quilombolas de Salvaterra, o qual potencializou as ações conjuntas e coordenadas, diante de vários órgãos em âmbito local, regional e nacional, na luta pelos direitos socioterritoriais no dito município. De acordo com Acevedo Marin (2009), o referido 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[32] 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. (p. 220).

Assim, o Conselho das Associações das Comunidades Quilombolas de Salvaterra propiciou articulações e ações coordenadas que integraram, envolveram

---

[31] O CEDENPA é movimento urbano de luta negra que surgiu na década de 1980 em Belém e, segundo Conceição (2017, p.16), "iniciou com a formação de um coletivo de interesses comuns, definiu sua primeira ação coletiva que foi combater o racismo e mediante a essa iniciativa se constituiu em um Centro que é o primeiro Movimento Social Negro contemporâneo e atual do Pará. Com essa criação, Belém ganha um movimento que visa se diferenciar dos demais na forma de lutar, reivindicar, se manifestar, discutir, se vestir, se relacionar, se mobilizar e dialogar com a população negra, o que gera inclusive um estranhamento para o público negro em geral e o que já se encontrava engajado nos diversos movimentos populares, constituídos em Belém, naquele momento".

[32] As "cercas" aqui se referem às ações empreendidas por fazendeiros da região que promoveram o cercamento de territórios e caminhos tradicionalmente utilizados pelas pessoas das diversas comunidades quilombolas de Salvaterra.

e mobilizaram ainda mais pessoas das comunidades quilombolas de Salvaterra, o que permitiu provocar diversos órgãos públicos por meio de denúncias sobre a vulnerabilidade socioterritorial dos coletivos quilombolas.

Desta forma, as ações do Conselho das Associações deram visibilidade às lutas das comunidades pelo direito à terra, bem como foram fundamentais para pressionar o Estado, tanto em nível estadual como federal, a fim de que o mesmo pudesse dar respostas às urgentes demandas dos coletivos quilombolas de Salvaterra.

Dessa forma, tal como a criação das organizações como Associações Remanescentes de Quilombo, como da Coordenação das Associações, a criação dos JIQ deve ser compreendida também como expressão do "aquilombamento", profundamente inter-relacionado com as tramas complexas da vida cotidiana, tal como explica Sousa (2021):

> Estas ações evidenciam formações enquanto sujeitos políticos constituídos na experiência, pois, “Contra a ideia de um “sujeito da experiência” já plenamente constituído a quem as “experiências acontecem”, a experiência é o lugar da formação do sujeito” (Brah, 2006: 360). Portanto, nossa entrada no movimento quilombola, e nossas vivências ali, nos tornam malungas ialodês, ou seja, sujeitos políticos, pois é a partir daí que damos novos significados as nossas existências, pela experiência “como uma prática de atribuir sentido, tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado”, como enfatiza Brah (2006:360). Ademais, o aquilombar é cotidiano, de forma sub-reptícia e oculta (Scott, 2011; 2004), nos entre-lugares, nas zonas intersticiais (Bhabha,1998), pois, no interior de nossas famílias desafiamos diariamente tradições arraigadas em pretéritos que cerceiam nossa ação sociopolítica e proclamamos novas tradições, tais como o avanço nos estudos até à universidade, trabalho/emprego remunerado, entrada na política partidária, resistindo e ignorando “esculhambações”, “choros”, violências físicas e psicológicas, deixando casa e filh@s aos cuidados de maridos e familiares para estudar, trabalhar e atuar ‘fora’. (p. 304)

De fato, foram as mulheres negras quilombolas de Salvaterra as principais "articuladoras" desses movimentos de etnopolíticos, para usar a categoria reivindicada pela **Malunga Ialodê** Luzia Betânia. Elas constituíram o protagonismo feminino na construção das redes de movimentos de aquilombamento e de avanço das lutas por direitos socioterritoriais.

Como diz Sousa acima, elas foram para a luta, quebraram paradigmas “deixando casa e filh@s aos cuidados de maridos e familiares para estudar, trabalhar e atuar ‘fora’”, ou melhor, aquilombaram-se nas brechas, bordas, interstícios e *para além* dos limites de um Estado omisso quanto aos direitos socioterritoriais das comunidades quilombolas de Salvaterra.

Mas os longos anos de omissão do Estado com relação a implementação dos direitos socioterritoriais dos coletivos quilombolas acabaram contribuindo de forma intensa para uma espécie de fragilização das lideranças quilombolas conforme apresento no próximo item.

1.3 - A Omissão do Estado e a Fragilização da Representação Política Quilombola

> *"Se isso acontecesse, se isso acontecesse agora é um sonho realizado, porque eu não precisaria estar me desgastando muito, entendeu? Pra buscar recursos ou pra tá defendendo as comunidades, porque eu sabia que cada uma já saberia se defender sozinha, esse seria meu grande sonho. Porque às vezes eu sei que eu tô em falta com meus filhos, entendeu? Que tô em falta com a minha casa, que eu tô em falta com a minha roça, mas eu acho que o que eu faço é mais importante do que tudo isso, não mais importante que os meus filhos né, mas assim… Eu preciso fazer isso! Eu tenho que fazer isso, é como se fosse uma obrigação, eu tenho que fazer isso! (Luzia Betânia Alcantara Comunidade Quilombola Mangueiras, Salvaterra - Marajó. Documentário: "Salvaterra, Terra de Negro". 2007, 43:26 a 47:22 min)*

Foi nesse contexto de anos de organização e articulação intercomunitárias, protagonizadas pelas **Malungas Ialodês**, mulheres negras e coordenadas pelo Conselho das Associações das Comunidades Quilombolas de Salvaterra, que conheci muit@s interlocutor@s desta pesquisa e senti a pressão como funcionário do Incra/SR(01) para atender as demandas. Principalmente, no que se refere aos avanços no processo de reconhecimento, regularização e titulação não apenas de uma, mas de todas as comunidades quilombolas de Salvaterra. Naquela época, no início, eu não sabia da existência dos Jogos de Identidade Quilombola, nem conhecia a trajetória de luta das mulheres negras.

As **Malungas Ialodês** apresentaram-se como representantes dos quilombos de Salvaterra. Elas, em sucessivas reuniões no Incra, "colocaram na parede" gestores, administradores, procuradores e funcionários do órgão, exigindo com veemência seus direitos garantidos na Constituição Federal de 1988.

A ação do Conselho das Associações das Comunidades Quilombolas de Salvaterra trazia demandas não apenas de uma, mas de todas as comunidades com processos abertos na SR(01). As ações conjuntas levadas a cabo por aquele Conselho revelavam a existência de intensas alianças políticas intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra.

Esses fatos marcaram meus primeiros contatos com as comunidades e me trouxeram uma questão central que subjaz e atravessa todo o esforço de pesquisa que desenvolvi até aqui, qual seja: o de buscar compreender como as comunidades quilombolas de Salvaterra vêm construindo alianças políticas (relações de fidelidade e confiança) entre si ao longo do tempo?[33]

Além do Incra, as redes de movimentos sociais quilombolas, protagonizadas pelas mulheres negras de Salvaterra, pressionavam outros órgãos públicos como o Serviço do Patrimônio da União (SPU). Isto porque o Marajó é afetado pelas áreas de marinha que se configuram como terras do patrimônio da União.

A pressão dos movimentos trouxe ainda para as discussões de regularização de seus territórios o governo do Estado do Pará, por meio do Instituto de Terras do Pará (Iterpa), já que este órgão havia outorgado títulos de propriedade em Salvaterra e em outros municípios marajoaras.

As reuniões no Incra SR01 demandadas pelas comunidades quilombolas de Salvaterra além do Iterpa e SPU, contaram ainda com a presença do Ministério Público da União (MPU), cuja missão é fiscalizar o executivo. Desta forma, havia uma pressão interinstitucional para que os acordos firmados nas reuniões fossem realmente cumpridos sob pena de ação judicial do MPU contra o Incra e demais órgãos.

Portanto, naquele momento inicial, minhas relações e, de todos os funcionários que compõem o Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas - SRTQ do Incra - com as lideranças quilombolas de Salvaterra foram marcadas pela desconfiança delas para conosco, pois @s quilombol@s percebiam o órgão como um bloco homogêneo, atribuindo o descaso e a omissão do Estado a todos seus gestores e funcionários.

Durante as primeiras reuniões, ficou evidente que para a política pública de regularização dos territórios quilombolas avançar em Salvaterra, era necessário que três aspectos caminhassem juntos:

1 - Aspectos financeiros: a destinação de recursos do Incra central, em Brasília, para custear os trabalhos de levantamento previstos na instrução normativa para este fim;

2 - Aspectos administrativos: a prioridade e coordenação da gestão do Incra/SR(01) no sentido da liberação de recursos, destinação de servidores, carros,

[33] As respostas que encontrei a esta pergunta são apresentadas ao longo desta tese.

motoristas, e infraestrutura para travessia ao Marajó, além de manter a equipe em campo;

3 - Aspectos técnicos: a construção do planejamento técnico institucional contendo informações sobre recursos necessários, quantidade de dias de trabalho para produção das peças técnicas, a fim de compor os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs)[34] dos territórios das comunidades, explicitando os procedimentos, o tempo necessário para realizar o trabalho e os resultados previstos.

Neste contexto, a pressão inicial foi para que a equipe técnica do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas (SRTQ) da SR(01) produzisse um planejamento completo abarcando o trabalho em todas as comunidades quilombolas de Salvaterra.

A pressão das redes de movimentos sociais quilombolas foi recebida por nós do SRTQ do Incra como uma oportunidade de desenvolver os trabalhos de regularização dos territórios quilombolas de Salvaterra há tanto tempo parados por falta de recursos e de decisão administrativa. De fato, para nós servidores, tratava-se da oportunidade de efetivar em uma única ação contínua quase a metade de todos os autos de regularização quilombola que haviam na época, pois, juntos, os processos das comunidades quilombolas de Salvaterra eram mais de 45% de todos os procedimentos de regularização de quilombos que, naquele momento, no ano de 2010, tramitavam na SR(01).

Assim sendo, como quase a metade dos processos estavam concentrados em apenas um único município, do ponto de vista da eficiência, era mais do que lógico priorizar o trabalho nas comunidades de Salvaterra, a fim de que em pouco mais de um ano fossem produzidos os RTIDs de todas as comunidades daquele município marajoara.

Motivada pela reunião com os órgãos da União e do Estado, com o MPU e a rede de movimentos quilombolas de Salvaterra, a equipe Serviço Quilombola produziu um planejamento prevendo a quantidade de tempo, recursos e profissionais necessários para tal com a indicação dos resultados alcançados. As questões centrais naquele momento eram:

---

[34] O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - 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 de cada comunidade quilombola.

1 - Ainda que fosse requisitado mais um antropólogo de outra Superintendência para a SR(01), a fim de ampliar nossa capacidade técnica, não se poderia trabalhar em todas as comunidades ao mesmo tempo, de modo que se fazia necessário indicar por quais comunidades iniciar e quais delas viriam depois. Esta decisão, entretanto, no entender da equipe não deveria ser apenas do Estado, mas fruto de um planejamento em conjunto com as comunidades onde as mesmas pudessem indicar as prioridades;

2 - Outra questão central era que, para além da vontade dos servidores, precisava-se que houvesse um comprometimento institucional com a continuidade dos trabalhos, o compromisso diante dos representantes quilombolas teria de ser firmado pelos gestores da SR(01) e pelos gestores do Incra sede (Brasília);

3 - Por fim, outra questão era a necessidade de ampliar o diálogo com as comunidades, visto que as conversas iniciais se deram apenas com as representantes do Conselho, e seria necessário dialogar também com @s representantes de todos os coletivos, a fim de levantar mais informações sobre cada território e realizar um planejamento mais afeito à realidade.

Desta forma, as propostas contidas no planejamento do Serviço Quilombola foram apresentadas para todas as pessoas na reunião com os órgãos públicos, MPU e comunidades quilombolas; e, posteriormente, aprovadas pelos presentes, inclusive o comprometimento da SR(01) e do Incra sede, que deveriam levantar os recursos necessários aos trabalhos.

Acredito que este momento foi o ponto de rompimento da desconfiança que os representantes das comunidades quilombolas de Salvaterra tinham com os servidores do Serviço Quilombola do Incra, bem como o instante em que eles perceberam a diferença do trabalho dos técnicos em relação à Instituição como um todo.

Nas reuniões que se seguiram no Incra, chamou-me bastante atenção a atuação de "Beth Quilombola" (como Luzia Betânia era chamada pelos seus pares) e das outras **Malungas Ialodês,** a postura firme e desafiadora daquelas lideranças, suas falas diretas que não titubeavam em pressionar o superintendente da SR (01) e as outras autoridades presentes a agirem.

As falas de Luzia Betânia e das outras mulheres expunham as dores provocadas por anos de conflitos e de desrespeitos vividos pelas comunidades, consequências dos processos de expropriação infringidos por fazendeiros da região.

A postura dessas mulheres negras não era de cometimento diante da autoridade, mas de afronta, na realidade elas confrontavam anos de descaso do Estado.

Eu acompanhei várias reuniões no Incra e testemunhei o incômodo dos gestores dos órgãos públicos com a potência das falas femininas que reivindicavam direitos. Os gestores se mexiam nas cadeiras, sobressaltados, sem ter as respostas, enquanto as mulheres negras (sérias e diretas) os pressionavam, denunciando quase uma década de omissão do Estado.

O que os gestores e alguns colegas de trabalho não compreendiam era que as reuniões, que para servidores públicos e gestores representavam apenas mais um dia de trabalho, para aquelas mulheres significavam grandes sacrifícios, desde a longa travessia para vir do Marajó até a sede do Incra, em Belém.

Além de tudo, as mulheres tinham que abrir mão do convívio com suas famílias e dos trabalhos em seus territórios para estarem ali naquele momento, com a imensa responsabilidade de representar tantas outras famílias e comunidades quilombolas de Salvaterra, como nos conta Luzia Betânia na epígrafe deste tópico.

Como se pode verificar, a fala de Luzia Betânia é carregada de aflições relacionadas à necessidade de lutar pelos direitos socioterritoriais das comunidades de Salvaterra, o que significava/significa, como ela expressa, a dor e angústia de "faltar com os filhos", "com a casa", "com a roça".

Nota-se que esses sentimentos colocam em evidência toda a responsabilidade carregada pelas mulheres quilombolas na luta, além do racismo, a opressão do machismo, muitas vezes oriundo de seus próprios parentes e maridos contra estas mulheres, que exigem delas ainda mais sacrifícios para permanecerem na luta.

A perspectiva de Luzia Betânia apresenta ainda outras questões subjacentes que envolvem as/os representantes[35] das comunidades na relação *com/contra* o Estado, pois omissão deste na regularização dos territórios quilombolas têm contribuído para uma espécie de fragilização das lideranças em relação às suas comunidades.

Como evidenciei anteriormente, foram muitas reuniões no Incra e nem sempre as reivindicações dos quilombolas eram atendidas. Isso gerava/gera um custo tanto

[35] Aqui não posso deixar de destacar que a omissão e opressão do Estado afetava também as ações dos homens quilombolas, visto que eles abrem mão também de estar com suas famílias, dos seus trabalhos, etc., para representarem suas comunidades, como, por exemplos: o Sr. Haroldo Júnior, da comunidade de Bacabal, o Sr. Raimundo Hilário Seabra de Moraes, da comunidade de Calderão, Seu Osvaldo dos Prazeres, comunidade de Boa Vista, e o Sr. Manoel Vasconcelos de Assunção, da comunidade de Rosário, entre muitos outros.

emocional quanto financeiro para as lideranças e suas comunidades, pois vir do Marajó para a capital do estado, implicava/implica a mobilização de esperanças e recursos coletivos que acabavam sendo frustrados pela ausência de respostas.

Estas frustrações ao longo do tempo afetaram a confiança das pessoas das comunidades n@s representantes. Em outras palavras, quando o Estado não dá respostas às demandas das comunidades quilombolas, inviabilizando a efetivação de seus direitos, ele produz não só angústias nas lideranças, como as externadas por Luzia Betânia, mas também uma ação de desmobilização dos coletivos.

Entretanto, é fato que foram as pressões das comunidades, por meio das ações do Conselho e das redes de movimentos sociais quilombolas, protagonizadas pelas **Malungas Ialodês**, que levaram as autoridades do Incra, em Belém e Brasília, a criarem as condições financeiras e administrativas para o início dos trabalhos nos territórios quilombolas de Salvaterra.

Então, no mês de julho de 2010, o superintendente da SR(01) e a Coordenadora Nacional de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ)/Brasília, junto com nossa equipe técnica, assim como com representantes de outros órgãos, realizaram três dias de reuniões em Salvaterra para finalizar o planejamento técnico junto com representantes das comunidades quilombolas daquele município.

No documento intitulado: "ATA DE REUNIÃO DE ESCLARECIMENTO E CONSTRUÇÃO DE AGENDA DE COMPROMISSO PARA A REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DAS COMUNIDADES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE SALVATERRA NO PARÁ", foram registradas as falas, compromissos e encaminhamentos da reunião, onde consta o seguinte:

> Às 14:30h do dia 02 de julho de 2010, no Centro Comunitário Santa Rita, sito à rodovia PA-154, entre ruas 11ª e 12ª, bairro - Marabá, na cidade de Salvaterra, estado do Pará, reuniram-se, para tratar da regularização fundiária das comunidades de remanescentes de quilombos do Município, servidores do INCRA-Sede (Brasília), INCRA-SR/01 (Superintendência Regional de Belém), SPU-Pará (Superintendência do Patrimônio da União), da UFPA (Universidade Federal do Pará), membros da Malungu (Coordenação Estadual das Associações de Remanescentes de Quilombos do Estado do Pará) e de comunidades quilombolas, conforme listagem ao final deste documento e relacionados em 3 (três) folhas de freqüência anexas. Após a apresentação, Givânia fez uma introdução para recuperar o teor da reunião realizada em 29/09/2009, no INCRA-SR/01, quando os representantes das comunidades cobraram a titulação por parte do INCRA; a participação da SPU e do INCRA-Sede com o compromisso de ajudar no fortalecimento da política de ação do Governo do Estado, através do Instituto de Terras do Pará - ITERPA, no processo de regularização; houve dificuldades quanto a este último no que tange a contrapartida; outro ponto seria estruturar o INCRA/SR-01 para aquelas tarefas incluindo aumento do pessoal do Serviço Quilombola, conseguindo-se inclusive a movimentação do Samuel, de Rondônia para Belém; informou ainda que houve reunião com Casa Civil, INCRA e SPU sobre o tema “Marajó”, haja vista que a Casa Civil

> cobra uma atuação dos Órgãos sobretudo do INCRA, com o estabelecimento de uma agenda como por exemplo fazer um levantamento das comunidades que já tem relatório antropológico e a partir daí, se necessário, trazer pessoal de outras Superintendências, para a conclusão do que faltar, visando celeridade para a publicação dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação - RTID's; quanto à SPU, coube o compromisso de que as terras sob o domínio da União e que não estejam ocupadas por terceiros e nem estejam sob conflitos quaisquer que sejam os ocupantes, sejam repassadas formalmente para as comunidades através do Termo de Autorização de Uso; onde estiverem terceiros ou particulares partir imediatamente para a publicação daqueles relatórios, sendo que alguns já foram feitos pela Dra. Rosa Acevedo; está sendo providenciada a institucionalização do Grupo de Trabalho para Salvaterra (reinvindicação do Galiza, com provável Portaria conjunta entre Secretária da SPU e Presidente do INCRA, criando o GT); finalizando, que esta reunião tem como proposta sair com um cronograma de trabalho estabelecendo as ações e quem vai fazer cada ação. Galiza se manifestou sobre a necessidade da formalização do GT do Marajó e ressaltou que a partir do momento que se começa a mexer, vários problemas vão aparecer porque não é um território fácil de trabalhar tanto que se fosse, vários títulos já poderiam ter sido concedidos; lamentou sobre a saída de pessoal do INCRA para o Programa Terra Legal e que este não vai resolver os problemas dos Quilombolas, principalmente do Pará, porque eles não vão entrar em área de conflito e nem área coletiva; e que o INCRA e SPU consigam se entender, com cada um fazendo o seu papel. (Ata de 02 de julho de 2010, Salvaterra/PA).

Na ocasião foram feitos também vários registros fotográficos da reunião, como se vê abaixo, nos quais ficaram registradas as presenças de várias lideranças quilombolas, homens e mulheres, bem como as presenças dos representantes do governo e de outras instituições interessadas no tema voltado à regularização de quilombos no arquipélago do Marajó.

Na imagem acima falando ao microfone, o então Superintendente Regional do INCRA em Belém SR(01) Sr. Elielson Silva, à esquerda dele está a Sra. Givania Santos, que na época era da Coordenadora da DFQ e, ao seu lado, Luzia Betânia. À direita de Elielson outros representantes de comunidades quilombolas de Salvaterra.

Nas fotos acima, aparecem os representantes das comunidades quilombolas de Salvaterra se manifestando. Da esquerda para a direita, o Seu Osvaldo Pereira dos Prazeres, comunidade Boa Vista, e a Sra. Luzia Betânia (Beth Quilombola) comunidade Mangueiras, falam aos presentes. Sentados à esquerda do Seu Osvaldo estão: Hilário, comunidade Caldeirão, ao seu lado Eliete, Comunidade Rosário, e Cristina, comunidade Bacabal.

Acertado o plano de trabalho com os representantes das comunidades e selado o compromisso das autoridades do Incra de garantir financeira e administrativamente o cumprimento do referido plano diante dos presentes, parecia que, de uma perspectiva institucional, tinha-se realizado com sucesso o diálogo inicial com as comunidades.

Entretanto, durante o encontro a fala do representante da comunidade quilombola de Bacabal deixou tod@s consternados, pois Haroldo Junior, ao lado de Beth Quilombola, declarou naquela ocasião:

"Eu hoje não tenho condições de chegar na minha comunidade e convidar para uma reunião, sabe por quê? A minha comunidade que é Bacabal, a gente vem há muito tempo reunindo com eles, indo pra Belém, indo pra Brasília, indo pra Goiás, cê tá entendendo? Isso mais ou menos onze anos a doze anos, e o pessoal não acredita mais na minha pessoa, eu sou mentiroso lá! [na comunidade de Bacabal]. Então, é bem melhor que vocês possam ir na comunidade e fazer esse diálogo com a comunidade porque eu não me sinto mais em condições de fazer isso!"

A fala de Haroldo Junior para os representantes das instituições presentes na reunião, novamente trouxe à tona os efeitos nocivos de tantos anos de omissão do Estado, que parece ter contribuído de forma decisiva para uma espécie de

enfraquecimento da representação política das lideranças quilombolas diante de suas comunidades.

Ao afirmar: "eu sou mentiroso lá", Haroldo evidencia a crueldade dos anos de relações *com* e *contra* o Estado na luta pelos direitos socioterritoriais, mas por outro lado demonstra também a presença de conflitos internos, de tensões internas existentes nas relações intra e intercomunidades que envolvem o próprio processo de se autodefinir quilombola e de se organizar em busca de seus direitos.

Haroldo revelou ainda naquela reunião como as relações entre as comunidades e o Estado, por meio de suas lideranças, são complexas e conflituosas, pois expressou o quanto estas relações se desgastam, trazem angústias e aflições para as lideranças e para as comunidades, o que coloca novamente em evidência a fala de Luzia Betânia, proferida no ano de 2007, três anos antes daquela reunião sobre as dificuldades que as lideranças já enfrentavam.

As consequências perniciosas da omissão do Estado, como um certo enfraquecimento das lideranças, contrastam, porém, com as ações *para além* dos limites do Estado, desenvolvidas pelas redes de movimentos sociais quilombolas que tratei no tópico anterior, ações como a criação e desenvolvimento dos Jogos de Identidade Quilombola, que ao longo dos anos só fez se ampliar.

Os JIQ vêm mobilizando e envolvendo cada vez mais integrantes dessas comunidades quilombolas em seu planejamento, organização e realização, o que fortalece a aliança e a confiança entre @s comunitári@s com a contínua realização desta festa quilombola, a qual demanda muito trabalho e esforço coletivo.

A diferença é que as ações realizadas de forma autogestionária, diretamente pelas pessoas das próprias comunidades simplesmente não necessitam ou dependem do Estado para acontecer. Neste sentido, e em vários outros, como mostrarei ao longo deste estudo, as ações realizadas nas brechas, bordas, nos interstícios e *para além* dos limites do Estado parecem ampliar a potência das redes de movimentos sociais quilombolas e das lutas por direitos socioterritoriais.

Essas ações fortalecem os laços intercomunitários em Salvaterra, além constituírem um movimento de renovação das lideranças quilombolas no interior dos coletivos, pois mobilizam centenas de pessoas todos os anos, o que necessita de um movimento de ajuda mútua e de organização etnopolítica para receber @s comunitári@s, prepar@-l@s para responsabilidades e lutas futuras.

A realização das festas dos Jogos de Identidade Quilombola, feitas pelos, com e para os coletivos quilombolas, põem à prova, desde 2004, a capacidade de

planejamento, organização e realização das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra. Durante este período a festa quilombola só fez crescer.

A festa dos JIQ é realizada todos os anos em uma das comunidades quilombolas de Salvaterra e, desta forma, o evento circula e (re)conecta, de forma etnopolítica e de forma potente, as lideranças e as famílias de todos os territórios quilombolas do município, afinal, é um evento dinâmico de *sociação*, é uma **festa potência societal** efervescente.

Assim sendo, a efetivação dos JIQ mostra sua capacidade de mobilização etnopolítica das redes de movimentos que envolvem o protagonismo das mulheres, ou melhor, das **Malungas Ialodês**, assim como dos homens, nas brechas, bordas, interstícios e *para além* da omissão institucional, fortalecendo as lutas *com* e *contra* o Estado, conforme poderei demonstrar ao longo deste trabalho.

1.4 - A Festa pela fresta

> *"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).*

O ano de 2010 marca, então, o efetivo início dos trabalhos de regularização dos territórios das comunidades quilombolas de Salvaterra, mas indica, também, o início efetivo da minha trajetória de pesquisa entre as comunidades - que deu origem a todos os artigos que publiquei sobre as mesmas - bem como originou a dissertação e a tese que ora apresento.

Foi a partir desse ano que meus contatos com os interlocutores em todas as comunidades se tornaram mais intensos, bem como foi a partir desse momento que ampliei minha compreensão sobre as complexidades existentes entre as diversas realidades das comunidades, seus conflitos internos e externos.

As falas de Luzia Betânia e de Haroldo Junior deram-me, enquanto parte da equipe do Incra, as dimensões da necessidade de contactar diretamente as comunidades, indo até as mesmas. Neste sentido, o Serviço de Regularização de Territórios Quilombola iniciou os trabalhos em Salvaterra e buscou construir um ponto de referência do Incra no próprio município.

A intenção era que todas as comunidades soubessem onde nos encontrar, de modo a intensificar as relações com as mesmas, bem como dar início aos estudos para a produção do RTID da comunidade de Bacabal, a primeira comunidade

quilombola de Salvaterra a receber os trabalhos de regularização do Incra, por decisão dos coletivos.

Desta forma, foi feito contato com o coordenador da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará (Emater/PA), no município de Salvaterra, cuja sede fica na rua principal da cidade. O coordenador da Emater, percebendo a importância do trabalho, cedeu uma sala da Empresa que passou a ser a sede do Serviço Quilombola/SR01, no Marajó.

A equipe constituiu uma dinâmica onde, seguindo o horário normal de funcionamento do Incra, em Belém (de 8:00 as 12:00 e de 14:00 as 18:00), conseguiu manter ao menos um integrante no local. De fato, a instalação do escritório tinha vários objetivos, entre os quais ser um ponto de referência para outras instituições.

O contato e proximidade com a prefeitura de Salvaterra, com a câmara dos vereadores e com a sede da Justiça no local, teve o objetivo de dar publicidade às ações empreendidas pelo Incra no município, e, a partir daí, interagir com os diversos agentes públicos e privados locais, envolvidos no processo de regularização territorial das comunidades.

A equipe do Serviço Quilombola se revezava entre os trabalhos de campo nas comunidades e o trabalho de escritório, produzindo as peças técnicas do RTID, bem como recebia pessoas de todas as comunidades para esclarecer dúvidas, recebia também documentos e informações, bem como registrava conflitos e questões trazidas pelas comunidades.

Dependendo das circunstâncias, essas informações motivaram a realização de visitas e reuniões com as mesmas. Dessa forma, buscava-se aproximar o Incra das comunidades quilombolas, que não precisavam mais fazer a longa travessia do Marajó para Belém, em busca de suas demandas, assim como outras pessoas afetadas pelo processo de regularização.

A partir do escritório instalado na sede da Emater e da mobilidade propiciada pelos carros do Incra, nossa equipe conseguiu interagir mais intensivamente com todas as comunidades quilombolas de Salvaterra, dando respostas rápidas e mais precisas para as mesmas quanto as suas demandas.

Foi criada ainda uma interlocução bem mais qualificada e um entendimento mais apurado da realidade diversa dos coletivos. Toda a equipe do Serviço Quilombola sabia que a permanência em campo, no município de Salvaterra, era a chave para avançar no grande trabalho de produzir os RTIDs de todas as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Nesse mister, os trabalhos de campo iniciaram justamente pela comunidade do Sr. Haroldo Júnior, conhecida como Bacabal, num intenso movimento de mobilização de todas as famílias locais, passando de casa em casa e convidando @s comunitári@s para participar da reunião de esclarecimento do trabalho que seria feito pelo Incra.

A missão específica do Incra era, preliminarmente, a de identificar e delimitar o território da comunidade quilombola de Bacabal e, neste contexto, uma questão relevante surgiu no decorrer dos trabalhos: aquele território não estava previamente definido e, dependendo do percurso da pesquisa sócio–histórico-antropológica, poderiam ser identificados diferentes territórios, não sendo necessariamente isso incorreto.

O fato é que estes territórios sempre foram profundamente moventes e permeáveis, de tal maneira que foi necessário aplicar uma metodologia de trabalho que pudesse envolver a participação de toda comunidade, de maneira a construir um trabalho conjunto atendendo a legislação, e dando legitimidade à identificação do território a ser regularizado.

Neste sentido, a equipe do Serviço Quilombola já havia desenvolvido uma metodologia para aplicar nos trabalhos de regularização de todas as comunidades quilombolas em que trabalhou. Essa metodologia parte do princípio de que vários aspectos da identificação do território precisavam ser pensados e amadurecidos pelas pessoas da própria comunidade.

Isso implica a necessidade de construção de um espaço ou campo ao mesmo tempo público, político e pedagógico em torno dos temas cotejados/debatidos, por meio de encontros permanentes onde toda a comunidade é mobilizada para participar e se manifestar. Assim, todo o trabalho é realizado conjuntamente, pois todas as questões são apresentadas e decididas nessas reuniões, onde as famílias da comunidade são convidadas a participarem e cada passo é registrado por meio de fotografias e atas de reuniões. A grande vantagem dessa metodologia é que ela contribui para construir uma relação de confiança com a comunidade, porque efetivamente participa de todas as fases do processo, não permitindo decisões unilaterais da equipe do Incra e nem o beneficiamento dos interesses desta ou daquela família, ou de dirigentes da associação representativa.

Nas reuniões das assembleias gerais, todas as informações eram postas à prova e poderiam ser validadas ou não pelo coletivo, ao serem expostas nos espaços compartilhados de decisões[36].

De forma objetiva, a metodologia de trabalho em tela[37] aproximou os comunitários do processo de regularização, criando relações de confiança que fortaleceram e legitimaram a produção do RTID, propiciando diálogo aberto, esclarecimento e comprometimento mútuo com a construção da regularização.

De fato, foram durante os vários meses de trabalho de campo em Bacabal e nas outras comunidades, que comecei a vislumbrar a potência das festas, primeiro

---

[36] Por outro lado, é fundamental enfatizar que esse campo político institucional novamente criava dependência, pois estava atrelado aos compromissos e viagens que a burocracia do INCRA permitia fazer, de certa forma, a necessidade da presença do INCRA nestes espaços criava uma certa dependência na comunidade, esvaziando o protagonismo das pessoas que poderiam avançar no processo de autodemarcação, como algumas comunidades avançaram. O debate sobre o território poderia avançar sem a presença dos funcionários do INCRA sendo feito pelos próprios quilombolas de forma autônoma (conforme previsto na legislação que autoriza a validação de trabalhos feitos e entregues pelas próprias comunidades ou por seus aliados), neste sentido, ao terem que aguardar a presença dos funcionários do INCRA para avançarem nos trabalhos de regularização, novamente a agência e protagonismo dos quilombolas estava de certa forma a mercê da burocracia estatal.

[37] Ainda sobre esta metodologia nós da equipe do INCRA construímos junto com os comunitários sucessivas reuniões-assembleias gerais que se constituíam ao mesmo tempo como espaço público, político e pedagógico. Público, porque têm como objetivo mobilizar todas as famílias da comunidade, as que eram ou não integrantes da associação, portanto, se tratava de fazer um debate público com os moradores da comunidade e não apenas com os filiados na associação ou representantes da mesma. Essa perspectiva considera os conflitos internos presentes no próprio processo de autodefinição quilombola, pois ocorre que algumas vezes existem famílias que se autodefinem quilombolas, mas que não estão na associação quilombola por algum conflito interno, ou falta de entendimento do que significa, por exemplo. Pedagógica, porque era também um espaço de socialização de conhecimentos e de todas as questões que surgiam durante os trabalhos de regularização, partilhando conhecimentos não apenas com os funcionários do INCRA, como também entre as próprias pessoas da comunidade, por exemplo, quando nestas reuniões, a partir das falas dos diversos interlocutores, registramos os calendários econômicos, ambientais, culturais, religiosos e lunares da comunidade, onde os conhecimentos de uns se complementam com os de outros e podíamos aprender, por exemplo, as maneiras como se referiam aos lugares no território, as memórias sobre a origem e formação da comunidade, as trajetórias de diversas pessoas que foram os primeiro moradores, os conflitos e processos de expropriações sofridos. Portanto, estas reuniões se configuram também como lugares de aprendizado mútuo e intergeracional. Político porque são nestas reuniões-assembleias em que as questões ligadas a todos os estudos e pesquisas para identificação e delimitação do território eram expostas e a assembleia precisava decidir, primeiro por consenso, e em último caso, por votação. O que significa apresentar as questões e facilitar o diálogo entre as próprias pessoas da comunidade, que informadas e com o conhecimento dos procedimentos decidiam o caminho a trilhar. Por exemplo, nestas reuniões realizamos oficinas de construção dos croquis do território, depois a assembleia indicava as pessoas que deveriam acompanhar a equipe do Incra na identificação em campo dos limites indicados pelos croquis. Depois deste primeiro trabalho apresentamos os resultados e as questões que surgiram durante o campo. A assembleia, então, decidia coletivamente se aprovava, ou se havia alguma correção a ser feita. As questões eram então colocadas para o coletivo, que decidia o que fazer, ou seja, ao invés de deixarmos as decisões a cargo apenas dos técnicos do Incra, ou do presidente da Associação Quilombola, ou desta, ou daquela família, todas as decisões eram fruto de entendimentos coletivos tomados em assembleias, e eram registradas em atas. Desta forma, nestes espaços os técnicos do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do Incra(SR-01) e a comunidade trabalhavam juntos na produção do RTID. Esta metodologia criava/cria, portanto, um campo político institucional onde as pessoas não apenas podiam acompanhar os trabalhos, mas participar direta e efetivamente.

na própria identificação do território desta comunidade durante os estudos realizados naquela ocasião para regularização da mesma. Tal como descrevi junto com colegas mais detidamente em outro lugar[38].

Resumidamente, quando a chamada Festa de Nossa Senhora das Mercês era realizada, os "pretos velhos", nome pelo qual os interlocutores de Bacabal denominam seus ancestrais e primeiros moradores do território, podiam acessar e usufruir coletivamente das "Terras da Santa", tal como os interlocutores chamavam. Porém, com a expropriação daquelas terras por fazendeiros da região, a festa parou de ser realizada.

Desde então os moradores de Bacabal foram impedidos de acessar a terra de seus antepassados. Essa proibição por fazendeiros de que @s quilombolas pudessem acessar seus territórios ancestrais era uma situação comum a outros coletivos de Salvaterra, o que evidenciou já naquele momento uma conexão entre festas e território tradicionalmente ocupado, entre festas de santa/santo e celebração da terra utilizada coletivamente como um bem comum.

Além disso, o conhecimento sobre o calendário de festas de Bacabal revelava uma intensa circulação de celebrações, que integrava e mobilizava centenas de pessoas de outras comunidades da região. Ao longo do ano, por meio desses circuitos de festas, as pessoas partilhavam os territórios umas das outras.

Outro elemento importante surgido durante os trabalhos de campo para produção do RTID de Bacabal, era o fato de que nas reuniões com a comunidade, para produção da peça técnica, era evidente uma participação maior de pessoas adultas e idosas, visto que as reuniões institucionais não conseguiam mobilizar os jovens da comunidade.

Com o passar do tempo, podia-se ver um certo esvaziamento da participação dos jovens nas reuniões, quando apenas os representantes mais velhos de cada família se faziam presentes: o esvaziamento das reuniões para regularização dos territórios, no entanto, era inversamente proporcional a presença e participação de jovens nas festas entre as comunidades.

Diante desses fatos, a equipe do INCRA começou a receber inúmeros convites para conhecer e participar de festas nas comunidades, quando então as festas

[38] Ver: CARDOSO, Luis Fernando Cardoso LIMA FILHO, Petrônio Medeiros e SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. MEMÓRIA E RESISTÊNCIA QUILOMBOLA NA ILHA DO MARAJÓ, PARÁ. R. IHGB, Rio de Janeiro, a. 179(478): 131-159, set./dez. 2018.

começaram a se mostrar pelas frestas do trabalho de regularização dos territórios quilombolas, a partir daquele momento a equipe do INCRA passou, então, a atender os convites dos coletivos.

As festas, então, mostravam-se cada vez mais importantes para compreensão das relações intercomunidades, entretanto, agíamos de uma forma meio que indelicada com as comunidades, pois a equipe do Incra ficava apenas pouco tempo nas festividades, fazendo algumas entrevistas e registros iniciais e retirando-se ainda no início das mesmas.

A permanência da equipe do Incra nas festas era curta, mas dava para ver as intensas mobilizações das famílias quilombolas, com grande participação dos jovens e de outras pessoas instigadas pelas sucessivas festas em um circuito impressionante de se ver, ouvir e participar.

Foi naquele momento que senti a necessidade de compreender mais profundamente os significados das relações entre festas e a construção de alianças políticas (laços de fidelidade e confiança) entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

As festas se apresentaram inicialmente como "festas de caixinhas". As "caixinhas" eram formadas por famílias e cada uma delas tinha seu próprio nome, por exemplo, em uma mesma comunidade podem existir várias "caixinhas", que mobilizam grupos de famílias diferentes. As famílias que formavam uma caixinha geralmente davam um nome para ela, por exemplo, na comunidade Bacabal havia a "caixinha da aventura" entre outras.

Essas caixinhas eram formas por meio das quais as famílias integrantes juntavam dinheiro fazendo contribuições mensais para a caixinha e realizando festas. Ou seja, para criar e manter uma "caixinha", as famílias pagavam um valor mensal e se organizavam para realizar as chamadas "promoções", usando o dinheiro da caixinha para realizar festas-torneios de futebol, onde vendiam comidas e bebidas e convidaram famílias da sua própria e de outras comunidades para participarem da celebração, com as festas e vendas aumentavam o valor arrecadado na caixinha. No final do ano, o valor arrecadado e ampliado com as festas é distribuído entre as famílias integrantes.

Neste sentido, as festas realizadas por meio das promoções de caixinhas tinham como objetivo ampliar o valor arrecadado pelas famílias integrantes, mas como a Festa é mais do que a festa (Duvignaud, 1983), os convites para as

celebrações possuem sentidos muito mais complexos do que apenas o cálculo e a razão prática, pois este convites precisam ser dados, recebidos e depois retribuídos.

Desta forma, os convites circulavam estabelecendo compromissos mútuos já que os anfitriões da vez se tornavam convidados posteriormente, e tinham que se fazer presentes, ou seja, retribuir o convite, para além do cálculo utilitarista, a construção da aliança, dos compromissos mútuos e reciprocidades estão presentes.

Além das caixinhas, já existiam também as festas realizadas pelos clubes de futebol em cada uma das comunidades, que organizavam seus torneios-festas e convidavam uns aos outros, construindo compromissos mútuos seguindo esta mesma lógica: o clube anfitrião torna-se convidado em outro momento.

Mas, foram as festas de santa que mais chamaram minha atenção pela abrangência das mobilizações, como as festas de Nossa Senhora das Dores e de São Raimundo, respectivamente, a santa padroeira e o santo de devoção da comunidade de Bacabal. Estas celebrações duram três dias e mobilizam o conjunto das comunidades quilombolas de Salvaterra.

A equipe do Serviço Quilombola do Incra, entretanto, padecia de um permanente estado de constrangimento: o de estar com os coletes e carro do Incra, participando, ainda que inicialmente e por pouco tempo, daquelas atividades. Estar nas festas ainda que apenas no início, e como parte dos registros da pesquisa para composição do RTID, era algo profundamente difícil de lidar.

Isso porque a festa, entendida como lugar de divertimento, como lugar da não seriedade, contrastava com a gravidade do trabalho de regularização realizado pelo grupo. De certa forma, estar na festa como funcionário do Incra criava uma situação difícil de explicar não apenas para as pessoas, como para a burocracia do Estado.

Por isso, a equipe retirava-se cedo: **víamos a festa pela fresta**. Foi por meio destas frestas que vislumbrei o que me parecia algo bastante surpreendente: a festa podia falar muito mais sobre a construção das alianças políticas intra e intercomunidades do que se poderia supor inicialmente.

A festa surpreendeu-me significativamente. Assim, de forma relativamente semelhante como Evans-Pritchard entre os Azande, citado na epígrafe deste tópico, quando fui trabalhar entre as comunidades quilombolas de Salvaterra não tinha o menor interesse (de pesquisa) por festas, mas os quilombolas tinham, de maneira que tive que me deixar guiar por eles.

1.5 Da fresta à Festa

> *"Como se o tema das "políticas" dos índios tivesse sido cercado de vários lados, partindo a cada vez de um ponto ligeiramente deslocado em relação aos demais, eis que todos os caminhos de pesquisa trazem-me ao pátio, "salão de festa", como o fazem os caminhos radiais das aldeias timbira. Encontrar a Festa buscando a "política" me fez pensar em "A carta roubada" de Poe. Afinal, o potlatch, evento político ameríndio mais conhecido e estudado, é uma festa, assim como o mais conhecido e estudado evento ameríndio em território brasileiro, o kwarup. O famoso "ritual antropofágico" tupi é também uma festa. Todas elaboradas e espetaculares." (PERRONE-MOISÉS, 2015, P. 4;5)*

Quando finalizamos o RTID da comunidade de Bacabal e a equipe teve que retornar a Belém, ficou claro que o Estado não cumpriria seus compromissos com a continuidade dos trabalhos, o que significava manter a equipe do Serviço Quilombola da SR(01) no trabalho de campo, em Salvaterra, até que os RTIDs de todas as comunidades quilombolas fossem concluídos, como firmado na reunião de 2010.

Entretanto, com o retorno da equipe à sede da Superintendência Regional do Incra, em Belém, os trabalhos de regularização dos territórios das comunidades quilombolas de Salvaterra voltaram a funcionar em tempo lento, quase paralisado. Houve a necessidade, outra vez, de um grande esforço para que os técnicos pudessem retornar a campo[39].

Este novo retrocesso do Estado, somado a outros problemas surgidos após mais de uma década de luta e sacrifícios sem o retorno esperado, resultou num processo de desgastes que culminou com o afastamento de muitas mulheres negras da liderança das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.

Diversas mulheres, incluindo Luzia Betânia, que após anos de sacrifícios na luta por direitos socioterritoriais, deixaram a liderança do movimento de luta pelo reconhecimento estatal dos seus territórios, das terras dos seus ancestrais; e se voltaram para os cuidados com seus filhos, de sua casa e de sua roça.

A demora do Estado em atender as demandas, a pressão do racismo e do machismo, que exigiram tanto dessas mulheres durante anos, fizeram com que as mesmas recuassem e voltassem sua atenção para o que Luzia Betânia expressou como sentimento de "estar em falta com": suas crianças, suas vidas pessoais e familiares.

[39] De maneira que de 2010 a 2022 das quinze comunidades quilombolas com processos abertos no INCRA, conseguimos no espaço de dez anos finalizar os RTID's de apenas três: Bacabal, Santa Luzia e Rosário, sem que nenhuma tenha sido efetivamente titulada até o presente momento.

Mas, neste período, uma outra organização, surgida também a partir da provocação de Luzia Betânia, começou a produzir novas lideranças nas comunidades quilombolas e têm contribuído de maneira fundamental para fortalecer o protagonismo d@s jovens nas redes de movimentos sociais quilombolas.

Refiro-me à criação do grupo Abayomi, movimento que passou a reunir a juventude das comunidades quilombolas de Salvaterra e mostrar que os coletivos continuam unidos, conforme percebe-se na simbologia das mãos dadas e nos dizeres expressos na bandeira do grupo.

Sobre o surgimento e organização dessa entidade, José Luís, conhecido como Deco, da comunidade quilombola Deus me Ajude (ou Deus Ajude) em Salvaterra e uma das principais lideranças do Abayomi, explica:

> O grupo Abayomi, pra gente, ele foi uma força que veio somar para o movimento quilombola aqui no nosso município de Salvaterra, e logo depois a gente conseguiu expandir pra outro município que foi Cachoeira do Arari (Marajó). Então, eu participo do grupo desde quando pensamos em criar o grupo Abayomi, que foi no quilombo de Tartarugueiro, no município de Ponta de Pedras (Marajó). A gente articulou lá em 2012, e quando foi em 2013, nós fizemos a fundação do grupo Abayomi no Quilombo de Deus me Ajude. Esse grupo foi pensado pela Luzia Betânia, que deu uma proposta pra gente de criarmos esse grupo. Por quê? Porque as nossas lideranças, elas estavam sendo enfraquecidas, porque suas lutas não estavam tendo sucesso pra eles e a nossa juventude estava um pouco dispersa, e aí, então, a ideia de se criar esse grupo de juventude para que pudesse ir fortalecendo da base já futuras lideranças. Então, em 2013, quando se fundou o grupo, foi pensando nisso: em fortalecer essas lideranças pra que no futuro elas fossem presidentes ou representantes das suas comunidades quilombolas. (Entrevista realizada em novembro de 2017, durante os XIV Jogos de Identidade Quilombola realizado na Comunidade Caldeirão, Salvaterra, Marajó, Pará) [40]

[40] Bonecas Abayomi são o símbolo de resistência, tradição e poder feminino. Para acalentar seus filhos durante as terríveis viagens a bordo dos tumbeiros – navios de pequeno porte que realizavam o transporte de escravos entre África e Brasil – as mães africanas rasgavam retalhos de suas saias e a partir deles criavam pequenas bonecas, feitas de tranças ou nós, que serviam como amuleto de proteção. As bonecas, símbolo de resistência, ficaram conhecidas como Abayomi, termo que significa 'Encontro Precioso', em Iorubá, uma das maiores etnias do continente africano, cuja população habita parte da Nigéria, Benin, Togo e Costa do Marfim. Sem costura alguma (apenas nós ou tranças), as

A fala de José Luís (ao centro na foto abaixo) corrobora com uma série de questões que venho levantando ao longo deste capítulo, sobre os desgastes das lideranças das comunidades quilombolas de Salvaterra nas relações *com* e *contra* o Estado na luta pelos seus direitos socioterritoriais.

Os desgastes causados pela omissão do Estado, que têm suas raízes mais profundas no racismo estrutural, mas também na decisão feita pelos gestores do Estado de não realizar a contento a política pública de regularização de territórios quilombolas, o que ficou novamente evidente com o novo recuo e com a quebra do compromisso firmado na reunião de 2010.

Mas, a fala de José Luís evidencia mais uma vez a importância da imaginação criadora (BACHELARD, 2009) das mulheres negras, particularmente de Luzia Betânia, que, percebendo uma certa fragilização das redes de movimentos quilombolas de Salvaterra, propôs a criação de uma outra organização para articular a juventude quilombola de Salvaterra e de outros municípios do Marajó.

Aqui tem-se claramente uma perspectiva do imaginário como ideologia, como força de luta de um coletivo que mobiliza um sistema de ideias-imagens nas brechas, nas bordas, nos interstícios e *para além* dos limites do Estado. A organização do grupo de jovens da Abayomi, de fato, se transformou em realidade no ano de 2013.

Desde a fundação, o grupo de jovens já tinha a leitura sobre a necessidade de se organizar para fortalecer os movimentos quilombolas, promovendo uma espécie

---

bonecas não possuem demarcação de olho, nariz nem boca, isso para favorecer o reconhecimento das múltiplas etnias africanas. Estas bonecas eram entregues aos filhos pelas mulheres negras quando as famílias eram separadas e na esperança de reencontrar seus filhos e filhas reconhecendo-as(os) por este objeto-símbolo (coletado em 08/11/2020 no site: https://www.geledes.org.br/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/

de renovação das lideranças nas comunidades, tal como José Luís afirmou. A formação de grupo do Abayomi inclui-se, portanto, como mais uma tática (CERTEAU, 1990) de articulação e integração das comunidades naquele contexto.

As ações do grupo Abayomi deram-se a partir de uma série de reuniões em que @s jovens podiam compartilhar suas experiências e sofrimentos causados pelo racismo; discutir os significados do que é ser negr@ e quilombola, bem como de conhecer seus direitos socioterritoriais garantidos na constituição.

Por meio das articulações realizadas pelo renovado movimento, muitos jovens conseguiram, por exemplo, acessar as cotas para negr@s e quilombolas nas universidades públicas, o que permitiu o ingresso dessa juventude nas instituições de ensino superior, ampliando ainda mais suas vivências, seus conhecimentos e articulações.

A questão central aqui - chave para os argumentos que desenvolvo nesta tese - é a de que um dos aspectos fundamentais da atuação do grupo foi assumir o planejamento, organização e realização dos JIQs, cuja abrangência ampliou-se de forma espantosa, a ponto de constituir-se hoje como uma das maiores ações políticas[41] desenvolvidas pelas redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.

A provocação de Luzia Betânia para esses jovens deu-se a partir de sua sensibilidade em perceber a necessidade de articulação e de renovação das lideranças quilombolas para continuar a luta pelos seus direitos. José Luís explica que a juventude "estava um pouco dispersa", tendo sido mobilizada pelo grupo Abayomi.

Segundo ele, as reuniões do grupo Abayomi estimularam o engajamento e a participação de muitos comunitários na realização dos Jogos de Identidade Quilombola, o que significa assumir compromissos e responsabilidades implicadas na grande jornada que é participar, organizar e realizar essa festa quilombola ano após ano.

Assim sendo, as ações do grupo contribuíram de forma relevante para que os jovens se “qualificassem” e se apresentassem como novas lideranças[42] em suas

[41] Política entendida como capacidade de mobilização de pessoas e recursos.

[42] Como veremos mais à frente, a partir da trajetória de Joseane, que iniciou sua "qualificação" como liderança com a participação nas reuniões do Abayomi, posteriormente, representou sua comunidade Boa Vista como miss beleza negra nas noites culturais dos Jogos e, posteriormente, participou de várias formas na organização de diversas outras edições dos Jogos Quilombolas e com 21 anos de idade, tornou-se vice-presidenta da Associação de Remanescente de Quilombos de Boa Vista. Sua

comunidades, mas também nas articulações e integração intercomunidades, já que a realização das festas exige uma atuação que envolve as redes de movimentos sociais quilombolas como um todo.

O período de retrocesso do Estado na regularização dos territórios quilombolas de Salvaterra, marca também a ascensão de outras lideranças quilombolas no contexto estadual, como por exemplo, o Raimundo Hilário, que se torna coordenador regional da Malungo (Coordenação das Associações Remanescentes de Quilombos do Pará), no Marajó.

Hilário, assim como outras lideranças que estão ou estiveram presentes nas redes de movimentos sociais quilombolas, foi levado à luta "pelas mãos" das mulheres negras, conforme o próprio Hilário costuma mencionar a partir dos trabalhos de organização das redes protagonizadas por elas, desde o início do movimento, no ano de 1998.

Ele, que passa a ter uma liderança importante entre as comunidades quilombolas de Salvaterra e de outros municípios do Marajó, seguindo os passos de Luzia Betânia, também investiu muitos esforços no desenvolvimento e ampliação dos Jogos de Identidade Quilombola, o que ficou evidente durante a abertura do XIV JIQ.

O XIV JIQ foi realizado na comunidade de Caldeirão, onde nasceu e cresceu Hilário. Na ocasião, ele assim se expressou diante de centenas de pessoas reunidas ao redor do barracão de festas, especialmente construído para aquele evento, quando, depois de ter chamado Luzia Betânia para o centro do salão de festas, e pouco antes de passar a palavra para ela, afirmou que:

> Foi essa mulher [Luzia Betânia] aqui que me ensinou tudo isso que eu estou falando pra vocês, quem me ensinou foi essa mulher! Essa mulher que me chamou pra dentro do movimento, e disse, **não é a tua cor que vai te dizer que tu é quilombola, é tua história. Olha a tua história!** E hoje Beth, **esta festa** linda nós queremos agradecer aos nossos Orixás, a todos aqueles que morreram, porque **foi um projeto seu!** Que começou no Cimarrão (campo de futebol localizado na cidade de Salvaterra). Muitos que começaram não estão aqui, muitos já se foram, muitos que te ajudaram, **muitos que sonharam isso aqui com você**. Mas eu digo pra você, com todas as dificuldades, com tudo que a gente vêm passando pelo processo discriminatório do governo, que nos tira às vezes políticas públicas que vocês veem no cenário nacional, mas nós lutamos com todas as nossas forças e ela me ensinou isso. Mulher negra que foi discriminada, mulher negra que foi excluída, também, da sociedade, mas ela não abaixou a cabeça! E hoje ela está aqui. Parabéns para aqueles que acreditaram, como eu acreditei **neste projeto** e viemos de corpo e alma pra que isso realmente pudesse acontecer, um grupo de lideranças fortalecidos e um grupo de comunidades. Então, pessoal eu quero pedir uma salva de palmas ovacionado pra essa mulher guerreira do município de Salvaterra: Luzia Betânia. (sob muitos aplausos

trajetória revela como a participação na organização da festa quilombola contribui para a formação de novas lideranças para as comunidades e para as redes de movimentos sociais quilombolas.

Luzia Betânia recebe o microfone). (Registro da fala de Raimundo Hilário na abertura do XIV Jogos de Identidade Quilombola, novembro de 2017). (grifos meus)

Na foto acima em primeiro plano vemos Hilário e Luzia Betânia, mais atrás, estão José Luís (Deco) e Gleisiane, outra integrante do grupo Abayomi, tod@s na noite de abertura do XIV JIQ.

Hilário, na sua fala, deixa explícito que os Jogos de Identidade Quilombola são uma festa, mas também define a festa como um "projeto" e um "sonho", originado da imaginação de uma mulher negra (Luzia Betânia), mas construído coletivamente. Hilário evidencia também o papel fundamental de Luzia Betânia de "trazê-lo para dentro do movimento" quilombola.

Na ocasião, ele também expressou o entendimento de que "ser quilombola" vai além de sua cor e colocou em evidência o fato de sua pele ser clara, o que marcou vários momentos de sua trajetória como liderança diante do racismo velado de gestores e de funcionários do Estado.

Hilário foi muitas vezes vítima de questionamentos velados acerca de sua autoidentificação como quilombola em razão de seu fenótipo, o que expressa outras faces do racismo. Entretanto, ao reafirmar-se como quilombola, Hilário repete o que aprendeu com a Luzia Betânia, a qual, segundo ele, lhe ensinou há muito tempo: "olha a tua história!"

Evidenciando outras complexidades no processo de autodefinir-se quilombola entre as comunidades marajoaras, Hilário traz à tona outras faces do racismo estrutural presente na sociedade e nas relações *com* e *contra* o Estado. Significativo é o fato de que foi na abertura do XIV Jogos de Identidade Quilombola, na socialidade festiva estabelecida nas brechas, bordas, interstícios e *para além* dos limites do Estado que ele expôs essa questão, fazendo o diálogo com o público de quilombolas e não quilombolas presentes, evidenciando a história pessoal, o nascimento e a

vivência cotidiana das dificuldades nas comunidades como elementos, também, fundamentais para autodefinição quilombola e para o engajamento nas redes de movimentos quilombolas.

Essa fala na abertura do XIV Jogos aponta o caráter profundamente político desta festa. Hilário provocou uma reflexão sobre: o que é ser quilombola? Esse diálogo, entretanto, é feito não em uma reunião formal ou institucional, mas a partir do salão de festas dos JIQs rodeado por centenas de quilombolas e não quilombolas que foram participar e prestigiar aquela festa.

O que todos esses fatos narrados indicam é que, se por um lado, no período houve uma espécie de enfraquecimento das redes de movimentos sociais quilombolas, provocado: 1) pela quebra de compromisso e recuo do Estado na realização da regularização dos territórios quilombolas de Salvaterra; 2) pelo afastamento de muitas mulheres negras da liderança dessas redes.

Por outro lado, a criação do grupo Abayomi, em 2013, passa, então, a mobilizar a juventude quilombola e que, junto com outras lideranças como Hilário, passam a fortalecer e ampliar ainda mais a organização dos JIQs, ou seja, potencializam a realização desta e de outras ações que se estabelecem *para além* dos limites do Estado, ampliando a articulação e integração intercomunidades.

Os JIQs também se transformaram ao longo do tempo, pois foram afetados pelas mudanças ocorridas nas próprias comunidades e nas redes de movimentos sociais quilombolas. Essa festa [os JIQ], por outro lado, junto com o surgimento do grupo Abayomi, contribuiu de forma decisiva para a ampliação da mobilização de jovens das comunidades quilombolas que se tornam cada vez mais protagonistas.

Não apenas na realização das festas, encontros, reuniões, mas também nas ações *com* e *contra* o Estado, seja por meio de seu engajamento e atuação junto às Associações de Remanescentes de Quilombos de suas comunidades, seja, por exemplo, por meio de ações diretas como o movimento de ocupação do Incra SR(01)[43], feito para pressionar o Estado a voltar a regularizar os territórios quilombolas.

Mas, neste mesmo período, o retorno da equipe do Serviço Quilombola do Incra SR(01) a Belém, também marcou minha trajetória de pesquisa entre as

[43] Sobre esta referida ocupação quilombola no INCRA SR-01 ver: SOUSA, Claudiane de Fátima Melo de; LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. O quilombo na cidade: Notas etnográficas sobre uma ocupação quilombola. Trabalho apresentado no GT 10 – campesinato e conflitos fundiários na América Latina na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

comunidades quilombolas de Salvaterra. A experiência vivida entre as comunidades me fez sentir a necessidade de ampliar minha formação inicial para o campo da antropologia.

Confesso que fui surpreendido pela importância da festa na relação intra e intercomunidades que o trabalho de regularização fundiária entre aqueles coletivos havia me revelado, eu queria compreender mais profundamente os significados atribuídos pel@s própri@s quilombolas de Salvaterra a tais festas.

Motivado por estas questões, fiz a seleção e fui aprovado para iniciar em 2012 o mestrado no Programa de Pós Graduação e Ciências Sociais - PPGSA (com ênfase em antropologia) da UFPA, ingressei com o projeto de pesquisa chamado: "Entre Quilombos: Festas e a Construção de Alianças Políticas Entre as Comunidades Quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará."

A partir desta condição de estudante pude retornar a campo entre as comunidades, agora livre da institucionalidade do Incra e com liberdade para mergulhar nas festas. Deixei de lado o colete e o carro da instituição e segui de bicicleta e mochila para os trabalhos nas comunidades. E agora eu podia permanecer de fato nas festas.

Escolhi a comunidade quilombola de Bacabal para iniciar minha pesquisa sobre festas de santo, pois ela havia sido indicada pelas outras comunidades quilombolas para ser a primeira a receber os trabalhos de regularização. A equipe do Serviço Quilombola/Incra SR(01) conseguiu concluir a produção do RTID Bacabal.

Durante aquele período inicial de trabalho pelo Incra pude construir boas relações com os moradores de Bacabal, portanto, havia certa abertura inicial para o diálogo, o que se somava ao fato de grande parte do meu trabalho como servidor público já havia sido realizado naquela comunidade, com a finalização do RTID.

Porém, nos momentos iniciais da pesquisa tive que lidar com a surpresa d@s quilombol@s de Bacabal ao me verem de bermuda, camiseta e bicicleta circulando por lá. As pessoas me perguntavam se estava passeando, ao que eu respondia que sim, mas que também estava estudando, e explicava que tinha ingressado no curso de mestrado em antropologia na UFPA e que, agora, como estudante, queria pesquisar sobre as festas.

Nos momentos iniciais da pesquisa permaneci em uma casa na cidade de Salvaterra, de onde, todos os dias, eu ia para a comunidade e retornava. Eu saía pela manhã para Bacabal e voltava para almoçar na cidade. De tarde, retornava para a

comunidade e voltava para cidade sempre antes das 18:00 horas, para não ter que pedalar no escuro.[44]

Durante esta nova fase circulando pelas comunidades começaram, então, a surgir convites para almoçar em algumas casas me permitindo conhecer mais de perto as pessoas e a construir outras relações, passei então a levar um rancho (alimentos) na bicicleta para contribuir com as refeições. Mas foi na comunidade quilombola Santa Luzia, que fica bem próxima a Bacabal, que recebi o primeiro convite para passar um final de semana na casa de dona Raimunda do Socorro Nunes de Souza e seu Izolino (Brito) da Conceição Leal.

Dona Raimunda nasceu e se criou na comunidade quilombola de Deus Ajude, se casou com Brito, nativo de Santa Luzia, e foi morar com ele nesta comunidade estabelecendo família e criando seus filhos. Santa Luzia é a menor das comunidades quilombolas de Salvaterra, com apenas 20 famílias[45].

Seu Brito era coordenador de um clube de futebol de Santa Luzia e no fim de semana para o qual fui convidado aconteceu um evento importante, seu Brito e a família haviam marcado um amistoso de futebol com os parentes de Deus Ajude. Estes amistosos são comuns entre as comunidades, ele me chamou para acompanhar essa visita e aceitei.

Nessa viagem, seguindo as redes que envolvem as relações intercomunidades, foi a primeira vez que meu status de funcionário do Incra foi substituído pelo de convidado da família. Acompanhei os interlocutores não para uma reunião formal ou uma assembleia, mas para o que as pessoas consideram como lazer e diversão. Esta jornada inicial me mostrou como as tramas dos jogos e das festas caminham juntos e se enlaçam na tessitura das relações intra e intercomunidades naquele contexto.

Fui recebido e apresentado à família de dona Raimunda, em Deus Ajude, como convidado que queria apreciar o amistoso e conhecer mais sobre as festas. Seguindo as redes de parentesco e compadrio do casal fui apresentado a várias pessoas em Deus Ajude.

O jogo que assisti em Deus Ajude, aconteceu no campo de futebol da comunidade que fica ao lado do barracão-sede das festas da santa padroeira da

[44] Como a distância entre a cidade de Salvaterra e a comunidade de Bacabal é de aproximadamente 7km, todos os dias eu percorria cerca de 28 km de bicicleta entre idas e vindas.
[45] Para se ter uma ideia, a comunidade quilombola de Bacabal possui quase o triplo disso, com 55 famílias.

coletividade. Naquela ocasião, eu e meus anfitriões utilizamos essa sede de festas para nos abrigar do sol, já que a partida, no campo de dimensões oficiais onde se enfrentavam 11 contra 11 jogadores, aconteceu em um domingo sob o sol do meio dia.

Dona Raimunda e seu Brito haviam me contado que começaram a namorar durante a festa da santa padroeira de Deus Ajude, festa para qual seu Brito e seus familiares de Santa Luzia sempre se faziam presentes, depois de se cortejarem durante várias festas anteriores.

Dona Raimunda, que havia participado durante vários anos na organização da festa da santa padroeira em sua comunidade de nascimento, tornou-se, porém, a principal organizadora da festa em homenagem a Santa Luzia, sendo uma das principais lideranças nesta nova comunidade onde, depois de casar com Brito, passou a morar. Por isso que quando estávamos lado a lado, abrigados na sombra do barracão de festas, junto com várias outras pessoas das duas comunidades que aguardavam o início da partida, eu a provoquei perguntando se ela, nascida e criada em Deus Ajude, torceria por esta comunidade ou por Santa Luzia.

Sem titubear, ela afirmou que na disputa torceria por Santa Luzia, explicando que nesta comunidade ela havia formado sua família, criado seus filhos, e que apesar do carinho que sentia por Deus Ajude, sua torcida seria pela vitória de Santa Luzia. E assim foi, durante toda a partida. Ela torceu intensamente pelo time da comunidade que lhe acolheu - Santa Luzia. Depois do fim do jogo, todos se reuniram para beber, comer e celebrar juntos.

Todas aquelas experiências de interações cotidianas me mostraram o que Maffesoli (1996) descreve nestes termos: “a sociedade é formada por um conjunto de relações interativas, feito de afetos, emoções, sensações que constituem, stricto sensu o corpo social” (p. 73)

É justamente no campo das emoções, dos afetos, das paixões, que se constituem as relações de pertencimento, os elos sociais e que cada comunidade se constitui como corpo social nas interações com as outras. Tendo nascido e se criado na comunidade Deus Ajude, ao casar com Brito, ir viver e formar família na comunidade de origem de seu marido, o sentimento de pertencimento de dona Raimunda passou a estar associado à comunidade de Santa Luzia, e ela o expressava a plenos pulmões na torcida pela vitória do time de sua comunidade de adoção.

Porém, se os laços de afeto definiam sua fidelidade à comunidade onde vivia com sua família, reforçando o fato de que o lugar faz a ligação, por outro lado os jogos e as festas têm há gerações mobilizado pessoas de diferentes comunidades a se encontrarem/confrontarem, partilhando os territórios umas das outras. O fato significativo é que no interior desses territórios o lugar do jogo e da festa, o campo de futebol e o salão/barracão de festas possuem uma centralidade.

Nesses lugares, seja na excitação do jogo ou na efervescência da festa se estabelecem intensas tramas de relações intra e intercomunidades, por isso que ao observar aquele simples amistoso que reunia apenas duas comunidades, em pé, abrigado do sol no barracão de festas da comunidade, me senti um pouco como Perrone-Moisés (2015), tal como citei na epígrafe deste tópico.

Parafraseando-a diria que eis que todos os caminhos me trazem ao campo de futebol e ao salão/barracão de festas, encontrar a Festa (que também é jogo) buscando a "política" intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra foi o que aconteceu comigo naquela primeira jornada como convidado de uma família quilombola de Santa Luzia, visitando seus parentes e amigos na comunidade quilombola Deus Ajude.

Ao final do amistoso voltamos já com o compromisso selado com as pessoas de Deus Ajude. As mesmas, no domingo posterior, iam se fazer presentes em Santa Luzia a fim de realizarem um novo jogo, agora no campo de futebol desta comunidade.

O campo de jogo de Santa Luzia, tal como em Deus Ajude e como em muitos outros povoados, está localizado no centro da comunidade, ao redor do qual estão distribuídas as casas das pessoas. A centralidade do jogo remete à da festa, o campo de jogo e a sede da festa marcam as paisagens de todas as comunidades quilombolas de Salvaterra.

A primeira jornada como convidado da família de D. Raimunda e seu Brito me fez pensar na possibilidade da existência de outras "políticas" que vinham se estabelecendo há gerações, por meio de jogos-festas e/ou festas-jogos nas relações intra e intercomunidades.

Aqueles encontros me sugeriram a possibilidade da existência de uma espécie de “Política(s) Excitada(s)”, propiciada pelos jogos; e/ou de “Política(s) Efervescente(s)”, geradas pelas festas. Tais perspectivas me fizeram refletir sobre como as relações políticas são/podem ser afetivas, emocionais, excitadas, lúdicas,

efervescentes e complexas ao se fundamentarem em razões sensíveis (MAFESSOLI, 1998) intra e intercomunidades.

Nesse contexto, alguns meses depois, me organizei para acompanhar de perto a grande e centenária festa de santo em homenagem a São Raimundo, santo de devoção da comunidade quilombola de Bacabal, e isso só me foi possível porque outra família me acolheu.

Como pode acontecer em todo trabalho de campo do antropólogo, os chamados imponderáveis da vida real, numa tarde, perdi a hora durante uma entrevista na comunidade de Bacabal, ficando impossibilitado de voltar a Salvaterra, porque já havia pouca luz no céu, o que fazia com que eu tivesse que pedalar pela estrada de piçarra na completa escuridão. Vendo minha preocupação Raimunda Olga Leal, ou simplesmente dona Mundica, nome pelo qual é conhecida, interveio e recebi pela primeira vez um convite para dormir em Bacabal.

Dona Mundica é a matriarca da família que mora bem ao lado da porteira da fazenda, cujos supostos proprietários haviam expropriado a maior parte do território de Bacabal. A casa de dona Mundica está localizada bem próxima à cerca e porteira da fazenda e não por acaso, o nome da unidade social, ou seja, daquele lugar dentro de Bacabal é chamado "Combate" pelos interlocutores, seria uma espécie de bairro da comunidade de Bacabal.

Ao lado dela moram suas filhas e filhos, e seus respectivos genros e noras. Entre as noras de dona Mundica, conhecia Cristina, uma das principais lideranças das redes de movimentos quilombolas que esteve presente na reunião em 2010. Mas, na época em que iniciei o trabalho de pesquisa para o mestrado, em 2012, ela também já havia se afastado da liderança das redes de movimentos sociais quilombolas.

Tereza Cristina da Silva Leal nasceu e foi criada na comunidade de Santa Luzia, tendo casado com um dos filhos de Mundica, ela se mudou para Bacabal, tornando-se um elo entre sua comunidade de origem e a que passou a viver.

As trocas e visitas são frequentes entre as famílias, e durante as festas de santo em Bacabal o quintal da casa de Cristina, que se liga aos quintais das filhas e filhos de Mundica, se tornam espaços de acolhimento para seus parentes de Santa Luzia.

Foi a partir da generosidade de dona Mundica e dos seus que me acolheram em sua casa que pude desenvolver as pesquisas sobre as festas de santa. Passei a morar na casa de dona Mundica e, como convidado da sua família, fui a todas as

festas de santo de Bacabal. Também por meio desta ligação fui conhecendo melhor as relações intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra.

Fui com dona Mundica para o Círio da santa padroeira da comunidade de Caldeirão, ficando na casa dos seus parentes, também trouxe meus pais e filhos para a casa de Dona Mundica, e acolhi seus parentes em minha casa em Belém.

A Casa de Mundica no "bairro do Combate" se tornou, então, meu lugar de estadia e minha referência no quilombo de Bacabal, uma relação construída desde 2012, a partir do início dos trabalhos de conclusão da dissertação. Com este acolhimento de dona Mundica e sua família, pude circular de bicicleta de Bacabal para todas as outras comunidades, utilizando os ramais e caminhos que @s quilombol@s usam há gerações.

No período da pesquisa para o mestrado de 2012 a 2014, entretanto, a coordenação da festa de santo não estava mais com os parentes de dona Mundica, mas com outras pessoas de Bacabal com quem fiz contato a fim de acompanhar desde as primeiras movimentações para realização da festa, que acontece por meio das "caminhadas dos santos".

As "caminhadas dos santos" assim chamadas pelos interlocutores quando uma comitiva leva a imagem do santo da sua para outras comunidades com o objetivo de convidar para a festa e receber donativos[46], quando, então, a imagem e sua comitiva são acolhidas na igreja da comunidade visitante e, a partir daí, passam a circular visitando todas as casas que aceitam recebê-la.

Parte de minha pesquisa foi acompanhar a comitiva com a imagem de santo circulando pelas comunidades aliadas, entrando e saindo de casa em casa, eu acompanhava estas caminhadas fotografando todo o trajeto e tudo o que acontecia.

Após um tempo, a comitiva passou a me apresentar para as pessoas nas casas que eu entrava como o "fotógrafo" que estava registrando a festa, construíram este lugar para mim, um lugar diferente do de funcionário do Incra, ou de estudante, ou de convidado desta ou daquela família.

O lugar de fotógrafo que registra o evento me acompanhou durante toda pesquisa, com o passar do tempo as pessoas, ao me verem, pediam para tirar fotos e depois queriam recebê-las.

---

[46] Para uma descrição completa ver: LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. Entre quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. 2014.

Assim, por meio deste lugar de fotógrafo busquei estabelecer relações por meio das mesmas lógicas dadivosas com as diversas famílias das comunidades, as quais, ao me permitirem entrar e fotografar, eu retribuía por meio da entrega das imagens a elas. Retornar as fotografias, retribuir com as fotografias, fazendo estas imagens circularem foi a maneira por meio da qual estabeleci relações diretas com diversas famílias das diferentes comunidades quilombolas de Salvaterra.

Para isso montei uma base na casa de Salvaterra para reprodução das imagens captadas durante os trabalhos de campo nas comunidades, eu sabia que imprimir as fotografias para todas as pessoas seria inviável pelo custo, então passei a gravar dvd's com todas as fotos de cada circuito de festas que acompanhei.

Eu circulava de bicicleta retornando para as comunidades que havia visitado e entregava um dvd para cada família, nas casas em que eu havia entrado e para outras pessoas que me pediam, o dvd podia ser visto no aparelho reprodutor de dvd simples, com as imagens sendo reproduzidas em sequência na TV.

Muitas casas tinham esses aparelhos de reprodução de dvd e as que não tinham as pessoas recorriam aos seus vizinhos e parentes, de maneira que ver as fotos, os registros das festas, significava sempre realizar uma reunião coletiva, um acontecimento que reunia parentes e amigos.

Na casa de dona Mundica fizemos várias vezes estas reuniões para ver as fotografias, e todos riam muito, se divertiam e se lembravam dos momentos, o que fazia surgir mais histórias a partir das memórias e experiências vividas por cada um dos participantes dos eventos registrados.

Dessa maneira, para além de funcionário do Incra ou de convidado desta ou daquela família, por meio da condição de fotógrafo atribuída a mim e a retribuição com dvd's de imagens que eu fazia para as famílias que me permitiram entrar nas suas casas e participar daqueles momentos, foi possível construir outras relações com as pessoas e comunidades.

Assim sendo, pude estabelecer um fluxo próprio de circulação de dádivas entre mim e as comunidades. A partir de então, quando passava as pessoas já me conheciam pelo trabalho de fotografo das festas, às vezes me paravam para conversar e a festa passou a ser um tema recorrente para o diálogo comigo.

Depois de concluir o mestrado no ano de 2014, foram todas estas experiências de circular pelas comunidades seguindo as festas de santo e este lugar de fotógrafo que registra e compartilha esses momentos, que permitiram me conectar com a nova jornada que eu me propunha e que resultou nesta tese: estudar os Jogos de

Identidade Quilombolas, uma festa surgida em 2004, como desdobramento dos processos de autodefinição quilombola que acontecem nas comunidades existentes naquela porção do Marajó.

Tendo estudado as festas de santo que são as mais antigas entre as comunidades, meu interesse se direcionava agora em estudar uma festa surgida mais recentemente, quando a autodefinição quilombola passou a ser um marco das alianças políticas intra e intercomunidades em Salvaterra.

Então, fiz a seleção e ingressei no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFPA, tendo no ano de 2017 iniciado as pesquisas para a tese. Novamente a acolhida de dona Mundica e sua família, bem como a generosidade de muit@s outr@s interlocutor@s que eu havia conhecido durante o trabalho pelo Incra, e depois na pesquisa de mestrado, contribuíram para que eu pudesse avançar na pesquisa que iniciava.

Mas foi como fotógrafo que registra festas que no ano de 2017 fui convidado e viajei novamente para Salvaterra - Marajó, desta vez para a comunidade quilombola Caldeirão, com objetivo de registrar, neste caso, filmar com a ajuda de um grande amigo e *filmaker*[47]*,* Guto Nunes, o XIV Jogos de Identidade Quilombola[48]. Foi este lugar de fotógrafo somado a todos os anos de convivência com as comunidades, que me propiciaram relativa abertura e liberdade para filmar os Jogos Quilombolas.

Meu trabalho de campo nesta festa iniciou, então, a partir do registro e da produção de um pequeno documentário sobre este XIV Jogos de Identidade Quilombola. Durante a festa tive liberdade para entrevistar e perguntar sobre os significados desta celebração para @s quilombolas e registrar as falas, os gestos, os símbolos, as imagens e paisagens. Tal entrada só foi possível por causa das relações que construí ao longo de vários anos de contato com as comunidades.

No ano seguinte, 2018, repeti o mesmo procedimento ao registrar o XV Jogos de Identidade Quilombola, que aconteceu na comunidade quilombola Vila União, na ocasião levei outro parceiro e *filmaker,* Gilberto Mendonça, para filmar os jogos.

Com esse novo registro e trabalho de campo (quatro dias intensos de festa e movimentações) pude comparar e perceber continuidades e diferenças entre a festa quilombola realizada em Caldeirão em 2017 e a de Vila União, em 2018.

---

[47] É produtor e realizador audiovisual.

[48] O vídeo documentário resultado deste trabalho está no item "Apresentação" no início desta tese.

Já no ano de 2019, na edição do XVI JIQs, realizado na comunidade quilombola Boa Vista, eu conversei com as lideranças da comunidade e expliquei que desta vez não ia filmar, apenas fotografar o evento, mas que queria acompanhar desde a preparação até o fim das atividades realizadas durante os Jogos. Ou seja, desde a escolha do lugar, os mutirões para construir a infra-estrutura da festa, passando pelas interações da Associação Quilombola de Boa Vista com as redes de movimentos sociais quilombolas e com as outras comunidades, participando de todas as reuniões, encontros, incluindo todas as etapas da realização desta edição dos Jogos.

O trabalho de campo mais prolongado permitiu aprofundar questões, compreender significados atribuídos pelos interlocutores à festa, bem como foi possivel perceber transformações nas paisagens e nos territórios onde a festa foi realizada, no quilombo Caldeirão, em Vila União e principalmente na comunidade quilombola Boa Vista.

Além dos trabalhos de campo durante os Jogos, realizei outros fora dos períodos festivos, entre eles foi marcante o trabalho de campo feito a partir de março de 2019, no período chamado de inverno amazônico que se caracteriza como o mais chuvoso do Marajó, quando não acontecem as festas e as águas abundantes transformam completamente as paisagens marajoaras.

Durante esse período chuvoso, acessei a partir de Bacabal uma série de informações por meio da interlocução com várias mulheres negras, que me permitiram compreender mais profundamente tanto o processo de autodefinição quilombola quanto os significados das festas. Foi com estas informações que compus este primeiro capítulo e o tópico chamado: "Salvaterra, Terra de Quilombos!", ou o primeiro "nó" das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra", no capítulo 3 desta tese.

Ao longo da jornada de pesquisa percebi que a festa dos Jogos de Identidade Quilombola é, de certa forma, herdeira das centenárias festas de santa, no que tange a sua importância, modos de fazer e dos compromissos coletivos com sua realização todos os anos e no que se refere também aos conhecimentos e expertise adquiridos pel@s quilombol@s de saber-fazer festas.

Mas, os Jogos de Identidade Quilombola não são uma simples reprodução da festa de santa, marcam sim uma espécie de retorno as maneiras mais antigas (como eram feitas as primeiras festas) de realizar a festa da santa padroeira, por exemplo, com o retorno da "brincadeira mastro", como chamam @s interlocutor@s, marcando

um retorno a prática da brincadeira do mastro de santo sempre presente desde as primeiras festas em homenagens aos padroeiros e padroeiras das comunidades.

As brincadeiras de mastro eram realizadas em todas as festas de sant@s feitas nos povoados negros de Salvaterra, porém, a partir da década de 1980, por influência dos padres e de outros agentes da Igreja Católica Apostólica Romana, houve a substituição da celebração dos mastros, que incluem música agitada e bebidas, pelos Círios, onde a imagem da santa padroeira é levada em uma berlinda, puxada por cordas pelas pessoas[49].

Já nos JIQs há uma espécie de renascimento do mastro[50], mas agora ao invés do mastro de santo, foi criado o "mastro quilombola", assim denominado pelos interlocutores, que se mostra como uma espécie de (re)invenção da tradição (HOBSBAWM, 1990) fruto da imaginação criadora (BACHELARD, 2009) das mulheres negras de Salvaterra, que é integrada a festa dos Jogos de Identidade Quilombola.

Há, também, o retorno às maneiras ancestrais, por meio das quais eram feitas as primeiras festas de santa, quando as comunidades que sediavam as celebrações construíam barracões para abrigar as pessoas que vinham de outras comunidades a fim de participarem dos encontros e passavam quatro dias ininterruptos na festa.

Nas celebrações em homenagem as santas realizadas atualmente, com a mobilidade das motos, as pessoas ou ficam na casa dos seus parentes, ou vão e voltam da festa, dormindo em suas comunidades, por isso atualmente na imensa maioria das festas de santa não se constroem mais barracões para abrigar as pessoas.

Este retorno às formas ancestrais, que se poderia chamar também de "arcaicas" no sentido de primeiras (e não de primitivas) de fazer festa, não são simples cópias do passado, e sim uma transformação do mesmo.

Pode-se ver isso quando os convites e as chamadas para os mutirões para realização dos Jogos de Identidade Quilombola, comuns também nas festas de santa do passado, são (re)atualizados ao serem feitos por meio de grupos de *whatsapp*, ou

---

[49] Apesar disso, ainda hoje muitas festas de santo realizadas pelas comunidades quilombolas de Salvaterra continuam realizando a brincadeira do mastro, e outras retomaram esta brincadeira realizando-a em momentos distintos da festa: num dia acontece o Círio e em outro a brincadeira do mastro.

[50] A criação do "mastro Quilombola" aconteceu no 3º Encontro de Mulheres Quilombolas do Estado do Pará, realizado na comunidade quilombola de Mangueiras por mulheres negras, entre elas uma das criadoras do Mastro Quilombola foi a senhora Tereza Santos do Nascimento, da comunidade quilombola de Bacabal.

seja, utilizando redes sociais via internet dos telefones celulares entre outras inovações da festa quilombola.

Atualmente, por exemplo, nas festas dos JIQs ao invés de hastear a bandeira do santo, hasteiam-se os mastros com as bandeiras quilombolas. Também ao invés de flores que enfeitam a sede da igreja nas festas de santa, @s quilombol@s enfeitam e decoram com o que eles mesmos chamam de "cores d'África".

Nas festas ainda, além das imagens de mulheres negras e de bonecas Abayomis, há sempre a presença de uma tigela com o “banho de cheiro” (uma mistura de água com diversas ervas e plantas) que é colocada sempre no centro do salão-barracão de festas, pouco antes da abertura dos Jogos de Identidade Quilombola, ao final do qual se realiza um banho coletivo, num gesto que lembra rituais de terreiros de religiões de matriz africana.

Estas e outras inovações são manifestações das profundas transformações presentes e intensamente vividas por essas comunidades quilombolas de Salvaterra a partir do processo de se autodefinir quilombola e lutar por seus direitos socioterritoriais, o que instiga a pensar nos sentidos e significados das festas e das teorias sobre Festa presentes nas Ciências Sociais, particularmente na Antropologia.

Ao que parece a festa quilombola ao evocar tradições ancestrais que remetem as primeiras festas de santa padroeira, de certa forma evocam as energias primeiras, quando na origem destas comunidades a adoção de uma santa padroeira e a realização das festas em homenagem a esta santa manifestavam/expressavam uma espécie de fundação política de cada povoado negro de Salvaterra, que passava, então, a integrar um circuito de festas de santa dos povoados negros mais antigos[51].

Neste sentido, os Jogos de Identidade Quilombola parecem manifestar/expressar uma espécie de refundação política que vêm transformando estes povoados em comunidades quilombolas, ou estas comunidades em quilombos contemporâneos[52] de Salvaterra - Marajó.

De todo modo, as transformações e continuidades trazidas por estas festas quilombolas me instigam a questionar as teorias de festa existentes no campo da antropologia e das ciências sociais, no sentido de trilhar outras trajetórias teórico-metodológicas que me faz sugerir pensar a Festa como Potência Societal. Nesse caminho me parece cada vez mais evidente a necessidade de sugerir que mais do

[51] Retornarei e aprofundarei este ponto mais a frente.
[52] Idem anterior

que mediação, Festa, é conflito, confronto, disputa, que mais do que reprodução, Festa é questionamento, destruição, criação e transformação das coletividades, comunidades, povos e sociedades.

Desta maneira, passo ao Capítulo 2 desta tese, onde procuro apresentar uma trajetória teórico-metodológica que busca (re)pensar a teoria da festa, a partir de uma perspectiva que interpreta Festa como Potência Societal. Pensar em Festa como Potência Societal também me instiga a refletir de forma mais abrangente sobre o lugar da festa no próprio processo de formação do Brasil, nas maneiras de fazer política no Brasil, nas maneiras como se constituiu o racismo à brasileira, logo, inclui também a reflexão sobre as lutas anti-racistas a partir das socialidades festivas.

Estas perspectivas mais abrangentes de pensar a Festa sugerem a imagem de que entre a Casa Grande e a Senzala (FREYRE, 2001), desde o período colonial no Brasil, passando pelo império, república até os dias atuais, as festas e as socialidades festivas sempre estiveram presentes produzindo imagens, emoções, transformando e ao mesmo tempo sendo expressão do imaginário, constituindo e implicando as pessoas em outras paisagens, construindo éticas a partir de outras estéticas e conformando, performando, constituindo as diversas maneiras de fazer política neste país.

Entretanto, pela abrangência destas questões serei obrigado a desenvolver estas pesquisas e reflexões em outros trabalhos futuros, pois estes desdobramentos não cabem no espaço de uma tese. Aqui me concentro em apresentar a etnografia que envolve os Jogos de Identidade Quilombolas (JIQs) e suas raízes que se ligam as festas de santa no contexto dos processos que estou chamando de fundação e refundação política dos antigos povoados negros em quilombos contemporâneos em Salvaterra - Marajó - Pará.

CAPÍTULO 2
PULSAR, FESTA COMO POTÊNCIA SOCIETAL

Neste capítulo minha intenção não é apresentar o estado da arte sobre o tema Festa, buscando indicar as contribuições de diversos autores e autoras para este debate nas ciências sociais. Assinalo que vários trabalhos já realizaram esta revisão com bastante competência[53].

O que me proponho aqui, mais do que uma revisão, é considerar outras trajetórias teórico-metodológicas, por certo sinuosas e apresentadas em espirais[54], para refletir sobre o tema da Festa[55], evocando alguns autores que considero chaves para o debate.

Destarte, coloco em diálogo os autores que trouxeram inovações – pontos de virada nas maneiras de pensar teoricamente a Festa – e os autores que em geral não

[53] Só para citar alguns ver: AMARAL (1992; 1998), PEREZ (2000), GUARINELLO (2001), DIAS (2001), COSTA (2009).

[54] Na matemática, a espiral é uma curva que gira em torno de um ponto central (chamado pólo), dele se afastando ou se aproximando.

[55] Peço licença para grafar ao longo deste trabalho a palavra Festa com efe maiúsculo com a intenção de evidenciar o fenômeno que atravessa várias culturas, lugares e temporalidades e a qual trato teoricamente ao sugerir sua Potência Societal, com isso quero diferenciar das festas (efe minúsculo) que abordei nesta tese e, mesmo, quando me referir a outras festas específicas que porventura cito no decorrer do texto. Ao sugerir pensar em Festa (com efe maiúsculo) como potência societal me refiro ao fenômeno que atravessa diversas culturas, lugares e temporalidades, logo, a potência societal a que me refiro é inerente a toda e qualquer festa (com efe minúsculo), mas o quanto, como, por que e mesmo se alguma dessas potencialidades é realizada só pode ser conhecida por meio da realização da pesquisa, em outras palavras, as maneiras como as festas podem ligar, criar, questionar, destruir e/ou transformar coletivos só podem ser verificadas por meio da pesquisa sócio-histórico-antropológica.

estão associados ao debate teórico sobre este tema, mas cujos trabalhos se apresentam como absolutamente fundamentais para pensá-lo.

Meu objetivo então é situar os debates teóricos metodológicos que fundamentam minhas pesquisas[56], propondo ao mesmo tempo essa outra trajetória antropológica para **pensar Festa como Potência**[57] **Societal**[58], seguindo a sugestão de Léa Perez (2012) para analisá-la como questão e como perspectiva[59].

Antes de iniciar a apresentação desta trajetória antropológica convém, entretanto, evidenciar algumas abordagens sobre Festa que acabaram se tornando de certa forma hegemônicas, ou seja, que são continuamente utilizadas em diversos

---

[56] O que torna os JIQs tão especiais não é o fato de ser potência societal, o que ao meu ver, todas as festas são, mas sim as maneiras pelas quais essas potencialidades se realizam. No caso dos JIQs o fato de que estas festas têm contribuído de forma fundamental para a constituição dos quilombos contemporâneos do Marajó, tal como apresentado ao longo desta tese.

[57] Utilizo a categoria potência principalmente a partir da perspectiva de Maffesoli (2001) que afirma: "Ora, o que queríamos mostrar é que a "Potência" faz parte desse domínio ainda mal explorado que se chama o imaginário. (...) O que se pode chamar de potência social é um conjunto de elementos (força, coletivo, diferença…) que funcionam bem em sua articulação (...) reconhecemos como atos permanentemente fundadores, como elementos do dinamismo social que servem de alternativas às estruturas, como forças que atuam com as formas da vida social. (p.64,65) (...) De modo redundante, pode-se dizer que compreender a potência em ação, cujo caminhar tem a discrição dos passos de pomba (Nietzsche), é captar a eficácia daquilo que W. Benjamim chamava de os vencidos da História, ou G. Durand de "deixados por conta". Esses deixados por conta que historicamente são os perseguidos, os heréticos, os poetas ou os proscritos dão de fato sentido à banalidade do vivido e para o crítico social exibem uma nova temporalidade que escapa à vida real, majestosa e firme, da história progressista. (...) Assim, para H. Arendt, a potência "é em espantoso grau independente dos fatores materiais, número e recurso", isto é, entre outras coisas, que o poder da economia e o conflito que as caracterizam dependem da potência e não o contrário, e são suas manifestações em determinados momentos." (p. 65) (...) Assim, um primeiro enfoque da potência exibe certa labilidade social que é pura mobilidade. Essa pulsão, no sentido simples do termo, se manifesta em todos os níveis da existência individual e social. Expansão, desenvolvimento social e orgânico que se vive no presente e que exprime a auto-afirmação de todos os elementos do micro e do macrocosmos, o que não deixa de lembrar a vontade de potência, que serve de fundamento a toda obra nietzscheana. (p.66) (...) A potência, como a sexualidade, pode-se manifestar de maneiras diversas, modular-se segundo as ocorrências, mas nunca estar ausente durante todas as fases da vida. Declarava Proudhon: "O povo, que isso não vos ofenda, têm a religião da força" e a esse propósito J. Freund nota que do povo a noção de força é ambígua e encobre às vezes a de potência. (p.75).

[58] Utilizo a categoria societal relativo à sociação na perspectiva de Simmel (2006) e de Maffesoli (1985). Segundo Simmel (2006, p.60): "A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados, **se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade (eu diria unicidade)** no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana. Maffesoli (1985, p. 7) lança mão do termo societal para: "sublinhar uma característica essencial do 'ser-estar-junto-com' característica essa que supera a simples associação racional. A socialidade é a expressão cotidiana e tangível da solidariedade de base, vale dizer, do societal em ato". Assim, ao sugerir Festa como Potência Societal evoco tanto a forma que se desenvolve conjuntamente em direção a uma unicidade, como a característica essencial do ser-estar-junto-com/solidariedade de base que supera simples associação racional, tal como concebem os autores citados.

[59] Sobre isso ver PEREZ, Léa Freitas. Festa para além das festas. In Festa como perspectiva e em perspectiva. Org. PEREZ, Léa Freitas, AMARAL, Leila & MESQUITA, Wania. Garamond, 2012.

trabalhos nas diferentes áreas das ciências sociais sobre este tema, quais sejam: as que concebem Festa como ritual e como reprodução da sociedade.

Não se trata de dizer que são abordagens equivocadas, longe disso, mas de indicar os limites e evidenciar a necessidade de fazer a ultrapassagem das mesmas, sem negá-las. Em outras palavras, trata-se de evidenciar que se por um lado, de fato, Festa é reprodução da sociedade e um ritual, por outro é necessário reafirmar que a Festa excede-se, pois ela seria mais do que festa em si mesma.

2.1- Festa para além do ritual e da reprodução da sociedade

"A Festa é muito mais do que a festa"[60]
(Duvignaud)

Vários autores[61] em suas reflexões sobre Festas parecem convergir para cinco pontos comuns, os quais considero necessário apresentar por se constituírem, ao meu ver, como importantes pontos de partida para refletir sobre o tema. Estes cinco pontos podem ser mais ou menos descritos nestes termos:

1 - O debate sobre o tema da Festa em Ciências Sociais se inicia com, ou tem como um de seus grandes marcos iniciais - matriz - as considerações de Émile Durkheim (1989) sobre esta questão, a partir de seu clássico texto intitulado "As Formas Elementares da Vida Religiosa";

2 - As reflexões de Durkheim associam Festa a ritual e, segundo este autor, por meio da efervescência coletiva as festas teriam a função de reproduzir a sociedade, rejuvenescendo as uniões entre as pessoas;

3 - Apesar de trabalhos sobre festas terem se multiplicado ao longo do tempo nas ciências sociais, os mesmos em geral tratam-nas de maneira meramente descritiva, sem preocupação maior com o aprofundamento do debate teórico sobre o tema;

4 - Autores como George Dumézil, Roger Caillois, René Girard, George Bataille, Mircea Eliade, entre outros, trataram o tema Festa de forma mais específica

[60] Aqui peço novamente licença e escusas por repetir tantas vezes esta palavra, apesar dos muitos sinônimos que existem para festa, as palavras podem sugerir outros significados que não se relacionam com o que me proponho discutir neste trabalho, acabando por gerar alguma confusão.
[61] Ver Duvignaud (1973), Amaral (1992; 1998), Perez (2000), Guarinello (2001), Dias (2001), Costa (2009).

e sofisticada, entretanto, continuam ligados a matriz Durkheimiana de compreender a festa como reprodução da sociedade;

5 - Os trabalhos de Jean Duvignaud marcam uma ruptura com a perspectiva de Durkheim sobre o tema, ao afirmar que a Festa é uma forma de questionamento e destruição da sociedade, ao invés de um ritual que teria função de regenerar a mesma. Desta forma, este autor inaugura uma outra matriz a partir da qual também se pode compreender este tema.

Os cinco pontos acima são convergentes – entre afirmações, críticas e rupturas – em vários estudos sobre o tema Festa nas ciências sociais, mais especificamente na antropologia. Por exemplo, conforme afirmei em outro lugar, com base nas discussões de 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 Caillois 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)" (LIMA FILHO, 2014, p. 166).

Já a antropóloga Rita Amaral (1992), em sua tese intitulada "Festa à Brasileira: Sentidos do Festejar no País que 'Não é Sério'", também evidencia, em conformidade com Costa (2009), que as reflexões de Durkheim sobre festa são hegemônicas e fundamentam quase todos os trabalhos e reflexões posteriores a este autor.

Amaral diz ainda que, apesar da grande quantidade de bibliografias relacionadas ao tema, muitos trabalhos têm perspectivas meramente descritivas, em que há escassez de reflexões teóricas e, pode-se dizer, mera inserção da festa nas pesquisas sobre rituais e religião, o que leva à formação de um "'conjunto' de estudos sobre festas" (p. 26), fragmentado em várias áreas do conhecimento.

A pesquisadora critica ainda os autores que se vincularam à escola fenomenológica, como Roger Caillois, afirmando que eles não conseguiram desenvolver algo inovador sobre o tema festa, após as reflexões de Émile Durkheim, segundo Amaral (1992):

> Em primeiro lugar, há o problema relacionado à bibliografia sobre festa: encontra-se uma vasta quantidade de trabalhos sobre festividades de todos

> os tipos, especialmente etnografias de sociedades indígenas, e um sem-número de pesquisas de orientação folclorista, em geral meramente descritivas (...) Ao mesmo tempo, nota-se a escassez de reflexões teóricas sobre as festas, que geralmente aparecem como um ponto inserido nos estudos dos rituais ou, mais propriamente, das teorias sobre a religião. Sendo assim, o "conjunto" de estudos sobre festas é composto por um farto ajuntamento de subcapítulos, parágrafos, temas afins nem sempre relacionáveis entre si, dispersos não só em obras antropológicas, mas, também, filosóficas, sociológicas, históricas, literárias etc. Tais fragmentos (mas também algumas abordagens específicas da festa como objeto) são encontrados, mais freqüentemente (sic), nas obras de autores que se ligaram à escola fenomenológica, como George Dumézil, Roger Caillois, René Girard, George Bataille, Mircea Eliade, entre outros. Estes autores, entretanto, não apresentam desenvolvimentos particularmente novos após as reflexões de Émile Durkheim que, em 1912, apresenta vários comentários sobre a estreita relação entre o ritual e as festas em *Les formes elementaires de la vie religieuse* que foram se tornando base comum na bibliografia posterior. (AMARAL, 1992, p. 25-26)

Nesta mesma linha crítica, que se soma a um "Perspectivismo" ao assunto, Léa Freitas Perez, em seu artigo intitulado: "Por uma Antropologia da Festa: Reflexões sobre o Perspectivismo Festivo"[62] (2004), argumenta que, mesmo propiciando inspirações provocativas e conferindo uma centralidade à festa, Durkheim e Mauss nunca atribuíram um "estatuto próprio" (p.3) à Festa, o que a torna um tema paradoxal dentro da antropologia.

Ou seja, apesar da centralidade que o assunto ocupa em estudos sobre ritual e religião, bem como das muitas etnografias produzidas sobre Festa, falta ao tema uma "perspectiva analítica". Destarte, ela propõe: por que não pensar numa "antropologia da festa"? É possível elevar a temática de um estafe empirista-descritivo-fenomênico (festa) para um analítico e teórico (Festa)? Como a própria Perez diz a seguir:

> A festa aparece também, como bem nota Amaral, "como um ponto inserido nos estudos dos rituais ou mais propriamente, das teorias da religião". É exatamente esse o caso da primeira e única abordagem antropológica da festa que se autodenomina uma teoria da festa: a de Caillois, que é desenvolvida, como sabemos, a partir de uma reflexão sobre o sagrado de transgressão e que vê a festa a serviço da regeneração da vida social. Já nossos mais ilustres ancestrais, como Durkheim e Mauss, aos quais devemos as reflexões seminais sobre festa, as quais, não custa lembrar se situam no momento mesmo da constituição da sociologia como disciplina científica, referiram à sua centralidade na vida social, no entanto, não lhe atribuíram um estatuto próprio. (...) Ou seja, a festa ocupa um lugar paradoxal na antropologia: constantemente referida, é tomada apenas como objeto a ser analisado, mas não como perspectiva analítica, ela é central sim, mas para apontar para outras realidades sociais consideradas mais importantes. Trata-se, então, de se perguntar porque na antropologia, embora exista uma abundância de etnografias sobre festas, não se constituiu uma antropologia da festa. A festa como estudo de caso, mas não como caso. A pergunta é: é possível ultrapassar este patamar meramente empírico, denominativo-

[62] Apresentado pela primeira vez no Simpósio "Festa: em perspectiva e como perspectiva" na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda/PE, 12 a 15 de junho de 2004.

> descritivo, fenomênico e atingir um patamar analítico e teórico de apreensão e de compreensão da festa? É plausível uma antropologia da festa? (PEREZ, 2004, p.3)

A partir de Costa (2009), Amaral (1992) e Perez (2004), verifica-se que grande parte da literatura sobre festas é marcada, de um lado, por trabalhos com conotação meramente empirista-descritivo-fenomênico; e, de outro, por uma hegemonia das reflexões de Durkheim, que trata a festa como um ritual promotor de regeneração da sociedade, mediante uma efervescência coletiva.

Ocorre que, para ultrapassar as reflexões dos "nossos ilustres ancestrais" e o patamar meramente empirista-descritivo-fenomênico criticado por Amaral e Perez, faz-se necessário trazer à baila um pensador que se propôs a transpor as percepções anteriores, a dilatar a compreensão e a refletir sobre a festa para além de uma categoria reificada.

Entendo aqui que tais proposições marcam os "pontos de virada" para a compreensão da teoria da Festa além da festa. Ora, foram justamente as críticas às noções de funcionalidade, de utilidade e de espírito da rentabilidade, como mostrarei à frente, que fizeram do trabalho de Jean Duvignaud (1983) o marco de ruptura com tudo que tinha sido escrito sobre o tema até então. Pois, segundo Duvignaud:

> 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. Obviamente, torna-se necessário ampliar o problema. Regiões da nossa experiência, tais como o sagrado, o jogo, o prazer, o amor, o sonho, jamais gozara boa reputação na Antropologia e na Sociologia, mais atraídas pelas definições dos conjuntos coerentes onde tudo tem o seu lugar em uma estrutura, ou pela atribuição de finalidades úteis a cada manifestação ou expressão encontrada (...) Nesse plano, as belas páginas de Georges Bataille sobre a festa e ao "consumo-consumição", os estudos de Roger Caillois, as análises de Huizinga sobre o jogo parecem-me, todos eles, igualmente inspirados pela mentalidade da rentabilidade. O "desperdício" a que aludem não reporta-se-ia à uma lógica da economia e da rentabilidade? Contudo, a meu ver, o que ressalta na festa - como também no jogo, na arte, no imaginário em seu sentido mais dilatado - é, justamente, a sua "finalidade zero". (DUVIGNAUD, 1983, p. 22,23)

A Festa para além da festa, a partir da perspectiva de Duvignaud (1983), é a reflexão sobre Festa para além de uma suposta função, utilidade e rentabilidade. Quanto esta última, o autor chama atenção para a necessidade de buscar compreendê-la a partir de outros questionamentos. Como por exemplo: "Quem faz o preço das coisas sem preço? O que transmite valor às ações inúteis?" (p.23).

Como se viu acima, Duvignaud critica também os pontos de partida utilizados para refletir sobre o tema, contestando tanto a explicação utilitarista quanto a

perspectiva funcional da festa, já que para ele o que se destaca na festa "é, justamente, a sua 'finalidade zero'". **As críticas de Duvignaud são condutoras da trajetória teórico-metodológica que me faz compreender a Festa como Potência Societal.**

Aqui destaco, do mesmo modo, o sentido ampliado que esse pensador dá à categoria imaginário. Duvignaud é um dos primeiros autores a relacionar Festa e Imaginário, afirmando que os temas nunca gozaram de boa reputação na antropologia ou na sociologia. Tratarei da relação entre esses temas mais detidamente à frente, visto que ela é relevante para os argumentos que desenvolvo nesta tese.

Voltando ao tema Festa, ao longo do tempo, o assunto sempre esteve, de certa forma, mal acomodado na categoria ritual, vários autores depois de Duvignaud (1983), e seguindo seus passos, fizeram críticas contundentes sobre os problemas de reduzi-la a esta categoria, evidenciando que Festa vai além do ritual. Segundo Léa Perez (2012):

> O que escapa a Durkheim e a todos os outros clássicos que trataram da festa, segundo Duvignaud, e com o que estou de acordo "são os fatos ou as manifestações não-sociais", isto é, "as condutas heréticas, em resumo, tudo o que, a partir da vida coletiva, não tende a se integrar ou a se assimilar ao mana ou a uma cultura". Desconstruindo nossa crença holisto-universalista mais arraigada, da sociedade ou da cultura como totalidade englobante, diz ele: "a grande ilusão da antropologia ou da sociologia é crer que todas as sociedades se conservam, de um movimento natural!". A questão é "saber se podemos compreender o não-social…" (Duvignaud, 1984, p. 61,64). Ou seja: dar conta não de uma realidade sócio-lógica redutora, do tipo que faz, por exemplo, Caillois, ao falar da função revigorante da festa, **mas de uma virtualidade antropo-lógica, que leve a sério a potência humana de criar o absolutamente outro…"** (PEREZ, 2012. p. 37). (grifo meu).

Perez (2012), a partir de Duvignaud (1983), apresenta algumas questões centrais para pensar a ultrapassagem das abordagens teóricas clássicas sobre Festa. Com se vê na citação acima, faz crítica ao que chama de crença holista-universalista, a autora critica o que Caillé (2002) chamou alhures de "paradigma holista" das ciências sociais, que dificulta a compreensão do "não-social" ou das "condutas heréticas".

Não é à toa que Duvignaud (1983) liga a ideia de natureza, ou de um movimento natural, à potência destruidora, questionadora e transformadora da Festa, que para além de reproduzir e conservar culturas e sociedades, é um fator de permanente transformação das mesmas, onde, como diz Perez (2012), a "virtualidade antropo-lógica" da criação do absolutamente outro é levada a sério.

Esta potência destruidora da Festa, é um dos pontos chaves para pensar Festa como Potência Societal – Festa para além da festa. Ou seja, compreendê-la

não como um movimento de conservação/reprodução do social, mas, muito pelo contrário, como confronto e conflito, mais do que mediação, como potência destruidora, criadora e transformadora, mais do que fator de reprodução.

Festa, neste sentido, muito mais do que fator de conservação ou reprodução é potência transformadora de culturas, coletividades, comunidades, povos e sociedades. Mas e a festa enquanto ritual? Se Perez a partir de Duvignaud amplia as perspectivas de pensar Festa para além da festa, é da etnologia indígena que vem as críticas mais contundentes sobre os limites de conter Festa circunscrita à categoria ritual.

A partir do trabalho de Beatriz Perrone-Moisés, intitulado "Guerra e Festa" (2015), fruto de sua longa trajetória de pesquisas sobre indígenas, buscando compreender o que seria a política à moda dos povos nativos da América ela conclui:

> A "centralidade do ritual" que o autor demonstra entre os Wauja se verificaria por toda parte nas Américas. **O problema é que "ritual", essa categoria resiliente e cada vez mais vaga, recorta indevidamente as festas dos índios. Parece ser em geral tomado, sem mais explicações, como uma dessas ferramentas analíticas dos antropólogos que traduziriam – definitivamente – aspectos da "realidade" de todas as populações humanas**. Nos dicionários, o substantivo "ritual" prende-se inequivocamente ao campo religioso; quando se afasta dele (já lá pela quarta acepção), mantém da "religião" o aspecto solene, litúrgico. Quando se opta por "cerimônia" para falar dessas festas dos índios, é de certo modo a versão laica que se busca, afastando a incômoda relação com "religião". **As festas jamais cabem nessas categorias. As festas que se descrevem sempre transbordam essa e outras palavras de que dispomos**. Nelas, a troca "de banquetes e gentilezas" (Mauss) e o conjunto de performances (diálogos ditos cerimoniais, competições ditas rituais, cantos, danças etc.) não são "acompanhamento" nem "expressão" de sociologia ou política, e se assim têm sido vistos, é provavelmente porque o subreptício recorte religioso impede o analista de considerar em conjunto – e sem supostas prioridades – a presença de 'espíritos' invocados por xamãs, os cantos que retomam trajetos de chefes antigos, as zombarias e brincadeiras, as corridas de tora e jogos de bola. Mas tudo isso é indissociável nesses grandes eventos que fazem e refazem a vida social dos índios, a que eles chamam de festa. **Esse seria o ajuste de enquadramento básico: ver festa onde se costuma ver ritual**. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 14) (grifos meus).

Parece-me, diante do exposto até aqui, que urge a necessidade de ajustar o vocábulo, como sugere Perrone-Moisés, para tratar Festa para além da festa, para tratar, tal como sugeriu Perez (2012), Festa como questão, como perspectiva (epistemológica).

De fato, em qualquer levantamento bibliográfico de estudos sobre festas, seja no campo da antropologia, sociologia, ciências sociais em geral, não apenas entre os

estudos sobre povos indígenas, mas também sobre outros povos, e mesmo nos estudos sobre festas na cidade, há uma ligação que se apresenta como tácita, como coisa dada, ou como afirma Perrone-Moisés (2015) que "parece ser em geral tomado, sem mais explicações" (p.14) que define festa como ritual.

O ponto aqui não é dizer que a festa não é um ritual, porque de fato também é, a questão central, entretanto, é que essa definição continua a tratar Festa em perspectiva de outra coisa que não ela própria, ao tratá-la como ritual, tem-se a ilusão de que a coisa está definida, que de certa forma está resolvida, e talvez seja justamente por esta pré-definição que, apesar da quantidade enorme de estudos que tratam de festas em diferentes tempos e lugares, as reflexões teóricas sobre o tema tenham avançado tão pouco, tal como criticam as autoras que citei anteriormente.

Neste contexto, é possível questionar se a "escassez de reflexões teóricas sobre as festas" (AMARAL, 1992, p.25) evidenciada por Amaral (1992), não é propiciada justamente pelo fato de que a Festa aparece sempre como "um ponto inserido nos estudos dos rituais ou mais propriamente, das teorias da religião" (AMARAL, p.25).

Assim como é possível questionar também, se não é justamente por esta redução da Festa ao ritual, que "embora exista uma abundância de etnografias sobre festas, não se constituiu uma antropologia da festa" (PEREZ, 2004, p.3), conforme constata Perez (2004) que evidencia ainda o lugar paradoxal que a Festa ocupa na antropologia.

Em todos estes casos não se trata de descartar a categoria ritual ou de abandoná-la, mas sim de compreender seus limites na definição do que é Festa, me parece que é preciso quebrar essa "casca", estando atento às afirmações de Perrone-Moisés (2015) de que "as festas que se descrevem sempre transbordam essa e outras palavras de que dispomos" (p.14) e considerando ainda as afirmações de Duvignaud (1983) de que a "Festa é mais do que a festa", como citei na epígrafe deste tópico.

Então como tratar teoricamente a Festa? Minha sugestão, a que desenvolvo ao longo deste capítulo e de toda a tese, é tratá-la como Potência Societal, como potência, potencialidade, campo de possibilidades societais, que não apenas reproduzem, mas também ligam, criam, questionam, destróem e, por todos estes meios, transformam coletividades, comunidades, povos e sociedades.

Nesta jornada ligo Festas à Potência Social evocada por Maffesoli (2001); à imaginação como principal Potência da “natureza humana”, como foi proposto por

Bachelard (2004) e, ainda, ao entendimento do poder da libido tal como descrita por Duvignaud (1983)[63] e que sugiro chamar potência libidinal.

Minha intenção é, portanto, compreender Festa a partir de três grandes perspectivas que agem concomitantemente e que são reversíveis e interdependentes, ao mesmo tempo como: 1 - Dádiva das dádivas e mecanismo operador de ligações; 2 - Potência do imaginário e da imaginação; 3 - Potência Libidinal. Os tópicos a seguir tratam especificamente cada um destes pontos.

Apresentar uma perspectiva integrada destas muitas "entradas" para compor o que estou sugerindo chamar de Festa como Potência Societal é algo desafiador, portanto, trata-se de um exercício que apenas começo a esboçar nesta tese e cujos desdobramentos mais profundos exigirão trabalhos posteriores.

Assim, o que procuro fazer aqui é, seguindo as provocações de Duvignaud e Perez, pensar como a festa excede-se. Esta jornada teórico-metodológica se liga então a matriz instaurada por Duvignaud ao afirmar que Festa não tem função nem utilidade[64].

Neste sentido, não há como definir de antemão o que é a Festa. Ela não cabe em definições precisas, em conceitos fechados, e não há de fato como estudar Festa sem realizar estudos sócio-históricos-antropológicos e etnográficos: não dá para dizer nada antes de realizar a pesquisa. Então, como pensar teoricamente a Festa? Que ferramentas teóricas contribuem para compreender como a Festa é mais que a festa? É o que busco apresentar doravante.

2.2- *Potência Societal de Ligar Coletivos*: Festa como Mecanismo Operador de Ligações e Dádiva das dádivas

> *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)*

Nesta trajetória teórico-metodológica gostaria de iniciar refletindo sobre as relações entre Festas e Dádivas a partir dos trabalhos de Marcel Mauss (2003), principalmente o seu texto "Ensaio sobre a Dádiva", e de Léa Perez (2012), com suas considerações sobre Festa como perspectiva.

---

[63] Nos itens a seguir apresento cada uma destas perspectivas.
[64] Aqui me refiro a utilidade no sentido de utilitarismo, de pensamento puramente rentista.

Considerando a afirmação de Mauss (2003) de que a festa é uma dádiva que circula entre coletividades, sendo dada, recebida e retribuída, e a afirmação de Léa Perez (2012) de que a festa é uma espécie de "mecanismo operador de ligações", sugiro pensar a Festa não apenas como mais uma dádiva equivalente a outras que circulam entre coletivos, tal como Mauss a define, mas como a Dádiva das dádivas. Conforme já afirmei alhures:

> 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. (LIMA FILHO, 2014, p. 177-178)

Começar esta trajetória teórico-metodológica por Mauss(2003), para mostrar o que afirmei acima, parece-me acertado porque, ao meu ver, os elementos centrais que compõem as críticas mais ferrenhas de Duvignaud (1983) à compreensão da Festa - e que inaugura uma outra matriz teórica a partir da qual se pode pensar esse tema - já estavam anteriormente presentes nos trabalhos de Mauss.

Duvignaud (1983) critica a utilização do que ele chama de categorias mentais da economia de mercado nas ciências sociais para pensar ações humanas, particularmente o tema da Festa. Segundo o autor:

> o recomendável seria reconsiderar a epistemologia geralmente adotada nas Ciências Sociais. É uma epistemologia cimentada pelas categorias mentais da economia de mercado que impregnam mesmo as críticas mais virulentas ao sistema capitalista. Conviria percorrer o trajeto oposto ao caminho de Marx e perguntar quem faz o preço das coisas sem preço e o que transmite valor às ações inúteis? (DUVIGNAUD, 1983, p. 22, 23)

Reconsiderar a epistemologia cimentada pelas categorias mentais da economia de mercado, amplamente adotadas nas ciências sociais, conforme referido por Duvignaud (1983), é também o ponto central da crítica que Mauss (2003) faz por meio do “Ensaio sobre a dádiva”, ao contestar as perspectivas hegemônicas nas ciências sociais de entender a economia e o direito, pois, Mauss, em relação à construção dos laços e dos vínculos societais, em sociedades ditas “primitivas”, contesta que sejam resultado de “simples trocas de bens, de riquezas e de produtos

num mercado estabelecido entre indivíduos” (p. 55), e/ou como resultado de um contrato social entre indivíduos.

Antes de tudo, as pessoas presentes “num mercado estabelecido (...) são pessoas morais”, como afirma abaixo o próprio Mauss (2003):

> Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constataram, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre 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, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. **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 das riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente**. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. **Propusemos chamar tudo isso o sistema das prestações totais**. (p. 189-191) (grifos meus)

Como se pode ver, Mauss contesta frontalmente a ideia de uma suposta "economia natural", e o uso de categorias mentais da economia de mercado para compreender as relações naquelas sociedades que nos precederam. Ele, assim, contesta tanto a existência de um mercado de simples trocas entre indivíduos, como a existência de contratos individuais nas sociedades que precederam as nossas e chama atenção para o "sistema de prestações totais" aos contratos entre coletivos feitos por meio de "pessoas morais", que expressam e simbolizam essas coletividades.

Os contratos coletivos constituem-se, segundo Mauss, por meio da circulação de prestações, **como a festa**, e que vão muito além de coisas úteis economicamente. Portanto, o autor diverge da ideia de que a constituição do laço, do vínculo societal seja fundado simplesmente na utilidade ou nos interesses puramente individuais e utilitaristas.

Desta forma, entendo que Mauss coloca o movimento da circulação de dons (dádivas) no centro da constituição de vínculos societais intra e intercoletividades, indo além da ideia de utilidade ou função, tal como posteriormente fez também Duvignaud (1983) ao falar de Festa para além da festa.

Nessa mesma linha de reflexão, Alain Caillé (2002), ao interpretar a dádiva na perspectiva de Mauss, a partir do movimento ao mesmo tempo livre e obrigado, interessado e desinteressado de dar, receber e retribuir dons, afirma que a dádiva é

“o” paradigma da aliança, e de que 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” (p. 19).

Assim sendo, pensar Festa como paradigma da aliança significa fazer a ultrapassagem do que Caillé chamou de paradigmas individualista e holista[65]. Segundo ele, esses modelos têm se confrontado desde muito tempo nas Ciências Sociais como fundamentos para explicar as ações humanas, o que, a meu ver, justificaria dizer que Festa como Dádiva das dádivas, também deixa tudo em aberto para a investigação antropológica. O próprio Caillé (2002) deixa claro isso na passagem abaixo, diz ele:

> 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 iguais 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 (CAILLÉ, 2002, p. 81)

Além das várias possibilidades e ser pensada aqui como paradigma das alianças, as festas, conforme se poderá constatar ao longo desta tese, evidenciam sua potência de ligar, de enlaçar, de constituir elos e vínculos para além dos limites puramente holisticos e das simples trocas entre indivíduos. Dito de outra forma, é uma circulação das dádivas intra e intercoletividades, no movimento de dar, receber e retribuir que constitui os compromissos mútuos, coletivos, mas também entre pessoas.

Partir, então, de Mauss (2003) e da obra "Ensaio sobre a dádiva" é revelar as profundas ligações entre Dádivas e Festas. Entretanto, Perez (2012) afirma que Mauss se refere à centralidade da festa na vida social sem, contudo, atribuir à mesma um estatuto próprio.

É justamente este sentido paradoxal da Festa, de ser algo que é ao mesmo tempo central na vida social, mas que está ao mesmo tempo em aberto (DUVIGNAUD,1983), e que, conforme Perez, é sempre colocada de lado, sempre em perspectiva de alguma outra coisa, que passo a examinar agora.

Como se pode verificar na citação de Mauss (2003) acima, ele afirmou que a festa é uma dádiva, mas colocando-a lado a lado, no mesmo patamar de outras

[65] Segundo Caillé (2002, p.81): O paradigma do dom não poderia de forma alguma ser um paradigma do mesmo tipo que o holismo ou o individualismo metodológico. O que mais impressiona, com efeito, em todas essas respostas sugeridas pelos paradigmas em vigor, é que se apresentam sempre sob a forma de verdades abstratas e atemporais.

diferentes dádivas, como: ritos, serviços militares, feiras, entre outros, que compõem em conjunto, na sua circularidade entre coletivos, segundo afirma Mauss, o “sistema de prestações totais”.

Mas logo em seguida é o próprio Mauss quem evidencia no Ensaio que “o sistema mais puro de prestações totais” (p. 191), não por acaso, é a festa, ou melhor, um conjunto de festas entre fratrias e tribos australianas, ou norte-americanas, e apresenta uma longa e detalhada descrição das práticas festivas dos Tlingit e Haida[66], dois grupos indígenas do noroeste americano.

As complexas socialidades festivas entre os Tlingit e os Haida descritas por Mauss, e chamadas de potlatch ou sistemas de prestações totais do tipo agonístico, seriam, ainda segundo este autor, “um tipo mais puro” de práticas que, segundo ele, de maneira mais “moderada” estariam presentes não apenas nas sociedades ditas primitivas ou arcaicas.

Mas essas práticas estariam também em todas as outras sociedades e, mesmo, nas sociedades atuais e contemporâneas, de forma que Mauss declara convicto que: “acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” (p.189).

Assim, parece que a festa, ou melhor as festas/socialidades festivas dos indígenas norte-americanos, aparecem na obra de Mauss como marcos centrais, referências e uma forma “mais pura”, cuja versão “mais moderada”, segundo ele, se verifica em diferentes culturas e sociedades ao longo de diversos tempos e lugares no planeta.

Neste sentido, portanto, aquelas festas se constituem como fonte de inspiração para a escrita do “Ensaio sobre a dádiva”. Uma festa, ou um conjunto de festas teria então inspirado Mauss a pensar nos profundos significados da circulação de dádivas entre coletividades, que Caillé (2002) classificou de "o paradigma da aliança e da associação"(p.81).

Assim, as perspectivas que acabei de descrever acima indicam a necessidade de considerar que a festa não é apenas mais uma dádiva a circular intra e intercoletivos, mas sim que a Festa se configura como a Dádiva das dádivas, como um mecanismo que liga as coletividades.

A partir das imagens de Mauss sobre as festas entre os Tlingit e os Haida - da dádiva compreendida como paradigma da aliança - e da sugestão de Perez (2012)

[66] Para uma descrição completa ver Mauss, 2003, p. 191,192,193.

de pensar Festa como perspectiva (enquanto mecanismo operador de ligações), busco evocar minhas pesquisas no estudo dos circuitos de festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Destarte, acredito que os circuitos de festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, guardadas as devidas proporções, possuem alguma semelhança com as práticas das tribos Tlingit e Haida descritas por Mauss (2003), e também com outras práticas festivas de diversas coletividades em diferentes tempos e lugares.

Ainda que de forma muito mais moderada, as comunidades quilombolas de Salvaterra também passam o verão marajoara numa perpétua festa, que movimenta e mobiliza esses coletivos, fazendo-os partilhar intensamente os territórios uns com os outros, constituindo, por assim dizer, um território amplo que enlaça as comunidades ao longo de gerações.

As comunidades partilham um território comum, mais amplo e poroso, que envolve e enlaça o conjunto destas coletividades, um território comum de festas que interligam os territórios das comunidades, neste caso, constituído pelo exercício recorrente e anual de seus circuitos de festas (LIMA FILHO, 2014).

Para evidenciar o aludido circuito, apresento abaixo uma tabela com dados coletados durante a pesquisa de campo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, que evidencia um intenso calendário do que @s interlocutor@s quilombol@s chamam de “festas de tradição”.

Tabela 2: 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**
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,
02	São Benedito Futebol Clube homenageia São Benedito	+ 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
03	Aniversário da Associação Quilombola	+ de 8 anos	**Junho** 3 dias de festa	**Rosário**: Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Providência, Deus

	Homenageia N. S. do Rosário e São Benedito			Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Paixão, União/Campina
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, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, Rosário
05	Itaguatinga Esporte Clube. Homenageia São Sebastião	+ 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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
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.
13	N. S. Do Livramento (padroeira)	+ de 50 anos	**Setembro** 3 dias de fest	**Boa Vista:** Salvar, Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Rosario
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.
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.
16	N. S do Bom Parto (padroeira)	+ de 100 anos	**Novembro** 3 dias de	**Deus Ajude:** Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado,

			festa	Bacabal, Santa Luzia, Providência, Siricari, Boa Vista, Rosário.
01	**Jogos de Identidade Quilombolas**	**+ de 18 anos**	**Novembro 4 dias de festas.**	**Todas as comunidades quilombolas de Salvaterra, mais comunidades quilombolas de outros municípios marajoaras.**
17	Santa Luzia (padroeira)	+ de 4 anos	**Dezembro** 3 dias de festa	**Santa Luzia:** Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari.
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.
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

Fonte: Pesquisa de campo realizada no ano de 2013 e atualizada no ano de 2022.

Como se pode verificar no quadro acima, as “festas de tradição” acontecem todos os anos durante o verão amazônico, período de menos chuva na região e que mobilizam, ligam, por meio de convites, as referidas comunidades que participam das/nas festas umas das outras.

Nos meses de junho a dezembro há um intenso calendário de festas intercomunitárias nos territórios quilombolas de Salvaterra, a partir do qual pode-se afirmar que estas comunidades efetivamente vivem numa “perpétua festa” no verão marajoara.

Foi a partir da definição feita pelo próprio Marcel Mauss (2003), de que festas são dádivas, e pensando no conjunto de festas dos indígenas do noroeste americano, chamadas de potlatch[67], que interpretei as festas de santo como dádivas que são dadas, recebidas e retribuídas intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra, contribuindo para construção de ligações fortes, vínculos e alianças entre as mesmas.[68]

Desta forma, comecei a interpretar as festas de santo mais antigas e também as festas quilombolas dos Jogos de Identidade Quilombola - JIQs, relativamente mais recentes, como dádivas que ao serem dadas, recebidas e retribuídas intra e intercomunidades quilombolas, ao longo de vários anos, têm contribuído de forma

[67] Que significa "nutrir", "consumir" (MAUS, 2003).

[68] Sobre isso ver: LIMA FILHO, Petronio Medeiros. “Entre Quilombos: Circuitos de Festas de Santo e a Construção de Alianças Políticas entre as Comunidades Quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará, PPGCS-UFPA, (Dis) 2014.

central para a construção de laços, vínculos fortes, alianças entre os coletivos marajoaras.

Considerando, como faz Léa Perez (2012), com quem concordo, que a festa por durar no tempo "faz corpo na duração", quero sugerir que os circuitos de festas de santo e, mais recentemente, a partir de 2004 as festas denominadas de Jogos de Identidade Quilombola - JIQs - têm feito, ao mesmo tempo e, ao longo do tempo, tanto o *corpus* de cada comunidade quilombola, quanto o corpo do conjunto dos coletivos ali presentes.

Assim, são comunidades quilombolas de Salvaterra que todos os anos se convidam e participam das festas umas das outras, fazendo com que a posição de anfitrião e convidado variem, ou que se sucedam entre as comunidades, pois elas se revezam nesses papéis durante o intenso calendário de festas que mobiliza ano após ano todas as coletividades.

Guardadas as devidas proporções existem algumas semelhanças destas festas quilombolas com as festas dos Tlingit e dos Haida, que inspiraram Mauss a escrever o "Ensaio sobre a dádiva". No Marajó, tal como em vários outros lugares, sabe-se que é rivalizando em dons - Dádivas-Festas - que as comunidades quilombolas marajoaras continuam se ligando.

Elas constroem alianças, constituindo-se e reconfigurando-se enquanto comunidades e, mais recentemente, a partir da autodefinição quilombola e da criação e realização dos JIQs, os coletivos vêm se constituindo e se reconstituindo também como quilombos contemporâneos. Assim, as festas e a lógica da dádiva (para além do individualismo e do holismo) continuam vivas nas relações intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra. Tal afirmação, me sugere pensar a festa como perspectiva, em consonância com Perez (2012), já que ela afirma:

> 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**. (p. 41) (Grifo meus)

Soma-se à afirmação do Perez, o que Caillé (2002) afirma, referindo-se ao trabalho de Mauss (2003): “o laço é mais importante do que o bem, eis o que o dom [Dádiva] afirma”. Nos dois casos, tanto na Festa quanto na Dádiva, fica claro que o mais significativo é a ligação ou o laço que ambos **podem** gerar.

O “podem” aqui é fundamental, porque a capacidade de ligar coletivos, de ser mecanismo operador de ligações e paradigma da aliança é uma **possibilidade** da

festa, uma **potencialidade** dentro do circuito de festas das comunidades quilombolas de Salvaterra.

Ligar coletivos configura-se, então, como potência, ou seja, como campo de possibilidades, como potencialidade da Festa e não como sua suposta função ou utilidade, pois a realização dessa potencialidade - ligar coletivos - está aberta à agência das pessoas, dos coletivos que realizam periodicamente as celebrações, a Festa está aberta à criatividade, à imaginação, à liberdade e, ao mesmo tempo, está ligada aos compromissos coletivos, às obrigações das pessoas.

Mas existem ainda outros pontos centrais que atravessam os trabalhos de Mauss e que se revelam ainda mais intensamente nos trabalhos de Duvignaud (1983) e de Perez (2012). Esses pontos são as relações entre Festa e Imaginário.

Assim, por meio dessas relações, busco compreender a Potência do Imaginário e da Imaginação, uma outra entrada que me permite sugerir Festa como Potência Societal que, além de ligar, também cria coletividades, em uma perspectiva complexa de pensar a Festa, que pode ser sintetizada numa afirmação de Léa Perez (2012), a qual apresento na epígrafe do próximo item.

2.3 - *Potência Societal de Criar Coletivos*: Festa como Potência do Imaginário e da Imaginação

> *Somos e fazemos coletividade porque produzimos imaginário, somos coletividade porque fazemos festa (Perez, 2012, p. 36).*

Proponho aqui seguir a mesma trajetória teórico-metodológica, trazendo agora para o centro da reflexão as relações entre Festa e Imaginário (que me permite sugerir Festa como Potência Societal de criar coletividades) partindo da afirmação de Léa Perez (2012), que consta na epígrafe deste item, onde a autora propõe/provoca um deslocamento no entendimento sobre os significados da Festa e de fazer Festa.

Com relação a epígrafe poderia se dizer também que somos e fazemos coletividade porque ao produzirmos imaginário, somos produzidos por ele; somos coletividade porque fazemos festa.

De qualquer maneira, no deslocamento proposto por Perez (2012), a Festa, que no entendimento clássico teria uma suposta utilidade ou função de reproduzir sociedades, aparece como elemento central da própria criação de coletividades: “somos coletividade porque fazemos festa” afirma a autora, conectando inexoravelmente Imaginário - Festa - Criação.

Aqui, minha sugestão é tratar imaginário e imaginação como potências, considerando a sugestão proposta por Bachelard (2004, 2005), segundo o qual é "preciso considerar a imaginação como potência maior da natureza humana". Ao sugerir pensar em Potência do Imaginário e da Imaginação, portanto, sigo a referência de Bachelard, segundo a qual:

> [a] imaginação é a faculdade de deformar as imagens fornecidas pela percepção, **ela é, sobretudo, a faculdade de nos libertar das imagens primeiras, de mudar as imagens.** Se não há mudança de imagem, união inesperada de imagem, **não há imaginação, não há ação imaginante.** (...) A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; **ela é a faculdade de formar imagens que superem a realidade**, que cantem a realidade. **Ele é uma faculdade de sobre humanidade**. Um homem é um homem na proporção em que ele é um sobrehomem. Nós devemos definir um homem pelo conjunto de tendências que o empurrem a superar a humana condição (BACHELARD, 2004, 2005, apud CARVALHO, 2011, p. 20, 62, 133,134)[69] (grifos meus)

Neste sentido, considerando a afirmação de Perez e a sugestão de Bachelard, pode-se afirmar que é justamente por causa da Potência do Imaginário e da Imaginação que fazemos Festa e criamos coletividades, é, portanto, o imaginário que liberta a imaginação criadora (BACHELARD, 1996, 2008).

Desta forma, a Festa compreendida como dimensão da Potência do Imaginário e da Imaginação, configura-se também, dentro de meu entendimento, como Potência Societal de criar coletividades, como potência de criar outras formas societais.

Isto não significa negar as dimensões rituais e de reprodução da sociedade atribuídas à Festa, como foi demonstrado por diversos autores desde Durkheim, mas de enfatizar sua potência criativa, inventiva e inovadora, que além de reproduzir também é central na própria criação/constituição de coletividades.

Assim sendo, no contexto do trabalho ora apresentado, trata-se de evidenciar as dimensões criativas (de criar e recriar coletividades) das festas de santo e dos Jogos de Identidade Quilombola que são realizadas todos os anos, há décadas, sendo algumas dessas festas centenárias entre as comunidades quilombolas de Salvaterra.

Ora, o deslocamento no entendimento sobre os sentidos e significados de fazer Festa, de algo acessório (em perspectiva) para algo constituinte (como perspectiva) na criação de coletividades, conforme Perez (2012), coaduna, vai ao encontro do deslocamento proposto por Beatriz Perrone-Moisés (2015) para a compreensão da

[69] A citação aqui refere-se às traduções feitas por Flávio José de Carvalho destas passagens dos trabalhos de Gaston Bachelard (2004, 2005), respectivamente intitulados: "L´eau et les songes: essai sur l´imagination do moviment." 5. ed. Paris: Jose Corti, 2004. E "L´eau et reves: essai sur l´imagination de la matière", 7. ed. Paris: Jose Corti, 2005.

Festa no universo ameríndio que ela estuda ao afirmar que: a festa é a chave das políticas ameríndias.

Para Perrone-Moisés a Festa não é acessória, não é suporte, não está ao lado das políticas ameríndias. Para ela, trata-se de uma chave absolutamente central, ou seja, a Festa é mesmo constituinte dos coletivos e das políticas ameríndias. Portanto, não se trata da Festa ser política, mas sim do fato, afirmado por Perrone-Moisés, de que, entre os ameríndios, a Festa é a Política.

É uma política para além dos limites do Estado e da centralidade das coisas úteis, para além do mercado, política que é ao mesmo tempo fenômeno religioso, jurídico, econômico etc, é tudo isso porque não é nada disso, conforme Perrone-Moisés (2015) afirma:

> A conexão entre política, festa e xamanismo entre ameríndios é evidente em todas as monografias, "o domínio político é fortemente dependente do domínio ritual" (Sztutman 2009:30). Estaríamos, durante anos, a declarar que não sabemos bem o que é a política, alguns assumindo deixar o assunto de lado enquanto descreviam festas; outros, em tempos mais recentes, a buscá-la, sem perceber claramente, mas intuindo e sugerindo constantemente o que estava bem diante de nossos olhos: a chave das "políticas ameríndias" é a festa – não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas o que eles chamam de festa. Festa é fenômeno religioso, político, jurídico, econômico etc.; é tudo isso porque não é nada disso. O mesmo ocorre, aliás, em relação à guerra: como na festa, as análises detectam religião, política, sociologia e economia, desligando conexões nativas, por assim dizer, em favor de categorias que continuamos nos "empenhando com afinco em distinguir". (p.15)

Ao afirmar que Festa é fenômeno religioso, político, jurídico, econômico etc e afirmar que é tudo isso porque não é nada disso, a autora faz a crítica ao empenho em distinguir as coisas e associa Festa com a perspectiva de Marcel Mauss (2003) de pensá-la como "fato social total", ou "fenômenos sociais totais" como o mesmo define. O encontro destas perspectivas não se dá por acaso, como a própria Perrone-Moisés (2015) deixa claro a seguir:

> No Ensaio sobre a dádiva, texto fundante que nos apresenta os "fenômenos sociais totais", em que "tudo está misturado, [em que] se expressam, ao mesmo tempo e em bloco, todos os tipos de instituições", Mauss (1924:147) já alertava para a inadequação de nossas palavras/categorias para apreender e descrever "different conceptions". Mas apenas em nota, algumas páginas adiante, falando de hau, atenta o autor: **nessas instituições e ideias estão misturados todos os tipos de princípios que nossos vocabulários europeus, ao contrário, empenham-se com afinco em distinguir** (Mauss 1924:160). (...) Esta observação capital parece ter permanecido, como no próprio Ensaio, em nota de rodapé. Não por acaso o "fato social total" aparece nesse texto, que "inaugura uma nova era para as ciências sociais" (Lévi-Strauss 1950) e acrescenta ao imaginário e no vocabulário do Ocidente o potlatch da Colúmbia Britânica, tornando-o provavelmente a festa ameríndia mais conhecida de todas. Como todas as festas dos índios, o potlatch não cabe em "ritual", nem em "política", nem em "economia". Se nos parecem "totais" certos fenômenos, e "com valor

> indeterminado de significado" certas noções (Lévi-Strauss 1950: xliv), há grandes chances de ser porque suas distinções são outras, que nossos vocabulários atravessam e, portanto, não permitem apreender. (p. 9-10)

Novamente Perrone-Moisés (2015) traz à tona o alerta sobre a inadequação de nossas palavras/categorias para descrever diferentes concepções, ocorre também que a referida inadequação não se relaciona apenas a diferentes concepções entre indígenas e não indígenas, mas se verifica algo semelhante também entre as nossas próprias sociedades, com as quais em tese estaríamos familiarizados.

Deixem-me explicar melhor: existem muitas semelhanças nas maneiras pelas quais Festa e Imaginário vêm sendo (des)tratados na tradição das ciências sociais, particularmente em antropologia e sociologia. A denúncia de Duvignaud (1983) de que ambas não gozam de boa reputação nas ciências sociais não se dá por acaso.

A Festa, como evidenciei a partir de Perez (2012) e de outros autores já citados anteriormente, foi sempre tratada em perspectiva de algo que lhe é exterior, como algo que não é central, a Festa vêm sendo (des)tratada também durante muito tempo e hegemonicamente na maioria dos trabalhos acadêmicos.

Ela, a Festa, sempre aparece como algo que está subsumida à categoria ritual conforme já mostrei (itens 2.1 e 2.2), imaginário de forma relativamente semelhante também vêm sendo (des)tratado durante muito tempo e hegemonicamente nas ciências sociais, como algo irreal, ilusório, ou como "a louca da casa" (DURAND, 2001).

De fato, pelo menos desde o advento da filosofia racionalista do século XVII, o imaginário é tratado como algo superficial, que não teria influência sobre a concretude do real, constituindo uma perspectiva em que, segundo Maffesoli (2001): "opõe-se o imaginário ao real, ao verdadeiro. O imaginário seria uma ficção, algo sem consistência ou realidade, algo diferente da realidade econômica, política ou social que seria, digamos, palpável, tangível." (p. 74-75). Gilbert Durand (2012), também nesse mesmo sentido, afirma que:

> O pensamento ocidental e especialmente a filosofia francesa têm por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação, "fomentadora de erros e falsidades". Alguém notou, com razão, que o vasto movimento de idéias que de Sócrates, através do augustinismo, da escolástica, do cartesianismo e do século das luzes, desemboca na reflexão de Brunschvicg, Lévy-Bruhl, Lagneau, Alain ou Valéry tem como conseqüência o "pôr de quarentena" tudo o que considera férias da razão. Para Brunschvicg, toda a imaginação - mesmo platônica! - é "pecado contra o espírito". Para Alain, mais tolerante, "os mitos são idéias em estado nascente" e o imaginário é a infância da consciência. Poder-se-ia esperar, parece, que a psicologia geral fosse mais clemente para com a "louca da casa". Mas não. Sartre mostrou que os psicólogos clássicos confundem a imagem com o duplicado mnésico da

> percepção, que mobilia o espírito com "miniaturas" mentais que não passam de cópias das coisas objetivas. No limite, a imaginação é reduzida pelos clássicos àquela franja aquém do limiar da sensação que se chama imagem remanescente ou consecutiva. É sobre esta concepção de um imaginário desvalorizado que floresce o associacionismo, esforço certamente louvável para explicar as conexões imaginativas, mas que comete o erro de reduzir a imaginação a um puzzle estático e sem espessura e a imagem a um misto, muito equívoco, a meio caminho entre a solidez da sensação e a pureza da idéia. (p. 21-22)

Aqui se faz necessário novamente retornar as reflexões tanto de Duvignaud (1983), segundo o qual a festa não pode ser compreendida por sua suposta função ou utilidade, quanto de Léa Perez (2012), segundo a qual somos e fazemos coletividade porque produzimos imaginário, somos coletividade porque fazemos festa.

Faz-se necessário evocar o pensamento desses autores porque, dito de forma direta e objetiva, **não há como compreender Festa sem admitir que o real é acionado/criado/transformado pela eficácia do imaginário**, tal como evidenciado por Bachelard (2008), Durand (2001) e conforme descreve Maffesoli (2001):

> Na verdade, Bachelard pegou o bastão dos românticos e repôs na cena intelectual procedimentos que se encontravam esquecidos. **Assim, mostrou que as construções mentais podiam ser eficazes em relação ao concreto.** (...) Gilbert Durand trabalhou na confluência da tradição literária romântica e da antropologia, tendo escrito uma obra-prima: As Estruturas Antropológicas do Imaginário. A sua reflexão recuperou o que tinha sido deixado de lado pela modernidade e **indicou como o real é acionado pela eficácia do imaginário, das construções do espírito** (p. 74-75) (grifos meus)

Considerando estas perspectivas pode-se afirmar que o real da festa emana e é força do imaginário enquanto coletividade, é força do imaginário em ato e imaginação criadora, produzindo laços simbólico-afetivos e, por isso é político, pois no fazer coletividade o que emana como festa é a agência do imaginário, por assim dizer, como expressão do sensível, a festa advém da imaginação criadora. Assim, o imaginário não é uma externalidade, é justo a força que produz e é produzida no coletivo, é tanto uma função do real quanto do irreal.

Neste sentido, a festa se apresenta também como expressão da Potência do Imaginário e da Imaginação, que tem na base esse conjunto comum de imagens que é o imaginário, da *poiesis* intersubjetiva como expressão coletiva, que coloca as pessoas em estado de festa pela convergência de imagens que as ligam nele, por ele, com ele.

Não é por acaso, portanto, que o processo sensível e profundo de se autodefinir quilombola, em curso nas comunidades quilombolas de Salvaterra,

originou uma festa que não existia antes, que entre outras coisas se constitui também como celebração do quilombo como território e como fato social total, do ser quilombola como ontologia e da consciência negra como devir ético-estético.

Desta forma, se antes afirmei que festejar e aquilombar são mutuamente constituintes, é possível afirmar também que é a potência do imaginário e da imaginação quilombo/quilombola que produz imagens, paisagens, estéticas e éticas que tornam real tanto os quilombos contemporâneos no Marajó quanto suas festas quilombolas.

Assim sendo, afirmo que, corroborando com tudo que foi dito anteriormente sobre o processo profundo que constitui o quilombo e o ser quilombola enquanto o imaginário que engendra a festa, que o real da festa emana do imaginário enquanto coletividade, em outras palavras, o real é acionado pela eficácia do imaginário.

Desta maneira, faz-se urgente e necessário compreender as profundas e complexas relações entre Festa e Imaginário. De forma direta, o que estou sugerindo é que tanto a Festa como o Imaginário estão no centro da própria constituição da vida social, mas ambas foram hegemonicamente (des)tratadas nas ciências sociais.

Festa e Imaginário foram (des)tratadas como “férias da razão” (DURAND 2012) e, portanto, vistas como algo acessório, ilusório, apenas como reprodução, sem potência transformadora, sempre em perspectivas de outra coisa. Ocorre que só é possível compreender Festa se a entendermos também como dimensão da Potência do Imaginário e da Imaginação.

Durand (2012) nos lembra que o imaginário - isto é, o conjunto de imagens e de relações de imagens que constitui o capital pensado do *Homo sapiens* - nos parece como o grande denominador fundamental onde vêm se relacionar todos os procedimentos do espírito humano, e Maffesoli (2014), dando continuidade aos trabalhos de Durand sobre o imaginário, afirma que:

> Na continuação de Estruturas Antropológicas do Imaginário, de Gilbert Durand, lembrei muitas vezes, em obras anteriores, que todas as manifestações emocionais com as quais nos confrontamos, e que são chamadas a desenvolver-se, são expressões do patrimônio onírico da humanidade toda, cujas raízes devem ser buscadas no imaginário de gerações que nos precederam. O próprio da tradição imaginal é investir os estratos arcaicos, herdados dos “povos primeiros”, devolvendo-lhes força e vigor eterno e novo ao mesmo tempo. (...) O que nos lembra as manifestações culturais e sociais, os arquétipos em ação nos filmes, músicas, festivais, danças, folclore, vintage etc. É que contra uma concepção puramente contábil da existência, o onírico, vivido nas pequenas alegrias da existência quotidiana, assim como nessas explosões paroxísticas que são os movimentos de que falei, não desfigura o real, mas o transfigura; faz dele um surreal. (MAFFESOLI, 2014, p. 58)

É precisamente neste sentido que trato Festa como Potência do Imaginário e da Imaginação, compreendendo que a imaginação e a eficácia do imaginário agem transfigurando o real. Toda a etnografia dos Jogos de Identidade Quilombola que apresento a seguir são exemplos etnográficos das dimensões simbólico-práticas do vivido coletivo, de elaborações sensíveis de experiências humanas no mundo.

Apenas para citar alguns exemplos evidencio a potência do imaginário e da imaginação d@s quilombol@s de Salvaterra em transfigurar o "mastro de santo", que figura como manifestação coletiva e elemento central desde as primeiras festas de santa padroeira realizadas pelos povoados negros de Salvaterra. Ele mesmo manifestação cujas raízes devem ser buscadas no imaginário de gerações que os precederam. É, na festa dos Jogos de Identidade Quilombola, transfigurado em "mastro quilombola", o que coaduna com a sugestão de Maffesoli, que o próprio da tradição imaginal é investir nos estratos arcaicos (no sentido de antigos e primeiros), herdados dos "povos primeiros", devolvendo-lhes força e vigor eterno bem como ao novo, ao mesmo tempo.

Ora, o "mastro quilombola", tal como as bandeiras quilombolas, assim como as performances ligadas às músicas, às danças, às vestimentas, aos corpos que bailam e à própria estética que vêm à tona durante os Jogos de Identidade Quilombola, intensamente vividos nestas festas de quilombo, acionam o real transformando-o e transfigurando-o.

Dessa forma, a criação do "mastro quilombola" é um exemplo da eficácia do imaginário na constituição dos corpos das pessoas e das comunidades negras quilombolas de Salvaterra – Marajó[70]. Não é por acaso que muitos interlocutores quilombolas afirmam, como mostrarei mais à frente, que os Jogos Quilombolas são festas onde eles podem "expressar sua cultura".

As festas que são os Jogos de Identidade Quilombola se configuram, então, como manifesta-ação da Potência do Imaginário e da Imaginação d@s quilombol@s de Salvaterra, estimulada pelos processos de autodefinição negra e quilombola vividos pelas pessoas destas comunidades, processos que transformaram - transfiguraram o cotidiano das mesmas (re)criando estas coletividades.

[70] Isso para nos ater ao objeto de estudo desta tese, mas que não se restringem a esta manifestação e territórios específicos de Salvaterra, já que a Festa como Potência do Imaginário e da Imaginação, por suas características intrínsecas parece afetar pessoas, comunidades, povos e sociedades em diversos tempos e lugares.

As Festas, porém, por sua potência imaginária e criativa não apenas reproduzem estas transformações, mas ao contrário, se constituem também como potência questionadora, transformadora, transfiguradora da realidade, e, portanto, como potência que, além de reproduzir, também produz, gera, cria coletividades.

Para compreender Festa como Potência do Imaginário e da Imaginação é preciso entender, tal como Bachelard (2008) descreveu, que o vocabulário da imaginação não é a imagem e, sim, o imaginário, e que a força da imagem vem de seu lastro imaginário, assim como é preciso compreender também, tal como definiu Durand (1964, 2001), que toda imaginação é simbólica.

Portanto, minha sugestão é de que a força das imagens, e das paisagens que implicam os sujeitos, na intensidade das festas dos Jogos de Identidade Quilombolas têm contribuído de forma fundamental para uma espécie de refundação política, simbólica e territorial das comunidades negras de Salvaterra, (re)criando quilombos contemporâneos naquelas paragens do Marajó, tal como no princípio, na formação daqueles povoados negros, as festas de santo contribuíram também de forma fundamental para uma espécie de fundação, para a criação daquelas coletividades[71].

Gostaria, entretanto, de retornar agora para as afirmações de Perrone-Moisés(2015), citadas no início deste item, de que a Festa é a chave das políticas ameríndias, e de que a Festa é ao mesmo tempo fenômeno religioso, econômico, entre outros, para evidenciar as semelhanças entre esta perspectiva de pensar as festas entre os nativos americanos, com a perspectiva de outro pesquisador.

Trata-se de Heraldo Maués (1995), que estudou as festas de santo entre comunidades camponesas e quilombolas na Amazônia, mais especificamente no nordeste do estado do Pará. Segundo Maués, as:

> Festas religiosas populares constituem, ademais, por sua própria natureza ritualística, momentos extraordinários na vida das populações ou comunidades que as realizam, possuindo aquele caráter de fato social total de que nos fala Marcel Mauss, onde se exprimem, "ao mesmo tempo e de uma só vez", uma grande quantidade de fenômenos, não só de natureza religiosa, mas também fenômenos jurídicos, morais, políticos, econômicos, estéticos etc. Na mesma linha de pensamento desse autor, estas festas constituem formas de prestações totais, uma espécie de potlatch, onde a obrigação de dar, receber e retribuir se estabelece não somente entre os

[71] Importante observar, que desde o ano de 2004 as festas de santo e os Jogos de Identidade Quilombola coexistem, não há substituição, os jogos não se colocaram no lugar das festas de santo, ao contrário, como poderá se verificar na etnografia mais a frente, a festa de santo, o mastro de santo, entre outras manifestações presentes naquelas festas compõem, segundo @s próprios interlocutor@s, parte de sua cultura. Ou seja, não se trata de substituição, mas de englobamento da diversidade inclusive religiosa no contexto deste processo de autodefinição quilombola que estou chamando refundação política das comunidades quilombolas de Salvaterra.

> indivíduos humanos, mas também na relação entre homens e os santos, os homens e a divindade (cf. Mauss, 1974b, 41, 43 e segs.) (1995, p. 316).

Como se pode verificar tanto em Mauss (2003), se referindo a uma vasta gama de sociedades, como em Perrone-Moisés (2015) se referindo aos ameríndios, como em Heraldo Maués (1995), mais especificamente tratando sobre festas de santo entre comunidades camponeses e quilombolas na Amazônia, em todos estes casos a Festa é compreendida como um fato social total.

Ao sugerir interpretar fatos sociais como "totais", Mauss (2003) afirma que todas as dimensões, políticas, econômicas, religiosas, morais, etc, dessas "totalidades" se misturam e se movem ao mesmo tempo. De fato, é o que parece acontecer todos os anos de junho a dezembro, período no qual as festas de santo, e mais recentemente as festas quilombolas se sucedem intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra.

Portanto, não apenas as festas de santo, mas também as festas quilombolas como os Jogos de Identidade Quilombolas aqui estudados se constituem como fatos sociais totais, que na sua realização envolvem e movimentam dimensões que estão relacionadas à totalidade (que sugiro chamar e unicidade política, simbólica e territorial, tal como explico mais à frente) de cada comunidade e ao mesmo tempo, e no mesmo movimento, com a totalidade do conjunto das comunidades quilombolas marajoaras que participam das festas.

As festas de santo e as festas quilombolas como os Jogos de Identidade Quilombola são fenômenos ao mesmo tempo religiosos, econômicos, políticos, morais, familiares e desta forma movimentam cada comunidade como um todo e também movimentam as relações que envolvem o conjunto das comunidades quilombolas. Mas como é possível conceber estas "totalidades"? Como é possível pensar em um fato social que seja "total"?

Precisamos inicialmente compreender, concordando com Émile Durkheim, que é o simbolismo que funda a sociedade, mas se faz necessário também ir além no sentido de entender, tal como sugere Mauss (2003), 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[72].

Não existe, portanto, para Mauss, separação, mas gradação, co-tradução entre realidade social, representação e símbolo. Desta forma, apenas o entendimento de

[72] Desta forma também se pode compreender mais profundamente o sentido da eficácia do imaginário.

que a realidade social é simbólica pode tornar compreensível o fato social ser total. Para pensar a Festa como fato social total, entretanto, é necessário destacar dois pontos absolutamente fundamentais.

Primeiro, é preciso compreender “fato social total" para além de um “conjunto coerente” ou de uma "estrutura", o que significa fazer uma leitura não estruturalista do dom[73], ou seja, compreender o fato social total a partir do movimento ao mesmo tempo livre e obrigado, interessado e desinteressado de dar, receber e retribuir dádivas e como desafio que causa permanente desequilíbrio, que faz com que os fatos sociais totais, assim como as totalidades a que se referem estejam sempre em constantes e permanentes transformações, sempre se fazendo e refazendo, se constituindo e reconstituindo, se fundando e refundando.

Segundo, que os fatos sociais totais (e as totalidades a que se referem) se apresentam mais como uma atmosfera, uma sensibilidade fundada em sentimentos, emoções, paixões efetivas, porque são antes de tudo afetivas e, desta forma, as festas como fatos sociais totais se relacionam, se imbricam, se entrelaçam, também, profundamente, com o imaginário, constituindo e sendo constituídas pela atmosfera, pela sensibilidade que é o imaginário.

Assim, pode-se afirmar que as relações entre Festa (entendida como fato social total) e Imaginário podem ser melhor compreendidos se houver o entendimento de que a vida só é possível num vasto simbolismo, ou seja, se houver a compreensão de que não há dicotomia nem separação entre realidade social e símbolo, mas, sim, que a própria realidade, tal como a imaginação, é simbólica.

Em outras palavras, considerando o que foi dito até aqui é possível afirmar que não há como pensar em fato social total sem associá-lo à Potência do Imaginário e da Imaginação, fundamentalmente porque pensar a vida como um vasto simbolismo significa pensá-la na atmosfera que é o imaginário. Permitam-me deixar mais clara

[73] Sobre isso ver 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 autoconstituinte. 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. (CAILLÉ, 2002, p. 34-35).

esta posição, citando Alain Caillé (2002) referindo-se a Mauss, e Pitta (2005) referindo-se Bachelard e Durand:

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)	Por que falar em Imaginário e não em simbolismo? (...) Bachelard demonstrou com sua obra que a organização do mundo - ou seja, as relações existentes entre os homens, entre os homens e a terra, entre os homens e o universo - não é resultado de uma série de raciocínios, mas a elaboração de uma função da mente (psíquica) que leva em conta afetos e emoções. Nessa perspectiva ele coloca algumas idéias básicas: que o símbolo permite estabelecer o acordo entre o *eu* e o mundo (...) O símbolo é, pois, dinâmico e a partir de tal constatação Bachelard estabelece a relação entre símbolo, imagem e imaginário: "O vocábulo fundamental que corresponde à imaginação não é a imagem, é o imaginário. O valor de uma imagem se mede pela extensão de sua aura imaginária. Graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta e evasiva. Ela é no psiquismo humano a experiência da abertura, a experiência da novidade". (...) A partir dessas orientações, entre outras, Gilbert Durand vai falar em imaginário e não em simbolismo, **pois o símbolo seria a maneira de expressar o imaginário.** frequentemente, para se tratar de simbolismo, faz referência a "sistemas simbólicos": aborda-se então o simbolismo religiosos, político etc. Mas para Durand, esses sistemas simbólicos não são independentes, pois decorrem de uma visão de mundo específica, imaginária, que é a própria cultura. (PITTA, 2005, p. 15,16,17). (grifo meu)

Considerando estas perspectivas pode-se afirmar que as totalidades a que se referem os fatos sociais totais são simbólicas e, portanto, imaginárias, que são reais porque imaginárias, reais porque acionadas pela eficácia do imaginário, são efetivas porque afetivas, constituídas pelas paixões, emoções, fundadas em razões sensíveis, em estéticas que se ligam a éticas (MAFFESOLI, 2012).

Totalidades que se constituem e se manifestam tanto no cotidiano como nas efervescências festivas, quando tornam-se ainda mais intensas. Esses fatos, a constituição dessas "totalidades", podem ser descritos da seguinte maneira: as festas periodicamente realizadas "fazem corpo na duração", tal como descrito por Perez (2012):

> Fazer corpo na duração pode ser tomado como uma espécie de fórmula de apreensão das procissões, no geral, e em Portugal no particular. Duração porque remete a uma hi[e]stória longa de séculos e de séculos. Fazer corpo porque operar ligações é seu intento e feito fundamental. Além disso, como aplicada maussiana que sou, sigo o mestre que sempre dizia ser a questão fundamental das ciências sociais entender a sociedade, e a sociedade é aquilo que faz corpo. Sociedade, no plano institucional e normativo, é corpo

> constituído por regras e por práticas que só fazem senso se demandarem e gerarem emoções e sentimentos epifanizados nos corpos de seus membros. Falo em fazer corpo também porque uma procissão é um cortejo de corpos individuais, marchando corpo a corpo, criando um corpo coletivo. Corpos em desfile, constituindo um corpo processional. Um corpo constituído de vários corpos, que se ligam por sentimentos e por emoções comuns. Um corpo emocional, comunidade emocional em termos weberianos, dir-se-ia. Uma corporação: corpo/coração em ação. Corpo-ração/Cor-p-ação. (...) Um primeiro ponto que articula a duração em termos de diacronia e de sincronia é o calendário, que pode ser definido como um corpus de índices/marcadores que pontuam a duração na forma de sequências ordenadas de unidades de duração, geralmente associadas a fenômenos e/ou acontecimentos, sobretudo de natureza festiva. Pode-se, pois, dizer que o calendário é uma das formas de expressão e de veiculação do fazer corpo. (p. 150-151)

Ainda que originalmente Perez se refira as procissões católicas, em geral ligadas a festa de santos, utilizo essa perspectiva do "fazer corpo na duração" em referência ao movimento contínuo, que se renova todos os anos e, por isso, que dura no tempo, de fazer corpo por meio do conjunto as festas de santo e também dos Jogos de Identidade Quilombola.

Estes circuitos de festas de santo e de festas quilombolas vividos anualmente pelas comunidades negras de Salvaterra se constituem como um calendário, ou seja, figuram como uma das formas de expressão e de veiculação do fazer corpo intra e interquilombos de Salvaterra.

É, pois, este fazer corpo na duração constituído e mobilizado pelos circuitos de festas, recorrentemente, que contribuem de forma fundamental para a (re)criação de coletivos, comunidades, mas também de forma mais ampla de povos e sociedades. Ainda sobre esse corporeísmo, Mafessoli (2014) afirma:

> É interessante ver que o cimento (ethos) de toda a vida em comum se elabora a partir do jogo das paixões. O emocional, cuja importância não se pode mais negar, ou o afetual, por mais evanescente que seja, constituem o suporte arquetipal do que vai se exprimir nas atrações, nas repulsas, nas apetências ou nos desgostos que caracterizam, cada vez mais a teatralidade social, política, até econômica. (...) A consciência coletiva do sociólogo Durkheim, ou o inconsciente coletivo do psicólogo das profundezas Jung se aparentam ao que se pode qualificar, de uma maneira oximorônica: Um corporeísmo místico. Faz-se corpo a partir de uma partilha espiritual, a dos vivos fortalecida pelo legado dos que passaram (p. 47)

Neste contexto, a Festa se apresenta ao mesmo tempo como Manifesta-Ação e como Ação-Criadora, ou seja, a Festa é tanto expressão das transformações quanto ação transformadora, que constitui, reconstitui, cria e recria permanentemente estas totalidades, ou como sugiro chamar, estas ***unicidades políticas, simbólicas e territoriais***[74] que são, no caso estudado, as comunidades quilombolas de Salvaterra.

[74] Sobre a definição de unicidade política, simbólica e territorial utilizo duas perspectivas que estão presentes ao longo de toda esta tese como ferramentas de interpretação, referências para interpretar

Neste sentido, estas comunidades quilombolas marajoaras já existiam como totalidades, como corpos, como unicidades políticas, simbólicas e territoriais *para além* do Estado, mesmo antes do processo de regularização dos territórios quilombolas empreendidos pelo mesmo.

Dito de outra forma, estas totalidades já existiam com seus territórios e fronteiras próprias, ainda que muito porosas, antes e para além do reconhecimento do Estado, neste contexto, é possível associar a perspectiva de pensar Festa como Potência do Imaginário e da Imaginação e o que chamo de fundação e refundação política desses povoados-comunidades-quilombos de Salvaterra, tal como apresentarei nos capítulos seguintes.

2.4 - *Potência Societal de Questionar, Destruir, Transformar Coletivos*: Festa como Potência Libidinal

A paixão pela destruição é uma paixão criadora! (Bakunin).

Para finalizar este percurso teórico-metodológico no intuito de compreender Festa como Potência Societal, proponho agora refletir sobre as relações entre Festa

---

as realidades vividas, que são as noções de Política: entendida como capacidade de mobilização de pessoas e recursos; e unicidade política, simbólica e territorial, esta última, mais complexa, se liga: 1 - A noção de "Constituição Local" (CARDOSO, 2008) que demonstra a existência de ordenamento jurídico local, o caso estudado por este autor foi a constituição local da comunidade quilombola de Bairro Alto, Salvaterra, Marajó, Pará. 2 - A definição de territorialidade que constitui territórios sociais tal como descrita por Little (2002) segundo o qual: "defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu "território" ou homeland; 3 - Ao conceito de fato social total de Mauss (2003), que refere-se também a constituições políticas para além dos limites do Estado e do mercado; 4 - A definição feita por Heraldo Maués (1995) da festa de santo como um fato social total. No estudo de Cardoso (2008), a "comunidade" aparece tendo um ordenamento jurídico próprio e, no estudo de Maués, a comunidade aparece como uma totalidade, desta forma, utilizo a noção: "unicidade política, simbólica e territorial" para me referir a constituições políticas que existem para além da família, do clã e para além do Estado, como o povoado, a comunidade, o quilombo, o bairro rural, a aldeia, entre outras expressões da referida unicidade. 5 - A perspectiva de Simmel (2006) segundo o qual: "*A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados,* ***se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade*** **(eu diria unicidade)** *no seio da qual esses interesses se realizam".* (Simmel, 2006, p. 60). Portanto, interpreto neste estudo as comunidades quilombolas de Salvaterra como unicidades políticas, simbólicas e territoriais. Para além da noção de unidade política do Estado, que evoca uma instituição que concentra e se sobrepõe a sociedade tendo o monopólio político sobre a gestão do território, seja, nacional, estadual e/ou municipal, a noção de unicidade política, simbólica e territorial evoca constituições políticas relativamente (ou semi) autônomas e autogestionárias, e que mesmo estando dentro do território nacional e num sistema capitalista se estabelecem para além do Estado e do mercado, abarcando diversidades políticas em seu interior, mas que constituem territórios sociais, ainda que muito porosos, que também se expressam de várias maneiras simbólicas. Neste sentido, as unicidades políticas são auto-organizadas, relativamente autônomas e autogestionárias, mesmo atravessadas pelas instituições do Estado e do mercado.

e a Libido, enfocando o que sugiro chamar de Potência Libidinal, e seus desdobramentos que se estabelecem como questionamentos, confrontos, destruição e transformação das coletividades.

Foi Jean Duvignaud (1983) quem revelou a potência fundamental da festa: sua capacidade destruidora, questionando frontalmente as interpretações em voga até então (e, mesmo, hegemônicas ainda hoje), referentes a uma suposta função ou utilidade da festa de reproduzir a sociedade.

Não por acaso Rita Amaral (1992) afirma que "Duvignaud radicaliza a teoria da festa, não vendo nela nem regeneração, nem reafirmação da ordem social, mas a ruptura, a anarquia total e o poder subversivo, negador da festa" (p. 31). Ao enfatizar a perspectiva de Duvignaud (1983) sobre a potência destruidora da festa, que instaura uma outra matriz a partir da qual se pode aprofundar as abordagens sobre este tema, minha intenção não é dicotomizar, não é afirmar de antemão que Festa é isso ou aquilo, mas justamente ao contrário.

A intenção é expor e evidenciar justamente o ambíguo, o excesso, o paradoxo presente na idéia de Festa como Potência Societal, a potência aqui se refere a um campo de possibilidades, aberto a agência das pessoas e (em) coletivos, e ao mesmo tempo aos compromissos e obrigações coletivas. Portanto, não se trata de negar as dimensões rituais e de reprodução das coletividades apresentadas pelos trabalhos de vários autores desde Durkheim acerca da Festa, mas de evidenciar e enfatizar também a Festa como Potência Societal, em sua capacidade de criar, questionar, destruir e transformar coletividades.

Se evoco Duvignaud (1983) é porque, em sua exposição da capacidade destruidora da festa, este autor traz justamente o conflito, o confronto, o paradoxo, o ambíguo de volta para hermenêutica da Festa. Neste sentido, a perspectiva de Festa de Duvignaud se coaduna com as afirmações de Simmel (1983) quando este último evidencia o conflito como fator de sociação, afirmando a sua positividade.

Assim, a Festa transcende o social, o objetivo e o subjetivo, tal como sugere o próprio Duvignaud, ela é uma realidade inovadora, transocial, transobjetiva, transubjetiva, e não uma forma contida com uma suposta função ou utilidade de reproduzir a sociedade, mas sim como potência que vai além de uma suposta cultura e sociedade sem ambiguidades, sem criatividade.

Destarte, ao afirmar a capacidade questionadora e destruidora da Festa em relação a sociedade, Duvignaud, de fato, aponta para Festa como potência transformadora, o que de certa forma me faz pensar novamente na clássica afirmação

do anarquista russo Mikhail Bakunin, citada na epígrafe deste tópico, que liga inexoravelmente "destruição" à "criação", trazendo, desta forma, o conflito também para o centro da criação, ao invés de escamoteá-lo[75].

Esta trajetória antropológica sobre os significados da Festa a partir de uma perspectiva da Potência Libidinal se inicia, portanto, a partir da constatação realizada por Duvignaud (1983) que evidencia e permite compreender o permanente desequilíbrio causado pela libido, por este "grande desejo", por esta energia pulsante e vital que, segundo ele, instaura um processo contínuo de questionamento, destruição e transformação das coletividades.

Assim, minha sugestão de compreender Festa como Potência Libidinal se fundamenta na leitura feita por 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. (...) a festa implica, todavia, em uma retomada do questionamento que ultrapassa o quadro da sociedade. (...) O "eterno retorno" de Nietzsche mais à frente das metáforas frequentemente obscuras de Zaratustra, define o encontro do "grande desejo" da "libido" infinita com o que somos, sem a consciência do que queremos ser em nossas conveniências ("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 de seu tema, pois **existe uma desigualdade fundamental entre energia criativa da natureza e o número limitado de 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**. ***Em outras palavras (...) 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 estes momentos de ruptura e de subversão e, por isso, não tem duração.** (...) Portanto, pode-se afirmar que a festa, subjacente a todas as culturas, irrompe subitamente quer utilizando as conformações já definidas de uma mitologia, quer concretizando-se de modo diverso a qualquer padrão conhecido. ***Por ser transocial, ela é indubitavelmente o único estímulo à mudança ou a renovação do questionamento nas sociedades***. (p. 229-231) (grifos meus)

A longa citação acima é absolutamente fundamental para que se possa compreender a referida, desproporcional e escandalosa, desigualdade entre o que Duvignaud (1983) chama de poder da libido - energia criativa que chamo de Potência Libidinal – que também pulsa com intensidade na Festa e a pequena variedade de formas de seu desenvolvimento.

[75] Retornarei a este ponto no final deste item, é importante, porém, que o leitor permaneça com esta imagem em mente ao longo deste tópico.

Desta maneira, o autor destaca a Festa e o poder da libido que ela mobiliza, como potente estímulo à mudança social e ao questionamento das sociedades. É nesta perspectiva que proponho pensar Festa como Potência Libidinal em sua capacidade de questionar, destruir e transformar coletivos.

A desigualdade entre a energia criativa e a pequena variedade de formas de seu desenvolvimento aponta para o horizonte de permanentes transformações nos coletivos, no corpo social, indica possibilidades da Festa como Potência Libidinal provocar as pessoas e (em) coletivos a ir além dos limites da ordem e das formas societais estabelecidas[76], o que o autor chama de "padrões de vida coletiva" evidenciando que as relações existentes entre os seres são em número insuficiente, se comparado às infinitas possibilidades.

Em outras palavras, Duvignaud (1983) indica que o poder da libido pulsante nas festas pode (é potência, campo de possibilidades) criar – gestar outras formas de se relacionar, de ser e estar no mundo, constituindo-se como "sementes" para outras formas societais em gestação.

É neste sentido também que o autor concebe Festa como algo transocial, como questionamento que ultrapassa o quadro da sociedade, e, tal como a imaginação nutrida pelo imaginário, que a libido também é impulso criativo que provoca inovações.

De forma ainda mais direta Duvignaud (1983) afirma o seguinte sobre a Festa em sua capacidade de perturbar a ordem e ser uma espécie de pulsão transformadora de coletividades:

> Durante algum tempo o Homem e os homens são colocados face a uma realidade transobjetiva e transubjetiva. (…) O social é arrebatado ao social e 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. (...) Trata-se de definir uma luta permanente entre o fluxo da criatividade e a construção formal ou institucional inerentes a todas as culturas e sociedades.** (p. 229-31) (grifo meu)

A afirmação de Duvignaud citada acima instiga pensar Festa como Pulsão/Potência Libidinal, que pode ser pensada também como Pulsão/Potência

[76] Como se poderá perceber ao longo desta tese, os processos de autodefinição em curso pelo menos desde 1998 nas comunidades negras de Salvaterra, parecem ter provocado, naquelas pessoas, outras formas de ser e estar no mundo a partir da autoidentificação como negr@ e quilombol@, o que resultou concomitantemente na criação de uma festa que não existia até então: os Jogos de Identidade Quilombola, bem como na criação de outras imagens-símbolos como a bandeira de cada quilombo, o mastro quilombola entre inúmeras outras inovações/transformações que se relacionam com a valorização dos corpos negr@s quilombol@s, e que pulsam ainda mais intensamente durante as festas quilombolas.

inovadora, questionadora, destruidora e transformadora das coletividades, constituindo outras formas societais, ou seja, trata-se, como afirma o autor, de uma luta permanente entre o fluxo da criatividade (também instigada pela Festa) e a construção formal ou institucional de todas as culturas e sociedades. Neste contexto, o fluxo de criatividade e as inovações, questionamentos e transformações estão também intimamente relacionadas ao “grande desejo”, a “libido infinita" que constitui campos de possibilidades do vir a ser, do devir.

Portanto, não é por acaso que ao longo deste trabalho situo as festas Jogos de Identidade Quilombola como política *para além* dos limites do Estado (contratos individuais) e do mercado (simples trocas entre indivíduos); como Potência do Imaginário e da Imaginação; como Dádiva das dádivas e Mecanismo Operador de Ligações.

Todas estas “entradas” são perspectivas complexas por meio das quais procuro fundamentar a sugestão de compreender Festa como Potência Societal, como potência que liga, cria, mas também que questiona, destrói e que por todos estes meios transforma coletivos, comunidades, povos e sociedades.

Pois, a vitalidade transfiguradora da Festa, que busco evidenciar por essas muitas “entradas”, se fundamenta sobretudo no fato apontado por Duvignaud (1983): a escandalosa desigualdade entre a potência libidinal e a pequena variedade de formas de seu desenvolvimento.

Ora, sabe-se que a libido é responsável por grandes transformações nos corpos ao longo de toda a vida, quem nunca sentiu o coração palpitar pulsando em ritmos acelerados, movido por esta energia?

Mas para além dos corpos das pessoas, o que sugere Duvignaud (1983) ao falar na “libido infinita”, no “grande desejo” é também sobre as transformações instigadas por esta energia vital no “corpo social”, ou seja, refere-se a sua potência societal, a sua capacidade de questionar, destruir e criar outras formas societais.

É nesse contexto que se pode pensar na potência libidinal evocada a partir dos processos de autoidentificação como negr@ e quilombol@, em curso desde a virada do século XX para o XXI nas comunidades negras de Salvaterra, já que essa perspectiva suscita uma compreensão mais sensível sobre as profundas transformações que o referido processo de se autoidentificar continua a provocar nas próprias comunidades, na sociedade ao redor e nas maneiras de ser e estar no mundo dessas centenas de pessoas, conforme poderá se verificar ao longo deste trabalho.

Não é por acaso que todos os anos, desde o momento da cerimônia de abertura[77], os Jogos de Identidade Quilombola são marcados por questionamentos, críticas, confrontos, desejos de mudanças e transformações sociais, numa perspectiva anti-racista, de valorização da diversidade social, das manifestações culturais, estéticas, éticas dos corpos negr@s/quilombol@s.

Todas essas perspectivas são expressas por meio das falas das pessoas, bem como por meio de inúmeras outras maneiras: performances, danças, músicas, vestimentas, gestos, atitudes, etc., dentro e fora dos palcos/barracões centrais das sedes das festas, que constituem, ao longo de quatro intensos dias de celebração, tempos-lugares de alta densidade emocional.

Mas para além das festas específicas, como os Jogos de Identidade Quilombola, considerar a Festa como Potência Libidinal permite compreender ainda mais profundamente as ambíguas, contraditórias e conflituosas relações entre Festa e Estado, tal como Duvignaud (1983) descreveu, afirmando que: "[f]esta significa um grande perigo para o Estado".

> O poder é uma coisa mal definida. Reconhecível quando resulta da existência de um Estado, sabemos, contudo, que o nascimento dos "Estados" constitui uma monstruosa deformação da realidade humana. Rousseau, Marx, Proudhon e certos observadores modernos (os analistas do "direito social" como Hauriou e Gurvitch), têm lembrado que o Estado não foi, de modo algum, uma fase necessária no desenvolvimento das sociedades. Os Estados, quer representados por um príncipe, um ditador ou um todo-poderoso delegado, quer encarnando-se em uma força abstrata e administrativa, **resistem a materialização de dimensões coletivas e espontâneas de poderio e combatem a festa. Porque nenhum Estado pode, sem reação, admitir que 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'".** (p. 64-65) (grifo meu)

Da maneira como Duvignaud descreve, o Estado, nas suas mais diversas formas, aparece como profunda limitação da Potência Libidinal, como variedade limitante que submete o "corpo social" ao seu controle, restringindo sua potência autogestionária coletiva no sentido de constituir outras formas de sociação e outras formas societais, neste contexto, a reflexão de Maffesoli (2001) parece fundamental para pensar *para além* dos limites do Estado, segundo ele

> [i]nstalar um pensamento afirmativo, um pensamento que acompanhe, é o meio mais seguro de compreender, por paráfrase, a definição que E. Reclus dava a anarquia, "uma ordem sem Estado". Para além da domesticação moderna, a potência da sociedade está sempre pronta a (re)surgir. Socialidade perigosa, socialidade um tanto

[77] Como se pode verificar no vídeo-documentário cujo link consta no item Apresentação desta tese intitulado: "Antes de tudo a Festa".

> bárbara, mas socialidade cuja força de expressão não se pode negar. Nossa alma, diz Milan Kundera, em algum lugar, permanece cativa do século XIX, de sua filosofia política. É preciso saber romper as grades para se compreender e, eventualmente, orientar a vitalidade potente que aí está. Fora disso, corremos o risco de enfrentar a sorte reservada pelo deus Pan aos que o rejeitavam: o pânico. (MAFFESOLI, 2001, p. 26)

Este é um dos pontos centrais que liga Festa e a Libido, pois os Jogos de Identidade Quilombola também podem ser pensados como realização do "grande desejo", como realização da libido de um devir quilombola, de um devir quilombo no contemporâneo, que se constitui ao mesmo tempo *com/contra*[78], mas também nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado[79].

Não por acaso sugiro que todas estas transformações provocadas pelos processos de se autodefinir negr@/quilombola que originaram os Jogos de Identidade Quilombola parecem ter provocado uma espécie de refundação política, simbólica e territorial nessas/dessas coletividades, e não é por acaso também que Duvignaud (1983), bem antes, propôs apreender a Festa como questionamento, destruição, pulsão inovadora e transformadora da sociedade.

Até aqui, busquei evidenciar Festa como Potência Libidinal em sua capacidade questionadora, inovadora e transformadora constituída pelo que Duvignaud (1983) chamou de poder da libido, definindo-a como "grande desejo", "energia criativa", evidenciando que os padrões da vida coletiva e as relações entre os seres são em número insuficiente se comparados às infinitas possibilidades, com Isso Duvignaud (1993) provoca pensar *para além* dos limites do Estado e do mercado, para além do que está estabelecido, para além do estável.

---

[78] Sobre isso ver o Capítulo 1 desta tese.

[79] Novamente evidencio aqui que ao falar nas brechas, bordas, interstícios e para além dos limites do Estado evoco o estudo de CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987. No qual este autor utiliza a expressão "brecha camponesa" de Tadeus Lepkowski para afirmar a formação de um campesinato negro mesmo dentro de um sitema escravista, ou seja, que mesmo dentro deste sistema (que era instituído oficialmente pelos Estados coloniais, e pelo Estado brasileiro mesmo depois da independência em 1822 até 1888) é possível pensar num campesinato que se forma nos interstícios, nas bordas e para além da escravidão, de forma relativamente semelhante evoco o estudo de LEITE, Ilka Boaventura: o projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008. Que evidencia, entre outras coisas, que o projeto político quilombola também se constitui nas bordas, nos interstícios e para além dos limites do que os constituintes tinham em mente quando incluíram o artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias da Constituição Federal de 1988, neste sentido, a agência das redes de movimentos sociais negr@s constituíram/constituem o quilombo e os quilombolas para além dos limites do Estado. Assim, conforme descrevi no capítulo 1 desta tese, a luta d@ quilombol@s pelos seus direitos socioterritoriais se estabelecem *com*, *contra*, mas também para além dos limites do Estado, tal como apresento ao longo deste estudo, evidenciando as festas quilombolas como alguma das formas de ir além.

Neste sentido, vários outros autores antes e depois de Duvignaud fizeram questionamentos relativamente semelhantes, ao produzir diversas abordagens sobre diferentes temas que se entrelaçam, ao tratarem da potência e da vitalidade societais, ou, dito de outra forma, ao tratarem de diversas maneiras sobre o que se pode conceber como "a socialidade contra o estável", a possibilidade de pensar para além do estável é o que proponho refletir no tópico final deste capítulo, a partir de vários autores.

2.5 - *"A Socialidade Contra o Estável"*: Polifonias Políticas nas/das Unicidades Políticas, Simbólicas e Territoriais (Totalidades) ou sobre políticas lúdicas, excitadas, efervescentes, libidinais *para além* dos limites do Estado e do Mercado

Gostaria de iniciar esta reflexão evocando os trabalhos desenvolvidos por Pierre Clastres (2003), que se constituem como um grande marco fundamental no que se convencionou chamar de antropologia política, mas também uma referência fundamental para o desenvolvimento de um pensamento múltiplo e polifônico.

Polifonia política que pensa os povos indígenas *para além* dos limites do Estado, evidenciando, portanto, a existência de outras formas societais, desde suas relações micro, face a face, por meio de laços ético-estéticos que operam por socialidades/estar-junto em diversos coletivos.

De fato, Clastres (2003) demonstrou que interpretar sociedades ditas "sem Estado" como sociedades "apolíticas", onde a política está em todo lugar, que segundo ele é uma maneira de dizer que não está em lugar nenhum, é um profundo equívoco etnocêntrico, pois significa interpretar outras formas societais como se o desenvolvimento do Estado fosse o único caminho, tal como fizeram os evolucionistas ao classificarem sociedades com Estado como mais evoluídas, e as que não constituíram estas instituições que detém o monopólio da decisão e da violência, como menos evoluídas[80].

Apesar das muitas críticas que sofreu, a perspectiva de Clastres (2003) instalou um divisor de águas, e chamou atenção justamente para o que também estou

[80] Neste sentido Clastres (2003) foi além ao sugerir, referindo-se aos povos indígenas que estudou, que não se tratam de "sociedades sem Estado", como se algo lhes faltasse, mas de "sociedades contra o Estado", evidenciando outras formas societais cuja organização se estabelece para prevenir e se contrapor ao aparecimento desta instituição que se sobrepõe ao coletivo.

buscando evidenciar e superar aqui ao pensar em Festa como Potência Societal-Libidinal: a limitação de uma reflexão que não transborde os limites do Estado e do mercado, mesmo quando se está tratando de coletivos que (surgiram, se criaram, nasceram e) estejam dentro de um território nacional, num sistema capitalista, como acontece com as comunidades quilombolas de Salvaterra aqui estudadas.

Sobretudo, se considerarmos a afirmação que Barbosa (2004) fez ao revisitar a obra de Pierre Clastres: "ainda que não recorra ao conceito, parece-nos que existe já socialidade em Clastres: a socialidade contra o Estado" (p. 529), argumentando que:

> A asserção acerca do estatuto plenamente político das sociedades indígenas assenta-se numa aposta: **a de que é possível escapar ao guarda-chuva do Estado e pensar fora das fronteiras por ele impostas, o que, no limite, culminará com o questionamento da própria instituição como princípio inescapável de organização social**. Tanto a chamada antropologia política quanto a filosofia política viciaram-se muito cedo no ponto de vista do Estado e tenderam a conduzir a atenção para a análise da ordem, da coesão e das instâncias de controle. **Entretanto, tal privilégio denuncia precisamente certa consagração da perspectiva do Estado, como se se aceitasse como "necessidade antecipadamente dada aquilo que talvez só exista como seu modo próprio de operação"** (Goldman e Lima, 2001, p. 304). (...) Clastres promove certa dessubstancialização do Estado, que não é "o Eliseu, a Casa Branca, o Kremlin" (1978, p. 166), mas um "acionamento efetivo da relação de poder" (1976b, p. 115). (...) O "contra" em Clastres – que, rizomaticamente distribuído em sua obra, lhe assalta constantemente os eventuais núcleos de dureza – jamais lhe autorizou estatuir a existência de um "indivíduo" contra a "sociedade". **Ao estabelecer a fórmula "a sociedade contra o Estado" – que, mais propriamente, queremos crer, deveria ser "a socialidade contra o Estado" –, Clastres raciocina não em termos de entidades abstratas – "a sociedade", "o Estado" –, mas, tanto de um lado quanto de outro, no sentido de máquinas sociais sem nenhuma externalidade com as formas de subjetivação que engendram e por meio das quais operam.** (...) (BARBOSA, 2004, p.552-562) (grifos meus)

As provocações desses autores me levam a pensar nos referidos povoados/comunidades/quilombos de Salvaterra, naquelas totalidades - unicidades políticas, simbólicas e territoriais não apenas como "socialidades contra o Estado", já que as relações daqueles coletivos, tal como descrevi no capítulo anterior, se estabelecem de forma complexa ao mesmo tempo *com* e *contra o mesmo.*

A perspectiva de Barbosa (2004) também me leva a pensar aqueles coletivos como *socialidades para além* dos limites do Estado e do mercado, unicidades pensadas como "unidades múltiplas" - "unidades nas diferenças" constituídas por socialidades cotidianas, permanentemente conectadas ao imaginário, que se constituem efetivamente porque afetivamente, emocionalmente, estética e eticamente, conforme busco demonstrar ao longo deste trabalho.

Totalidades que se expressam e se constituem ao mesmo tempo por meio de imagens-símbolos: “nós” coletivos que permitem ligar o *eu* ao mundo, ao mesmo tempo aberta as agências das pessoas e ligadas às obrigações coletivas, que manifestam territórios e territorialidades sempre em/na relação com os Outros e sempre em movimento e transformação.

A Festa parece ocupar um lugar central na constituição destas unicidades por sua Potência Libidinal, energia criativa e inovadora que questiona, perturba, transforma, destrói e cria outras formas societais repete, o que nos lembra novamente que entre as comunidades quilombolas é também no questionamento, no conflito e no confronto contra o racismo, e, portanto, no desejo de destruir o racismo expresso em estéticas e éticas anti-racistas que se (re)constituem (refundam) as unicidades políticas, simbólicas e territoriais dos quilombos contemporâneos de Salvaterra, novamente aqui vibra a perspectiva de Simmel (1983) sobre o conflito como fator de sociação.

Se em sua obra, Clastres (2003), tratando de povos indígenas, promove “uma dessubstancialização do Estado, que não é o Eliseu, a Casa Branca, o Kremlin, mas um acionamento efetivo da relação de poder”, tal como afirma Barbosa (2004), evidenciando uma presença do Estado mesmo em sua ausência entre os povos indígenas que estudou.

Afirmando ainda que o que vigora naqueles coletivos indígenas é, novamente segundo Barbosa (2004): uma “socialidade contra o Estado”, no sentido de intencionalmente perpetuar a ausência dessa instituição.

Nesse contexto, gostaria de sugerir que mesmo com a presença efetiva do Estado, substancializado em suas estruturas jurídicas, militares, administrativas em sua concretude na centralização do acionamento efetivo da relação de poder, existem efetivamente, porque afetivamente, socialidades *para além* dos limites do Estado e do mercado, e que nessas socialidades a Festa como Potência Societal - Libidinal possui uma centralidade na constituição, ligação, criação, questionamento, destruição e transformação das coletividades.

Neste sentido, Perrone-Moisés no rastro dos trabalhos de Clastres, mas dando um passo a mais na compreensão do que seria a política entre os ameríndios, afirma a centralidade do par Guerra/Festa. A guerra já havia sido situada anteriormente por vários antropólogos como categoria fundamental na constituição dessas coletividades ameríndias.

A inovação trazida por Perrone-Moisés foi justamente a de acertar seu par, “o sol e a lua”, da filosofia política ameríndia, como ela mesma afirma. Não se trata, portanto, de guerra e paz ou de guerra e troca como se concebia antes sobre os povos indígenas, mas de Guerra e Festa, segundo afirma Perrone-Moisés, como matrizes constituintes do que seria a política ameríndia, que se desdobra em outros binômios significativos como guerreiro e festeiro, anfitrião e convidado. Segundo Perrone-Moisés (2015):

> Ao longo dos anos tenho trilhado diversos caminhos, correspondentes a vieses de análise, ou questões perseguidas, todos em busca **do que seria a política à moda dos povos nativos da América (...)** Banquetes, gentilezas, presentes, bem como diálogos (ditos cerimoniais), competições (ditas rituais), cantos e danças não são "acompanhamento" ou "expressão" de Sociologia ou Política ou Religião, **são os componentes, em conjunto, da feitura de pessoas e(m) grupos**; isto é, são essas coisas que fazem o que chamaríamos de Sociologia ou Política ou Religião. (...) **O pátio de uma aldeia timbira é justamente o lugar onde temos visto sua política.** O pátio é o local onde se conversa, sim, e também onde são feitos partilhas e encontros com estrangeiros; é preciso atravessá-lo para ir ter com gente do ‘outro lado’; é marca geométrica da conexão. **O pátio é, principalmente, o lugar das festas**. (...) A proposta é, então, de que **as relações que temos buscado sob o recorte “político” entre os povos nativos das Américas estão situadas num plano balizado por duas grandes matrizes relacionais: Festa e Guerra**. (...) Guerra, constataram cedo os europeus, e têm demonstrado com brilho e riqueza dezenas de trabalhos de etnólogos americanistas, é uma matriz relacional evidente no que diz respeito aos índios. Mas seu par conceitual não é aqui nem a Paz (como entre nós), nem a Troca/Comércio (como temos imaginado em relação a eles, a partir, evidentemente, do que é concebível “do lado de cá”). Não há mesmo “o político” entre eles, não porque esteja por toda parte – ideia que, como lembrava Clastres (2003: 34-35), não nos leva a lugar nenhum -, mas porque as “partes” são outras. (...) **Parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (1975:15), diria que o código da festa não é um recurso metafórico, mas o meio mais fiel de expressar o pensamento dos índios quanto aos fundamentos do que temos chamado de socialidade, e que eles expressam em variantes de “nosso modo de viver bem”.** (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 4-7) (grifos meus)

Conforme se pode perceber a autora evidencia a absoluta centralidade da Festa - em relação com seu par: a Guerra - no que seria a política à moda dos povos nativos da América, na constituição de suas socialidades, neste sentido, meu trabalho encontra-se com o de Perrone-Moisés, pois estudando comunidades quilombolas de Salvaterra, Marajó, cheguei a conclusões relativamente semelhantes a desta autora, no que se refere também a centralidade da Festa na constituição e reconstituição destas unicidades políticas, simbólicas e territoriais.

De fato, Perrone-Moisés evidencia a centralidade da festa na constituição política e das alianças entre ameríndios, mostrando como a Festa é também um elemento central na (re)constituição de aldeias, nas junções e/ou divisões que as constituem como totalidades. Neste contexto, as “aldeias” podem ser pensadas como

expressões das unicidades políticas, simbólicas e territoriais ameríndias. Assim, segundo Perrone-Moisés (2015):

> A associação entre aldeias e festas aparece na descrição, feita pelos Krahô, das belas (ideais?) aldeias canela como aldeias grandes, nas quais era possível fazer belas festas (ver também Melatti 1978) mas que, em compensação, aumentavam as chances de briga; as aldeias então se cindiam, as festas se separavam. **Associando por outra via aldeias e festas, Melatti esclarece que "a aldeia [krahô] é uma unidade política mais estável do que a facção [...] é o grupo que promove os ritos", mencionando em seguida as dificuldades, apontadas pelos Krahô, de fazer festas e corridas de toras com pouca gente e a falta de "movimento" como uma das razões para aldeias menores se fundirem às maiores** (1978:74-5). É difícil uma aldeia grande, bonita, boa para fazer festas grandes, se manter: acaba dando briga. Para um Timbira, a medida de uma boa aldeia é a sua capacidade de produzir boas-belas-grandes festas.(...) Os Kalapalo, igualmente, [...] não hesitam em explicitar que seu estilo de vida, baseado no regionalismo pacífico, nas trocas e no esporte, não só atinge sua expressão máxima no "[kwarup] como depende dele: se um dia deixarem de praticá-lo, é porque terão se transformado em "índios bravos" (ngikogo) ou brancos (Guerreiro Jr. 2012:27-28).(...) **A festa é congregação e produção de diferenças, celebração de alianças. Variável, instável, efêmera, em constante transformação, como tudo na vida, como a própria vida. Figura bem adaptada à "socialidade contra o estável", na precisa expressão de Macedo** (2009). (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 77-80) (grifos meus)

Conforme se pode notar Perrone-Moisés, por meio de vários "exemplos etnográficos", evidencia a centralidade da Festa na constituição (criação, separação, junção) de aldeias ameríndias, ou seja, a autora evidencia a importância da Festa na constituição do que se poderia chamar de unicidades políticas, simbólicas e territoriais ameríndias que são as aldeias ("a aldeia [krahô] é uma unidade política mais estável")**.**

As aldeias são as totalidades que se (re)constituem sempre em/na relação com outras aldeias, que são convidadas a partilhar festas. As perspectivas da autora são, portanto, relativamente semelhantes às que sugiro com relação à importância da Festa na (re)constituição (fundação e refundação política) dos povoados/comunidades/quilombos de Salvaterra. Assim sendo, a "socialidade contra o estável", expressão de Macedo (2009) evocada Perrone-Moisés (2015) no final da citação acima, pode ser compreendida também como expressão da Potência Libidinal, como manifestação da Festa como Potência Societal em sua capacidade de questionar, destruir e transformar coletividades.

Nesta perspectiva, o processo de autodefinição quilombola - aquilombamento - e a criação dos Jogos de Identidade Quilombola parecem ser, ao mesmo tempo, constituintes e expressão de uma espécie de "socialidade contra o estável", provocando profundas mudanças nas pessoas e nas relações intra e intercoletividades.

Essa potência societal contra o que é estável produz uma reconstituição/transfiguração das comunidades em quilombos, transformando as unicidades políticas, simbólicas e territoriais por meio de uma espécie de refundação daquelas totalidades, a partir da identificação étnico-racial, estabelecendo outras bases de alianças nas relações intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra.

Essa dinâmica reafirma, novamente, a potência da Festa na (re)constituição de outras maneiras de fazer política, ratificando a existência/persistência do que se poderia denominar políticas lúdicas, excitadas, efervescentes, libidinais, que se estabelece também *para além* dos limites do Estado e do mercado.

Para enriquecer essa reflexão, quero evocar estudos de outros autores que também se dedicaram a realizar pesquisas em diversascoletividades/povoados/comunidades que já "nasceram", se constituíram (se fundaram) dentro de um território nacional instituído, mas que, ainda assim, continuam a evidenciar, por meio de suas territorialidades próprias, existências coletivas relativamente autônomas, como totalidades, como unicidades políticas, simbólicas e territoriais *com*, *contra* e *para além* dos limites do Estado e do mercado.

Este é um debate absolutamente necessário e que, ao meu ver, foi instigado por Paul Little (2002) quando este lançou o convite: "por uma antropologia das territorialidades" em seu artigo intitulado "Territórios sociais e povos tradicionais do Brasil", trazendo para o centro do debate, entre outros pontos, a "diversidade fundiária no Brasil como problema antropológico". Segundo Little (2002):

> A imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária. **As múltiplas sociedades indígenas, cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade**, enquanto **as centenas de remanescentes das comunidades dos quilombos, espalhadas por todo o território nacional, formam outro**. Essa diversidade fundiária inclui também as chamadas "terras de preto", "terras de santo" e as "terras de índio" de que fala Almeida (1989). **Ainda, há as distintas formas fundiárias mantidas pelas comunidades de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, sertanejos e varjeiros** (Diegues e Arruda, 2001). (...) **vou pedir licença temporária para utilizar o conceito de "povos tradicionais"** (...) **Minha intenção é trabalhar com esse conjunto eclético de grupos humanos desde uma perspectiva fundiária informada pela teoria antropológica da territorialidade e, daí, delimitar um campo de análise antropológica centrado na questão territorial desses grupos ao invés dos enfoques clássicos do campesinato, etnicidade e raça.** O foco na questão territorial não pretende ´reduzir` a existência desses grupos a esse único fator nem apagar ou ignorar as diferenças existentes entre os diversos grupos. **O interesse é mostrar como este novo olhar analítico pode detectar semelhanças importantes entre esses diversos grupos − semelhanças que ficam ocultas quando se empregam outras categorias −,**

> **vincular essas semelhanças a suas reivindicações e lutas fundiárias e descobrir possíveis eixos de articulação social e política no contexto jurídico maior do Estado-nação brasileiro.** (LITTLE, 2002, p. 2-3) (grifos meus).

Little (2002) num grande esforço de macroanálise antropológica como o mesmo define, coloca em foco a relação entre a imensa diversidade sociocultural brasileira e sua extraordinária diversidade fundiária, evidenciando as diversas formas societais próprias dos inter-relacionamentos desses coletivos com seus respectivos ambientes biofísicos.

Para abordar a referida diversidade a partir da perspectiva da territorialidade que constitui territórios sociais, Little (2002) indica os povos indígenas e quilombolas como dois grandes núcleos dessa diversidade, evidenciando também uma espécie de terceiro núcleo que incluiria também os outros coletivos citados por ele.

Ao centrar na perspectiva das territorialidades para pensar a diversidade do que ele chama de povos tradicionais do Brasil, Little (2002) define a territorialidade como ação permanente de um grupo social - portanto sempre em movimento e em relação com os Outros - que assim constitui e reconstitui seu território (homeland).

Quando sugere pensar a territorialidade ao invés de território, Litlle (2002) coloca em evidência o movimento e as transformações permanentes (a socialidade contra o estável), afirmando que os territórios são frutos de processos históricos, sociais e políticos.

Esta perspectiva de territorialidade leva o autor a evidenciar a necessidade de abordagens históricas e etnográficas para compreender esses territórios sociais e lança mão do conceito de cosmografia para avançar na compreensão das complexas relações dos grupos com seus territórios. Todas estas ferramentas teórico-metodológicas evocadas por Little (2002) tem como objetivo evidenciar, marcar, destacar a existência do que ele chama de "Territórios Sociais", mesmo no "seio" (para utilizar sua expressão) de um Território Nacional.

Em outras palavras, o que Little faz, mesmo em face do Uno que é o Estado em sua prerrogativa de gestor do Território Nacional, é evidenciar e reafirmar a existência do Múltiplo - nos diversos Territórios Sociais relativamente autogestionados pelos diversos grupos sociais, que não por acaso, ele chama de "povos tradicionais", reafirmando novamente a existência de diversos povos mesmo em face da existência de um povo brasileiro, para então evidenciar os confrontos, conflitos, interações e negociações entre estes territórios sociais e o Estado.

Ora, são justamente aos territórios sociais tal como definido por Little (2002), com todas as suas complexidades de relações entre si e *com*, *contra* e *para além* dos limites do Estado e do mercado, que me refiro ao falar em unicidades políticas, simbólicas e territoriais. São a estas totalidades que se referem os fatos sociais totais, não é por acaso que Little fala em cosmografia e em povos tradicionais. Assim, trata-se de situar estas Unicidades (múltiplas), mesmo em face da Unidade (uno), que é o Estado e o Território Nacional.

Desta maneira, o autor não escamoteia o conflito, pelo contrário, Little deixa evidente os confrontos, as tensões, contradições, negociações entre estes povos tradicionais e seus territórios sociais relativamente autogestionários e o Estado gestor (que possui o monopólio da violência) do Território Nacional.

O que gostaria de acrescentar à análise de Little é que se consideradas as semelhanças, tal como descrito por ele, entre a diversidade de territórios sociais, ou socioambientais, pensados por meio dos três grandes núcleos que ele aponta: o indígena, o quilombola e um terceiro, que envolve os outros coletivos citados pelo autor como as comunidades de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, sertanejos, varjeiros, entre outros.

Considerando também a definição de territorialidade indicada por Little e sua ligação com a ideia de cosmografia; e se considerarmos ainda o trabalho de Perrone-Moisés que evidencia a centralidade da Festa na política e na (re)constituição de aldeias - unicidades políticas, simbólicas e territoriais ameríndias, faz-se necessário indicar, no meu ponto de vista, que a proposta de Little (2002), “por uma antropologia das territorialidades”, para compreender os territórios sociais dos povos tradicionais do Brasil, não poderia prescindir da proposta de “por uma antropologia das festas”, tal como indicada por Léa Perez.

Se tal como Perrone-Moisés afirma: a Festa é absolutamente central entre os ameríndios, na (re)constituição das suas territorialidades e das unicidades políticas, simbólicas e territoriais desses povos, ou seja, se a Festa é absolutamente fundamental entre um desses núcleos - povos indígenas - da diversidade sócio-cultural, territorial e fundiária brasileira, apontada por Little (2002).

E se tal como indicam as pesquisas que realizei (expostas neste trabalho) entre as comunidades quilombolas de Salvaterra: a Festa também é central na (re)constituição das territorialidades e na fundação e refundação de povoados/comunidades negras rurais, na constituição de unicidades políticas,

simbólicas e territoriais quilombolas, ou seja, se temos também a centralidade da Festa para este outro grande núcleo da diversidade sócio-cultural (comunidades quilombolas), territorial e fundiária brasileira, apontada por Little (2002).

É possível sugerir[81] que perspectivas relativamente semelhantes às apontadas por Perrone-Moisés entre ameríndios e as apontadas por mim, entre comunidades quilombolas, possam ser percebidas para uma diversidade ainda maior destas coletividades denominadas povos tradicionais[82]. Ou seja, de que a Festa seja absolutamente central também na (re)constituição das territorialidades, dos territórios sociais e das unicidades políticas, simbólicas e territoriais de uma gama ainda maior de coletivos.

Entretanto, para que se possa verificar esta hipótese seria necessário, seja por meio novas abordagens dos trabalhos já realizados sobre festas entre estes povos tradicionais, seja na produção de novas pesquisas, realizar o que Léa Perez (2012) vêm sugerindo há anos: “tomar a festa como questão, como perspectiva”. A proposta de Perez se conecta também com a proposta de Perrone-Moisés (2015) para os estudos de ameríndios: “fazer um ajuste de nosso vocabulário analítico descritivo ao léxico fartamente evidenciado nos textos de gerações de antropólogos", pois segundo ela “[e]sse seria o ajuste de enquadramento básico: ver festa onde se costuma ver ritual”.

Nesse contexto, pensar Festa como Potência Societal pode se configurar como uma perspectiva interessante para compreender processos de (re)surgimento, (re)constituição, (re)criação, e mesmo de questionamentos, conflitos e transformações em uma diversidade ainda maior de unicidades políticas, simbólicas e territoriais, ou seja, em uma diversidade ainda maior de coletividades/comunidades que são chamadas de povos tradicionais.

De uma maneira mais específica, o ponto central que quero evidenciar em relação ao trabalho de Little (2002) é que ao se referir, como faz com todas as

[81] Ainda que neste momento se trate mais de uma sugestão de programa de trabalho, do que de qualquer espécie de conclusão, considerando a imensa quantidade de trabalhos já produzidos por pesquisadores de diversas áreas com abordagens históricas e etnográficas sobre Festas criadas e realizadas pelos povos tradicionais brasileiros, que incluem, além de indígenas e quilombolas, vários outros coletivos citados por Little (2002), é possível sugerir que uma nova visita a estes trabalhos históricos e etnográficos sobre festas, lançando porém outros olhares sobre estes textos, possam evidenciar que as Festas também possuem uma centralidade na constituição dessas unicidades, políticas simbólicas e territoriais.

[82] Perrone-Moisés (2015) sugere algo semelhante sobre os trabalhos de etnologia indígena, a autora propõe que se faça um ajuste de vocabulário, onde se lê ritual que se leia festas: “Esse seria o ajuste de enquadramento básico: ver festa onde se costuma ver ritual. (p.14)

nuances, aos territórios sociais, abordando a diversidade fundiária e sociocultural dos povos tradicionais, ele, a partir da perspectiva da territorialidade, evidencia a existência do que chamo de unicidades políticas, simbólicas e territoriais. desta maneira, as territorialidades e os territórios sociais seriam expressões dessas unicidades, nas quais os coletivos também estabelecem complexas relações *com*, *contra* e *para além* dos limites do Estado e do mercado.

Little (2002) evidencia o protagonismo dos povos (indígenas, quilombolas e povos tradicionais) que constituem territórios moventes, territórios em movimento, sempre em/na relação com os Outros, com isso ele deixa evidente o conflito central entre a existência desses povos tradicionais - seus territórios sociais e o Estado como gestor do território nacional, onde estão inseridos.

Guardadas as devidas proporções, temos de certa forma novamente suscitada, ainda que num contexto bastante diferente, uma questão muito cara a Clastres: a das relações entre Estado e povos tradicionais. De fato, Little evidencia claramente o desafio que é para "a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania", a existência de territórios sociais os quais ele analisa, como segue:

> **A existência de outros territórios dentro de um Estado-nação, sejam eles as autoproclamadas "nações" ou "nacionalidades", ou territórios sociais como estamos analisando aqui, representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania[83]. Esse ponto de vista representa uma das razões pela qual o Estado brasileiro teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária. Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este. Por essa razão, a análise aqui toma o Estado-nação brasileiro como seu universo de análise, no qual os diversos povos tradicionais são os principais grupos a serem analisados.** (...) Para Aníbal Quijano (1988), os conceitos de privado e público, tal como são usados atualmente na América Latina, mantêm as sociedades latino-americanas presas a esquemas que não correspondem às necessidades de seus diversos membros, nem à sua realidade quotidiana. O binômio privado-público, para Quijano, representa "duas caras da mesma razão instrumental, cada uma encobrindo a dos agentes sociais que competem pelo lugar de controle do capital e do poder: a burguesia e a burocracia" (p.24). **Em contraposição à razão instrumental, Quijano identifica uma "razão histórica" que, embora subordinada à razão instrumental, continua possuindo uma forte presença entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder e age "contra o poder existente"** (2002, p. 6-17) (grifos meus)

[83] Aqui apenas a título de exemplo se pode pensar nos diversos confrontos entre o Estado, em suas ações de autorização de instalação de empresas de mineração, usinas hidroelétricas, entre outros grandes projetos que afetam diretamente os territórios sociais de diversos povos tradicionais.

Ao abordar os ditos territórios sociais como expressões daquele coletivos, argumentando que: o conceito de povos tradicionais contém tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política, de tal modo que as duas dimensões são quase inseparáveis, Little traz ao centro do debate o conflito entre Estado (território nacional e sua ideologia territorial) e povos tradicionais (territórios sociais e suas territorialidades).

Isso fica evidente no que Little, com base em Quijano, indica na citação acima, evocando a razão histórica (ainda que sujeita à razão instrumental) como uma espécie de "contrapoder" presente nos povos tradicionais marginalizados que vai de encontro ao atual poder existente (Estado).

Desta forma, os territórios sociais, e as territorialidades que os engendram, apresentam-se como realidades, com relativa autonomia e autogestão, de um "contrapoder" ao Estado atrelado à mentalidade de mercado, onde seus regimes de propriedades comuns, muitas vezes, confrontam e vão além, por exemplo, de conceitos como público, privado, lote, imóvel rural entre outros utilizados em grande medida pelo Estado brasileiro para o ordenamento fundiário nacional.

A autonomia e autogestão dos povos tradicionais, referidas anteriormente, são sempre relativas porque se estabelecem não apenas nas relações *com*, *contra* e *para além* dos limites do Estado e do mercado, mas também em/nas relações com outras comunidades, e com/contra fazendeiros, grileiros especuladores imobiliários, entre outros.

A partir de uma outra perspectiva: a da existência de um ordenamento jurídico local, o trabalho de Luís Cardoso (2008) parece reafirmar a relativa autonomia e autogestão referidas, e que pulsam nestas unicidades políticas simbólicas e territoriais que Little (2002) chama de "povos tradicionais".

Em sua tese Cardoso (2008)[84], estudando Bairro Alto (também chamado Barro Alto), umas das comunidades quilombolas de Salvaterra, afirma mesmo a existência de uma "Constituição Local", que está ligada a própria criação deste povoado negro de Salvaterra, segundo esse autor:

> A Comunidade de Bairro Alto apresenta um ordenamento jurídico próprio, intrínseco, que define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo, as relações com o território; e este vem se consolidando juntamente com a formação da Comunidade, gerando princípios de uso e usufruto com base na consangüinidade e casamento; disso decorre a noção de herança que demarca o espaço de cada grupo familiar na área. O **território do grupo, portanto, é ordenado a partir de práticas jurídicas**

[84] Ver: CARDOSO, Luiz Fernando Cardoso. A constituição local: direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na ilha de Marajó-Pará. (tese), 2008. PPGAS, Santa Catarina,

> **surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais entre parentes, fazendeiros, outras comunidades e o Estado. O ordenamento jurídico da Comunidade, porém, não se formou por um processo fechado em si mesmo, como se estivesse livre das relações sociais com outros sujeitos. As relações sociais da Comunidade de Bairro Alto são pontos centrais no processo de constituição de uma ordem jurídica local. Nesse processo, o Estado é um agente importante com quem a Comunidade estabelece diálogo para formação de seu ordenamento jurídico interno, mesmo que a tenha deixado à margem, nas bordas de suas ações políticas, jurídicas e sociais (LEITE, 2007). As relações decorrentes do entrelaçamento entre as ordens jurídicas locais com as de outros grupos e com o Estado definem o que Moore (1973) denominou de campo social semi-autônomo, semelhante aquilo que Santos (2003) também chama de interlegalidade, ou seja, a formação de uma ordem jurídica se dá no cruzamento com várias outras ordens.** As perspectivas conceituais e metodológicas de Moore (1973) e Santos (2003) formaram a base desta análise, porque nos possibilitaram entender como a Comunidade de Bairro Alto constrói sua ordem jurídica levando em consideração suas relações sociais intrínsecas e extrínsecas. **Tal aspecto permitiu-nos perceber que o ordenamento jurídico quilombola é fruto do cruzamento entre várias ordens jurídicas; assim este trabalho analisa as relações sociais do grupo com os fazendeiros, com o Estado e a forma como ordenam o território a partir da percepção que têm sobre seus direitos.** (CARDOSO, 2008, p. 237-238)

Diante disto, se considerarmos os trabalhos de Jean Duvignaud (1983), Léa Perez (2012), Beatriz Perrone-Moisés (2015), entre outros pesquisadores que estudam o tema das festas no rastro destes, e se considerarmos a trajetória teórico-metodológica que apresentei até aqui, no sentido de sugerir apreender Festa como Potência Societal, é possível vislumbrar as íntimas e profundas ligações entre Festa, Territorialidade e Direito Local na constituição e reconstituição destas unicidades políticas, simbólicas e territoriais.

De forma ainda mais específica, me refiro às relações intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra que este estudo aborda, mas também, de forma mais ampla, se pode perceber as possibilidades aparentemente fecundas que esta abordagem de pensar Festa como Potência Societal pode significar nos estudos de outros povos tradicionais.

Neste contexto, é preciso compreender que as referidas unicidades políticas, simbólicas e territoriais são constituídas e reconstituídas permanentemente na atmosfera que é o imaginário, pela potência libidinal e da imaginação, pulsões criativas e inovadoras que transformam pessoas e coletividades, que agem perturbando o tecido social, o corpo social, produzindo outras formas societais.

É neste sentido também que a razão histórica, evocada por Little(2002) a partir das afirmações de Quijano (que segundo este: move-motiva-mobiliza os povos tradicionais) se encontra com a razão sensível evocada pelos teóricos do imaginário (Maffesoli, 1998) permitindo compreender como os afetos, as paixões, as emoções

perturbam a razão instrumental e transfiguram as realidades, constituindo outros sentidos e significados que passam a transformar estas coletividades, tal como ocorre por exemplo no processo de autodefinição quilombola - aquilombamento - intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra.

Portanto, é nesse contexto também, que as Festas como tempos-lugares de alta densidade emocional, por sua potência societal produzem, como já disse, uma espécie de "socialidade contra o estável", o que remete novamente para os sentidos e significados da Festa como potência destruidora tal como Duvignaud (1983) descreve, e tal como citei anteriormente.

A integração destas abordagens: a perspectiva da Festa como Potência Societal (por uma antropologia das festas); a abordagem a partir das territorialidades tal como apresentada por Little (2002) que engendram territórios sociais (por uma antropologia das territorialidades); e a perspectiva da existência de Constituições Locais, conforme descrita por Luís Cardoso (2008) - por uma antropologia dos direitos locais - dos povos tradicionais, em sua relativa autonomia e autogestão, permitem com se possa aproximar mais da compreensão dos significados do "total integrado" (p.214) a que se refere Mauss (2003), segundo o qual:

> 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 (2003, p. 214).

Neste sentido, Perrone-Moisés (2015), evocando a ideia de "fato social total" de Mauss, reafirma que "nessas instituições e ideias estão misturados todos os tipos de princípios que nossos vocabulários europeus, ao contrário, empenham-se com afinco em distinguir" (p.9).

Mas, se por um lado, a sugestão dessa abordagem integrada segue a proposta de Mauss, no sentido de buscar se aproximar das "totalidades" as quais os "fenômenos (ou fatos) sociais totais" dizem respeito, e que aqui sugiro chamar de unicidades políticas, simbólicas e territoriais; por outro lado, o que essas abordagens, a partir das Territorialidades, dos Direitos Locais e da Festa como Potência Societal, apontam é a centralidade do confronto e do conflito nas relações *com*, *contra* e *para além* dos limites do Estado e do mercado, mas também nas relações intra e intercoletividades, e na própria (re)constituição dessas unicidades.

Aqui retorno novamente como num movimento em espiral ao início, pois o que Duvignaud (1983) faz ao falar em Festa como destruição, é trazer o conflito de volta como elemento central do festejar, como constituinte da potência realmente transformadora da Festa que se fundamenta num desequilíbrio, causado pela permanente, desproporcional e escandalosa, desigualdade entre o poder da “libido”, com sua capacidade infinita de criação e a pequena variedade de formas de seu desenvolvimento.

Esta perspectiva de desequilíbrio e confronto observada por Duvignaud (1983) se assemelha às conclusões de Perrone-Moisés (2015) sobre a política ameríndia, cuja fonte, segundo ela afirma: "é o par Guerra e Festa em permanente desequilíbrio”, o que faz lembrar também da perspectiva de Mauss (2003) de que é rivalizando em dons que as coletividades se ligam.

Todas essas referências indicam a necessidade de pensar para além do estável, o que me leva diretamente às reflexões de Simmel (1983) ao compreender o conflito como fator de sociação, ou seja, de sua sugestão de perceber a relevância sociológica do conflito ao afirmar que: “[t]odas as formas sociais aparecem sob nova luz quando vistos pelo ângulo do caráter sociologicamente positivo do conflito” (p 123).

Desta forma, retornando as comunidades quilombolas de Salvaterra e aos Jogos de Identidade Quilombola abordados neste estudo, é fundamental compreender que é num jogo complexo de conflitos e produção de alianças contra o preconceito, contra o racismo e na luta pelos direitos socioterritoriais que se estabelecem desde o cotidiano dos processos de autodefinição quilombola - aquilombamento - que produzem a reconstituição (refundação) dos quilombos contemporâneos no Marajó, quando se criam os Jogos de Identidade Quilombola também como uma Festa anti-racista.

Mas estas alianças, negociações e conflitos também se estabelecem entre as pessoas e famílias intra e intercomunidades nas disputas pela distinção e prestígio de coordenar a realização das festas de santo, e das festas quilombolas, estão presentes ainda na própria dinâmica dos jogos quando, em busca da excitação (ELIAS e DUNNING, 1992), as comunidades quilombolas disputam entre si as várias modalidades de jogos durante a festa, e continuam presentes na própria rivalidade de dons que se verifica nestes tempos-espaços de alta densidade emocional.

CAPÍTULO 3

A FUNDAÇÃO DOS POVOADOS NEGROS DE SALVATERRA E A FORMAÇÃO DAS REDES DE MOVIMENTOS SOCIAIS QUILOMBOLAS

3.1- A Fundação do povoado negro Boa Vista: navegando pelas narrativas do Sr. Osvaldo Pereira dos Prazeres.

> *"Nessa época já era povoado já, quando festejavam lá naquele local lá já era povoado já. Já começou a crescer mais, já começou a ter mais moradia pra cá, então quando tinha a festa de santo neste local já era povoado!". (Sr. Osvaldo Pereira dos Prazeres.)*

O Sr. Osvaldo Pereira dos Prazeres é um dos descendentes das famílias pioneiras que fundaram Boa Vista, em Salvaterra, ele narra suas memórias relacionadas aos tempos dos seus pais, avós e bisavós que ajudaram a criar aquele povoado.

Desde cedo, o Sr. Osvaldo despontou como uma liderança ao assumir responsabilidades na realização das festas da santa padroeira de sua comunidade, quando trabalhou no caixa da festa, recebendo o dinheiro proveniente da venda de comidas e bebidas durante as celebrações da festa da padroeira. Ao atuar ano após ano nesta e em outras funções de grande responsabilidade na festa, o Sr. Osvaldo foi angariando para si a confiança dos mais velhos, de maneira que, numa outra ocasião recebeu e aceitou o convite para ser o dirigente da comunidade católica de Boa Vista.

Este cargo não existia até então nos povoados negros de Salvaterra, foi instituído a partir da atuação da igreja Católica Apostólica Romana, oriundo da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, em Salvaterra, ligada a Prelazia do Marajó, esta última localizada no município de Soure.

Foi a partir da década de 1980, por meio da atuação mais efetiva do corpo eclesiástico da Igreja com a instituição dos cargos de "dirigentes de comunidades católicas" em cada localidade, que aqueles antigos povoados negros, como Boa Vista, passaram a se autodenominar "comunidades".

Algum tempo depois, no início do século XXI, o Sr. Osvaldo também foi uma das lideranças que contribuiu para o avanço dos processos de autodefinição quilombola em curso nas comunidades, participando ativamente na construção da Associação de Remanescentes de Quilombos (ARQ) de Boa Vista, da qual foi presidente por muitos anos. Ele também é o agente de saúde da comunidade.

A sua trajetória fez/faz com que este sujeito-personagem (Rocha & Eckert, 2013)[85] seja um narrador privilegiado, permitindo com que se conheça mais sobre a comunidade quilombola Boa Vista, pois a sua prodigiosa memória conecta-se ao tempo da fundação daquele povoado negro, passando pelas várias transformações que o constituíram como um quilombo contemporâneo no Marajó.

O contexto da entrevista que realizei com ele e que apresento a seguir, se dá num momento em que o mesmo estava reassumindo a direção da AQR de Boa Vista, depois de um longo tempo afastado da mesma. Seu retorno foi marcado pela necessidade de rearticulação da comunidade para realizar o XVI Jogos de Identidade Quilombola em Boa Vista, já que esta foi sorteada, na edição anterior dos Jogos, realizada em novembro de 2018 na comunidade quilombola Vila União, para ser o próximo quilombo a sediar o evento.

O contexto específico em que realizei a entrevista com ele, aconteceu no dia 31 de outubro de 2019, período em que fui observar e contribuir com os mutirões de criação da infraestrutura para realização dos Jogos em Boa Vista, que envolveram a construção dos barracões para receber as delegações quilombolas, o barracão sede da festa e os trabalhos de limpeza do terreno.

Já era noite quando sentados na frente da sua casa víamos ao longe luzes acesas próximas ao barracão da festa, que ainda estava por ser concluído. Faltava pouco mais de um mês para que os Jogos Quilombolas fossem realizados naquela comunidade, quando o Sr. Osvaldo narrou o que apresento agora[86].

Osvaldo *– Bom, meu nome é Osvaldo Pereira dos Prazeres, tenho 59 anos. Fui nascido e criado aqui na comunidade, pelos meus pais e avós né, aqui na comunidade mesmo de Boa Vista, nossa primeira residência foi lá (aponta para um local próximo de onde está sendo construída a infraestrutura dos Jogos Quilombolas), onde eles levantaram a primeira residência nossa, onde nós nascemos, onde todos os filhos nasceram, nasceram lá, e depois nós fomos saindo pra outro lugar, lugares daqui, porque é devido algumas situações que aconteceu, como alagamento, inverno muito forte. E depois de maiózinho eu saí pra outros lugares, assim pra estudar, porque o estudo que nós tinha aqui não era muito bom, o meu pai tinha essa preocupação, teve essa preocupação com dois da família, um casal que era eu né, e a Maria das Dores, nós fomos morar em famílias, e passava a semana e vinha no final de semana, era aqui em Jubim (localidade de Salvaterra), na vila de Jubim.*

Petrônio *– Quer dizer então que o local onde vão realizar os jogos esse ano era o local da sua família?*

[85] Rocha e Eckert, 2013, p. 28-29: "Sob a ótica dos estudos de uma etnografia da duração, a vida (...) é descrita pelos sujeitos-personagens que narram as suas experiências cotidianas (...) superpondo os tempos imaginados a partir de um fragmento vivido".

[86] Com objetivo de deixar a leitura mais confortável e apresentar esta narrativa como um corpo, optei por utilizar a mesma fonte arial e espaçamento 1,15, mas em itálico e com tamanho 10, a fim de expor esta narrativa de maneira mais fluida, para somente depois fazer minhas considerações.

Osvaldo – *É próximo do local da nossa família, não é que, a gente não considera nosso lá (o local onde foram realizados os Jogos), a gente considera que é da comunidade! Porque o nosso tem um limite lá, onde eles têm o limite, onde eles moram. O outro espaço era da, pertence à comunidade mesmo.*

Petronio *– Seu Osvaldo, o senhor já tem uma idade boa e viveu intensamente a história da comunidade, é uma liderança importante aqui, então tem vários aspectos que eu queria conversar. Eu queria começar um pouco entendendo qual o significado das primeiras festas de santo que aconteceram aqui. Na época o senhor soube da história de quando é que foi que adotaram o santo, quem é o santo padroeiro daqui?*

Osvaldo *– A santa padroeira daqui é Nossa Senhora do Livramento!*

Petrônio *– Quando foi que aconteceu a adoção dessa santa e começaram a realizar essas primeiras festas?*

Osvaldo *– Olha, uma data mesmo assim a gente não tem né, a gente não tem essa data. A gente já tentou buscar né, com o pessoal da nossa família, com nosso primo seu Lourenço que hoje ainda é vivo, a gente não conseguiu mais. Mas isso vem decorrendo de muitos anos, né, de muitos anos, eles fazendo esses festejos. Só que esse festejo ele era, começou simplesmente com uma ladainha,* ***naquela época ladainha em latim****, não era ladainha hoje como é: rezada e cantada né, antigamente era cantada mas só em latim, eles mesmo que sabiam fazer esse tipo de coisa, que era o meu pai, seu Lorenço e mais um outro primo que rezavam essas ladainhas. E quem fazia o acompanhamento pra cantar a ladainha, quando eles rezavam, era minha tia, duas tias minha e uma prima, elas que sabiam dar a resposta da ladainha deles rezada né, que eles rezavam em latim.*

Então começou desta forma: eles tiravam um dia né, que sempre era no final de setembro, eles tiravam essa data, né, de final de setembro, caía 29, 30, 28 conforme a data que caía eles realizavam estes festejos, ***e também eles celebravam esses festejos por causa, que era pra agradecer, em agradecimento ao tempo deles quando eles preparavam os roçados****. Então quando eles terminavam de fazer essa preparação do roçado aí escolhiam uma data e faziam essa, é,* ***organizavam esse eventozinho na comunidade, e era na residência sempre de um parente****, de um primo, era do seu Lourenço, seu Sizinando, entendeu? Sempre era na residência deles, então todas as famílias iam pra lá.*

Aí tinha todos os tipos de bebidas, tinha as bebidas típicas que era a tiborna, o macaco[87]*, o aluá de abacaxi né, tinha o café, tinha o chocolate né, aí tiravam o dia mesmo também aí pra fazer outras brincadeiras, que era brincadeira de mastro né, quebra pote, essas coisas tudinho que tinha nessa época.* ***Aí acontecia dessa forma, aí depois foi tendo mudanças né, foi tendo mudanças, foi expandindo, foi expandindo, foi expandindo e aí eles continuaram com esse festejo, já que passou pra escolha de um local na comunidade onde hoje existe esse local que se festeja né, e continuaram a festejar.***

Simplesmente com, ***aí já mudou assim pra ladainha já rezada, cantada apreendida por outras pessoas né, aprenderam a fazer esse tipo de coisa, e uma das pessoas foi eu que aprendi a fazer esse tipo de coisa né, a minha irmã lá, a dona Maria Vitória né****, que sempre foi uma pessoa que participou muito aqui com a gente né, e a gente fazia isso porque já tinha, mais tinha ainda minha tia que ficava ensinando pra gente fazer a coisa.*

A reza do terço que a gente sempre aprendeu muito a rezar o terço, né, e a gente fazia os terços em família e tirava um dia na comunidade que era dia 30 de maio, que a gente fazia a novena de Maria, toda a noite, toda a noite a gente fazia as novenas de Maria rezando os terços também. ***E assim demos continuidade, e assim a gente tá continuando, a gente continua a família, isso foi em família, a nossa família que foi a responsável pela criação desses eventos aqui na comunidade.***

[87] Ambas bebidas alcoólicas são feitas à base de mandioca.

Petrônio – *Então o festejo surgiu com seu pai ou já existia com seu avô?*

Osvaldo *– O conhecimento que eu tive é que eles, o meu pai, meu primo, os meus primos eles deram continuidade, entendeu? Continuidade no que eles já faziam antes, entendeu? Faziam antes.*

Petrônio *– Então essa festa já existia antes dos seus pais.*

Osvaldo *– Isso! Antes dos meus pais eles faziam, só não era com festa dançante, ainda era com aquela festa que chamavam de pau e corda, sabe? De instrumento de pau e corda, de cavaquinho de, como é aquele outro instrumento? Como é que diz.. é o.. banjo, é, tinha outros e outros, entendeu? E tinha pessoas na comunidade que sabiam tocar.*

Petrônio *– Então essa imagem aqui de Nossa Senhora do Livramento é muito antiga?*

Osvaldo *– É muito antiga! Até porque também quando ela, quando ela começou mesmo, ela começou como Nossa Senhora da Batalha, mas depois eles passaram pra Nossa Senhora do Livramento, porque eles passaram a reconhecer a imagem que não era Nossa Senhora da Batalha, era de Nossa Senhora do Livramento. E, Batalha, eles emprestavam de uma outra comunidade, que era Siricari (uma das comunidades quilombolas de Salvaterra) e trazia pra cá pra fazer a celebração, porque eles não tinham imagem.*

Petrônio *– Mas, a santa padroeira é mesmo essa imagem?*

Osvaldo *–* ***A santa padroeira é essa imagem aí!*** *Depois passou pra Nossa Senhora do Livramento porque descobriram que essa era a imagem.*

Petrônio *– O senhor diz então que esta festa tem mais de cem anos?*

Osvaldo *– É, tem mais! Porque meu pai faleceu com 75 anos, a minha tia que já fazia parte também desses eventos, ela faleceu com 83.*

Petrônio *– Quando foi que ela faleceu?*

Osvaldo *– Ela faleceu eu acho que foi em 2006 por aí.*

Petrônio *– O senhor acha que existe alguma relação entre a criação do povoado e a construção desta festa de santo?*

Osvaldo *– Pra mim eu acho que têm porque eles já traziam isso com eles né, de família né. O meu pai, ele disse que não aprendeu isso com ninguém, assim, um dia eles se reuniram, eles escutavam, eles acompanhavam os outros né, os mais velhos que eles, acompanhavam eles, e depois que eles (os mais velhos), uns morreram, outros foram embora né, foram embora, como eu tive um padrinho, que era meu primo também, fazia parte disso, que foi embora para Belém e o pai dele. O pai desse meu primo que morava num sítio ali, eles fazia parte disso, ele tocava também instrumento e foi embora pra (cidade de) Salvaterra, e teve um outro por nome sr. Oscar também, que também foi pra Salvaterra, morar pra Salvaterra. E eles, como ficaram aqui, eles deram continuidade porque aprenderam assim, escutando, vendo né, vendo, ninguém ensinando, eles só assim escutando, vendo e acompanhando, assim como a gente.*

Nós da nossa família, a gente não aprendeu, eu tinha muita vontade de aprender, mas eu não tive como, assim eles não ensinaram pra gente, mas a gente acompanhava né, acompanhava eles já, porque onde quer que tinha, eles levavam a gente, até porque quando tinha alguma, alguma, é, ***todas estas comunidades aqui como Siricari, Deus me Ajude, Paixão, é, Bacabal, Santa Luzia, é, São Benedito (todas estas comunidades quilombolas de Salvaterra), ela, eles iam daqui para fazer esses eventos lá também****, que eles faziam, porque lá eles celebravam lá, um santo padroeiro.* ***Aquela***

família tinha um santo padroeiro na sua casa, e quando chegava naquele dia eles chamavam eles pra irem fazer, para irem rezar a ladainha e a gente ia, a gente, nós como família, ia eu, ia a mamãe, nós, os irmãos tudinho, a gente ia, eles levavam a gente*. Aí quando realizava aqui chamavam eles lá, que vinham pra cá. Até hoje ainda tem, ainda tem o seu Zampa ainda, que ainda é uma dessas pessoas que ainda tá viva, né, lá em Bairro Alto, lá em Santa Luzia, o seu Vavá né, em Bacabal que já não tem mais.*

Petrônio *– Então, de certa forma essas festas faziam com que vocês tivessem (interrupção)*

Osvaldo *– Isso, isso!* ***Uma ligação, uma interligação de uma comunidade com a outra, eles eram sempre, foram sempre amigos nessa situação.***

Petrônio *– A sua família foi uma das pioneiras que criaram a comunidade de Boa Vista?*

Osvaldo *– Foi! Foi uma das pioneiras das famílias que chegaram.*

Petrônio *– E havia na época também muito trabalho em conjunto, né?*

Osvaldo *– Isso! O trabalho do mutirão, eles criaram esse mutirão a partir da hora quando eles se reuniam para fazer o roçado, entendeu? Era! As famílias iam, marcavam aquele dia que chamava de convidado, né, convidado. Até hoje ainda chama convidado e vai aquele grupo de pessoas fazer o roçado. Por exemplo, é meu. Hoje é o dia do meu roçado, era o dia do meu roçado hoje, aí eu preparava uma tiborna ou um macaco, aí preparava um almoço né para dar para eles quando eles chegassem, eles iam para roçar, aí saiam daqui de casa 6 horas da manhã, aí iam pro roçado, voltavam por volta de 11:30 meio-dia. Vinham, almoçavam na casa do dono daquele trabalho, e depois eles iam; já tinham, naquele dia eles já marcavam o dia de outro e assim sucessivamente.*

Petrônio *– Aí eu queria lhe perguntar assim: aqui é comunidade Boa Vista, mas tem várias localidades aqui, né?*

Osvaldo – *Isso!*

Petrônio *– Quais são essas localidades que vocês chamam aqui, que tem aqui dentro? Por exemplo, em Bacabal tem Campo Alegre, Mucura, Combate, tem vários locais que eles chamam com um nome diferente, aqui tem isso também?*

Osvaldo *– Aqui tinha também! Tinha o São José que fazia parte daqui, faz parte do território daqui, São José, agora tem ali o São Marcos, né. São Marcos bem aqui no meio do caminho, é, tinha aqui, da minha tia que era o nome, é, esqueci o nome do sítio. São Jorge bem aqui que era do seu Oscar, que era aqui do pai de criação do seu Dominguinho né, o pai dele era seu Diniz, e tinha o outro lá que era Vista Alegre que era de uma outra família também que morava do outro lado do Igarapé, né. E tinha um sítio Novo Rumo que era da minha, da outra nossa tia também, que morava lá com o marido dela. E tinha o sítio também do seu Lídio, ali na estrada que era sítio, é… esqueci o nome do sítio, e mais aqui próximo também um que era da família do seu Pedro, do seu Nunito, que era Raimundo Alves, o seu Chico Manga, é, do seu Edgar da dona Silvia né, eles eram também um grupo de família que moravam mais aqui assim um pouco, que chamava de Cinzano, chamava de Cinzano pra lá.*

Então, nessa redondeza de Boa Vista, aqui Boa Vista realmente ela foi reconhecida a primeira vez, foi reconhecida por eles como, é, casa de baixo, primeiramente, a minha família construiu uma residência lá, na chegada deles para cá vindo de Mangueiras [uma das comunidades quilombolas mais antigas de Salvaterra, chamada de "comunidade mãe" pelos interlocutores] saltaram no porto, chamado de Porto das Telhas lá, atrás desse lago aí. E de lá eles vieram para cá, e fizeram a primeira residência deles lá. Quando foi um ano, um tempo, um ano deu uma invernada muito forte, aí esse lago aí ele transbordou, alagou mesmo, que alagou as casas tudinho. ***Aí eles vieram mais aqui para***

cima, aí fizeram residência mais aqui para cima, aí aqui pra cima quando eles vieram aí já chamaram de Boa Vista, né? Boa Vista Nova*. Boa Vista Nova para cá.*

Para cá para cima, daqui que eles já expandiram mais para cá para cima e começaram a expandir, mas lá naquele local ali onde eu te falei que era dos meus pais, lá sempre foi um grupo de família, foi da minha, a minha bisavó fez a residência, né, que ela chamava de Umbelina, era Umbelina o nome dela, Maria Umbelina ela fez a residência dela, e lá na frente desse terreno dela, foi o meu pai fez a residência dele aí, mais no lado era da outra irmã dele, que chamava, que chamavam de Paquita para ela, mas o nome dela era Adair dos Prazeres, e mais do outro lado da Madalena, Madalena que era mulher de seu Lourenço, entendeu? E a minha avó morava, depois que ela faleceu, ficou só a tapera [resquícios de casa de moradores muito antigos] mesmo aí.

Petrônio *– Então sua bisavó já morava aqui?*

Osvaldo *– Minha bisavó veio morar para cá, eles que foram responsáveis de vir para cá. E a minha avó era chamada de Davina dos Prazeres, conhecida por Branca.*

Petrônio *– Então, eu queria entender um pouco como é que esses vários sítios diferentes né, quando é que eles viram Boa Vista?*

Osvaldo *– Era chamado como sítio, primeiramente era Sítio, Boa Vista era sítio. Quando a gente ia lá para Salvaterra o pessoal dizia lá vem pessoal de Boa Vista, do sítio né, de Boa Vista, quando a gente chegava na cidade a gente era conhecido como morador daqui do sítio de Boa Vista. Aí depois passou a ser povoado, povoado de Boa Vista.*

Petrônio *– Será que existe alguma relação entre a criação do povoado e da festa de santo?*

Osvaldo *– Eu acho que tem assim, porque foi assim, cada uma, porque deu pra mim ver assim: depois que veio o pensamento!* ***Antes eles faziam só em família, depois que passou a fazer em grupo como um todo, assim de famílias, foi que surgiu já de ter um local adequado.*** *A gente ia para lá ajudar a limpar, chegava umas duas semanas antes do festejo limpava toda essa estrada aí, que era que a gente fazia a procissão, quando não era de manhã era a tarde a procissão, à noite fazia a novena, a ladainha.*

Petrônio *– Essa procissão passava em todas as casas?*

Osvaldo *– Não, passava assim no caminho, e as pessoas iam atrás, levavam o santo no andor, aí levava carregando assim [faz gesto com a mãos segurando um objeto no ombro]. Aí levava, e aí ia até lá, deixava lá, rezava, fazia uma reza final na chegada lá, quando era a noite tinha a novena, a ladainha que eles rezavam em latim,* ***aí convidava as pessoas, o pessoal já sabia, vinha pessoal de Paixão, vinha pessoal de Siricari, vinha de Deus Ajude, vinha de Bacabal, vinha daí de São Benedito da Ponta, de Santa Luzia [todas estas são atualmente autodefinidas comunidades quilombolas de Salvaterra]****, vinham tudinho pra cá, entendeu? Isso acontecia sempre na sexta para o sábado, quando era no sábado de manhã, aí quando eles expandiram mais lá, aí eles já chamavam um padre que vinha sempre. De Salvaterra não tinha quase padre naquela época, vinha de Soure pra celebrar a missa, aí a tarde já fazia o mastro: o mastro não era pintado era empalhado e depois que o mastro chegava aí, aí amarrava côco, amarrava uma penca de banana, amarrava um bocado de fita assim, e o mastro saía pelas ruas de novo, pela estrada de novo dava aquela volta e vinha pra ser enterrado e fazia o mesmo trajeto do santo, aí no outro dia de manhã era a derruba do mastro.*

Petrônio – *E aí quando fazia a festa neste lugar da comunidade já era povoado? Ou ainda eram sítios?*

Osvaldo *– N****essa época já era povoado já, quando festejavam lá, naquele local lá, já era povoado já. Já começou a crescer mais, já começou a ter mais moradia pra cá, então quando tinha a festa de santo neste local já era povoado.***

(Entrevista realizada com Osvaldo Pereira dos Prazeres, na comunidade quilombola Boa Vista, na noite do dia 31 de outubro de 2019).

3.1.1- Boa Vista – As Festas da Santa Padroeira e dos Jogos Quilombolas.

Navegar pelas dobraduras do tempo nas memórias do Sr. Osvaldo, seguindo a narrativa desse sujeito/personagem (Rocha & Eckert, 2013), permite compreender de forma sensível as profundas conexões entre festas e a fundação do povoado negro Boa Vista. No início da narrativa acima, onde destaquei em negrito, o Sr. Osvaldo afirma que sua família foi responsável pela criação das primeiras festas realizadas na comunidade.

Em outro ponto, também destacado em negrito, ele afirma que o povoado foi crescendo até que escolheram um local próprio ou adequado, segundo o mesmo, para realizar a celebração em homenagem a santa, um lugar que não é mais uma casa ou sítio de uma família específica, mas sim um lugar comum, coletivo, partilhado pelo conjunto das pessoas que habitavam a localidade.

A partir daquele momento, a festa sai do lugar privado da família e começa a ser realizada num lugar compartilhado pelo povoado, é quando também a santa passa a ser apresentada como padroeira do povoado, e não apenas como protetora de determinado sítio ou família.

Chamo atenção para estes dois pontos da narrativa do Sr. Osvaldo porque permitem compreender, de forma mais sensível, o que estou sugerindo chamar de Potência Societal da Festa.

Potência que se manifesta na vida vivida cotidianamente, nas micro-relações do dia a dia, mas que transformam as paisagens (SILVEIRA & SOARES, 2008)[88] ao criarem, por exemplo, um lugar específico no território dedicado à santa padroeira, este gesto, esta ação coletiva marca a paisagem (BERQUE, 1998)[89] e contribui para que se realize afetivamente e, portanto, efetivamente aquela unicidade política, simbólica e territorial chamada de povoado Boa Vista.

Durante a entrevista com o Sr. Osvaldo, suas narrativas evidenciam tempos distintos, mas que convergem para as festas, e é nesse contexto que o Sr. Osvaldo

[88] Ver: SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da, SOARES, Pedro Paulo de Miranda A. Etnografia no mundo urbano de Belém (PA): as transformações das paisagens a partir das memórias dos antigos moradores do Distrito de Icoaraci. Revista Pós Ciências Sociais. São Luis, v. 5, n.9/10, jan./dez. 2008.

[89] Ver: BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p.84-91.

evidencia o protagonismo de sua família:

1. na criação e realização das primeiras festas, antes mesmo que as famílias habitantes daquele conjunto de sítios se reconhecessem e fossem reconhecidos como povoado Boa Vista;

2. na realização de festas em outros sítios e povoados fora de Boa Vista, quando eram chamados a participar por saberem, por exemplo, cantar a ladainha em latim em homenagem à santa, ou ao santo, ali celebrado;

3. na realização das festas da santa padroeira do povoado de Boa Vista, quando esta celebração passou a ser realizada em um lugar específico do território coletivo.

Portanto, o Sr. Osvaldo evidencia o protagonismo de sua família na constituição do povoado Boa Vista, assim como uma liderança sobre as outras famílias do povoado, constituída a partir das habilidades e conhecimento de saber-fazer festas, de saber celebrar os santos, que seus parentes possuíam, conhecimentos e habilidades que eram reconhecidas dentro e fora de Boa Vista, já que o seu pai e primos eram constantemente convidados por famílias de outros sítios e povoados para realizarem festas em homenagem as santas e santos cultuados naqueles lugares.

Os povoados para onde o Sr. Osvaldo afirma que sua família ia realizar as festas, são atualmente, comunidades auto-definidas como quilombolas, tal como Boa Vista, e se constituem como os quilombos contemporâneos de Salvaterra no Marajó.

Ao compartilhar suas memórias durante a entrevista, ocasião em que a comunidade se preparava para realizar pela primeira vez a festa dos Jogos de Identidade Quilombola (JIQs) em seu território, sua narrativa conectou tempos passados com o tempo presente. De certa forma, o tempo das primeiras festas em homenagem à santa padroeira parece se vincular ao tempo da realização pela primeira vez daquela festa quilombola em Boa Vista, a partir da ideia expressa pelo Sr. Osvaldo de que ele está “continuando a família”, dando seguimento a tradição de realizar festas.

Não foi por acaso, portanto, que o nome do sítio da família do Sr. Osvaldo: Boa Vista, e não a de outro sítio, que acabou por tornar-se o nome do povoado (depois comunidade e quilombo) que se constituiu como unicidade política, simbólica e territorial. Tal como seus ancestrais foram pioneiros na realização de festas de santo em Boa Vista, o Sr. Osvaldo segue “continuando a família” ao realizar os Jogos de Identidade Quilombola pela primeira vez em sua comunidade.

Se consideramos as afirmações de Rocha e Eckert (2013) abaixo, feitas a partir das indicações de Gilbert Durand, em que elas concebem os estudos de memória numa perspectiva da etnografia da duração, pode-se afirmar que as memórias do Sr. Osvaldo parecem expressar a Festa como um dos valores primordiais não apenas da sua família, mas da própria coletividade em seu desejo de transcender o tempo. Segundo as autoras:

> Estamos agora aptas a sustentar que os estudos de memória comportam o fenômeno da tradução, no sentido hermenêutico, isto é, de transição incessante de um fenômeno a outro, mobilizando um conjunto de conhecimentos, num apelo às condições culturais em que eles se situam. Segundo Gilbert Durand (1984a, 1984b), **o fenômeno da memória se refere a um conjunto de estruturas fantásticas que configuram as culturas humanas, atuando como conservatórios de seus valores primordiais**. Neste ponto, a memória se exprime por meio da função fantástica, o que, no plano do imaginário, **significa que ela precisamente manifesta seu poder de criar um lugar em que "as imagens podem permanecer fora do tempo"** e em que "os deslocamentos são permitidos sem que os objetos mudem ou envelheçam" (Durand, 1980. p. 478). (…) **A narrativa, vocação do sujeito pensante, em seu desejo de transcender o tempo e de eufemizar a mudança em puro deslocamento, na sua continuação de estrutura sintética da imaginação humana**, revela-se parte integrante (e integradora) dos estudos antropológicos da memória coletiva. (Rocha e Eckert, 2013, p. 26-27) (grifos meus).

Nesse sentido, a semântica das imagens evocadas pelo Sr. Osvaldo em suas narrativas expressa as festas, ou fazeres festivos, que atravessam ou transcendem o tempo e constituem os territórios coletivos, onde se situam o próprio Sr. Osvaldo como sujeito-personagem que narra, mas também as pessoas de sua família e das outras famílias daquela coletividade constituída em/nas relações festivas intra e interpovoados que são continuamente citadas por ele.

Desta forma, os sentidos e significados das festas em homenagem as santas e santos – imagens, símbolos constantemente evocados e que vêm à tona na narrativa apresentada por ele – relacionam o fazer festas, dedicadas às padroeiras e aos padroeiros, com o agradecimento e pedido de proteção para o trabalho em mutirão no desenvolvimento das roças.

Seja em busca de cuidado e proteção para as coletividades, indo do coletivo mais próximo, como é o caso do núcleo familiar, que aparece na narrativa do Sr. Osvaldo expresso por meio da imagem de um "santo[a] padroeiro[a] da casa" e/ou do sítio, seja em momento posterior, em que esta proteção é estendida ao[s] coletivo[s], reunindo diferentes famílias de diversos sítios; quando então a santa, materializada em uma imagem-símbolo concreta, com formas, texturas, cores próprias, torna-se, e é celebrada, como a padroeira do povoado. Assim, é possível compreender que a

organização/realização das festas da santa, que mobilizou o conjunto das famílias dos diversos sítios, contribuiu para constituição/fundação do próprio povoado.

Ainda seguindo as narrativas do Sr. Osvaldo, percebe-se o povoado Boa Vista como um corpo social, como uma unicidade política, simbólica e territorial que se reconhece e é reconhecida como um povoado, sendo a imagem da santa padroeira um símbolo desta unicidade e expressão de um território coletivo específico, partilhado por aquele conjunto de sítios, que juntos definem também os limites do mesmo.

Porém, o território de cada povoado negro também é partilhado pelo conjunto dos outros povoados ao se darem, receberem e retribuírem as festas das santas padroeiras, pois os convites para as festas são frequentes e fazem, nas palavras do Sr. Osvaldo, "uma ligação de uma comunidade com a outra".

Os fatos acima referidos indicam que, muito antes do reconhecimento do território coletivo por parte do Estado, portanto, nas brechas, bordas, franjas, interstícios e para além dos limites desta instituição, as pessoas e famílias pioneiras já haviam constituído a unicidade política, simbólica e territorial: o povoado/a comunidade, constituído[a] por uma série de relações cotidianas tecidas no dia a dia, incluindo o trabalho coletivo nos mutirões, que garantiram a organização e a realização das roças e das festas de santo.

Assim, as solicitações feitas pelas associações remanescentes de quilombos de cada comunidade negra de Salvaterra, diz respeito à exigência do reconhecimento e titulação por parte do Estado de territórios que já existiam e que foram constituídos há gerações por meio das relações cotidianas de trabalhos e festas coletivas.

Neste sentido, as imagens evocadas pelo Sr. Osvaldo sobre a continuidade da realização de festas, evidenciam o que venho afirmando ao longo desta tese: a sugestão de compreender Festa como Potência Societal, que parece estar presente desde a fundação dos povoados negros de Salvaterra, quando a santa é adotada como padroeira (imagem-símbolo) do povoado e para celebrá-la (e ao povoado) se realiza uma festa.

De maneira relativamente semelhante, o mesmo acontece quando o processo de autodefinição quilombola – aquilombamento – se inicia inter e intercomunidades e as pessoas criam uma outra Festa que está intimamente relacionada com uma espécie de refundação política, simbólica e territorial das antigas comunidades negras de Salvaterra, que passam a se autoidentificar como comunidades quilombolas ou simplesmente como quilombos.

Neste contexto, cria-se os Jogos de Identidade Quilombola como celebração da "consciência negra", pois todos os anos esta Festa é realizada sempre próximo à data do dia 20 de novembro, mas também como celebração dos quilombos e d@s quilombol@s. Novamente, a Potência Societal da Festa aparece intimamente relacionada com as fundações/constituições e refundações/reconstituições dos povoados/comunidades/quilombos de Salvaterra.

Ainda que nesse intervalo temporal, desde a adoção da santa padroeira a autoidentificação como comunidade quilombola ou simplesmente como quilombo, uma série de organizações ou formas organizativas tenha surgido e se desfeito, nos povoados/comunidades/quilombos a Festa continua sendo evocada como uma continuidade que se transforma, mas que permanece, o que se pode compreender a partir da perspectiva de que "a tradição muda, justamente para permanecer"[90]

A Festa ao ser criada e recriada, se transforma e transforma as coletividades, a continuidade da Festa tão evidenciada pelas imagens narradas pelo Sr. Osvaldo, mostra, entre outras coisas, a permanente evocação dessa Potência Societal que liga, cria, questiona e transforma as coletividades.

As Festas, portanto, estão presentes desde a origem dos povoados negros de Salvaterra, contribuindo para construir os "nós" que ligam os coletivos locais. Assim, é possível afirmar que a fundação de cada povoado negro de Salvaterra se deu em/na relação uns com os outros, tendo as festas das santas padroeiras um lugar central na constituição dessas ligações.

Esta constatação me permite compreender também como a autodefinição quilombola expandiu-se de Bacabal para as outras comunidades a partir do início do século XXI. A autoidentificação quilombola parece ter seguido os fluxos de redes ancestrais, tecidas na longa duração intra e interpovoados negros, em cujos circuitos de festas de santa mais antigas foram acrescidos pelos circuitos de festas quilombolas mais recentes.

Perceber que as festas contribuíram de forma fundamental para a tessitura dos vínculos e alianças entre várias famílias; desde a criação desses povoados negros e ao longo de toda sua existência, permite compreender, de forma mais sensível e profunda, a expectativa, o anseio, a excitação que significou/significa para cada uma

[90] Ver item 3.3 A tradição muda justamente para permanecer in LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. Entre Quilombos: Circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. UFPA. PPGSA. Dis. 2014.

das comunidades quilombolas de Salvaterra receber pela primeira vez os JIQs em seu território.

Esses sentimentos, expectativas e anseios eram visíveis no Sr. Osvaldo e nas outras pessoas que participaram daquele esforço coletivo, durante todos os dias que antecederam a realização do XVI Jogos de Identidade Quilombola, no ano de 2019, em Boa Vista.

Nesse sentido, a Festa dos JIQs, apesar de ser uma celebração relativamente recente, em comparação com as centenárias festas de santas padroeiras, ela conecta-se com a longa tradição do fazer festas intra e intercomunidades de Salvaterra e, assim, se conecta com a própria fundação daqueles povoados negros.

Assim sendo, para os coletivos quilombolas do Marajó realizar pela primeira vez os JIQs parece significar, de certa forma, uma espécie de "batismo" que traz um grande prestígio para o coletivo anfitrião, pois naquele ano, em Boa Vista, os quilombos de Salvaterra e de outros municípios marajoaras estiveram presentes, vivenciando as dádivas dadas, recebidas e retribuídas, bem com aliança e identidade quilombola no território da comunidade anfitriã. Portanto, ao sediar a Festa, a comunidade quilombola torna-se "a" anfitriã do ano: o quilombo que recebe e reúne todos os outros quilombos de Salvaterra e de outros municípios marajoaras, tecendo, ampliando, fortalecendo os laços e vínculos por meio das socialidades festivas.

3.1.2- Boa Vista – A Sede da Festa de Santa e a Sede da Festa Quilombola

Aqui gostaria de chamar atenção para o fato de que a adoção de uma santa padroeira do povoado e a realização de festas em homenagens a ela, significa também a fundação de uma sede de festas, ou seja, a criação de um lugar dedicado a essas celebrações.

Se a adoção de uma santa padroeira pode ser considerada como o símbolo da fundação de um povoado, a criação de uma sede comum da festa para a santa figura como uma marca na paisagem (BERQUE, 1998) e no corpo da coletividade, uma espécie de expressão estética e ética da fundação do povoado que evidenciam a eficácia do imaginário em afetar e transformar a realidade.

Trata-se de um processo sensível, emocional, afetivo, mas também significa a fundação de um lugar que não existia antes na comunidade, uma sede de festas coletivas, que se liga e expressa a unicidade política, simbólica e territorial. A sede da

festa da santa padroeira de cada povoado, têm, portanto, um caráter simbólico-prático que expressa a constituição/fundação daqueles povoados negros de Salvaterra.

Levando isso em consideração, como interpretar o fato de que a realização pela primeira vez dos Jogos de Identidade Quilombola, em cada comunidade, é acompanhada pela criação de uma nova sede da festa que não existia antes[91], uma sede dedicada às Festas quilombolas?

Uma estrutura diferente da sede da festa de santo já existente, com a construção de um lugar (e infraestrutura) específico no território da comunidade, especialmente criado para que se realize a Festa quilombola dos JIQs, e que passa a ser um lugar de referência para o desenvolvimento de oficinas, encontros e outras atividades relacionadas às demandas quilombolas.

Diante disso, a questão que se coloca é: por que empreender tanto esforço para criar toda infraestrutura em um novo lugar, construir uma nova sede de festas, se já existem nessas comunidades a infraestrutura da sede da festa de santo que poderia ser utilizada?

O que a pesquisa de campo, a observação participante e as entrevistas que realizei indicaram é que, para além de simplesmente ter uma infraestrutura para realizar a Festa quilombola, o que poderia ser resolvido com muito menos esforço utilizando as estruturas da festa de santo já existentes, a construção de uma outra sede para as festas quilombolas parecem indicar o desejo destas comunidades expressarem as profundas transformações ocorridas nas mesmas, de expressarem uma espécie de refundação política que constitui os quilombos contemporâneos do Marajó.

Sendo assim, os processos de autodefinição quilombola realizados pelos coletivos se constituem como um outro marco para as alianças políticas, simbólicas e territoriais nas relações intra e intercomunidades negras de Salvaterra, pois produziu novamente a necessidade de marcar as paisagens, os corpos, os territórios das comunidades com a criação de uma outra sede de festas, mas agora uma sede quilombola.

---

[91] A criação de uma nova sede de festas, uma sede quilombola aconteceu no XIV Jogos de Identidade Quilombola realizado na comunidade quilombola Caldeirão, onde foi criado uma sede nova para colocar barracões de acolhida das delegações, um campo de futebol e o barracão sede da festa, assim aconteceu também nos XV Jogos realizados na comunidade quilombola Vila União, onde também foi construída uma sede completa, e também de forma relativamente semelhante aconteceu na realização dos XVI Jogos Quilombolas em Boa Vista, onde também se constituiu uma nova sede de festas, mas ao lado do campo de futebol já existente na comunidade, uma sede de festas quilombolas que fica de frente para a antiga sede da festa de santo, divididas apenas pelo referido campo de futebol.

Nesse contexto, estas novas sedes de festas quilombolas parecem se constituir também como evidência da eficácia do imaginário, expressão da Potência Societal da Festa, se insinuando como um marco ético-estético na paisagem como expressão de uma espécie de refundação política, simbólica e territorial em curso nas coletividades negras marajoaras, lugar onde os quilombos contemporâneos celebram a si mesmos, celebram suas culturas, cores e ancestralidade.

Assim, considera-se que a criação da sede da festa de santo marca a fundação do povoado e que a realização anual desta festa figura como o fazer corpo na duração, de forma relativamente semelhante é possível considerar que a criação da sede da festa quilombola dos JIQs, parece marcar/simbolizar/expressar uma espécie de refundação política destes povoados/comunidades negras reconstituídos como quilombos contemporâneos no/do Marajó.

3.2- Sobre o centro dos povoados negros de Salvaterra: a tríade da festa de santo como expressão da eficácia do imaginário.

A imagem acima registrada por mim no ano de 2019[92], mostra minha chegada ao centro da comunidade quilombola Boa Vista. No lado direito, bem ao fundo, pode-se ver uma construção pintada de azul, trata-se da igreja católica da comunidade. Ao lado esquerdo dela pode-se ver o barracão de festas dedicado à santa padroeira da comunidade.

Observando o lado esquerdo da imagem acima, pode-se ver o telhado de palha marrom de um dos barracões da festa dos Jogos de Identidade Quilombola. Este lugar descampado (limpo) a esquerda, assim como o referido barracão não existiam antes de 2019, e foram construídos neste ano para receber pela primeira vez a festa quilombola na comunidade Boa Vista.

[92] Todas as imagens neste item foram captadas por mim durante o trabalho de campo durante os XVI Jogos de Identidade Quilombola que aconteceram na comunidade Boa Vista.

No centro da imagem acima, entre a sede de festas de santo e a nova sede de festas quilombolas está o campo de futebol que serve as duas celebrações realizadas sempre em momentos diferentes. Portanto, estou me referindo ao centro de cada comunidade quilombola de Salvaterra como o lugar onde no passado foi construído a tríade da festa de santo: o campo de futebol, a capela/igreja[93] e a sede/barracão de festa, mas a partir do final da segunda década do século XXI, como se pode ver, no caso de Boa Vista e de outras comunidades que receberam os JIQs, refiro-me também ao lugar onde foi criada a sede de Festas quilombolas.

Este "centro" para o qual chamo atenção diz respeito ao lugar onde a Festa pulsa com mais intensidade, tal como Perrone-Moisés (2015) nos leva a pensar num "centro" onde se situa o salão de festas das aldeias timbiras que ela descreve, para onde vários caminhos convergem, e no qual a autora encontra Festa procurando a política.

Me refiro a estes "centros" tanto de uma maneira geopolítica como "lugar da Festa", como de uma maneira sensível: "lugar de onde pulsa a Festa" mais intensamente na comunidade. Assim, novamente de forma relativamente semelhante como Perrone-Moisés (2015) descreve o centro das aldeias que ela estuda, estes "centros" das comunidades quilombolas aos quais me refiro parecem ser os lugares onde se encontra a Festa procurando a política e onde se encontra a política procurando a Festa.

Nesse sentido, as estruturas construídas nestes lugares para, por e pelas pessoas que criaram essas Festas – pelas pessoas em festa – se apresentam como expressões e evidências ao mesmo tempo: da Festa como Potência Societal, da eficácia do imaginário em transformar o real, e da centralidade da Festa na fundação e refundação dos povoados/comunidades/quilombos negros de Salvaterra.

Mas indicam ainda, pela existência e persistência desta tríade (campo de futebol, igreja e salão de festas) nas paisagens de diversas outras coletividades não quilombolas, que a Festa como Potência Societal tem contribuído de forma fundamental também para a constituição de inúmeras outras unicidades políticas, simbólicas e territoriais camponesas e de outros povos tradicionais, em diversos tempos e lugares diferentes.

[93] Ao falar em "igreja" ao longo do texto, estou me referindo à edificação presente nas comunidades e ligada à prática da religião católica, que cultua santos, e cujas imagens de santo tem profundo valor sentimental para os praticantes.

Dito de outra forma, ao ler a descrição que apresento a seguir, provavelmente virá à mente d@ leitor/leitora/leitore lembranças de outras comunidades, em diversos tempos e lugares, que também apresentam uma espécie de centro marcado pelo campo de futebol, a igreja e uma sede ou barracão de festas.

O fato desta tríade ser algo bastante comum em uma diversidade enorme de comunidades em várias regiões, lugares e tempos diferentes, reforçam a hipótese de sua centralidade na constituição de diversas unicidades políticas, simbólicas e territoriais camponesas e de outros povos tradicionais.

Meu objetivo neste item é, portanto, descrever a criação dessa tríade no contexto das comunidades quilombolas de Salvaterra, buscando evidenciar as dimensões das relações entre jogos, festas e imaginário.

3.2.1- O campo de (jogos) futebol

A imagem acima mostra a visão que se tem a partir da recém-construída (2019) sede de festas quilombolas da/na comunidade Boa Vista, desta perspectiva observa-se ao fundo no lado direito, pintada de azul, a igreja da comunidade e ao lado esquerdo, pintada de branco, a sede/barracão de festas da santa padroeira de Boa Vista. No centro, entre as duas sedes o campo de (jogos) futebol.

Há profunda semelhança não apenas entre os quilombos de Salvaterra, mas também entre uma grande diversidade de comunidades na Amazônia, que na sua organização geopolítica apresenta no centro um grande campo de futebol de

dimensões oficiais, com capacidade para que dois times de 11 jogadores cada possam se enfrentar.

O campo de futebol ser uma referência de centro em muitas comunidades amazônicas, e mesmo em outras regiões do Brasil, sugere pensar sobre a centralidade do jogo na vida social das comunidades, e evidencia a importância da busca pela excitação (ELIAS; DUNNING, 1992), mas também evidencia como o lúdico (HUIZINGA, 2000) tem relevância central para as comunidades.

O "jogo no centro" ou o "centro no jogo" me ajuda a apreender as maneiras de fazer política intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra, pois sobre o jogo Huizinga (2000) afirma que:

> mesmo em suas formas mais simples, ao nível animal, o jogo é mais do que um fenômeno fisiológico ou um reflexo psicológico. Ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função significante, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa "em jogo" que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. Não se explica nada chamando "instinto" ao princípio ativo que constitui a essência do jogo; chamar-lhe "espírito" ou "vontade" seria dizer demasiado. **Seja qual for a maneira como o considerem, o simples fato de o jogo encerrar um sentido implica a presença de um elemento não material em sua própria essência. (...) Mas reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material. Ultrapassa, mesmo no mundo animal, os limites da realidade física**. Do ponto de vista da concepção determinista de um mundo regido pela ação de forças cegas, o jogo seria inteiramente supérfluo. Só se torna possível, pensável e compreensível quando a presença do espírito destrói o determinismo absoluto do cosmos. **A própria existência do jogo é uma confirmação permanente da natureza supralógica da situação humana.** Se os animais são capazes de brincar, é porque são alguma coisa mais do que simples seres mecânicos. Se brincamos e jogamos, e temos consciência disso, é porque somos mais do que simples seres racionais, pois o jogo é irracional. (HUIZINGA, 2000, p. 5 e 7) (grifos meus)

A referência sobre o jogo como a confirmação de uma natureza supralógica da situação humana, tal como descrito por Huizinga (2000), remete ao que busco quando destaco o campo de futebol como centro da comunidade, no sentido da potência e permanência de razões sensíveis (SANSOT, 1981) e de estéticas/éticas (MAFFESOLI, 2010) do jogo (e da festa ao qual o jogo está intimamente conectado) como marco presente na paisagem de todas estas comunidades, como núcleo que constitui relações intra e intercoletividades.

O jogo e a excitação estão no cerne das festas intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra, e entre muitas outras comunidades. Nas festas de santo os jogos de futebol acontecem entre jogadores de times que representam suas respectivas comunidades, o jogo está profundamente ligado à Festa, e a Festa ao jogo, portanto, não se separam.

Neste sentido, a festa de santo também é um grande torneio de jogos, de forma semelhante na festa Jogos de Identidade Quilombola, que incluem várias outras modalidades além do futebol, os “jogos” aparecem no próprio nome e são fundamentais na celebração.

Nas maneiras por meio das quais as comunidades realizam estas duas Festas: as de santo e as dos Jogos Quilombolas, existem dinâmicas que de certa forma se assemelham, e que evocam um pulsar em dinâmicas diurnas e noturnas: durante o dia o jogo-festa e o campo de futebol, durante à noite a festa-jogo e o salão da sede/barracão de festas.

Os sentidos de jogar e festejar, entretanto, estão presentes nestes dois tempos/lugares durante o dia e a noite, estão profundamente interligados constituindo um sentido de Festa mais amplo que envolve e integra a perspectiva de um jogo complexo, ou de jogos complexos.

Portanto, é possível afirmar que seja no campo de jogos ou no salão de festas, o Homo Ludens (HUIZINGA, 2000) e o Homo Festivus (MAFFESOLI, 2014) estão sempre juntos, o que evidencia também a centralidade do confronto, do desafio, da disputa e do conflito numa perspectiva simmeliana, compreendido como fator de sociação, como elemento que também contribui para a constituição de coletivos e alianças políticas (SIMMEL, 1983).

O campo de futebol marca, desta forma, o centro de várias comunidades quilombolas, isso porque esta estrutura e lugar também remete às primeiras organizações sociopolíticas criadas nessas e por estas coletividades.

Nas comunidades quilombolas de Salvaterra os clubes de futebol estão entre as primeiras organizações comunitárias, que muitas vezes precederam a própria adoção da santa padroeira, o que sugere que as primeiras formas organizativas destas comunidades se relacionam com a organização da excitação, pois segundo ELIAS e DUNNING (1992):

> Os espectadores de um jogo de futebol podem saborear a excitação mimética de um confronto entre duas equipes evoluindo de um lado para o outro no terreno do jogo, sabendo que nenhum mal acontecerá aos jogadores nem a si mesmos. Tal como na vida real, podem agitar-se entre esperanças de sucesso e medos de derrota; e, nesse caso, ativam-se sentimentos muito fortes, num quadro imaginário, e a sua manifestação aberta na companhia de muitas outras pessoas pode ser a mais agradável e libertadora de todas, porque na sociedade, de um modo geral, as pessoas estão mais isoladas e têm poucas oportunidades para manifestações coletivas de sentimentos intensos. (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 72)

Os primeiros clubes de futebol contribuíram de forma fundamental para aprofundar e fortalecer o sentimento de pertença a cada povoado/comunidade, todas possuíam seus próprios clubes de futebol que as representava nos confrontos futebolísticos. Sendo assim, por meio destas organizações – clubes de futebol – as pessoas de cada comunidade cuidavam da infraestrutura: bolas, uniformes, traves, bancos de reservas e do próprio do campo; se auto-organizavam e preparavam torneios para "saborear a excitação mimética de um confronto entre duas equipes" e às vezes entre muitas equipes.

Os clubes de futebol se faziam e recebiam convites uns dos outros para confrontos entre duas equipes, ou para participar de torneios ainda maiores que envolviam várias outras comunidades e seus clubes, deixando as disputas mais excitantes ainda.

Os torneios de futebol que reuniam a maior quantidade de comunidades e times ocorriam durante as festas de santas padroeiras[94], algumas localidades mesmo antes de terem adotado uma santa padroeira, recebiam convites enviados aos seus clubes de futebol para participar dos grandes torneios que aconteciam e ainda acontecem nas celebrações das padroeiras. Posteriormente, quando adotavam suas próprias santas protetoras, novos povoados iam ingressando nos circuitos de festa de santa já existentes como mais um anfitrião a convidar para sua própria celebração.

O campo de futebol evidencia a ancestralidade e tradição dos jogos intercomunidades, estes jogos e festas estimulavam (e ainda estimulam) os sentimentos de pertencimento a cada coletividade, ao mesmo tempo que contribuíram (e ainda contribuem) para tecer redes de alianças intra e intercomunidades/quilombos, porque o jogo de ida a uma comunidade firmava (e ainda firma) o compromisso do jogo de volta, dádivas dadas, recebidas e retribuídas (MAUSS, 2003), fazendo com que as comunidades continuem a se revezar ora como anfitriãs ora como convidadas.

Os primeiros e mais antigos clubes de futebol se desfizeram, mas surgiram outros clubes, assim como surgiram também outros campos de futebol menores, que comportam o confronto entre dois times de apenas 5 jogadores, ligados às unidades sociais específicas, às famílias dentro de cada comunidade que, entretanto, continuam a convidar uns aos outros para fazer festa.

---

[94] Atualmente, os torneios de futebol realizados durante os Jogos de Identidade Quilombola têm reunido a mesma quantidade, ou mais, de times representando suas comunidades/quilombos, disputando pela vitória, o que evidencia a potência desta festa quilombola.

O grande campo de futebol de dimensões oficiais, porém, continua marcando as paisagens das comunidades, continua a ser utilizado no dia a dia, por crianças, jovens, adultos e idosos, para jogar, mas também para correr e brincar: campo aberto sempre convidando para a diversão.

Mas é principalmente durante as festas de santo e nos Jogos Quilombolas que os campos de futebol revivem seus “tempos de glória”, com vários times formados, uniformizados, representando suas comunidades e lutando pela vitória no torneio da festa de santa ou dos JIQs daquele ano.

O campo de futebol continua a marcar o centro das comunidades como um convite aos confrontos, disputas e competições, sugerindo que as redes criadas intra e intercomunidades são também constituídas nestes confrontos, disputas, competições, na busca pela vitória.

A afirmação de uma comunidade campeã, entretanto, se estabelece no contexto de “jogar junto” com outras comunidades, de aceitar o desafio e de buscar a revanche, portanto, os jogos e as festas são “irmãos siameses”, evocam o confronto, a disputa, a competição, sugerindo que a ontologia das alianças políticas e das relações intra e intercomunidades mais do que paz, harmonia e mediação é constituída por confrontos, disputas e competições.

Assim, é preciso evidenciar que a Festa como Potência Societal na qual o jogo está intrinsecamente associado deve ser compreendida também como política, ou seja, como capacidade de mobilização de pessoas e recursos.

Mas se, de fato, jogos e festas são políticas, trata-se de uma espécie de *política efervescente* se tomarmos como referência as considerações de Durkheim (2000) sobre festa; de *política excitada* se as referências forem Maffesoli (1985) sobre festa e Elias e Dunning (1992) sobre jogo; e de *política lúdica* se Huizinga (2000) for a referência.

Desta forma, o campo de futebol no/como centro da comunidade evoca a centralidade da excitação, ludicidade e efervescência política e também da disputa, confronto e competição que envolve os sentidos de “jogar juntos” e parece corroborar com a afirmação simmeliana do conflito como fator de sociação (SIMMEL, 1983), evocando a natureza sociológica do conflito.

O campo de futebol nos lembra, portanto, da centralidade dos jogos, dos confrontos e das disputas intra e intercomunidades e evidencia que desde o nascimento destas unicidades políticas, simbólicas e territoriais os jogos sempre estiveram ligados às festas realizadas intra e intracoleitividades, festas-jogos, jogos-

festas são complementares, são “unha e carne”, estão profundamente interligados. Não é por acaso que até hoje marcam as paisagens das comunidades como lugares de referência e de intensa socialidade.

3.2.2- A capela / igreja

Na imagem acima pode-se ver mais de perto a posição da igreja e da sede das festas da santa padroeira de Boa Vista. De forma semelhante como se pode perceber em outras comunidades, neste centro, ao lado do campo de futebol está localizada a igreja da comunidade.

A construção é entendida pelos interlocutores como “a casa da santa padroeira”, no sentido de morada e lar, onde fica a imagem da santa quase sempre enfeitada com suas fitas coloridas que indicam ser, na maneira como os interlocutores se referem: uma “santa que caminha”, levada pelas comitivas de festas, convidando pessoas, indo de casa em casa dos moradores de Boa Vista e visitando também outras comunidades, chamando para a sua festividade, no tempo em que é celebrada.

Além da santa padroeira, também ficam na igreja as outras imagens de santo de devoção da coletividade. A comunidade quilombola de Bacabal, por exemplo, realiza duas festas de santo: São Raimundo, em agosto, e Nossa Senhora das Dores, a padroeira da comunidade, em dezembro, acompanhei ambas durante a pesquisa para dissertação[95].

[95] Ver dissertação: “Entre quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó- Pará”. PPGSA. 2014.

A capela/igreja católica não está neste centro por acaso, ela é uma marca surgida também junto com o próprio povoado, pode ter passado por reformas, ser diferente da original, que geralmente era uma choupana, mas é uma marca da fundação política do próprio povoado, conforme descrito no item anterior.

Se, tal como evidenciei, a adoção da santa padroeira e a criação da festa de santa marcam a fundação do povoado, a construção da capela/igreja é uma marca no corpo da comunidade, marca no território coletivo e na paisagem.

Não é por acaso, portanto, que a capela/igreja fica no centro, geralmente ao lado do campo de jogo e da sede da festa, como se pode ver na paisagem de Boa Vista e de inúmeras outras comunidades.

Nesse contexto, a capela/igreja pode ser compreendida também como uma espécie de *Axis Mundi* tal como descreve Mircea Eliade (1991)[96], fazendo referência ao "centro do mundo" que liga a Terra ao Céu, no caso de cada comunidade a ligação com o sagrado se estabelece por meio da imagem da santa padroeira e dos santos de devoção, cujas moradas são justamente as igrejas locais. Portanto, as festas conectam *Axis Mundi.*

De fato, a realização da sucessão de festas de santas padroeiras vai além ao conectar e promover a partilha destes *Axis Mundi* intercomunidades, pois as igrejas são justamente os lugares de partida e de chegada de cada comitiva que leva a imagem da sua santa padroeira de uma comunidade para outra.

Quando a imagem de uma santa padroeira com sua comitiva chega em cada uma das comunidades que visita, ela é recebida e levada para a igreja católica local, colocada ao lado da santa padroeira da comunidade visitada e depois desta recepção a imagem peregrina vai de casa em casa na comunidade anfitriã, à medida que vai entrando e saindo das casas, mais e mais pessoas seguem a procissão.

Depois de ter visitado todas as casas que lhe permitiram entrar, a imagem peregrina volta para a igreja matriz da comunidade anfitriã. A imagem peregrina é então novamente colocada ao lado da imagem da padroeira da comunidade visitada, ambas recebem orações, mas apenas a imagem peregrina recebe doações, com notas de dinheiro que são amarradas nas suas fitas.

Ao fim de cada "caminhada", a imagem peregrina retorna para sua "casa" na sua igreja matriz, na comunidade que a adotou como padroeira. Na próxima festa esta

[96] Ver Mircea Eliade (tr. Philip Mairet). 'Symbolism of the Centre' in Images and Symbols." Princeton, 1991. p.48-51.

imagem que foi visitante se torna anfitriã e recebe outras imagens peregrinas, padroeira de outras coletividades, e os mesmos gestos se repetem.

Tratam-se de compromissos firmados intercomunidades e, desta forma, as famílias das várias comunidades acabam partilhando suas igrejas e suas imagens de santo umas com as outras, tecendo tramas e redes, se conectando e se ligando, fazendo corpo na duração.

Desta forma, as referidas capelas/igrejas, parte da tríade da festa de santo/a que marcam o centro das comunidades, podem ser interpretadas também como pontos, "nós" que conectam uma rede de comunidades, são pontos de parada e partida tecendo circuitos de festas de santo, que por durarem no tempo, constituem as comunidades e as relações intercoletividades anualmente em seu fazer festivo. Sendo assim, cada comunidade possui uma imagem única: a sua padroeira, que é cuidada, reformada, tratada com muito carinho e acolhida na sua igreja, “seu lar” e nas igrejas de todas as comunidades visitadas.

Desta forma, a construção da capela/igreja importante na própria constituição dos povoados negros de Salvaterra como unicidades políticas, simbólicas e territoriais, evidenciando a importância do imaginário ligado às imagens do catolicismo popular (MAUÉS, 1995), nestas comunidades desde a sua fundação.

A capela/igreja construída em cada povoado pelos próprios moradores, é também um desejo de autonomia, de trazer a conexão com o sagrado para mais perto de si, de ter um lugar coletivo para acolher a santa padroeira. Por tudo isso a capela/igreja também é uma marca comum no centro destas coletividades.

Mas a igreja de cada comunidade também é lugar de confrontos, disputas, conflitos e competições. Os referidos confrontos se estabelecem de inúmeras formas, seja por ser uma edificação ligada ao exercício da fé católica, que se apresenta no início da constituição destas unicidades como “a religião” da comunidade, sendo colocada em evidência em detrimento de outras religiões que de certa forma foram colocadas à margem, cujos templos ou terreiros não estão no centro, seja pelas disputas e competições pelo prestígio de dirigir a utilização daquela estrutura, lugar e edificação.

No passado, existia uma comissão de moradores que coordenava os trabalhos na capela/igreja e, geralmente, coordenava também as festas da santa padroeira, mais recentemente, a partir da década de oitenta existe o cargo de “dirigente da comunidade católica”, que comanda o uso daquele espaço e não necessariamente

coordena as festas de santa, a dirigente é a pessoa que possui, literalmente, a chave da igreja.

Dentro das comunidades existem disputas entre as famílias por este lugar de prestígio, de destaque, pois significa também o contato com o corpo eclesiástico da instituição Igreja Católica Apostólica Romana, relação com uma rede que se estende pelas cidades de Salvaterra e Soure, como para além do Marajó.

A centralidade da igreja está relacionada também com a substituição na utilização do nome “povoado” por “comunidade”, a construção de uma igreja católica e a adoção de uma santa padroeira é também a instituição de uma comunidade no sentido católico do termo: *religare*.

Assim, a capela/igreja está no centro da comunidade, ao lado do campo de futebol, porque a igreja é parte constituinte da unicidade política, simbólica e territorial daqueles povoados, sendo a imagem da santa padroeira que fica na igreja uma imagem-símbolo daquelas unicidades.

É preciso evidenciar também que, de forma relativamente semelhante ao campo de futebol que era único, mas que posteriormente foram surgindo vários outros campos menores ligados às famílias específicas dentro das comunidades, a igreja católica que era única no início da constituição do povoado, foram surgindo outras igrejas, principalmente evangélicas ligadas a famílias, ou grupos de famílias nas comunidades.

Os tempos mudam, a santa padroeira não visita mais todas as casas, nem todos seus moradores se envolvem e participam da festa de santa. A igreja católica vive também “seus dias de glória” durante as festas de santo, momento em que a construção recebe mais atenção e cuidados, período em que fica mais cheia de pessoas, já que recebe além dos moradores da própria comunidade, também moradores de outras comunidades que vão participar da festa.

Como preparação para estes momentos, a igreja é cuidadosamente enfeitada, pintada, arrumada para receber tantas pessoas. Apesar das festas serem os momentos de utilização mais intensa da igreja, quando um padre vem à comunidade realizar a missa, a mesma funciona o ano inteiro onde várias programações ligadas ao catolicismo acontecem, como a Semana Santa, entre outras celebrações.

3.2.3- A Sede ou Barracão de Festas

Bem ao lado da igreja no quilombo Boa Vista pode-se pode-se ver a sede ou barracão de festas localizada bem ao lado do campo de futebol, completando a tríade da Festa de Santo que está em quase todos os centros das comunidades quilombolas de Salvaterra, e de forma geral em muitas e diversas outras comunidades amazônicas e brasileiras.

A sede ou barracão de festas, tal como o campo de futebol e a igreja, são estruturas construídas há muito tempo pela comunidade por meio do trabalho coletivo em mutirões, tempo que remete ao contexto da adoção da santa padroeira e da necessidade de ter um lugar específico no território do povoado para celebrá-la.

A sede/barracão é a estrutura principal para realizar a festa da santa padroeira, enquanto a igreja é a “casa” da santa; o barracão de festas é a sede do sagrado de transgressão (CAILLOIS, 1989), lugar da música, da dança, da paquera, das piscadelas, lugar da comida e da bebida.

Tal como a igreja, estas sedes foram inicialmente construídas de barro e palha, com o passar do tempo foram se transformando, ganhando muros de alvenaria, telhas de barro entre outros materiais. A sede da festa é também lugar de confrontos e disputas, pois em cada comunidade quilombola de Salvaterra existe uma comissão formada e designada com a atribuição de realizar as celebrações em homenagens às santas e santos padroeiros e de devoção relacionados a determinados grupos.

Portanto, existe também uma grande competição entre as famílias de cada comunidade para serem coordenadoras da realização das festas, por ser este,

igualmente, um lugar de prestígio e destaque naquele contexto. Com objetivo de exercer esta atribuição é geralmente realizada na comunidade uma eleição para um mandato de dois a quatro anos.

A sede/barracão da festa é o lugar que acolhe as pessoas da comunidade anfitriã e das várias outras comunidades que foram convidadas e aceitaram o convite, retribuindo a este com suas presenças, se constitui como lugar central da festa, pois, as pessoas vão com muitas expectativas para estas celebrações: querem comer e beber bem, ouvir música com som de qualidade, se divertir. As famílias que estão a frente, coordenando o evento, querem que a organização da sua festa seja a melhor de todas.

Durante as festas de santo esses barracões são fechados com tapumes (placas de compensado) que restringem o ambiente apenas para quem paga o ingresso para "entrar na festa", que no caso significa entrar na área da sede/barracão. Esta prática de fechar o espaço do barracão de festas é fruto das mudanças ocorridas nas comunidades, no passado estes barracões eram abertos e as pessoas não pagavam ingressos, pelo contrário, ocorria durante as festas uma espécie de multiplicação de barracões construídos especialmente para acolher as pessoas que vinham de outras comunidades.

De fato, próximos a sede de festas, a comunidade anfitriã erguia vários outros barracões provisórios, onde as pessoas de outras comunidades eram acolhidas e podiam colocar sua rede, descansar, colocar as crianças para dormir e viver mais intensamente e de perto os vários dias de celebração[97].

No passado, próximo ao barracão de festas eram servidas comidas e bebidas para os visitantes, ao longo do tempo com as transformações nas comunidades, as comidas e bebidas passaram a ser vendidas e, posteriormente, o terreiro ao redor do barracão foi fechado e ingressos começaram a ser cobrados, como estratégia para arrecadar recursos que são utilizados na própria comunidade, a tradição muda justamente para permanecer[98].

---

[97] Atualmente, como veremos mais à frente, esta prática mais antiga de construir outros barracões para receber as pessoas que vêm de outras comunidades foi retomada na realização dos Jogos de Identidade Quilombola.

[98] Sobre isso ver Capítulo 3: A tradição muda justamente para permanecer, na dissertação: Entre quilombos: circuitos de festas e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará. UFPA. PPGSA. 2014.

Aqui nos deparamos com uma questão fundamental, ora se os ingressos são pagos, e se há venda de comidas e bebidas, ou seja, se há comércio porque falar em dádivas? Como afirmar que as festas de santo vão além do mercado?

Antes de tratar especificamente das festas de santo entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, faz-se necessário evidenciar que, mesmo no Porto do Açaí, considerado o segundo maior entreposto de negociação de frutos de açaí em Belém, que em tese seria apenas o lugar do mercado, pode-se verificar que há sim circulação de dádivas e a construção de relações para além do mercado entre os trabalhadores locais, é o que nos prova o estudo de Borges (2013). Este autor destaca dados e informações

> que caracterizam as peculiaridades e ratificam o Porto do Açaí como um dos mercados de comercialização e circulação de produtos e pessoas mais relevantes da Amazônia. O açaí, fruto que dá o sobrenome ao porto, sem dúvida, é o carro chefe das comercializações que se desenvolvem nesse mercado de encontro local. Os grupos que vêm tanto das regiões das ilhas do Pará quanto das várias partes da Região Metropolitana de Belém, se relacionam (sic) nas feiras de encontro que acontecem de maneira sucessiva e diária no porto do Jurunas. São nelas, mais especificamente na "pedra" de comercialização do açaí, que apanhadores de açaí, "equipes" de carregadores, maquineiros, marreteiros, etc., vivenciam práticas de interface entre mercado, dádiva e reciprocidade, durante a comercialização e circulação do produto, onde notei a existência de articulações entre a troca de coisas concretas e as trocas simbólicas. Os referidos grupos sociais trocam açaí por dinheiro e, ao mesmo tempo, firmam laços sociais, solidariedades, saberes, etc. que se revelam por meio de palavras, de regras, de normas ou de costumes (SABOURIN, 2009), sem que haja a exclusão do mecanismo econômico: o mercado. Em relação ao uso de palavras e ações sociais, registrei e analisei algumas dessas práticas que fazem parte do cotidiano dos citados grupos. Entre elas destaquei: **a forra**, o contrato e o leilão. **A 'forra' é uma expressão utilizada entre maquineiros e apanhadores, mas não só por eles, no momento da "tampa" ou da "falha" (oferta e procura, respectivamente) do açaí, no porto do Jurunas, e que, em meio às relações puramente econômicas, engendra dádiva, solidariedade, confiança, amizade, etc., que os inclui em uma economia mais humana, em que os sentidos da relação vão muito além das coisas trocadas, ou melhor, do açaí por dinheiro** (Grifo meu) (p.142)

Conforme se pode verificar, se no Porto do Açaí de Belém que em tese é o lugar do mercado, das relações mercantis o autor evidencia a circulação de dádivas configurando relações para além do mercado, materializadas no caso estudado por Borges na categoria "forra", recorrentemente utilizada entre os grupos envolvidos na compra e venda do açaí, o que dizer das festas de santo intercomunidades quilombolas de Salvaterra?

Em outras palavras, se em uma feira tal como a citada - lugar das trocas comerciais - se pode verificar relações para além do mercado como Borges (2013) evidencia, nas festas de santo e quilombolas intercomunidades de Salvaterra estas relações para além do mercado ficam ainda mais evidentes.

Mauss (1974) já evidenciou que tanto feiras quanto festas são dádivas dadas recebidas e retribuídas entre coletividades, desta forma, e considerando o que foi dito, o fato de que as festas de santo atuais cobram ingressos para entrada, vendem comidas, bebidas não restringem de forma nenhuma os sentidos e significados das festas apenas ao mercado e ao lucro.

As referidas festas de santo são realizadas de forma autogestionária pelas próprias comunidades, as quais delegam para uma comissão por um determinado tempo a atribuição, a responsabilidade e o prestígio de realizarem estas celebrações, portanto, apesar de o mercado estar presente ali, a realização das festas de santo vai muito além das lógicas do mercado, pois "o mercado é apenas um dos momentos [da festa de santo] e onde a circulação de riqueza constitui termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente". (MAUSS, 1974, p.45)

Basta levar em consideração o seguinte fato: mesmo que uma determinada festa de santo dê prejuízo na sua realização, ou seja, que as despesas com a realização da celebração excedam as receitas auferidas com as vendas, ainda assim todos os anos a festa vai continuar a ser realizada, isso indica que a celebração das santas padroeiras é, portanto, um compromisso coletivo que vai além da busca pelo lucro e dos limites da lógica do mercado.

Outra perspectiva seria considerar ainda que os excedentes obtidos pela festa, o que de alguma forma poderia ser considerado "lucro", não pode ser apropriado pelas famílias que estão à frente da coordenação da festa, ou seja, o lucro não é privado, os recursos devem ser (re)investidos na própria comunidade, seja pintando, ajustando ou reformando o barracão de festas, a igreja, seja nos trabalhos de capina do terreiro da festa e do campo de futebol[99] entre outros.

Outro aspecto que chama atenção é a maneira como as pessoas das outras comunidades convidadas participam da festa da santa padroeira da comunidade anfitriã. Há desde a "caminhada das santas", com suas comitivas pelas comunidades aliadas e convidadas, um processo de doação de recursos das famílias destas outras comunidades para a comunidade anfitriã da festa, as pessoas sabem que aqueles

[99] Apesar da possibilidade de desvio e apropriação destes recursos pelas pessoas que estão a frente da coordenação e realização das festas, há sempre a vigilância da coletividade, entre as famílias com que tive interlocução e que já coordenaram a festa, o maior objetivo é a satisfação de realizar uma boa festa, que agrade a coletividade. São comuns relatos de que sua organização e realização envolvem muito mais trabalho e sacrifício e que o retorno é espiritual, sentimento de dever cumprido e o prestígio e confiança que advém da realização de um empreendimento tão arriscado, não por acaso, as principais lideranças das comunidades são constituídas a partir de sua capacidade de realizar festas da santa padroeira.

recursos oferecidos por meio do que eles chamam: “dar jóias para a santa”, que se materializa no gesto de amarrar notas de dinheiro nas fitas coloridas da imagem da santa, vai ser utilizado na comunidade anfitriã para realizar a festa.

Sabem que aqueles recursos serão utilizados para, por exemplo, comprar comidas e cerveja que serão vendidas durante a festa, da mesma forma, quando atendem ao chamado para a festa, as pessoas das outras comunidades se preparam com antecedência para se fazerem presentes, juntam dinheiro para gastar durante a festa da santa padroeira da comunidade aliada, assim como para gastar na festa da sua própria santa padroeira, os gestos que envolvem estes gastos nas festas também revelam um ato de generosidade para com aquela coletividade aliada[100].

O fato é que para se realizar o que é considerado uma boa festa de santo, além do espaço e infraestrutura do salão de festas para acolher a multidão, é necessário contratar uma ótima aparelhagem de som, que é o coração da festa, de onde emanam as músicas, os anúncios, as falas para além do salão de festas, se espraiando por toda a comunidade.

A contratação de uma boa aparelhagem de som demanda grandes investimentos, mas com ela se chama mais pessoas para a festa. Logo, os investimentos aumentaram muito e tornaram todo o empreendimento mais arriscado, só isso já justifica fechar a área do salão de festas e cobrar ingressos, já que são festas autogestionadas, ou seja, que as comunidades realizam com recursos próprios e com os que vem do apoio das famílias das outras comunidades aliadas.

Assim, as pessoas que estão à frente da realização das festas também são responsáveis por arrecadar e gerir estes recursos, usados para custear a própria festa que produz grandes despesas, entre as quais, além da aparelhagem de som se incluem as despesas para a realização do círio, a contratação de banda para a brincadeira do mastro da santa, além da compra de fogos, pagamento da diocese para vinda do padre, entre inúmeras outras despesas que tornam a festa de santo um empreendimento grande e arriscado socioeconomicamente.

Os enormes riscos e a grande mobilização de pessoas e recursos são características intrínsecas da realização das festas de santa padroeira, para se ter

[100] Estes gastos conforme descrevi em outro lugar são feitos como uma espécie de disputa, de rivalidade de dádivas, uma espécie de potlatch se verifica durante estas festas de santa padroeira, sobre isso ver capítulo 3, item 3.4 Uma espécie de potlatch na Festa de Santo. In. Entre quilombos: circuitos de festas e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. Dissertação. UFPA. PPGSA. 2014.

uma ideia da dimensão do empreendimento, no passado, antes destas comunidades acessarem energia elétrica, os coordenadores dessas festas faziam arriscadas viagem de barco de Salvaterra para a cidade de Belém, com objetivo de trazer grandes pedras de gelo, além de outras mercadorias.

As grandes pedras de gelo eram levadas para o espaço da festa e colocadas em valas previamente escavadas e com serragem para gelar as bebidas. Atualmente, para atrair mais pessoas é preciso contratar uma boa aparelhagem de som, que garanta som com qualidade na festa, sendo assim, os custos aumentaram muito e o empreendimento continua profundamente arriscado.

Mas por que continuar a fazer algo tão arriscado? Além do que foi dito até aqui, as pesquisas de campo apontam para o que venho indicando ao longo desta tese: o fato de que a festa de santo está ligada à própria fundação política da comunidade.

Neste sentido, a realização da festa é a realização da comunidade enquanto unicidade política, simbólica e territorial. Assim, a festa da santa padroeira, realizada anualmente, constitui o corpo da comunidade na duração do tempo, sendo o barracão (sede da festa) o lugar central, lugar por excelência do pulsar festivo.

Desta forma, o barracão sede de festas também possui uma centralidade no território comunitário, a aparelhagem de som, a música, a dança, a comida e a bebida, tudo gira em torno do barracão/sede da festa, é também nas suas proximidades que os mastros de santo são enterrados.

A sede/barracão de festas se constitui, portanto, como uma estrutura que remete a centralidade da festa na vida e nas relações intra e intecomunidades, mais um lugar fundamental onde se constroem as tramas e redes intra e intercoletividades. E, assim como a igreja e o campo de futebol, têm seus “dias de glória” durante as festas de santo, mas também funcionam durante o ano inteiro.

A sede/barracão de festas é também por excelência o lugar da assembleia comunitária, lugar onde se reúnem as pessoas para discutir sobre as questões e problemas da comunidade, lugar de decisões e encaminhamentos políticos, lugar onde se recebem os visitantes que querem conversar com a comunidade, onde se recebe as autoridades do Estado, por exemplo.

Também na sede/barracão de festas é onde ocorrem cursos, oficinas, reuniões; desenvolve-se projetos. É, portanto, sintomático que a mesma estrutura que está no centro da realização das festas, esteja também no centro como lugar das reuniões e das decisões políticas coletivas, das assembleias comunitárias.

3.3- A sedimentação dos processos de autodefinição[101] quilombola e a construção das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra

Salvar, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, Vila União/Campina e Rosário, juntos os habitantes destas comunidades constituem porção expressiva da população rural do município de Salvaterra.

A partir do ano de 2004 as referidas comunidades se autodefiniram quilombolas e foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombos, cada uma possui sua própria Associação de Quilombos constituída, bem como processos abertos no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra/SR01, com vistas a regularização e titulação de seus territórios coletivos. Este é um pouco do cenário atual destas coletividades e expressa a extensão e relevância das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra criadas por elas.

Todo o processo de autodefinição e construção das redes de movimentos quilombolas de Salvaterra teve início entre o fim dos anos 90 do século XX e os anos iniciais do século XXI. Entretanto, estamos falando de comunidades que são centenárias, que já existiam muito antes da chegada do conhecimento sobre o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias (ADCT) da Constituição Federal (CF) de 1988[102].

Busquei demonstrar nos tópicos anteriores que o apoio mútuo nos trabalhos coletivos de mutirão, a adoção de santas padroeiras; com a realização de festas em sua homenagem, contribuíram para a construção de cada uma das comunidades

---

[101] O Brasil ratificou em 2002 a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que define o compromisso de respeitar a autodefinição dos povos. A Fundação Cultural Palmares (FCP) é responsável por emitir e registrar a certificação das comunidades que se autodefiniram como quilombolas durante o processo de regularização de territórios quilombolas no Brasil. Quando me refiro à autoidentificação aqui faço referência a estes dois processos: tanto à autodefinição das comunidades como quilombolas quanto à sua certificação pela FCP.

[102] O artigo 68 (ADCT) da Constituição Federal de 1988 significou a criação de um dispositivo jurídico que além de reconhecer a existência de 'remanescentes das comunidades dos quilombos' (Brasil, 2001), também institui a obrigação do Estado de regularizar e titular os territórios desses 'remanescentes'. Com base nesse artigo 68 foi publicado decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003 fazendo com que as lutas desses povos fossem ampliadas ao estabelecer que as terras ocupadas por esses remanescentes, que devem ser reconhecidas e tituladas pelo Estado, são utilizadas para a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural das comunidades, e não apenas as reduzidas áreas utilizadas para moradia, que restaram dos longos processos de expropriação aos quais as comunidades foram submetidas por não terem garantidos por lei seus direitos aos territórios tradicionalmente ocupados, é essa distorção que tanto o Art. 68 do ADCT quanto o decreto 4.887 vem corrigir.

como uma unicidade política, simbólica e territorial, ou seja, que essas definições já existiam bem antes destas se autodefinirem quilombolas.

Ao longo de todos esses anos as pessoas das referidas comunidades também viveram situações semelhantes relacionadas às diversas formas de humilhação e desrespeito, com a perda de seus territórios de produção agrícola, extrativismo, pesca, e mesmo, em muitos casos tiveram suas casas destruídas por tratores e viram o seu direito de ir e vir barrado por cercas que, pelo menos desde a metade do século XX fecharam inúmeros caminhos antigos utilizados por elas.

Ao longo de gerações, essas comunidades experimentaram também diversos processos de expropriação de seus territórios tradicionalmente ocupados a partir de diversas ações empreendidas por fazendeiros, grileiros, especuladores imobiliários, entre outros. Ao longo de todos esses anos também resistiram[103] de diversas formas, utilizando várias táticas (CERTEAU, 1994). Entre esses dois contextos:

1 – O contexto atual no qual há um certo reconhecimento público da existência das dezesseis comunidades quilombolas no município de Salvaterra; e dos direitos destas aos seus territórios coletivos;

2 – O cenário anterior em que os povoados negros não eram reconhecidos e ao longo de sua história sofreram intensos processos de expropriação dos seus territórios.

Existiu um momento, um ponto de virada que originou não apenas os processos de autodefinição, como também deu início às próprias redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, momento a partir do qual aconteceu uma espécie de reorganização da luta por direitos socioterritoriais, e que se constituiu como um novo marco para as alianças políticas, ainda que essa reorganização seja também um desdobramento das alianças políticas que vem há gerações sendo construídas intra e intercomunidades negras rurais de Salvaterra.

As transformações iniciadas a partir do conhecimento sobre o Art. 68 do ADCT da CF também originaram outras festas que não existiam antes entre as referidas comunidades, estas novas festas que surgiram são: Os Jogos de Identidade

[103] Utilizo o conceito de resistência de James C. Scott (1989), que designa um tipo diferente de resistência: uma resistência que não é tão dramática e visível como as rebeliões, motins, manifestações, revoluções, guerra civil ou outras articulações organizadas, coletivas ou de confronto de resistência, mas uma resistência permanente e cotidiana..Scott (1989) investigava a resistência cotidiana, aquela silenciosa, dispersa, disfarçada ou aparentemente invisível. Compartilho com este autor essa perspectiva no sentido de compreender as práticas e os discursos presentes nas memórias coletivas do movimento quilombola de Salvaterra.

Quilombola, realizado pela primeira vez no ano de 2004, e os Desfiles Cívicos Quilombolas, que se iniciou no ano de 2013[104].

Estas festas quilombolas (que se diferenciam por terem como protagonistas autodefinidos quilombolas, ou seja, onde a identidade étnica é necessária para participar como protagonista na festa) criadas após a autodefinição quilombola adensaram ainda mais os circuitos de festas que há gerações vinham conectando estas comunidades e promovendo a partilha dos seus territórios umas com as outras, fazendo intensificar a circulação de dádivas intra e intercoletividades.

É para este momento inicial a partir do qual se produziram todas estas transformações que quero voltar atenção agora, não apenas para compreender como se iniciou o processo de autodefinição e a criação do movimento quilombola[105] no município de Salvaterra, mas principalmente para buscar compreender o que estava (e ainda está) em jogo.

Isso porque ser negro/negra e quilombola transformou (e continua transformando) a maneira de ser e estar no mundo destas centenas de pessoas oriundas das comunidades quilombolas de Salvaterra. Se é um fato que todas essas transformações não aconteceram em um único momento, configurando-se como um processo contínuo, polifônico e aberto, é fato também que todo esse processo teve um início.

Isso é evidente porque o próprio nome "quilombola" não era uma categoria utilizada pelas pessoas das comunidades, trata-se de uma denominação que foi

---

[104] Não abordei os Desfiles Cívicos Quilombolas nesta tese, porque suas especificidades exigem um estudo próprio sobre esta manifestação festiva.

[105] Utilizo a categoria "movimento quilombola" a partir das reflexões trazidas por Petrônio Domingues e Flávio Gomes (DOMINGUES, GOMES. 2013, p. 16-17): "Segundo a ativista Josilene Brandão, o movimento quilombola faz parte de um mosaico mais amplo: 'quando a gente fala movimento negro', ele engloba tanto o rural quanto o urbano. E o movimento quilombola é uma vertente no meio rural". Por essa perspectiva, quilombo estaria associado à ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum e práxis ecológica de preservação dos recursos da natureza. No entanto, ultimamente o conceito de quilombo vem se ampliando no sentido de incorporar comunidades urbanas ou antigos assentamentos de reforma agrária. Nestes dois casos, a autoatribuição questiona as definições essencialistas tradicionais. E não é para menos. A autoatribuição serviu como "ponto de fuga" contra a estratégia de conferir rótulos em um repertório fixo de características, em geral referidas a um estereótipo que excluiria muitos casos concretos. Como argumenta José Maurício Arruti, quilombo é uma categoria analítica em construção ou, antes, em disputa. Não apenas "em função de seu caráter polissêmico, aberto, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço. Mas uma disputa em torno de como o plano analítico se conecta com os planos político e normativo" (ARRUTI, 2008:315-316). Embora seja um aliado do movimento negro no sentido lato sensu, o movimento quilombola tem suas especificidades, de estratégias, de prioridades e mesmo de vocabulário, daí a importância de ele se relacionar com outros atores e agências da sociedade civil (sindicatos de agricultores e trabalhadores rurais, organizações não governamentais ligadas ao movimento camponês e indígena e pastorais populares da Igreja Católica) e do poder público (governos municipais, estaduais e Federal). O fazer-se desse movimento é um processo contínuo e dinâmico de trocas, empréstimos, adaptações e reinvenções relacionadas aos desafios analíticos, políticos e identitários. (FRENCH, 2003).

instituída por uma legislação[106] e que chegou de fora nas comunidades. Entretanto, mais importante do que constatar que esse nome veio de fora é compreender como, quando e de quais maneiras começou a ser apropriado pelas pessoas das comunidades negras rurais de Salvaterra.

Ao apresentar uma etnografia sobre o início desse processo em uma comunidade específica, no caso a comunidade de Bacabal, minha intenção é olhar mais de perto para este caso, que de certa forma provoca reflexões sobre os processos mais ou menos semelhantes que aconteceram nas outras comunidades negras marajoaras e em outras comunidades negras pelo Brasil.

Isso porque em todas essas comunidades o processo de autodefinição teve um momento inicial, um momento em que as pessoas ouviram, em sua grande maioria pela primeira vez na vida, a palavra "quilombola", ou a expressão "remanescentes de quilombos".

Conforme já afirmei, é evidente que tanto o processo de autodefinição quanto de formação das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra não aconteceram de uma vez, em um único momento, mas ao me referir a um momento específico, meu objetivo é descrever um encontro, mas também compreender os diversos tempos que convergiram para aquele momento, para aquele ponto - nó na rede, diversos tempos e experiências vividos pelas pessoas de Bacabal, principalmente pelas interlocutoras que narraram aquelas experiências em várias ocasiões.

Busco, portanto, navegar pelas memórias coletivas (HALBWACHS, 2004) das comunidades, principalmente nas de Bacabal, por meio de suas narrativas, que de maneira semelhante como acontece em um diálogo, onde o tempo não segue uma linha cronológica, mas é reconstituído de lembranças e esquecimentos (BOSI, 1994) de idas e vindas, revelando seu caráter turbulento e não linear (ROCHA E ECKERT,

---

[106] Segundo Almeida: "Quilombola foi uma categoria instituída pelo sistema jurídico colonial e imperial para perseguir e punir escravos. A partir do Artigo 68 nos empenhamos numa luta teórica pela ressemantização do conceito, contrariamente às posições de juristas, de alguns arqueólogos e historiadores e, em alguns momentos, de integrantes de facções do chamado movimento negro (ALMEIDA, 1996, pp. 119). Segundo Andrade: "Não foi simples, e não é, até hoje, afastar a ideia do quilombo como aglomerado isolado geograficamente, resultado de insurreições ou como grupo racialmente homogêneo. Não é de modo nenhum elementar enfrentar o critério racial como princípio para saber se tal grupo é ou não quilombola e o próprio movimento negro tem se encarregado de racializar a questão que, antes de 68, aparecia como conflitos de terra envolvendo famílias camponesas de um lado e seus antagonistas (dentre eles, o próprio Estado) de outro". (ANDRADE. 2006, p. 53-54).

2000; SILVEIRA, 2004) que atravessam e conectam os tempos a partir dos sentimentos, das experiências vividas e gravadas com mais ou menos intensidade na memória e que vem à tona durante as entrevistas. São estes trajetos sinuosos e muitas vezes tortuosos da memória que busco percorrer ao falar de início.

O objetivo neste tópico é, portanto, apresentar em toda sua densidade o momento em que o conhecimento do artigo 68 do ADCT da CF chegou às comunidades negras rurais de Salvaterra a partir de um encontro que aconteceu na comunidade de Bacabal, a intenção é buscar compreender quais os significados que as próprias pessoas dessas comunidades, principalmente as de Bacabal, atribuem a esse momento.

Portanto, durante as entrevistas com as interlocutoras, aquele primeiro encontro ocorrido em Bacabal, e que trouxe a notícia sobre os direitos garantidos no Art. 68 do ADCT da CF, serviu como uma espécie de porto de onde as narrativas das interlocutoras partiam atravessando vários tempos, sentimentos, e para o qual retornavam conectando diversos momentos e experiências diferentes, fazendo-os de certa forma convergir para aquele momento inicial ampliando seus significados, neste sentido, concordo com Rocha e Eckert (2000) quando afirmam que:

> o ato de rememorar transforma-se, assim, numa força reinventiva do tempo do mundo no qual gravita toda a sociedade humana, agora numa escala de vida planetária. A memória adquire densidade e espessura, referida que está às suas camadas de duração, base sobre a qual se erigiu a humanidade em sua capacidade de refletir frente ao que lhe é transmitido socialmente, ao mesmo tempo “alma santa”, “vítima” e “carrasco”. O estudo da memória torna-se, portanto, uma porta de acesso ao entendimento das curvaturas do tempo que configuram o próprio espaço das culturas contemporâneas. (ROCHA; ECKERT, 2000. p. 75)

Dessa forma, é possível perceber que um momento, um encontro, pode ser muito mais do que um ponto sobre uma linha do tempo, é essa sugestão que busco seguir neste tópico, ao descrever aquele instante trato-o como um “nó” inicial de onde se estende toda uma rede, um nó inicial de onde tramas se estendem conectando outros nós e tramas, o início de uma rede que vibra cada vez mais enlaçando pessoas, comunidades, instituições, transformando a maneira de ser e estar no mundo de centenas de pessoas daquelas comunidades e de fora delas também.

Descrever um nó inicial de uma rede, ainda que esta rede já venha das interações com outras redes anteriormente existentes e, portanto, seja igualmente uma continuidade, perceber as convergências de tempos, de camadas na dobradura do tempo para um nó inicial, um início que começa a enlaçar outros pontos das tramas complexas já existentes, esse é o desafio.

3.3.1- “Salvaterra, Terra de Quilombos!”, ou o primeiro "nó" das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra[107]

> *Eu sou da comunidade de Bacabal, município de **Salvaterra, terra de quilombos!** Eu me considero uma quilombola, porque era a origem de meu pai, dos familiares do meu pai, por isso eu tenho orgulho de dizer que eu sou quilombola. (Tereza Santos do Nascimento, 73 anos, em 25 de março de 2019)*

Não é exagero afirmar que o início do processo de autodefinição e da criação das próprias redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, nos moldes atuais, foi concebido a partir de um encontro bastante improvável entre duas mulheres negras na comunidade quilombola de Bacabal, no ano de 1998.

Este primeiro encontro conectou dois universos, ao mesmo tempo, distantes e próximos. Distantes porque foi realizado por mulheres oriundas de contextos distintos: uma da cidade de Belém, metrópole e capital do estado do Pará e, a outra, do campo, da área rural do menor (em termos de tamanho) município do Marajó. Próximos porque compartilham o fato de serem mulheres negras numa sociedade profundamente machista e racista.

O referido encontro aconteceu quando Maria do Socorro, militante e fundadora do Centro de Defesa do Negro no Pará – CEDENPA, uma das mais atuantes organizações do movimento negro urbano da cidade de Belém – PA, bateu à porta da escolinha da comunidade de Bacabal e foi recebida por Tereza Santos do Nascimento, professora da referida escola, justamente a mulher que Maria estava procurando. Dona Tereza descreve o momento[108]:

---

[107] Ao longo do trabalho a noção de “redes de movimentos sociais” quilombolas de Salvaterra tal como apresentado por LAGES, Lara Thaís de Souza; CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e SCHMITZ, Heribert; no artigo “Redes de movimentos sociais em comunidade quilombola de Salvaterra, Marajó, Pará”. Segundo os atores: … a ‘rede de movimentos sociais’ é mais complexa, transcendendo organizações empiricamente delimitadas e conectando, simbólica e solidaristicamente, sujeitos individuais e atores coletivos, cujas identidades vão se constituindo num processo dialógico (SCHERER- WARREN, 2006a, p. 216) de identificações sociais e de negociações e resistências aos adversários e aos mecanismos de discriminação. A “rede de movimentos sociais” pressupõe a identificação de sujeitos coletivos com valores, objetivos ou projetos em comum, o que ajuda na definição dos atores ou das situações sistêmicas a que eles se opõem e que devem ser combatidas e transformadas. Scherer-Warren (2006b, p. 114-15) usa como exemplo de rede de movimentos sociais o Movimento Nacional Quilombola, que ela considera emergente, já que é expressão ativa do movimento negro e é, portanto, uma rede tendo em vista seus aspectos organizacionais e de ação movimentalista”. (LAGES, CARDOSO e SCHMITZ, 2019, p. 335-336).

[108] Com objetivo de deixar a leitura mais confortável e apresentar esta narrativa como um corpo, optei por utilizar a mesma fonte arial e espaçamento 1,15, mas em itálico e com tamanho 10, a fim de expor esta narrativa de maneira mais fluida, para somente depois fazer minhas considerações.

Tereza *– Então a nossa comunidade estava assim um pouco escondida, porque afinal de contas ninguém tinha assim uma, uma notícia verdadeira que nós éramos quilombolas, que nossa área era uma área de quilombos. E pra mim foi um prazer quando a nossa comunidade foi descoberta, a nossa origem. Que eu trabalhava ali naquele pré (pré-escola). Ali na frente (na frente da casa de Tereza), eu já tinha liberado as minhas crianças e as serventes estavam lá pra cozinha (da escola) e chegou uma pessoa chamada Maria do Socorro, ela veio a mando do prefeito de Salvaterra diretamente comigo. Porque ela procurou a prefeitura, e o prefeito encaminhou que ela viesse diretamente comigo, que eu poderia esclarecer pra ela alguma coisa.*

Petrônio *– Que ano foi isso? Quem era o prefeito? E quem era essa pessoa?*

Tereza *– O prefeito era Humberto Salvador, e nas minhas contas assim, por um cálculo parece que está com 21 anos (do ano de 2019) que ela veio aqui a primeira vez, conversou muito comigo explicou umas certas coisas e aí ela foi embora. Depois ela voltou já com uma moça.*

Petrônio *– Antes da senhora continuar, descreve pra gente como foi esse primeiro encontro, pode descrever nos detalhes que a senhora se lembra.*

Tereza *– Primeiro ela chegou, me cumprimentou, mandei que ela entrasse e se sentasse lá na escola. Começamos a conversar e ela falou que ela gostaria de falar muito comigo, conversar muito comigo, que ela procurou o prefeito de Salvaterra, aí ela disse qual era o motivo e ele mandou que ela me procurasse, que eu poderia dar alguma informação pra ela. Porque eu era moradora daqui da comunidade. Aí conversamos ela ficou explicando e anotando tudo, aí ela explicando qual era o motivo, qual era o significado da vinda dela aqui que era sobre os quilombos, né. Aí eu frisei algumas coisas pra ela, me agradeceu muito e foi embora, quando ela voltou já voltou com uma moça.*

Petrônio *– O que ela estava buscando quando ela veio a primeira vez?*

Tereza *– Ela estava buscando algo que ela pudesse descobrir, fazer uma descoberta da origem aqui da nossa comunidade. Aí eu expliquei pra ela que aqui, essa parte aqui (refere-se às redondezas da sua casa) tudo era mato, tinha casas aqui pra este lado, tinha ali a do meu pai que era do lado da igreja, do meu sogro que era onde é esse terreno vago agora, mais lá na frente algumas casas indo, e depois que foi a... porque aqui atrás nessa mata que tem, expliquei pra ela, tem uma, têm taperas [nomes que dão para moradas muito antigas]. Foi o lugar de casas dessas pessoas que chegaram aqui refugiadas sabe, que chegaram aqui refugiadas. E tem muitos pés de cupuaçu aí pra trás, tem açaizeiros aí pra trás e outros e outras, porque aí as sementes foram se espalhando. Tinha um lugar, tinha um poço velho e outros lugares, foi justamente depois passaram a fazer casa mais aqui pra frente e aí foi aumentando a geração na comunidade. Aí depois veio outras pessoas e moraram pra outro lugar já, adquiriram marido aqui e vice-versa e aí foi aumentando a comunidade.*

Petrônio – *De quem eram essas taperas?*

Tereza *– Era do meu (heheheh) peraí deixa eu ver se acerto: eu acho que era do meu tetra avô, avós.*

Petrônio *– Eles tinham ligação com o trabalho escravo na época?*

Tereza *– Era esse o trabalho, que continua tendo na comunidade, de lavoura, onde aqui pra trás consta que essa parte pertencia pra cá, que vai pra fazenda São Macário aí nessa estrada, esses meus tetravós, bisavós, avós foram sepultados num cemitério praí. Quando meu esposo já estava homem maduro, que trabalhava, aí o proprietário daí da fazenda dizia que isso aí tudo era dele, eles iam roçar campo encontravam restante de cruz de sepultura, pedaços de grade. Era praí que era o cemitério daqui. E aí foram aumentando as gerações, foi aumentando o fluxo de gente na comunidade.*

Petrônio *– Essa comunidade tem quantos anos de existência?*

Tereza – Essa comunidade tem. A minha sogra ela completou agora em fevereiro (de 2019) 49 anos de falecida, a idade da minha filha que está completando hoje 49 anos. Ela morreu com 93 anos, a minha sogra. Mais de centenário tem a festividade da padroeira daqui, dos padroeiros que é Nossa Senhora das Dores e São Raimundo, que é de agosto que era festejado numa época só, só em dezembro. O meu sogro com a minha sogra era só um festejo, três noites de festa, mês de dezembro. Como a comunidade foi crescendo, foi aumentando e as mulheres foram acrescentando, aí que conseguimos fazer duas festas no ano, a de São Raimundo Nonato em agosto, formamos a sociedade das mulheres e de Nossa Senhora das Dores em dezembro, justamente este ano (de 2019) ela [a festa] está completando, de festividade, tá completando 105 anos, a de agosto e a de dezembro.

***Petrônio** – Quando a senhora contou essas coisas pra Maria do Socorro qual foi a reação dela?*

***Tereza** – Ela ficou assim, disse pra mim: muito bem dona Tereza era isso que eu queria ouvir. Aí ela ficou, depois já veio a Dra. Rosa, aí que aqui foi formado o grupo de mulheres. Aí esse outro momento que ela voltou já veio com a Dr. Rosa Acevedo, e veio vindo mais outras pessoas do mesmo assunto, e acrescentando cada vez mais, aí foi formado o grupo de mulheres negras aqui, foi tendo muitas atrações aqui na comunidade. Onde houve o encontro de mulheres negras, o primeiro encontro de mulheres negras. A minha casa era o canto delas [Maria do Socorro, Rosa Acevedo e outras mulheres que se hospedaram na comunidade]. (Entrevista com Tereza Santos do Nascimento, 73 anos, em 25 de março de 2019, na casa da mesma, localizada na comunidade quilombola de Bacabal)*

Este primeiro encontro com dona Tereza, professora e uma das mais influentes lideranças femininas de Bacabal, marcou o fim e, ao mesmo tempo, o início de uma longa jornada que havia levado Maria do Socorro ao Marajó em busca de encontrar, ou como explica dona Tereza, de “descobrir”, as comunidades de remanescentes de quilombos.

De fato, esta jornada começou para Maria do Socorro quando, Nilma Bentes, outra liderança integrante da diretoria e também uma das fundadoras do Centro de Defesa do Negro no Pará – CEDENPA, organização do Movimento Negro Urbano com sede na cidade de Belém, falou no ano de 1998, sobre uma remota notícia da possível existência de um quilombo chamado Caldeirão, que na época não se sabia ao certo se estava localizado no município de Soure ou Salvaterra, no Marajó.

Depois de dar a notícia, Nilma lançou o desafio para que Maria do Socorro se aventurasse em uma viagem incerta para um lugar ainda desconhecido dos integrantes do CEDENPA. Maria do Socorro aceitou o desafio e viajou numa sexta-feira para retornar no domingo, atravessou então pela primeira vez para ela o rio-mar que separa a cidade de Belém do arquipélago do Marajó. Depois de quase quatro horas de viagem, ao chegar em Soure descobriu que a comunidade de Caldeirão ficava em Salvaterra.

Maria, então, atravessou o rio Paracauari que divide os dois municípios e procurou a prefeitura em busca de informações, por sorte conseguiu encontrar o prefeito que ao recebê-la e tomar conhecimento do que se tratava indicou que fosse

diretamente ao encontro de Tereza, na comunidade quilombola de Bacabal, oferecendo ainda um transporte da prefeitura para levá-la pelos pouco mais de sete quilômetros de estrada de chão batido que separam a cidade de Salvaterra daquela comunidade.

A conversa que se seguiu entre Maria e Tereza criou um nó inicial de uma grande rede de movimentos sociais quilombolas, protagonizada por mulheres negras que só fez se ampliar. Tecida por várias mãos e envolvendo inicialmente as mulheres de Bacabal se estendeu pelas outras comunidades negras rurais de Salvaterra. Esta rede também alcançou a cidade de Belém, envolvendo outras mulheres do CEDENPA, além de pesquisadoras da Universidade Federal do Pará – UFPA coordenadas pela Professora Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

Maria do Socorro naquela mesma viagem também circulou por outras comunidades negras rurais de Salvaterra, inclusive na comunidade de Caldeirão antes de retornar a Belém, o que só aconteceu alguns dias depois do previsto.

Ao chegar de volta ao CEDENPA Maria apresentou seu relatório de viagem e a surpresa foi geral, pois não se tratava de apenas um quilombo como se acreditava inicialmente, mas sim de mais de dez comunidades com fortes vestígios e evidências de serem quilombolas, conforme indicavam os relatos colhidos na jornada bem-sucedida de Maria do Socorro, o que abriu um enorme campo de trabalho para o CEDENPA, que na época estava construindo projetos para captação de recursos para trabalhar com mulheres negras quilombolas.

Ocorre que mesmo Maria do Socorro tendo visitado estas inúmeras comunidades negras rurais em Salvaterra, houve algo de diferente no acolhimento recebido por Maria em Bacabal[109], na época a prodigiosa memória de Tereza que trazia à tona, com riqueza, detalhes "[d]o tempo dos antigos", como ela costuma chamar, conectando essa origem com a permanente resistência de Bacabal contra ações de fazendeiros, que inúmeras vezes tentaram expulsar os habitantes da comunidade, fizeram com que desde os primeiros encontros, tanto Tereza como

[109] Durante os trabalhos de campo que realizei em Salvaterra, consegui o contato telefônico de Maria do Socorro, que na época não era mais integrante do CEDENPA. Entrei em contato com Maria e nos encontramos várias vezes na cidade de Belém, quando então a mesma me fez o relato que serviu de base para apresentação deste tópico, ocorre que Maria tem um problema muito grande com ser gravada, um desconforto que ela me revelou desde o primeiro encontro em que pedi autorização para gravar nossas conversas, ela expressou que não se sentia à vontade e que ficava nervosa, de forma que o relato que ora apresento é resultante da escrita em meu caderno de campo, realizada a partir das conversas com esta interlocutora.

muitas outras pessoas de Bacabal, se autoidentificassem como quilombolas, o que levou um pouco mais de tempo para acontecer nas outras comunidades.

Quando pedi no início da entrevista que realizei em março de 2019 com Dona Tereza Santos do Nascimento para que iniciasse se apresentando foi assim que ela me respondeu: “Eu me considero uma quilombola, porque era a origem de meu pai, dos familiares do meu pai, por isso eu tenho orgulho de dizer que eu sou quilombola”.

A escuta atenta e prolongada que dona Tereza, desde muito jovem, fazia com os mais velhos da sua comunidade, lhe trouxe uma riqueza de detalhes e o entendimento das conexões entre aquele passado, tempo dos seus ancestrais, e as demandas da luta permanente para poder permanecer nas terras de Bacabal.

Tereza se descreve como uma pessoa que não se mete nas conversas alheias, mas que sempre gostou de “estar com minhas antenas ligadas”. Não por acaso já era na época, e ainda hoje é reconhecida pela comunidade como uma das mais expressivas guardiãs dessa memória coletiva, que somada a sua qualidade como narradora e a importância que ela mesma sempre deu a essas memórias fizeram com que de certa forma, mais do que preparada, Tereza estivesse ansiando por aquele encontro que aconteceu em 1998.

Por tudo isso, a acolhida a Maria do Socorro foi muito calorosa, uma mulher negra como ela que trazia da cidade o conhecimento sobre os direitos que foram garantidos, a duras penas, pela luta do movimento negro e que está gravado na Constituição Federal de 1988, artigo 64 do ADCT, tornando obrigação do Estado reconhecer e titular as terras das comunidades de remanescentes de quilombos. Nesse sentido, perguntei à dona Tereza se ela considerava aquele primeiro encontro com Maria do Socorro como o início do movimento quilombola de Salvaterra. Ela se expressou nestes termos:

> Pra nós foi! Porque existia (o movimento quilombola) mas ninguém estava a par das maravilhas né, não tinha quem abrisse nossas ideias, então Deus enviou uma pessoa de bem pra que viesse conversar e explicar e foi buscar o conhecimento maior lá (fora, na cidade) pra vir plantar pra nós aqui. (Entrevista com Tereza Santos do Nascimento, 73 anos, em 25 de março de 2019, na casa da mesma, localizada na comunidade quilombola de Bacabal)

Para Tereza, o conhecimento trazido por Maria do Socorro relacionado aos direitos previstos na CF 1988 semeou o movimento quilombola em Salvaterra. Ao encontrar Maria do Socorro e ouvir sobre a boa nova, Tereza compreendeu logo a teia que ligava a história da sua comunidade ao reconhecimento tardio feito pelo Estado brasileiro dos direitos ao território coletivo, e o processo de autodefinição de

dona Tereza como mulher negra e quilombola aconteceu “naturalmente”, como ela gosta de afirmar.

Não por acaso Tereza faz sempre questão de reafirmar seu orgulho de ser negra, de ser quilombola e de se referir a sua origem, como tantas vezes fez e faz como na resposta a minha última questão naquela entrevista no fim da tarde de 25 de março de 2019, quando perguntei: qual o significado de ser negra e quilombola para a senhora?

> O que significa pra mim é que é uma origem delicada, que merece respeito, consideração, viu! Que tem pessoas que têm preconceito com as outras pessoas porque tem a cor da pele diferente, mas isso não obsta nada. O que interessa é o caráter da pessoa. A pessoa saber tratar as outras pessoas e a si próprio, que tem pessoas que tem preconceito com você mesmo e eu não tenho esse preconceito não e também não gosto, porque pior coisa é o racismo! É o racismo! Então eu acho que ser negro é natural, é uma origem dada por Deus e nós não podemos tirar. Eu acho que é muito importante. E eu morro dizendo: eu me orgulho de ser negra, e sou uma negra braba ! (risos)." (Entrevista com Tereza Santos do Nascimento, 73 anos, em 25 de março de 2019, na casa da mesma, localizada na comunidade quilombola de Bacabal)

Para compreender como se construiu essa convicção é preciso escavar o tempo acessando as memórias e narrativas, viajando nas paisagens que se transformaram na longa trajetória de lutas e resistência que garantiram a existência da comunidade de Bacabal, e que conectam três momentos diferentes:

1- O tempo ali presente, momento em que ela me concedeu a entrevista, narrando suas memórias sobre a comunidade de Bacabal;

2- O longo tempo vivido pelas pessoas de Bacabal antes do encontro com Maria do Socorro, portanto, o tempo antes do conhecimento sobre o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal;

3- E o tempo vivido a partir do encontro com Maria do Socorro em que o conhecimento sobre o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal começou a produzir profundas mudanças nas comunidades negras rurais de Salvaterra.

O orgulho evidente nas palavras de Tereza está intimamente ligado a uma longa história de lutas pelas terras/território de Bacabal, luta que sempre conectou a ancestralidade da ocupação ao lugar de pertencimento, muito antes que o Estado tivesse instituído, por meio da Constituição Federal, as comunidades remanescentes de quilombos como sujeito de direitos, e talvez, por isso, não apenas ela, mas muito rapidamente outras mulheres e homens de Bacabal não demoraram para se

autodefinir quilombolas, ainda que este permaneça um processo contínuo, conflituoso e aberto.

Em Bacabal, porém, a evocação da origem e dos ancestrais sempre foi um instrumento de luta contra a extinção da comunidade, bem como um contraponto às cercas que barram o direito de o ir e vir dos quilombolas aos locais de pesca e extrativismo e, mesmo, ao cemitério onde seus parentes mais antigos haviam sido enterrados. Contra as cercas que afrontam o grupo, com seus arames farpados passando por dentro dos quintais, apenas a resistência permanente e obstinada de gerações garantiu a existência da comunidade.

É esse universo que gostaria de apresentar agora, por meio das narrativas de Tereza, em busca de uma compreensão mais profunda do que estava em jogo quando aconteceu o encontro com Maria do Socorro e deu-se início ao processo de autodefinição e a construção das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra nos moldes atuais.

3.3.2- Território[110] e ancestralidade fundamentam a luta por direitos socioterritoriais mesmo antes do reconhecimento instituído pelo Art. 68 do ADCT da CF.

> *Aqui ninguém podia levantar casa de telha, se levantasse era de palha, até eu fui chamada lá no fórum em Soure por causa dessa comunidade aqui (...) ela (a juíza) perguntou se eu não sabia que as terras daqui (de Bacabal) era do seu Joaquim Nunes, eu disse: olha doutora, pelo meu conhecimento lá onde eu moro não é dele, porque lá ele não tem título definitivo ele apenas tem um título provisório porque lá não é dele, ele nos encurralou lá na nossa comunidade igual boi no curral, mas que lá não é dele, ele meteu uma cerca lá prendendo todo mundo dentro de um curral. (Tereza Santos do Nascimento, 73 anos, em 25 de março de 2019).*

Neste item, e em todos os que seguem a partir daqui neste capítulo, nos quais apresento narrativas, imagens, paisagens, advindas das interações com @s interlocutor@s e das observações participantes que realizei, percebe-se que a partir do processo de autodefinição quilombola, iniciado no ano de 1998, conforme descrevi no item anterior, há uma espécie de mudança de paradigma nessas comunidades,

[110] Esses territórios são definidos a partir da inter-relação entre três elementos: os sistemas de uso comum relacionados à utilização de recursos naturais presentes nos lugares praticados desde longa data; o sentido de pertencimento a um lugar específico e a história da ocupação guardada na memória coletiva.

produzindo transformações tão profundas que sugiro pensar mesmo numa espécie de refundação política, simbólica e territorial de cada uma dessas coletividades.

As referidas mudanças produzidas pelos processos de se autodefinir quilombola provocaram, nas pessoas e (em) comunidades, a constituição de outras maneiras de ser e estar no mundo: negras e quilombolas, que se apresentam também como dimensões profundamente subjetivas, afetivas, emocionais, estéticas e éticas destas transformações.

Neste sentido, são mudanças que acontecem na vida vivida, nas relações infinitamente pequenas do cotidiano, em reflexões pessoais e coletivas, sobre seus corpos, seus cabelos, sua história, mas também sobre as histórias de suas famílias, de seus ancestrais, de sua comunidade.

O processo de autodefinição quilombola além da dimensão material dos documentos que reconhecem a comunidade como remanescente de quilombo, ou da criação das Associações Quilombolas, pessoa jurídica que representa cada coletividade, ou mesmo dos processos abertos no Incra/SR01 solicitando a realização dos direitos previstos na Constituição Federal, possui também dimensões sensíveis, afetivas, subjetivas, imateriais, potentes, que produzem as referidas mudanças de paradigmas, reconstituindo aquelas comunidades negras rurais como quilombos contemporâneos do/no Marajó.

As referidas transformações sensíveis e afetivas vividas no cotidiano e que se estabelecem como uma espécie de mudança de paradigmas não acontecem de uma hora para outra, mas utilizando a perspectiva de Maffesoli (2014) pode-se afirmar que parecem se estabelecer por meio de uma **sedimentação progressiva no cotidiano**, até que aquilo que estava latente comece então a se manifestar de forma mais efetiva.

Entre as formas mais intensas de manifestação das transformações em curso nas comunidades negras de Salvaterra está a criação e realização das festas, como os Jogos de Identidade Quilombola, não é por acaso que esta celebração só fez crescer ao longo dos anos, reunindo cada vez mais pessoas e comunidades, pois há, de fato, íntimas conexões entre o processo de autodefinição quilombola e a criação, participação e realização dos Jogos Quilombolas todos os anos, neste sentido, concordo com Maffesoli (2014) quando o mesmo afirma:

> O anódico, o frívolo, o que a priori não é levado em consideração pelas instituições sociais eis, ao meu ver, o que está na origem de todas as mudanças de paradigma. **Por sedimentação progressiva, é na vida de todos os dias que se reconstrói o terreno a partir do qual podem crescer e se fortalecer as novas maneiras de ser e de pensar.** (...) É preciso, também, observar, e o paradoxo é apenas

> aparente, que, se a mudança se observa com pouco barulho no cotidiano, ela pode, igualmente, encontrar uma forma ruidosa nestas explosões que pontuam, com regularidade, a vida social, política ou econômica de toda a sociedade. A contradição, com efeito, não é senão aparente. **Falei de sedimentação, o que faz com que, em certo modo, o que era latente se torne manifesto, (...) com efeito, assim como o princípio da incerteza, no infinitamente pequeno, o espaço-tempo é flutuante, assim também nesse "quase nada" que é a vida quotidiana, a estrutura do real deve ser considerada como intrinsecamente instável.** (Maffesoli, 2014, p. 36,37, 39) (grifos meus)

Considerando a perspectiva de Maffesoli (2014), pode-se dizer que os processos de autodefinição quilombola, em curso nas comunidades negras rurais de Salvaterra pelo menos desde 1998, e que implicam na constituição outras maneiras de ser e estar no mundo: negras e quilombolas, foram se sedimentando progressivamente no cotidiano daquelas coletividades, até que o que era latente, tornou-se cada vez mais manifesto, entre as inúmeras manifestações destas mudanças estão a criação de novos circuitos de festas com a realização anual dos Jogos de Identidade Quilombola.

Neste sentido, pode-se afirmar que as festas quilombolas JIQs manifestam as transformações que foram sedimentadas nas relações intra e intercomunidades negras de Salvaterra pelos processos de autodefinição quilombola. Mas se a perspectiva de Festa como Potência Societal for considerada, então pode-se afirmar ainda que a criação e realização dos Jogos Quilombolas não apenas manifestam, mas também criam/geram/provocam as referidas transformações.

Deste modo, os Jogos de Identidade Quilombola parecem se ligar de forma profunda com as dimensões subjetivas, afetivas, estéticas e éticas destas mudanças e, neste sentido, a criação e as transformações provocadas por estas festas parecem estar conectadas com o que chamei de potência libidinal e potência do imaginário e da imaginação[111], ou seja, para além de apenas reproduzir os Jogos Quilombolas parecem também contribuir para a transformação das pessoas e (em) comunidades ao se constituir como uma celebração dos quilombos, d@s quilombol@s e da consciência negra.

Maffesoli (2014) (na citação acima) afirma que nestas dimensões da vida cotidiana a estrutura do real deve ser considerada como intrinsecamente instável, é, portanto, no contexto desta instabilidade intrínseca do cotidiano que os processos de autodefinição quilombolas produziram (e ainda produzem) mudanças profundas, é o

[111] Conforme descrevi mais especificamente no capítulo 2.

que apresento neste tópico (e nos próximos), por meio das imagens, paisagens e narrativas d@s interlocutor@s.

Mas o objetivo mais específico dos tópicos apresentados a seguir é compreender os sentidos e significados que convergiram para o primeiro encontro entre Tereza e Maria do Socorro (e para os vários outros encontros que se sucederam desde então), no contexto da longa trajetória de luta da comunidade de Bacabal, que possuem semelhanças com as trajetórias de luta das outras comunidades quilombolas de Salvaterra.

A maneira de fazer isso é acessando as memórias coletivas, privilegiando neste primeiro momento navegar pelas narrativas de dona Tereza Santos do Nascimento, mulher negra, liderança de Bacabal que participou intensamente dessas lutas antes e depois do referido encontro com Maria do Socorro.

3.3.2.1- Navegando pelas narrativas de Tereza Santos do Nascimento.

Petrônio *– Queria voltar lá pro começo da origem da comunidade. O que a senhora lembra sobre o festejo de Nossa Senhora das Mercês?*

Tereza *– A festividade de Nossa Senhora das Mercês era em São Macário, na fazenda São Macário, lá na beira do rio. Acontece que teve os primeiros donos, a imagem (da santa) era existente dentro da casa grande como chama a fazenda, né. Passou por um Frederico que acho que era alemão, que se meteu em pancada com o pessoal daqui. Pessoal botou a peso de pau correndo daqui.*

Abelardo, Roxinho, que era meu sogro o nome dele era Manoel Gonçalves, Romualdo que era meu pai, Justo que era meu tio, Raimundo Nonato que era meu cunhado e outros mais que ou já não lembro assim, era os mais velhos. O Abelardo mesmo surrou ele aí, saíram correndo de pau pro rumo dele. Já ele (o alemão) vendeu uma parte lá de [da fazenda] São Macário pra Luís Nunes, que vinha a ser parente de Alacid Nunes que vinha ser parente de Joaquim Nunes, que foi um dos últimos donos aqui de São Macário, e bom essa [imagem da] santa existia lá no São Macário. Aí depois veio esse Luis Nunes, vendeu pro meu padrinho Luis Vasconcelos.

Não tinha esta cerca que passa aí. Essa cerca, este ano (2019) ela completa 59 anos, ela não existia no tempo que meu padrinho Luiz Vasconcelos foi dono aí da São Macário. Aí já ele vendeu pro Joaquim Nunes, já o Joaquim Nunes que passou essa cerca aí, mas que não existia.

O que aconteceu quando meu padrinho Luis Vasconcelos com minha madrinha venderam São Macário pra Joaquim Nunes? Eles levaram a imagem de Nossa Senhora das Mercês com eles pra Soure, pra cidade de Soure, porque lá que eles moravam, passaram a morar, mas que a imagem era daí, que o pessoal já falaram que minha madrinha morreu cega porque ela carregou a santa daí da fazenda que o lugar dela era aí, então essa festa que tinha no São Macário.

Meu irmão mais velho casou na fazenda São Macário porque o meu padrinho era pai de criação da minha cunhada, foi justamente eu tinha 7 anos quando meu irmão casou, que eu vi, eu tava lá em Soure com a minha tia que era irmã da minha mãe que me criou. Vinha de canoa lá pela fazenda Paraíso, aqui pelo rio pra saltar aqui no São Macário que foi o casamento dele, dia 24 de setembro, dia de Nossa Senhora das Mercês. É esse que foi o começo da, é que hoje São Macário já é, que os donos é Eva Abufaiad, Eliana Abufaiad e Elias Abufaiad que eram os sobrinhos da esposa de Joaquim Nunes, porque ele não teve filho nem com a esposa nem com a amante, então os sobrinhos da esposa dele foi que ficaram como herdeiros.

Petrônio – *Mas o tamanho da fazenda era até aqui mesmo onde estão essas cercas?*

Tereza – *Não, Não, não, não era não, porque se é hoje ele não traçava essa cerca aí, mas na época ele pegou as pessoas mais calmas né, não era aqui não.*

Petrônio – *E sobre o conflito com o alemão?*

Tereza – *É porque eu ouvi eles contarem, eu ouvi eles contarem e eu sempre gostei de prestar atenção. Eles contavam que ele (o fazendeiro alemão) era muito imprudente, ele chegava pra cá e queria bancar o dono de tudo, o senhor do mundo, só que eles [moradores de Bacabal] tinham um pouco de sangue na veia e não aceitavam o que ele queria fazer aqui: aí meteram o cacete nele.*

Petrônio – *E o que ele queria fazer aqui?*

Tereza – *Eu creio que ele deveria querer tirar o pessoal daqui porque o Joaquim Nunes, eu estava com 16 anos, eu vim de Belém da casa da minha tia, irmã da minha mãe, cheguei aqui, a casa do meu pai era do lado de lá da igreja, onde é o bar, aí esse terreno aí era do meu pai com a minha mãe, aí ele. Vieram dois oficiais de justiça de Soure duas vezes querendo pôr todo mundo daqui [expulsar], dentro de dois dias pra deixarem tudo. Eu disse olha gente, eu disse pro meu pai, pros meus irmãos: ninguém sai daqui gente! Ninguém sai daqui. Ele não tem esse direito de pôr ninguém daqui, pra onde é que vocês vão? Pra onde é que vocês vão morar? Na casa dele? Não sai ninguém daqui. Ele não é mais do que Deus.*

Aqui esse Joaquim Nunes derrubou casas, mandou o empregado dele derrubar casas com o trator. Ali perto de onde é a casa da Mundica (localidade chamada Combate), ali era só um bacurizal, eles vieram derrubar de motosserra aí os bacurizeiros que tinha, ainda levaram a madeira pra fazer carvão lá no São Macário, pra cá eles derrubaram duas casas de palha.

Aqui ninguém podia levantar casa de telha, se levantasse era de palha, até eu fui chamada lá no fórum em Soure por causa dessa comunidade aqui, foi um bucado de homens nesse dia, mas os homens foi porque apareceu esse arame dessa porteira aí, essa porteira que fica perto da casa da Mundica, apareceu cortado ele achou que foi os meninos aqui da vizinhança e lá no porto de pesca do pessoal, que também a cerca de lá apareceu cortada, e eu porque trabalhei no MOBRAL[112] *e eu tive uma palestra com a equipe do MOBRAL contei a situação que aqui nós colocamos mandioca pra amolecer pra fazer farinha, a nossa farinha ali onde ele passou a cerca e tirou nosso fluxo de passar pra lá pro igarapé, que é aí atrás tudo é igarapé.*

Aí, então, ninguém queria tá brigando com ninguém, aí o MOBRAL se propôs, se eu aceitava que o MOBRAL ia ajudar pra fazer uns tanques em alvenaria pra comunidade: um aqui no meu terreiro, um mais alí, outro mais lá, outro mais lá no Campo Alegre [localidades de Bacabal] que era pras pessoas terem acesso pra botarem sua mandioca pra amolecer pra fazer farinha, e tinha uns puxa-saco que diz que eram parente dele, daí do São Macário que tudo que ouviam iam contar.

Aí quando é um dia eu tô sentada, aí vieram trazer um ofício pra mim da juíza de Soure da doutora Maria de Lourdes. Ah mais eu fiquei querosene [furiosa] sabe, fiquei querosene porque eu não trato ninguém por apelido, eu procuro identificar os nomes das pessoas pra eu não ficar apelidando, a não ser que eu tenha muito acesso com aquela pessoa de brincadeira, ai tava Tété, Rá!

---

[112] O Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) foi um órgão do governo brasileiro, instituído pelo decreto nº 62.455, de 22 de Março de 1968, conforme autorizado pela Lei n° 5.379, de 15 de dezembro de 1967 durante o governo de Artur da Costa e Silva na Ditadura Militar. A criação do MOBRAL, durante a ditadura militar, que teve início em 1964, ocorreu em substituição ao método de alfabetização de adultos preconizado pelo educador Paulo Freire. De todo modo, o método de alfabetização usado pelo MOBRAL era fortemente influenciado pelo Método Paulo Freire, utilizando-se por exemplo do conceito de "palavra geradora". A diferença é que o Método Paulo Freire utilizava palavras tiradas do cotidiano dos alunos, enquanto, no MOBRAL, as palavras eram definidas a partir de estudo das necessidades humanas básicas por uma equipe técnica definida pelas normas padrões da língua culta.

Aí nisso veio ofício pros outros meninos, aí nós fomos pra lá, foi muita gente, aí cheguei lá a primeira audiência era minha, né, aí eu peguei. Ele o Joaquim Nunes que se dizia ser o dono daí tava na porta: eu dei bom dia. Meu ofício na bolsa.

Aí mandaram que eu entrasse, eu entrei, dei bom dia e disse pra doutora: Olhe doutora eu só vim aqui atender o seu chamado porque a minha pouca sabedoria só me leva a ignorância quando eu quero, quando eu quero! Porque eu era pra não vir atender seu chamado, porque eu não me considero por apelido, porque o padre não me batizou com apelido, eu tenho meu nome verdadeiro, porque eu não me considero Tété, meu nome é Tereza Santos do Nascimento, só dou meu nome completo pra qualquer pessoa necessário e a senhora me desculpe.

Aí foi que ela partiu pra cima do escrivão dela, ela disse: me admira muito de ti Edvaldo, tu sendo o escrivão de uma autoridade, tu me oficiar com apelido, te manca, ela disse pra ele: te manca! Aí a doutora descascou em cima dele.

Aí eu falei. Ela perguntou se eu não sabia que as terras daqui [de Bacabal] era do seu Joaquim Nunes, eu disse: "Olha doutora, pelo meu conhecimento lá onde eu moro não é dele, porque lá ele não tem título definitivo, ele apenas tem um título provisório, porque lá não é dele, ele nos encurralou lá na nossa comunidade igual boi no curral, mas que lá não é dele, ele meteu uma cerca lá prendendo todo mundo dentro de um curral.

*E ela: "Não, porque eu vou lhe falar que chegou ao conhecimento dele que a senhora vai mandar fazer uns tanques de alvenaria lá na comunidade". Eu disse: "Não sou eu! Apenas é uma outra entidade que vai ajudar a comunidade", eu expliquei tudinho pra ela, viu, eu expliquei. [A juíza disse:] "Mas olhe quero que a senhora saiba que não pode porque o terreno é dele". [Tereza responde exaltada:] "**PORQUE QUE ELE DIZ QUE O TERRENO É DELE? QUE QUANDO ELE COMPROU LÁ A SÃO MACÁRIO TODO MUNDO JÁ EXISTIA LÁ NA MINHA COMUNIDADE, EU NÃO CONSIDERO, DOUTORA, QUE SEJA DELE!**" (grifo meu)*

Aí tá… depois encerraram a audiência. Olha o bando de macho que tava lá pra ouvir ela e ela ouvir os homens, aí entrou os homens e eu fiquei aguardando eles que a gente vinha tudo junto. Os homens falaram e vai lá e vem aqui, e vai lá e vem aqui e os homens falaram, falaram que aqui ele (Joaquim) passou arame, passou porteira, porque aqui era passagem por onde todo mundo passava pro seu porto de pesca, passava com as pessoas quando morriam para levar pro cemitério e ele fez isso, e ai meu Deus do céu. Sei que foi uma… Conclusão, que depois, não era porteira era só um arame passado, fizeram essa porteira e aí o que aconteceu: o MOBRAL me ajudou com tanque de brasilite, uns tanques grandes de brasilite em cada local, aí a gente marcava os dias que cada um botava sua mandioca pra fazer sua farinha, nós vencemos!

Quando foi a primeira vez que ela [a juíza Maria de Lourdes] veio aqui na comunidade de Bacabal, Bairro Alto, pra tirar título dos eleitores. A minha casa era pequenininha, sala, quarto, cozinha tudo pequeno de palha bem humilde, era aqui nesse local aqui. Aí ela, quando ela me viu, ela me reconheceu, aí ela ficou assim toda escabriada, mas dei! Fiz Bolo! Mandei arriar cacho de cocô para ela tomar água com os acompanhante dela, ela ficou toda assim. Eu disse: "Não, doutora, pode tomar água de coco não tem veneno não, me desculpe, mas não tem veneno, é coisa natural", mandava descascar na hora pra ela tomar água de coco, aí depois num intervalo assim, aí eu fui passear, sempre me deu gosto assim meu quintal todo capinado de enxada, fomos passear pra cá foi que ela me perguntou: "E esta cerca aqui dona Tereza?" Eu disse: "Esta cerca, por causa desta cerca que a minha comunidade foi chamada lá na sua presença, a senhora tá vendo que eu não tenho nem mais espaço pra fazer sanitário no meu quintal, porque [Joaquim Nunes] nos colocou dentro de um curral. Isso aqui não é do seu Joaquim Nunes a senhora fique sabendo, a senhora me desculpe".

Que se os outros tinham medo de falar, mas eu não tinha e não tenho, não tô certa? Falei mesmo, e daqui eles foram tirar o título lá em Bairro Alto, foi, foram tirar título lá no Bairro Alto. E é assim são essas histórias. (Entrevista com Tereza Santos do Nascimento, 73 anos, em 25 de março de 2019, na casa da mesma, localizada na comunidade quilombola de Bacabal)

Da longa narrativa de dona Tereza, vários pontos são importantes destacar e compreender. Inicialmente minha pergunta sobre a festa de Nossa Senhora das Mercês está relacionada com as pesquisas que realizei na comunidade de Bacabal

durante a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID no ano de 2011, trabalho realizado no escopo das instruções normativas do Incra para avançar no processo de regularização e titulação do território de Bacabal.

Naquela ocasião, dona Tereza estava morando na cidade de Belém, na casa de uma de suas filhas, fazendo tratamento de saúde e não pude entrevistá-la. Em Bacabal nas entrevistas que realizei no dia 24 de maio de 2011, principalmente com seu Francisco Dias que na época estava com 77 anos, naquela ocasião este interlocutor narrou[113] que a origem da comunidade de Bacabal, no tempo dos "pretos velhos", como ele se referia, estava nas terras que eles consideravam como terras de Nossa Senhora das Mercês, terras usadas coletivamente, essas terras ficavam próximas a fazenda São Macário, mas não pertenciam a essa fazenda.

Segundo Francisco Dias, enquanto a festa de Nossa Senhora das Mercês era realizada os habitantes de Bacabal podiam acessar as terras coletivamente, na qual estavam suas áreas de pesca, onde praticavam o extrativismo, e por onde passavam os caminhos antigos que ligavam à outras comunidades, havia também a referência ao cemitério e um poço antigo. Esse lugar indicado por Francisco é justamente onde ficam as antigas taperas que Tereza afirma terem sido a morada de seus tataravós. Minha intenção ao fazer a pergunta foi buscar conhecer a perspectiva de Tereza sobre esta origem e, principalmente, sobre as relações dos habitantes de Bacabal com a fazenda e com os fazendeiros que se sucederam ao longo de gerações como donos da São Macário.

A narrativa de Tereza se refere a um conflito muito intenso entre os habitantes de Bacabal e um dos mais antigos donos da fazenda São Macário, que era chamado de "Alemão". A ação deste fazendeiro no sentido de expulsar todos os habitantes de Bacabal, bem como a resistência obstinada do negro Abelardo, já haviam aparecido intensamente nas narrativas de Francisco Dias e de outras pessoas durante a pesquisa realizada em 2011[114].

A esses relatos Tereza acrescenta os nomes de outras pessoas que se envolveram naquele conflito, incluindo seu sogro, seu pai, seu tio, seu cunhado, ou seja, seus parentes diretos, ela confirma ter acontecido um conflito físico com a possibilidade de morte.

---

[113] Ver artigo: CARDOSO, Luis Fernando Cardoso, LIMA FILHO, Petronio Medeiros, SILVEIRA, Flavio Leonel Abreu da. Memória e resistência quilombola na ilha do Marajó, Pará. R. IHGB, Rio de Janeiro, a.179(478): 131-159, set./dez. 2018.
[114] Idem anterior.

Esse conflito com o fazendeiro Alemão está marcado na memória coletiva como uma das primeiras resistências coletivas dos moradores de Bacabal contra as tentativas de extinguir a comunidade, sob o argumento de que as terras eram todas de propriedade da fazenda São Macário. Foi a resistência obstinada da geração que antecedeu a de Tereza e a de Francisco, que garantiu a existência da comunidade Bacabal, ainda que com grandes partes do seu território expropriado.

Mas, a memória de Tereza e sua narrativa se concentram muito mais no período dos conflitos com um outro fazendeiro que chegou a São Macário bem depois do Alemão, e que foi responsável por inúmeras tentativas de expulsão dos habitantes de Bacabal de suas terras, utilizando inúmeras estratégias, que vão desde a implantação de cercas, que, segundo Tereza, prenderam a comunidade como se prende "bois em um curral", até a destruição de casas e roças com tratores.

De fato, nas memórias de Tereza vêm à tona momentos de extrema violência, quando as pessoas de Bacabal, as várias famílias que habitavam há gerações naquele local foram impedidas de colocar telhas cerâmicas em suas casas, sendo obrigadas a manter-se em casas de palhas, dando um caráter permanentemente provisório a habitação dessas pessoas.

Outra estratégia de pressão utilizada pelo fazendeiro Joaquim Nunes, segundo as narrativas, incluiu exercer pressão sobre os comunitários de Bacabal buscando intimidá-los com intimações judiciais, ou seja, utilizando o aparato judicial do Estado, como na ocasião em que muitas pessoas da comunidade de Bacabal foram intimadas a comparecer no fórum de Soure.

A luta contra o fazendeiro Joaquim Nunes foi vivida intensamente por Tereza e, por isso, narrada com mais detalhes. A descrição dos tratores derrubando as casas, do impedimento de que as pessoas pudessem construir novas casas ou substituir a cobertura de palha por telhas de barro e a imagem poderosa, tantas vezes evocada por Tereza da opressão das cercas, constituem as paisagens de poder (ZUKIN, 2000) que se expandiram pelo território de Bacabal.

Paisagens contra as quais as pessoas dessa comunidade vêm resistindo por meio de diversas táticas (CERTEAU, 1994), as quais incluíram confrontos físicos com o fazendeiro conhecido como Alemão e, tempos depois, ocasionaram os cortes dos arames das cercas e a busca de alianças externas, como quando Tereza contou com a ajuda da coordenação do Mobral[115], explicando que as cercas impediram o acesso

[115] Idem anterior

dos moradores de Bacabal aos igarapés que eram usados para amolecer a mandioca para fazer farinha.

Em resposta a isso, a coordenação do Mobral, a partir da articulação de Tereza, disponibilizou caixas de brasilite para que a comunidade de Bacabal pudesse realizar seus trabalhos, o que foi considerado e narrado por dona Tereza como uma vitória da comunidade.

Assim, o ponto central que quero evidenciar neste item, ao apresentar essas narrativas que convergem para o encontro entre Tereza e Maria do Socorro, é que o conhecimento sobre Art. 68 do ADCT da CF se deu no contexto dessa longa história de resistência dos habitantes de Bacabal e de fato deu início às redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, o qual se desdobrou em outras táticas (CERTEAU, 1994) de resistência e luta empreendidas pelas pessoas de Bacabal, e de outros povoados negros de Salvaterra, pelo direto de permanecerem em suas terras.

As táticas de resistência aconteciam desde os tempos dos chamados "pretos velhos", já naquela época o que fundamentava aquelas lutas era o que Cardoso (2008) chamou de direito local ou de Constituição Local[116]. Ou seja, bem antes da chegada do conhecimento sobre o direito previsto no Art. 68 do ADCT da CF, a ancestralidade de ocupação e o direito local impulsionavam as pessoas a lutar para permanecerem em seu território coletivo, de forma que o encontro entre Tereza e Maria do Socorro tornou-se uma espécie de ponto de virada na luta realizada pelos povoados negros de Salvaterra para permanêncer nas terras ocupadas por seus ancestrais, pois se foram aquelas lutas primeiras que atravessam gerações garantindo a permanencia e existência dessas comunidades, mesmo sem partes significativas dos seus territórios que foram expropriadas por fazendeiros, a partir do encontro entre Tereza e Maria do Socorro as comunidades tomaram conhecimento que seu direito ao reconhecimento e titulação de seu território tradicionalmente ocupado estava garantido na constituição, produzindo de certa forma um encontro

[116] Segundo Cardoso (2008): "O ordenamento jurídico local define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo e as relações com o território. Tal aspecto se constituiu juntamente com a formação da Comunidade, gerando princípios de uso e usufruto do território com base em consanguinidade e casamento, decorrendo disso a noção de herança que demarca o espaço de cada grupo familiar na área. O território está, portanto, ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais com os fazendeiros, com outras comunidades e com o Estado. A Comunidade hoje está empenhada em reaver parte de seu território que foi perdido em confrontos com fazendeiros; para isso, ela está acionando o Artigo 68 da Constituição Federal, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. A organização política local se baseia na ideia de que suas noções intrínsecas de direito foram violadas, e assim buscam dialogar com o Estado a possibilidade de corrigir situações de iniquidades que acompanham a história do grupo (sic)" (CARDOSO, 2008. p. 10).

potênte entre o direito local (ou a Constituição Local) e o direito previsto no Art. 68 do ADCT da CF.

A Constituição Local, segundo Cardoso (2008), é constituída também por meio da ancestralidade da ocupação que legitima o direito de viver e praticar o território, neste caso, o território da comunidade de Bacabal, mas também dos territórios das outras comunidades. Tudo isto fica evidente no episódio do confronto narrado por Tereza, entre ela e outros habitantes de Bacabal com a representante do Estado, a juíza no fórum de Salvaterra.

Nesse sentido, o direito local ou Constituição Local, tal como descrita por Cardoso (2008), também se constitui como expressão da existência de cada povoado/comunidades negra de Salvaterra como uma unicidade política, simbólica e territorial, é uma expressão de sua existência como totalidade (unicidade) nas brechas, bordas, interstícios e *para além* dos limites do Estado e do mercado.

Quando Tereza afirma diante da juíza: "***EU NÃO CONSIDERO, DOUTORA, QUE [a terra] SEJA DELE [Joaquim Nunes]!***", pois os habitantes de Bacabal já estavam lá bem antes do fazendeiro chegar, afirmação feita diante de uma autoridade constituída do Estado, da justiça, significa a evocação por parte de Tereza do direito local, de um direito fundamentado na ancestralidade da ocupação e que deixa evidente o pluralismo jurídico que permeia os confrontos ali existentes[117].

Em outras palavras, essas práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação e de luta pela terra/território entre os habitantes de Bacabal, o Estado e os supostos donos da fazenda São Macário, evidenciam igualmente relações que se estabeleceram também nas brechas, bordas, interstícios e *para além* dos limites do Estado.

---

[117] Segundo Cardoso (2008): "O pluralismo jurídico parte da compreensão sociológica de que o direito é atributo de um campo social e não da ordem legal estatal. A teoria descritiva do pluralismo jurídico trata com fatos sociais num campo específico, onde direitos de várias procedências podem estar operando. Assim, ele existe quando, num campo social, há mais de uma fonte de 'direito', mais de uma 'ordem legal'; é, portanto, nessas condições que se poderá afirmar que o campo social exibe o pluralismo jurídico" (GRIFFITS, 1986). (...) "O conceito de pluralismo jurídico conota a moderna legalidade da lei costumeira e tradicional. Esta perspectiva analítica tem permanecido atenta ao papel do direito do Estado, na plena dinâmica da produção da cultura e das experiências de grupos sociais. No Brasil, os estudos de Arruti (2006), Chagas (2006), Rios (2005) estão, de certa forma, nessa esfera analítica. Para o pluralismo jurídico, o direito do Estado é somente uma modalidade dentre tantas outras (GEENHOUSE, 1988, p. 63-4). Tal perspectiva critica a ideologia do modelo do centralismo legal do Estado – legal centralist of model (GRIFFITHIS, 1998 GRIFFITHS, 1986), no qual este é o único a criar direitos na sociedade moderna. Muitos antropólogos no Brasil e no exterior têm feito críticas ao Estado com base nessa matriz interpretativa. (CARDOSO, 2008. p. 46-47)

Essas relações que ficam evidentes nos inúmeros confrontos e negociações entre Estado, fazendeiros e as comunidades negras rurais de Salvaterra mostram que a ancestralidade de ocupação das terras de Bacabal, aqui em evidência, já fundamentava o argumento e o direito à luta pelo território, mas estas relações/negociações/confrontações se intensificam com conhecimento sobre direito garantido no Art. 68 do ADCT da CF a partir do encontro entre Tereza e Maria do Socorro no ano de 1998.

Portanto, a ancestralidade de ocupação do território e a luta pela terra já eram os alicerces da resistência das comunidades locais contra as investidas de fazendeiros, grileiros, especuladores imobiliários e contra o próprio Estado. Porém, ocorre que no direito à terra previsto no ordenamento estatal, antes do Art. 68 do ADCT da CF, a ancestralidade da ocupação estava subsumida diante do direito à propriedade privada.

Mesmo assim, as formas de praticar o território (usos, costumes e tradições), as táticas e os modos de resistência empreendidas pelos moradores de Bacabal, e de forma relativamente semelhante, pelos moradores das várias outras comunidades negras rurais de Salvaterra, foram de encontro ao ordenamento anterior à CF/1988, ou seja, *contra* e *para além* dos limites do Estado, e ao encontro da existência e da permanência das comunidades em seus territórios, portanto, ao encontro da Constituição Local de cada povoado/comunidade negra de Salvaterra.

Essas maneiras de praticar os territórios pelos coletivos da região, bem como todas as referidas táticas e formas de resistência se fundamentam, de certa forma, no direito local (ou na Constituição Local) (CARDOSO, 2008), que o direito à regularização e titulação de territórios quilombolas por parte do Estado, garantidos como advento do Art. 68 do ADCT da CF, veio reconhecer.

Em outras palavras, são justamente estas dimensões das relações entre ancestralidade da ocupação e território que se ligam, por sua vez, a própria constituição dessas comunidades negras rurais de Salvaterra como unicidades políticas, simbólicas e territoriais que fundamentaram as resistências de gerações de habitantes de Bacabal contra o avanço das paisagens de poder, contra as expropriações de suas terras por fazendeiros, especuladores entre outros agentes do capital, muitas vezes com apoio do Estado, através de medidas judiciais.

Todas estas narrativas que evocam memórias dos processos de luta e resistência das comunidades negras rurais de Salvaterra devem ser levadas em conta para que se possa melhor compreender a profundidade dos significados daquele

primeiro encontro entre Tereza e Maria do Socorro na escolinha da comunidade de Bacabal, no ano de 1998, e dos muitos outros encontros que se seguiram e deram origem ao processo de autodefinição e a constituição das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.

O direito ao reconhecimento, regularização e titulação dos territórios das comunidades de remanescentes de quilombos como um dever e obrigação do Estado, a partir do artigo 68 do ADCT da CF, criou no ordenamento jurídico estatal um sujeito de direito no qual os moradores de Bacabal e de tantas outras comunidades negras rurais de Salvaterra, que lutavam há gerações por seus territórios a partir de diversas táticas fundamentadas em seus direitos locais (e que experimentaram situações semelhantes de desrespeito), podiam habitar, se reconhecer e serem reconhecidos.

Os habitantes de Bacabal, que segundo Tereza, sentem-se encurralados, oprimidos pelas cercas da fazenda que invadiam (ainda invadem) seus quintais, e contra a qual lutavam (ainda lutam) há décadas, compreenderam, interpretaram e agiram no sentido de que o processo de autodefinição quilombola significa a continuidade da luta por seus direitos socioterritoriais, e, por isso, como afirma dona Tereza: o processo de se autodefinir quilombola aconteceu "naturalmente".

Nesse sentido, Simmel (1998) indica a positividade do conflito no favorecimento da construção de alianças políticas e da coesão entre grupos[118], a comunidade como uma unicidade, política, simbólica e territorial já existia bem antes da chegada de Maria do Socorro e do conhecimento sobre o Art. 68.

Porém, o processo de autodefinição significou também transformações profundas nas bases dessas alianças entre comunidades, que passaram a se fundamentar em critérios étnicos autoatribuídos a partir da identificação como negros/negras e quilombolas, modificando as formas de organização e as suas maneiras de ser e estar no mundo.

Assim, como já existia em Bacabal (assim como nas outras comunidades negras de Salvaterra) uma espécie de Constituição Local (CARDOSO, 2015) fundamentada na ancestralidade da ocupação, que produzia sentimentos de

[118] Para Simmel: "Se toda interação entre os homens é uma sociação, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas – deve certamente ser considerado uma sociação […] O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes […] O conflito contém algo de positivo. Todavia, seus aspectos positivos e negativos estão integrados; podem ser separados conceitualmente, mas não empiricamente." (1983; p. 122-23)

pertencimento ao território deixado por seus ancestrais, justamente por isso, quando Tereza acolheu Maria, aquela também interpretou a autodefinição quilombola como uma questão central, e a luta por direitos socioterritoriais ganhou outra dimensão, uma dimensão étnica e racial que desnudou outros aspectos que estavam nas entrelinhas, ocultos, nos processos de expropriação dos territórios das comunidades negras rurais de Salvaterra, atravessados pelo racismo.

CAPÍTULO 4

OS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA E A REFUNDAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SALVATERRA

4.1- Preparando a festa: (re)criando o centro, (re)fundando o quilombo Boa Vista

Quando cheguei de bicicleta no dia 13 de novembro de 2019 no centro da comunidade Boa Vista, para continuar a desenvolver as pesquisas de campo para o doutorado, e parei a bicicleta naquele lugar que tantas vezes já havia estado, notei que existia algo muito diferente.

Do outro lado do campo de futebol, no que antes era uma grande área coberta de vegetação, havia agora um barracão de palha erguido e um terreiro limpo e bosqueado, captei este momento na imagem acima.

@s quilombol@s de Boa Vista haviam criado um outro lugar, que não existia antes no centro da comunidade, localizado bem em frente da igreja e da sede/barracão de festas de santa, construções das mais antigas existentes na comunidade.

Na paisagem alterada era possível vislumbrar a territorialização dos Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista, a imagem era/é, portanto, uma expressão territorial, estética e ética da festa quilombola marcando o corpo da comunidade.

De certa forma, aquela paisagem evocava outros tempos do passado, período do nascimento da própria comunidade, quando as famílias pioneiras que chegaram, entre o final do século XIX e o início do século XX, recorreram ao mutirão, chamado por elas de “convidado”, para criar bosques, clareiras e erguer suas próprias casas e sítios, bem como para construir o campo de futebol, a capela/igreja e a sede da festa de santa.

Em pleno século XXI, no ano de 2019, para realizar o XVI Jogos de Identidade Quilombola, os descendentes daquelas famílias pioneiras novamente recorreram ao mutirão para ampliar o centro da comunidade, erguendo uma nova sede/barracão de festas, agora uma sede quilombola para realizar reuniões, celebrações, entre outras atividades ligadas às suas lutas por direitos socioterritoriais, bem como um lugar/infraestrutura para ser a sede da Associação de Remanescentes de Quilombo de Boa Vista. Quando cheguei naquele momento, entretanto, esse lugar ainda estava sendo construído.

4.2- Os mutirões, os grupos de *whatsapp* e a mobilização das comunidades quilombolas de Salvaterra para construção do XVI Jogos de Identidade Quilombola em Boa Vista.

Aqui me refiro aos meses que antecedem a festa e a toda mobilização das comunidades quilombolas de Salvaterra durante os mutirões voltados à organização e à construção do espaço e da infraestrutura destinada à realização dos Jogos de Identidade Quilombola no Quilombo de Boa Vista, os quais acompanhei mais intensamente.

Assim sendo, antes mesmo de chegar na comunidade quilombola Boa Vista, pude acompanhar os mutirões que começaram a acontecer três meses antes da realização da festa, ou seja, as articulações e os trabalhos coletivos mais intensos iniciaram a partir de agosto de 2019, para um evento que somente ocorreria no final do mês de novembro do mesmo ano.

Ao longo de todo esse período caracterizado por ajuda mútua, doação, riscos de acidentes, discussões, dificuldades e competitividade entre as comunidades, o mutirão se constituiu, mesmo durante a festa, como a principal forma de trabalho a qual os interlocutores recorreram para realização das três edições dos Jogos de Identidade Quilombola que acompanhei nos meus trabalhos de campo nos anos de 2017, 2018 e 2019.

É preciso destacar que o mutirão, esta forma de trabalho ancestral, vem sendo utilizado pelas comunidades quilombolas desde a origem dos próprios povoados negros, quando os pioneiros trocavam trabalho nas roças uns dos outros. Posteriormente, essa ajuda mútua também foi utilizada pelos comunitários para construir e manter locais coletivos comuns, como a sede da festa de santa e o próprio

campo de futebol, mas também para abrir as primeiras estradas, para construir a igreja, entre outros lugares e estruturas erguidas com o trabalho coletivo.

Porém, desta vez, deparei-me com uma tecnologia relativamente recente para continuar a evocar uma prática ancestral, bem diferente de outros tempos no passado, já que a convocação para participar do mutirão se dava agora via aplicativo de mensagens de celular, mais especificamente pela utilização da rede social conhecida como *Whatsapp*.

De fato, antes mesmo que eu pudesse me deslocar para realizar o trabalho de campo em Boa Vista, pude acompanhar as mobilizações de pessoas e recursos e as articulações políticas estabelecidas por meio do grupo de *WhatsApp* chamado na época de: "XVI – Jogos Quilombolas"[119]

Este grupo reúne pessoas de todas as comunidades quilombolas de Salvaterra, trata-se, portanto, de um grupo bastante numeroso que se configura como espaço coletivo digital e virtual no qual são realizadas conversas, debates e mobilizações sobre diversos assuntos de interesse coletivo d@s quilombol@s.

É um grupo que até hoje (junho de 2022) continua sendo utilizado para articulação intercomunidades quilombolas de Salvaterra e sua rede de apoio mais ampla, que inclui pessoas de fora das comunidades que contribuem de inúmeras maneiras com os quilombos contemporâneos no/do Marajó.

Existem ainda os grupos de *WhatsApp* que reúnem apenas lideranças quilombolas e outros de organizações específicas, como por exemplo do Grupo Abayomi, que é organizado pela juventude das comunidades quilombolas de Salvaterra e de outros municípios paraenses.

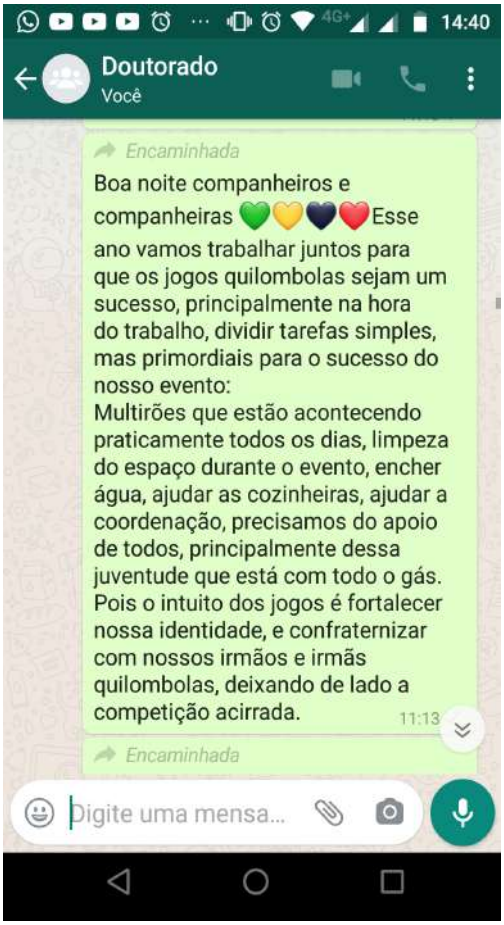
Abaixo apresento algumas mensagens veiculadas no grupo da rede social chamada "XVI – Jogos Quilombolas", que buscava mobilizar para o trabalho coletivo chamado por eles de "mutirão". As mensagens falam das necessidades e dificuldades enfrentadas pelos comunitários na preparação e na articulam coletiva para a realização do XVI JIQs, na comunidade Boa Vista, em 2019[120]

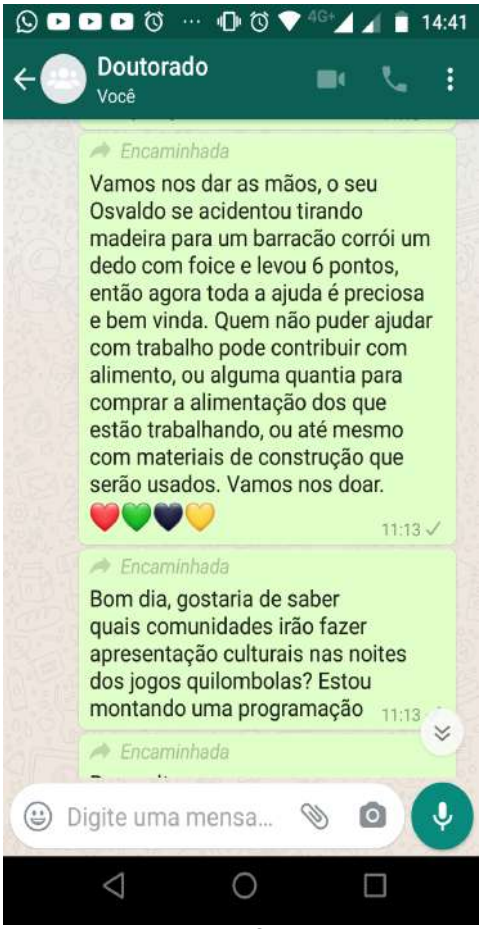
---

[119] O grupo do *WhatsApp* continua a existir até hoje, teve vários outros nomes, mas se manteve como ponto virtual de conexão: nó virtual na rede. Em julho de 2020 chamava-se "Malungueiros de Coração". Em julho de 2021 permanecia com este mesmo nome, atualmente em 2022 chama-se "Malungueiros".

[120] A utilização destas mensagens na tese foi autorizada pelo coordenador dos Jogos Quilombolas e do Grupo Abayomi, Sr. Emerson Santos, que inclusive é autor de uma das mensagens veiculadas abaixo. Estas mensagens foram coletadas do grupo de *WhatsApp* quilombola e eu as enviei para um arquivo no próprio *Whatsapp* que chamei de Doutorado, para não perder o texto integral. Este foi um recurso para registrar estas mensagens e poder utilizá-las posteriormente tal como foram veiculadas.

Além das convocatórias para o trabalho coletivo nos mutirões, também são veiculadas mensagens enviadas pel@s própri@s quilombol@s em que evidenciam o fortalecimento da identidade quilombola e os objetivos e sentidos de realização dos Jogos de Identidade Quilombola.





Como se pode verificar nas mensagens acima, estas falas evidenciam as profundas articulações entre as ações para realização dos Jogos Quilombolas e a constituição de alianças intra e intercomunidades, e ajudam a compreender a Festa como Potência de ligar coletivos, como mecanismo operador de ligações e como Dádiva das dádivas[121].

As falas acima mostram também como a realização dos Jogos Quilombolas são expressões estéticas, éticas, políticas e sensíveis da existência e da vibração das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra – Marajó.

Nas mensagens acima, verifica-se ainda que, segundo afirmam @s própri@s quilombol@s, se trata de um momento de confraternização entre “irmãos e irmãs”[122], o que deixa evidente os elos e os vínculos afetivos tecidos intercoletivamente.

[121] Sobre isso ver o Capítulo 2 desta tese.

[122] Mais à frente, durante a entrevista com Joseane, vice-presidenta da Associação de Remanescentes de Quilombos de Boa Vista, fica evidente novamente essa ideia que associa os Jogos Quilombolas a uma grande confraternização entre quilombos.

Porém, ao chamar atenção para que se "deixe de lado a competição acirrada", fica claro nas falas acima que a competição e a disputa, conforme já afirmei, também são elementos presentes na festa em questão.

O grupo de *WhatsApp*, além de convocar para os mutirões, também se constitui como espaço virtual onde eram compartilhadas todas as iniciativas e trabalhos realizados, em que pessoas de várias comunidades expunham sua presença por meio das imagens que revelam os trabalhos coletivos de preparação da Festa, conforme se pode verificar neste *print* (imagem à esquerda) do referido grupo.

Desta forma, há, por meio do compartilhamento de imagens, vídeos e textos, um permanente estímulo para participação e, também, uma espécie de prestação de contas, onde todos podiam acompanhar/verificar quem estava ajudando de fato; quem atendeu ao convite e se fez presente no mutirão.

As imagens, vídeos e textos vinculados no grupo de *WhatsApp* expressam cotidianamente e simultaneamente as evidências das ações, da presença e da participação das pessoas e comunidades na preparação da festa do XVI JIQs em Boa Vista.

Desta forma, o referido grupo virtual se constitui também como uma espécie de "nó" que faz vibrar a rede de movimentos sociais quilombolas por meio daqueles compartilhamentos de diversas mídias que mobilizaram/mobilizam permanentemente as pessoas e comunidades para o mutirão, deixando evidente os esforços coletivos, mas, de certa forma, também por este meio se pressionava/pressiona as pessoas e

comunidades, que ainda não haviam se integrado mais intensamente ao trabalho coletivo, a se manifestarem.

Uma questão importante a destacar é que a imagem e o texto especificamente apresentados acima evidenciam a realização de um mutirão realizado no território da comunidade quilombola Caldeirão, com objetivo de juntar palhas para cobrir o barracão que acolheu posteriormente os atletas das delegações nos Jogos Quilombolas de Boa Vista, conforme está expresso na mensagem de Emerson Miranda coordenador do grupo Abayomi.

Isso evidencia que os mutirões de preparação envolveram não apenas a mobilização e disponibilidade de pessoas de outras comunidades para o trabalho em Boa Vista, mas também a doação de recursos (palhas) presentes naqueles outros territórios que são disponibilizados à comunidade anfitriã da festa, neste caso, para cobrir os barracões que abrigam as delegações participantes dos JIQs.

Por isso, afirmo que este grupo de *Whatsapp* chamado "XVI – Jogos Quilombola" se constitui e se apresenta como uma expressão virtual, material, imagética, audiovisual das redes de movimentos sociais quilombolas, das quais falam Lages, Cardoso e Schmitz (2019)[123], usada pelas comunidades quilombolas de Salvaterra como uma ferramenta de integração que conecta os coletivos pela dita rede social, e por meio da qual se realiza um projeto comum: os JIQs. Desta forma, @s quilombol@s de Salvaterra recorrem a uma tecnologia relativamente recente para continuar a evocar uma prática ancestral: a dos mutirões.

Eles utilizam essa ferramenta tecnológica de forma muito eficiente para conectar pessoas, comunidades, grupos e associações representativas dos coletivos e territórios, a fim de constituir um lugar virtual para trocas, discussões e articulações que se materializam na efetiva organização coletiva para a realização da festa.

Os Jogos de Identidade Quilombola são, portanto, produzidos por meio de uma articulação em rede envolvendo uma gama muito grande de pessoas, em que se destaca também as articulações realizadas pela Associação de Remanescentes de

[123] Segundo eles: "A "rede de movimentos sociais" pressupõe a identificação de sujeitos coletivos com valores, objetivos ou projetos em comum, o que ajuda na definição dos atores ou das situações sistêmicas a que eles se opõem e que devem ser combatidas e transformadas. Scherer-Warren (2006b, p. 114-15) usa como exemplo de rede de movimentos sociais o Movimento Nacional Quilombola, que ela considera emergente, já que é expressão ativa do movimento negro e é, portanto, "[...] uma rede tendo em vista seus aspectos organizacionais e de ação movimentalista". (LAGES, CARDOSO e SCHMITZ, 2019, p. 335-336).

Quilombos (ARQ) que sedia a Festa, no caso do XVI Jogos de Identidade Quilombola, a ARQ de Boa Vista.

Essa organização local se liga à chamada Coordenação dos Jogos Quilombolas, que é uma comissão formada por pessoas de várias comunidades com objetivo de articular a realização da festa junto ao quilombo escolhido para sediar o evento. A Coordenação dos Jogos é formada por, pelo menos, um representante de cada uma das comunidades quilombolas de Salvaterra; e mais pelo coordenador regional da MALUNGO, que é a Coordenação das Associações Remanescentes de Quilombos do Pará,

Em 2017, 2018 e 2019, o Sr. Hilário (da comunidade Caldeirão) estava no cargo de Coordenador da Regional Marajó da MALUNGO, da qual fazem parte também outros membros, como Valéria Carneiro (do quilombo Pau Furado), coordenadora de gênero da entidade, entre outros. Integram ainda a Coordenação dos Jogos de Identidade Quilombola os jovens de várias comunidades, organizados no grupo Abayomi[124]

Assim, a comunidade sede dos Jogos em cada ano recebe apoio intenso e efetivo das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, que conectam as Associações Quilombolas das comunidades, o grupo Abayomi e a coordenação estadual da Malungo, envolvendo também uma rede de alianças mais ampla, que se estende para além do Marajó, com a mobilização de estudantes quilombolas que estão em outros municípios do Pará, ligados aos campus das universidades públicas, entre as quais a Universidade Federal do Pará - UFPA e da Universidade do Estado do Pará - UEPA, onde vários estudantes dos quilombos de Salvaterra estudam e também estão organizados.

Assim sendo, durante minhas observações participantes nos antecedentes e no momento da realização dos Jogos de Identidade Quilombola, notei que os Jogos são lugares-momentos em que esta grande rede pulsa e vibra intensamente a partir do **ponto-comunidade**, que é a sede anfitriã da festa quilombola.

Eu pude ver, acompanhar e registrar a intensa mobilização e movimentação dessa ampla rede de movimentos sociais das comunidades quilombolas de Salvaterra em 2017 (no quilombo Caldeirão), em 2018 (no quilombo Vila União) e em 2019 (no quilombo Boa Vista).

[124] Ver capítulo 1, Abayomi é a organização que reúne a juventude das comunidades quilombolas do Marajó e que está se expandindo para outros municípios paraenses.

A intensidade desse pulsar festivo é mais uma expressão da Potência Societal da Festa, potência proveniente dos processos de autoidentificação negr@ e quilombola que contribui de forma decisiva para uma espécie de refundação política destas comunidades, constituindo os quilombos contemporâneos no/do Marajó.

É realmente muito poderosa a mobilização das redes de movimentos sociais quilombolas e de seus apoiadores durante os JIQs. Estes vêm (re)constituindo, ampliando, renovando, retroalimentando as redes quilombolas bem como as próprias comunidades desde o ano de 2004, portanto, há mais de dezoito anos fazendo corpo na duração, fazendo os corpos das pessoas e das comunidades, corpos negros quilombolas que bailam e (também) se constituem nas socialidades festivas.

4.2.1- Do grupo de *WhatsApp* para o "olho do furacão": na linha de frente da festa Jogos de Identidade Quilombola de Boa Vista

Era 13 de novembro de 2019. Depois de vivenciar as relações que envolvem os preparativos dos JIQs nos grupos de *WhatsApp* das comunidades de Salvaterra, chegou o instante de estar no “olho do furacão” da festa. O Sr. Osvaldo Pereira dos Prazeres, 59 anos, era presidente da Associação Quilombola local[125], quando cheguei de bicicleta à comunidade de Boa Vista para dar continuidade a minha pesquisa.

O Sr. Osvaldo e várias outras pessoas da comunidade de Boa Vista estavam num instante de *frisson*, fazendo um grande esforço para realizar aquela façanha e criar as condições para realizar a grande festa das comunidades quilombolas marajoaras no seu território, na sua comunidade, no seu quilombo.

Ser anfitrião desta festa é uma enorme responsabilidade e também um grande prestígio, significa igualmente uma impressionante capacidade de trabalho e articulação, profundamente desafiadora, pois esta festa é atualmente, sem dúvida, o maior empreendimento das comunidades quilombolas de Salvaterra em termos de mobilização de pessoas e recursos, um grandioso e arriscado desafio.

O grande esforço despendido nesse empreendimento remete de forma relativamente semelhante ao que os avós e bisavós dessas pessoas enfrentaram

[125] Naquele momento, ele e as outras diretoras mesmo tendo sido eleitos como dirigentes da Associação estavam respondendo como representantes da comunidade, porque faltava registrar em cartório a eleição, o que até então não tinha sido feito porque, segundo me informaram, os documentos da associação ainda estavam em posse do antigo presidente, mesmo depois de terminado seu mandato.

quando foram realizar as primeiras festas em homenagem à santa padroeira, quando a mesma foi adotada constituindo um dos povoados negros de Salvaterra, como já falei.

Porém, a festa, ainda mais quando realizada pela primeira vez, é algo diferente, incerto, arriscado, uma grande ação que enlaça e afeta a comunidade como um todo. Não é por acaso que a realização do XVI Jogos de Identidade Quilombola provocou a criação de um outro lugar no centro da comunidade Boa Vista, originando uma outra sede de festas, uma sede do quilombo.

Neste trabalho de campo fiquei desde a preparação, na qual participei diretamente em vários momentos, até alguns dias depois da Festa hospedado na casa do Sr. Osvaldo, num quarto de madeira onde parte significativa desta tese foi escrita em vários cadernos de campo, no exercício tão importante e salutar de escrever todos os dias.

Ficar hospedado na casa do Sr. Osvaldo foi fundamental para eu acompanhar os momentos de trabalho-festa e de festa-trabalho, como mostrarei à frente, bem como, de certa forma, "facilitou" a realização das entrevistas com ele e com várias outras pessoas que estavam na direção da Associação Quilombola de Boa Vista; e que na época se encontravam no "olho do furacão", na linha de frente, para que a festa Jogos Quilombolas fosse um sucesso na comunidade.

É esse momento *frisson* (quando muitas incertezas ainda pairavam sobre aquele grande empreendimento coletivo) que mostrarei a seguir, quando participei dos mutirões, das conversas, bebendo "macaco" com os mais velhos, jovens e mulheres, entre outras situações que vivenciei desde o começo da construção coletiva ao fim do XVI JIQs em Boa Vista.

4.2.2- A bebida "Macaco", mutirões e festa na construção do XVI Jogos de Identidade Quilombola em Boa Vista

Cheguei pedalando à comunidade de Boa Vista, em novembro de 2019. Os barracões foram as estruturas que me chamaram logo atenção (captei este momento na imagem abaixo) já que antes mesmo do barracão sede da festa ser erguido neste novo espaço, aparentemente havia uma outra estrutura construída para acolher as delegações que dali há mais alguns dias se fariam presentes, representando suas comunidades no XVI JIQs.

Conforme ficou explícito em uma das mensagens de *WhatsApp* citadas anteriormente, os barracões são construídos pelas próprias comunidades quilombolas que participaram dos jogos, o barracão da imagem acima havia sido construído pelos comunitários do quilombo Caldeirão, que foram anfitriões do JIQs do ano de 2017.

Este fato evidencia que o fazer festivo dos JIQs é recíproco e se apresenta como Potência Societal do imaginário e da imaginação ao criar, inventar e construir outras maneiras de fazer o mutirão, de mobilizar pessoas, comunidades, recursos naturais para construção dos barracões, outras maneiras de constituir vínculos e elos intra e intercomunidades.

Mas, de volta ao momento da minha chegada ao coletivo quilombola de Boa Vista, segui e parei minha bicicleta próximo a um grupo que estava reunido na construção de outro barracão. Percebi então que várias pessoas estavam trabalhando juntas naquele lugar, e que não se tratava de um, mas de três barracões já construídos

Desci e encostei a bicicleta em uma árvore, então me aproximei das pessoas. Mas com um chapéu de selva que cobria a cabeça e pescoço para me proteger do sol, e vestido em uma camisa de mangas compridas, daquelas camisas um pouco extravagantes de ciclistas que brilham para que os motoristas de carro vejam, além de óculos escuro e a cara branca de protetor solar, eu parecia uma criatura muito estranha, pelo menos foi essa sensação que tive ao me deparar com os primeiros olhares e sorrisos lançados pelas pessoas que estavam no mutirão, captei este momento na imagem acima.

As pessoas que estavam ali pararam por um momento para ver aquela figura curiosa que acabara de chegar, ainda mais porque trazia na minha bicicleta três grandes bagagens, com toda minha roupa e pertences para ficar vários dias acompanhando a preparação e a realização da Festa, todos pareciam estar perguntando: “Quem era aquela criatura?”

Ao chegar mais perto percebi que naquele dia de trabalho estava o núcleo da Associação de Remanescentes de Quilombo de Boa Vista: o presidente, o Sr. Osvaldo; a vice-presidenta, Joseane; a tesoureira da associação, Euzinete; além de outras pessoas que compõem a diretoria da entidade. O protagonismo feminino na organização da associação logo ficou evidente, como se pode ver na imagem acima.

Ao me aproximar tirei o chapéu e os óculos escuros para que pudessem reconhecer meu rosto e me dirigi a todos perguntando a única coisa que de bom tom se deve perguntar diante de um mutirão: “Querem ajuda?”

A maioria das pessoas me reconheceu, devo isso ao fato de estar há quase 10 anos trabalhando com as pessoas nas comunidades quilombolas de Salvaterra. “Seja bem-vindo”, foi o que ouvi de resposta.

Caminhei e cumprimentei todas as pessoas brincando com minha condição de retirante “lifestyle”, brincando como é a maneira de estar junto quando se está num mutirão, e eles logo me avisaram: “Olha, tem macaco, quer?”. “Macaco” é o nome de uma bebida alcoólica muito tradicional, feita pelas pessoas das próprias comunidades a partir da fermentação da mandioca, o que equivale a uma “cerveja” de mandioca.

A bebida possui baixo teor alcoólico e é produzida e utilizada há gerações nas comunidades. Os antigos consumiam “macaco”, segundo os interlocutores, para “levantar a moral da tropa” desde os primeiros mutirões, quando os pioneiros que formaram os povoados recorriam ao trabalho de apoio mútuo com os vizinhos para preparar suas roças.

A bebida ajuda a deixar o trabalho menos penoso e mais divertido. No passado, era também uma das bebidas mais consumidas nos dias de festa de santo. Atualmente a cerveja industrializada, barata, é mais consumida nas festas, mas o macaco continua presente, principalmente durante a brincadeira do mastro, que ainda acontece durante as festas em homenagens às santas padroeiras e santos de devoção nas comunidades.

Nessas ocasiões, a bebida chamada “macaco” é presença permanente e exigida, quando agarrados ao mastro, grupos só de mulheres ou só de homens correm, giram, se agitam, avançam sobre as outras pessoas, percorrendo os caminhos do território da comunidade.

A brincadeira é acompanhada por uma banda que toca ao vivo e caminha junto com o mastro dando o ritmo a algazarra. As pessoas fazem muito esforço carregando a pesada e grossa tora de madeira e são abastecidas em vários momentos por esse líquido branco, espesso, revigorante e embriagante: bebem para se animar para a festa-trabalho, e nos mutirões bebem para se animar para o trabalho-festa.

Esta bebida é um dos elos que liga festa e trabalho, aproximando estes dois fazeres que em geral são tomados como opostos, ou antagônicos. Entretanto, nas comunidades quilombolas de Salvaterra, é tomando um macaco gelado que se trabalha e festeja.

Na imagem abaixo, o Sr. Osvaldo segura um camburão da “cerveja” de mandioca, esta bebida é sempre preparada em grandes quantidades e tem pessoas

destacadas com a tarefa específica de servir o líquido para quem está no trabalho, ou carregando o mastro.

No mutirão de preparação do XVI Jogos de Identidade Quilombola, em pleno no século XXI, assim como no início da criação dos próprios povoados negros, as pessoas continuam bebendo “macaco”.

Um tempo depois da minha chegada, quando já estava envolvido no mutirão cavando o buraco para fazer o baldrame da sede de festa dos Jogos, fui abordado pelo Sr. Osvaldo segurando a referida bebida e me oferecendo um copo cheio do líquido, ele perguntou se eu queria beber e, claro, aceitei.

Muitas vezes depois, durante os quatro dias dos Jogos, eu me pegava olhando a sede da festa finalizada e relembrava daquele trabalho-festa, do mutirão e da potência do trabalho coletivo, os fortes significados produzidos pelo mutirão que eles chamam “convidado”.

A observação participante me ajuda(ou) a compreender a potência dos laços, dos compromissos, das dívidas dadivosas (MAUSS, 2003) que estes mutirões constituem nas relações intra e intercomunidades, entre as pessoas dos quilombos contemporâneos do Marajó envolvidos naquele projeto coletivo.

Mais tarde, um dia depois do fim do XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista, quando eu ainda acompanhava a desmontagem do som e a partida das delegações, as pessoas aproveitavam os microfones do som para despedidas e agradecimentos pela festa, naquele momento a fala de um pedreiro da comunidade de Calderão, conhecido como “Fino”, que contribuiu muito na construção da sede da festa quilombola de Boa Vista, chamou minha atenção, pois expressou novamente a potência dos mutirões e das Festas dos JIQs:

> *Mano isso aqui é uma… Eu não tenho nem palavras para falar o que é isso aqui. Cultura! Quatro anos atrás eu dizia que eu não era (quilombola) apenas me doava, mas dizia que não era. Quando foi na minha localidade (quando os jogos aconteceram no quilombo Caldeirão), que eu presenciei: hoje em dia tô aqui ó, presenciando, convivendo o que é os quilombo, o que é um quilombo. É um refúgio, o quilombo é um refúgio onde todos os povos se encontram. Então a gente tá aqui hoje em Boa Vista. O povo de Boa Vista recebendo a gente aqui de coração, de braços abertos. E as outras comunidades que vão receber têm que fazer a mesma coisa. Vamos se doar, vamos prestar serviço um pro outro, vamos mostrar o que é e o que não é, se você não é (quilombola) tudo bem, não é. Mas também não critiquem. Então, eu hoje, eu tô aqui me doei e vim. Tá aqui o Irandir. Irandir eu não venho segunda-feira, não tenho como eu vim, minha mulher trabalha vai*

> *precisar da moto. Ele falou: não Fino, eu vou mandar te buscar. E segunda-feira o filho dele tava lá, e eu vim. Égua, eu tirei o chapéu para as mulheres, cozinheiras vocês estão de parabéns viu, tão de parabéns tiraram a sandália, a bota e foram pra cá bater massa [para fazer o piso da sede da festa dos JIQs de Boa Vista], e nós aqui puxando o piso e colocando telha e pregando, mas taí olha taqui pra todo mundo. Isso aí que tem de ser, é a união dos povos, vamos se confraternizar, vamos doar vamos ser. (fala de Fino, um pedreiro quilombola no final dos XVI Jogos de Identidade Quilombola, novembro de 2019, Comunidade Quilombola Boa Vista, Salvaterra - Marajó.)*

A fala de "Fino" mostra a potência da identificação, da união, da doação, da confraternização que aproxima, une festa e mutirão: política do bem viver, ação autogestionária, dádiva dada, recebida e retribuída (MAUSS, 2003), que se estabelece nas margens, nas brechas, nas bordas e *para além* dos limites do Estado e do mercado, mobilizando pessoas e recursos.

Festa e mutirão estão juntos na potência coletiva, criativa, inventiva e criadora dos JIQs. Elas são utilizadas desde o início na construção dos povoados negros, para desenvolver e manter as roças, para construir a tríade da festa de santo: o campo de futebol, a igreja e a sede da festa de santa/o, mas também para abrir estradas e caminhos, mais uma vez festa e mutirão foram evocados, em pleno século XXI, desta vez para erguer o lugar dos Jogos em Boa Vista, ampliando o centro da comunidade ao criar a sede da Asociação Quilombola de Boa Vista.

O Mutirão, como indica a vasta bibliografia presente nas ciências sociais[126], é expressão da força do querer estar-junto criativo que faz união, que é reciprocidade, numa dinâmica que mescla trabalho-festa em vários coletivos não apenas entre @s quilombol@s de Salvaterra, mas em vários tempos e lugares no Brasil e ao redor do mundo. Trabalho coletivo que também foi praticado de outras formas pelos povos indígenas originários nestes territórios hoje chamados marajoaras, mutirões que mobilizam pessoas em diversos tempos e lugares também para fazer festas.

4.3- Os "Enredos" da realização dos XVI Jogos de Identidade Quilombola na Comunidade Boa Vista

Meu objetivo aqui é apresentar as tramas e articulações que antecederam o início dos XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista. Ao mergulhar nesta espécie de "enredo" da realização daquela celebração quero evidenciar as dimensões estéticas, éticas e políticas do processo de territorialização

[126] Para citar uma entre tantas referências sobre o assunto ver: SOUZA, Antonio Candido de Mello e. Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. [S.l: s.n.], 2017.

da festa, quer dizer, do processo desde a escolha do lugar, passando pela preparação/construção de infraestrutura para receber a festa.

Minha intenção, portanto, é apresentar o processo desde a aceitação pela comunidade do desafio de realizar os Jogos de Identidade Quilombola, até a efetiva realização da festa no quilombo Boa Vista, tal como me foi relatado pelos interlocutores, a fim de compreender as tramas que envolvem a realização desta festa pela primeira vez naquele território.

No caso da comunidade quilombola Boa Vista, desde a preparação, a festa foi permeada por conflitos internos relacionados à direção da Associação de Remanescentes de Quilombo (ARQ), bem como, foi marcado também pelas agências e protagonismos das pessoas deste quilombo, no sentido do exercício de se auto-organizar para dar continuidade aos projetos e às lutas socioterritoriais deste quilombo mesmo quando a entidade, pessoa jurídica que oficialmente representa aquela coletividade, enfrentou problemas relacionados a regularização de sua atuação.

A trama que precede a realização da festa se relaciona, portanto, com os conflitos que se arrastavam há anos dentro da comunidade de Boa Vista. Os referidos conflitos se estabeleceram na gestão ARQ que antecedeu a gestão do Sr. Osvaldo, quando uma pessoa, que se integrou à comunidade a partir do casamento com uma quilombola do lugar, foi eleita como presidente da Associação Quilombola, tornando-se então o representante da comunidade por meio da referida entidade.

Ocorre que em sua gestão os quilombolas de Boa Vista receberam uma política pública prevista no Programa Brasil Quilombola[127] relacionada a construção de casas em territórios quilombolas. Essa política foi operacionalizada pela Caixa Econômica Federal, que destinou recursos para realização da mesma.

[127] O Programa Brasil Quilombola (PBQ) foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. O Plano era base da Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em quatro eixos: Acesso à Terra, Infraestrutura e Qualidade de Vida, Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local e Direitos e Cidadania. A coordenação geral do Programa era de responsabilidade do antigo Ministério dos Direitos Humanos (MDH), por meio da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) que atuava em conjunto com os 11 ministérios que compõem o seu Comitê Gestor. Apesar da coordenação centralizada, as ações do plano são mais amplas que a atuação destas instituições e, frequentemente, incluem parcerias com outros órgãos do Governo Federal. A gestão descentralizada do PBQ ocorria com a articulação dos entes federados, a partir da estruturação de comitês estaduais. Sua gestão estabelece interlocução com órgãos estaduais e municipais de Promoção da Igualdade Racial (PIR), associações representativas das comunidades quilombolas e outros parceiros não-governamentais.

A aplicação desta política pública na comunidade quilombola Boa Vista, entretanto, foi permeada por diversos conflitos relacionados à utilização desses recursos, quando empresas foram contratadas para realizar as obras das casas sob a fiscalização da Associação Quilombola local.

Durante os trabalhos de regularização do território quilombola de Boa Vista, realizado pela equipe do Incra/SR01, da qual fiz parte, percebemos um permanente estado de tensão, onde conflitos internos entre a gestão da ARQ e outras lideranças da comunidade Boa Vista eram evidentes, apareciam em falas acirradas durante diversas reuniões que realizamos com @s quilombol@s.

Mesmo com essas dificuldades foi possível avançar nos trabalhos do Incra de regularização, isso porque os conflitos estavam ligados a problemas relacionados à construção das casas e não tinham a ver diretamente com os trabalhos relacionados à regularização do território, desenvolvidos na época pelos servidores do Incra, no caso, pela equipe que eu fazia parte.

Muito tempo depois, no ano de 2019, durante os trabalhos de campo que realizei objetivando compreender melhor a realização dos Jogos Quilombolas, a partir das entrevistas com @s interlocutor@s, ficou evidente o contexto político vivido pela comunidade Boa Vista pouco antes de realizar a referida festa.

A gestão do antigo presidente chegou ao fim, mas, o mesmo, segundo @s interlocutor@s, não deu continuidade ao que está previsto no estatuto da organização e não realizou novas eleições para a escolha da próxima diretoria.

Conforme os relatos, esse antigo presidente comprou um sítio fora de Boa Vista e para lá se mudou levando todos os documentos da Associação, criando, desta forma, uma ruptura na organização, ou ainda, um vácuo de atribuição e de representação da entidade que precisava resolver isto antes de dar continuidade aos seus trabalhos, pois não havia uma nova diretoria eleita e o prazo da gestão da diretoria anterior já havia legalmente chegado ao fim.

Esta situação já perdurava por vários meses quando em novembro de 2018, no final do XV Jogos de Identidade Quilombola, realizado no quilombo Vila União, a comunidade Boa Vista foi sorteada para sediar a próxima edição dos Jogos.

Diante disto, havia um grande problema: sem a realização de eleições e tendo caducado o tempo da gestão anterior, quem assumiria o compromisso e a responsabilidade de organizar a realização da festa?

Havia, portanto, um vácuo na organização que juridicamente e de forma prática tem a prerrogativa de representar a comunidade, mas, mesmo assim, as pessoas de

Boa Vista, incluindo o Sr. Osvaldo, que havia participado dos mutirões de apoio à realização dos XV Jogos em Vila União, queriam realizar a festa quilombola na sua comunidade.

Foi no contexto de um movimento no sentido de buscar rearticular a organização comunitária de Boa Vista, mas sabendo que não poderiam se apresentar como representantes da Associação, que as pessoas da comunidade receberam a notícia de que Boa Vista havia sido sorteada para realizar os próximos Jogos de Identidade Quilombola em seu território.

Desta forma, o sorteio para ser sede dos próximos Jogos de Identidade Quilombola foi encarado com muita alegria e, ao mesmo tempo, com muita apreensão, conforme afirmaram @s interlocutor@s nas entrevistas apresentadas abaixo. As questões centrais eram: o conjunto das famílias da comunidade Boa Vista aceitariam realizar a festa em seu território? Se sim, como realizariam sem poder utilizar o nome da Associação, já que a mesma ainda não estava regularizada?

Não ter conseguido os documentos da Associação de volta e não ter podido realizar a eleição e posse da nova diretoria criava uma situação em que juridicamente as pessoas da comunidade não podiam falar em nome da Associação, por isso não se podia usar o nome da Associação na realização dos Jogos Quilombolas nem em nenhuma outra ação.

Diante desse problema que poderia inviabilizar as ações comunitárias foi realizada uma grande reunião, uma assembleia geral, cuja pauta principal era: se a comunidade Boa Vista aceitaria ou não realizar os XVI Jogos no seu território e como faria isso? O Sr. Osvaldo fala desse momento:

> Olha eu quero te dizer que eu me preocupei muito na realização deste evento [XVI Jogos Quilombolas] sabendo que a gente teria que construir uma sede. No ano passado (2018) eu vinha falando pra eles isso: bora se organizar, bora tentar fazer um pequeno evento, uns eventos aí, pra gente organizar isso aí. Tá, então tá, então bora, o que que a gente vai fazer? Vamos fazer uma reunião. Tá, aí foi criado um bocado de equipes aí, foi criada a organização, e nessa organização ia ter, organização geral, o organizador geral, de esporte, de lazer, de alimentação, essas coisas tudo, então foi criado isso. Então como nós não podemos ainda caminhar, fazer esse tipo de coisa como Associação (de Remanescentes de Quilombos), porque hoje as coisas estão tudo aí, qualquer coisa é lá na justiça, então me preocupei muito com isso. Então, eu disse: quer saber de uma coisa, como nós não podemos fazer isso através da associação, porque nós não temos respaldo jurídico para isso, que que nós vamos fazer? Nós vamos fazer como comunidade! Essas mesmas pessoas, vamos fazer como comunidade, vamos continuar mesmo como comunidade, vamos fazer como comunidade, nós temos esse direito! Porque nós moramos aqui, nós usamos aqui, nós precisamos daqui, né. Então nós vamos fazer! Então bora, todo mundo concordou! (entrevista realizada com Sr. Osvaldo em 30 de outubro de 2019, na comunidade quilombola Boa Vista)

O Sr. Osvaldo propôs e as pessoas da comunidade reunidas em assembleia decidiram coletivamente que em todas as ações realizadas, até a resolução do problema jurídico da Associação, eles se apresentariam como “representantes da comunidade”, que fariam as ações, inclusive os Jogos “como comunidade”, expressão utilizada por eles.

Desta forma, ficou evidente que as questões jurídicas relacionadas ao registro em cartório tanto da eleição quanto da posse da nova diretoria não iriam ser empecilho para que @s quilombol@s avançassem nos trabalhos de organização.

De fato, vários trabalhos já estavam sendo realizados para além do registro jurídico da Associação, incluem-se nesses trabalhos a própria participação de representantes da comunidade de Boa Vista nos mutirões realizados no ano anterior, 2018, para construção do espaço e da infraestrutura de realização do XV JIQs, ocorrido no território da comunidade quilombola Vila União.

Assim, a decisão de agir como comunidade, como representantes da comunidade de Boa Vista, enquanto a situação jurídica da Associação não era resolvida, evidenciou a autonomia política, a agência e a proatividade da comunidade. Nesse contexto, Joseane, então com apenas 25 anos de idade, foi eleita na ocasião como vice-presidenta da comunidade Boa Vista, ela se expressa assim sobre este momento

Petrônio – *Então você é vice-presidenta da associação quilombola daqui (Boa Vista)?*

Joseane – *É, só que ainda não está ainda assim no nosso nome por causa dos processos aí, né, mas, por enquanto, já é de fato, nós atuamos como comunidade, né. A gente já se responsabiliza por várias coisas aqui na nossa comunidade.*

Petrônio – *E quando foi definido essa coisa de fazer os jogos aqui em Boa Vista, aqui eu sei que são 101 famílias, então vocês fizeram uma a reunião? Essas famílias todas vieram? E como é que foi essa reunião?*

Joseane – *Olha não vieram todas, mas veio 60% da comunidade, né, de cada família da comunidade. Porque é dificilmente, sabe a gente fazer reunião na comunidade e ter aquele comparecimento de todas as famílias, então a gente começou a trabalhar por isso, pela necessidade que a nossa comunidade precisava. Aí foi feito a reunião. Foi feito lá as escolhas, foi que nós fomos escolhidos para ficar, pra ser membro da associação.*

Petrônio – *E como foi que as pessoas receberam essa possibilidade de fazer os Jogos aqui nessa comunidade?*

Joseane – *Olha, todo mundo ficou muito entusiasmado né, pra fazer os Jogos aqui. Só que logo no começo foi difícil, né. Porque, meio difícil, mas agora não, porque as pessoas, elas, tipo assim, abrem a mente dizendo: “Poxa, os Jogos vêm pra cá, nós já recebemos apoio dos jovens, da garotada, então hoje todo mundo, assim, tá feliz sabe, feliz com a chegada dos Jogos aqui na nossa comunidade.*

Na fala de Joseane fica evidente que a possibilidade de realizar os Jogos Quilombolas na comunidade mobilizou @s quilombol@s contribuindo de forma fundamental para sua reorganização, entretanto, a realização dos JIQs mobilizou principalmente os jovens, a “garotada”, como se refere Joseane. Foi essa “garotada” que conferiu um novo vigor para a organização da comunidade de Boa Vista.

De fato, como fica evidente na narrativa acima, a possibilidade de realizar os Jogos na comunidade fez com que a assembleia, realizada para decidir se a comunidade aceitaria, ou não, ser anfitriã do evento, se transformasse em uma espécie de eleição na qual indicou-se uma nova diretoria para coordenar as ações em Boa Vista. O entusiasmo da juventude também chama atenção na fala.

Quero chamar atenção aqui para fato central de que a possibilidade de realizar os Jogos Quilombolas mobilizou muitas pessoas para participar da construção do evento, ao mesmo tempo potencializou a reorganização política da comunidade para além das questões jurídicas e formais, como realização de eleição e registro em cartório da próxima diretoria da Associação.

Desta maneira, fica evidente que as pessoas, para além da pessoa jurídica, ou das questões administrativas e judiciais pendentes de resolução desta entidade, foram capazes de se auto-organizar, deixando evidente sua capacidade de mobilizar pessoas e recursos ainda que não se pudessem recorrer à Associação, que representa juridicamente a comunidade nos pleitos relacionados ao Estado.

Ou seja, enquanto não se resolvia a situação jurídica da Associação @s quilombol@s foram capazes de se auto-organizar para realizar o XVI Jogos da Identidade Quilombola.

Portanto, a possibilidade de realização dos Jogos por meio de um esforço coletivo que envolve toda a rede de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, se apresentou como uma oportunidade para rearticulação política da própria comunidade que sediou a festa, isso porque a festa JIQs mobilizou muitas pessoas, entre as quais predominavam os jovens, mais especificamente as mulheres jovens, que se tornaram a maioria da diretoria que deu continuidade aos trabalhos e a realização do evento.

De fato, durante os mutirões para realização da festa quilombola em Boa Vista pude verificar em campo a predominância de jovens mulheres à frente dos trabalhos, de certa forma, esta composição com predominância de mulheres remete ao próprio momento de criação das Associações Remanescentes de Quilombos e ao

protagonismo feminino que marcou o início da criação da rede de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra[128].

A possibilidade de realizar os Jogos na comunidade Boa Vista impulsionou uma renovação quase completa da diretoria da Associação, quando jovens entre os quais se destacam as mulheres, contando ainda com a experiência do Sr. Osvaldo, assumiram a liderança na comunidade potencializando a organização e o próprio movimento quilombola local.

Essa renovação de lideranças não aconteceu por acaso, ela vem sendo construída há anos e tem igualmente a participação na festa dos Jogos de Identidade Quilombola como um dos pontos centrais na formação destas novas lideranças, o que tem fortalecido a organização e a luta nas comunidades quilombolas, como poderei demonstrar, no próximo tópico, por meio da apresentação da trajetória da vice-presidenta da ARQ de Boa Vista.

Aquelas mulheres jovens da diretoria eram pouco mais do que crianças, quando as primeiras Associações Remanescentes de Quilombos começaram a ser criadas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, elas não participaram diretamente da construção dessas Associações, nem participavam com frequência das assembleias de organização das entidades, mas começaram desde cedo a ir para as festas, principalmente para os Jogos Quilombolas.

De forma que, também de uma perspectiva geracional, ao longo do tempo, as festas quilombolas, em especial, os Jogos de Identidade Quilombola, contribuíram e ainda estão contribuindo para a renovação das lideranças e para o fortalecimento da organização das Associações de Remanescentes de Quilombos das comunidades quilombolas de Salvaterra.

É claro que ess@s jovens ouviam as conversas dentro de casa, no terreiro, no barracão, el@s estudam e sofrem preconceitos, portanto, sua formação política se dá pelo conjunto das relações transformadas, pelo menos desde 1998, quando o conhecimento sobre o artigo 68 do ADCT da CF chegou nas comunidades e as pessoas começaram a se autodefinir etnicamente, produzindo grandes transformações nas maneiras de ser e estar no mundo, a partir da identificação como negra/negro quilombola.

Porém, é também na celebração da consciência negra, na intensidade festiva dos Jogos Quilombolas que muitos jovens despertaram e/ou passaram a se engajar

[128] Sobre isto ver Capítulo 1.

mais efetivamente nas redes de movimentos sociais quilombolas, como procuro demonstrar no próximo tópico.

Esta renovação fez com que em Boa Vista, as questões jurídicas advindas da impossibilidade de registrar tanto a eleição quanto a posse da nova diretoria, não fossem empecilhos para a continuidade da organização e das articulações políticas.

No sorteio, que acontece no final de cada edição dos Jogos Quilombolas para decidir quem será a próxima comunidade a sediar a festa, são sempre sorteadas duas comunidades, dois nomes, uma titular e outra suplente. Isso porque, após os coletivos serem escolhidos como sede, o próximo passo é realizar uma assembleia geral na comunidade titular, para saber se a mesma deseja e aceita realizar a festa dos JIQs.

A decisão de aceitar ser anfitriã da festa quilombola é, portanto, sempre uma decisão coletiva, feita por meio de uma assembleia geral na comunidade e não apenas uma decisão da diretoria da Associação. Então, se por algum motivo a comunidade titular não aceitar realizar a festa, a atribuição passa imediatamente para a comunidade suplente, que igualmente precisa realizar uma assembleia e seguir o mesmo procedimento de anuência.

Em geral a comunidade sorteada é quem realiza a festa, as exceções são quando a comunidade está de luto ou alguma situação de desarticulação da organização interna muito forte. Entretanto, no caso de Boa Vista, o desejo de realizar a festa foi tanto que mesmo uma situação de desarticulação da organização interna da comunidade foi superada, quando uma nova diretoria foi eleita e que, enquanto a questão jurídica se resolvia, atuou como representantes da comunidade.

Assim, sendo decidida por hora essa etapa mais conturbada na questão associativa da comunidade de Boa Vista, a possibilidade de realização dos Jogos fez com que @s jovens se “envolvessem” (para utilizar esta categoria nativa) na organização política da comunidade.

Para a maioria desses jovens, foi a primeira vez na vida que assumiram a direção da organização comunitária. Assim, a realização dos Jogos Quilombolas, pela primeira vez em Boa Vista, apresentou-se também como um teste, uma espécie de batismo, como uma grande realização para essa nova e jovem diretoria comunitária.

Entretanto, mesmo com a decisão em assembleia geral, já que a comunidade reunida decidiu por unanimidade que queria realizar os Jogos em Boa Vista, surgiu uma outra questão: onde realizar a festa? A lógica seria utilizar o espaço do barracão da sede da festa de santo, porque é um espaço já construído para realização de outras festas, mas os JIQs constituem e são constituídos por outras lógicas.

Tanto que, durante as pesquisas de campo na comunidade Boa Vista, nas entrevistas que realizei a questão central que me fiz e que fiz aos meus interlocutores foi: considerando que todas estas comunidades quilombolas já possuem uma infraestrutura, uma sede para fazer festa (sede da festa de santo), então por que não usá-la para realizar os Jogos Quilombolas?

Por que mobilizar e demandar um esforço colossal para construir um outro lugar, uma nova sede especialmente para realizar os Jogos Quilombolas, considerando ainda o longo tempo que esta festa levará para ser novamente realizada em cada comunidade?[129]

A questão central é: se as comunidades já possuem infraestrutura para realizar a festa de santa, por que construir outra para realizar a festa quilombola?

A resposta a esta questão está profundamente relacionada com a busca por autonomia estética, ética e política quilombola, ou seja, ter autonomia para realização das festas quilombolas, mas também para realizar todas as outras atividades e programações quilombolas na comunidade, como oficinas, cursos, reuniões, projetos, entre outros.

Criar uma sede de festas quilombolas significa também a busca por um lugar para ser a sede (escritório) da Associação Remanescente de Quilombo, conforme Joseane explica:

> Primeiramente, porque aqui a nossa sede (de festas de santa) da nossa comunidade, ela fica próxima de uma igreja católica que atua o círio, então tipo assim, pra não ter problemas com o padre e essas coisas tudinho, e também a gente precisava também de um espaço que tipo assim, referente mesmo nosso, quilombola, onde tem uma sede, que daqui futuramente fazer um escritório atrás pra receber o que tiver que ser feito, receber o que tiver que chegar, se a gente ganhar alguma coisa ter onde guardar, entendeu? Um local pra gente ficar permanente, pra realizar oficinas, pra gente ter outros encontros que eu sei que não vai ser só esse [os jogos quilombolas que estão organizando], então a gente já vai ter um espaço adquirido ali pra receber essas pessoas, entendeu? Porque quando não era aqui, era na escola. Veja, a escola tá ocupada dando aula. Então, tendo nosso espaço já fica mais prático, já fica mais fácil. E também por isso que a gente luta pra conseguir também. (entrevista realizada em novembro de 2019, com Josiene, 25 anos, vice-presidenta da ARQ Boa Vista)

[129] Não há como saber antecipadamente quanto tempo vai demorar para que a mesma comunidade realize novamente os Jogos de Identidade Quilombola em seu território, porque depois de ser realizada em todas as comunidades quilombolas de Salvaterra, esta festa vai ser acontecer nas outras comunidades quilombolas de outros municípios do Marajó. Só quando todas as comunidades quilombolas do Marajó realizarem a festa é que o ciclo vai recomeçar, mas não há ordem previamente definida, pois a maneira de escolher a próxima comunidade a sediar a festa é sempre por meio do sorteio, depois que uma comunidade é sorteada e realiza a festa precisa aguardar todas as outras comunidades quilombolas de Salvaterra e do Marajó realizarem a festa para poder entrar novamente no sorteio.

Joseane mostra a necessidade da busca por autonomia para realização das ações e programações quilombolas, sem a interferência da igreja católica[130], ou seja, ela expressa a busca por autonomia diante dos dirigentes da comunidade católica que cuidam da igreja e dos coordenadores da festa de santo, mas também da administração do espaço escolar.

Assim, pode-se afirmar que no projeto dos Jogos de Identidade Quilombola estão incluídas táticas que objetivam conquistar autonomia política por meio da produção de um outro lugar/infraestrutura de referência, para fazer avançar o projeto político quilombola em curso nestas comunidades, neste sentido:

> [o] quilombo assume, portanto, um papel emblemático nas lutas dos negros e em suas reivindicações por cidadania nos diversos períodos da história, sendo este momento atual mais um deles. A sua dinâmica revela que o conjunto de transformações por ele engendrado transcende o que convencionalmente tem sido tratado como agenda política exclusiva do movimento social. As transformações que o quilombo instaura são muito mais amplas e, portanto, de cunho eminentemente identitário. **A pergunta que parece mais recorrente hoje quando buscamos entender esse processo é mesmo sobre a força daquilo que veio a ser caracterizado como "projeto Quilombola", quando o quilombo passa paulatinamente a condensar, a integrar diversas noções de direito que abrangem não só o direito a terra mas todos os demais; quando esse vai do território às manifestações artísticas**; quando o direito quilombola quer dizer educação, água, luz, saneamento, saúde, todos os direitos sociais até então negados a essas populações; quando o direito vai do campo à cidade, do individual ao coletivo; **e, principalmente, quando o quilombo como direito confronta projetos e modelos de desenvolvimento, questiona certas formas de ser e viver**, certos usos dos recursos naturais, seus usufrutos, o parentesco, a herança, as representações políticas e muito mais; **quando o quilombo deixa de ser exclusivamente o direito a terra para ser a expressão de uma pauta de mudanças** que, para serem instauradas, precisam de um procedimento de desnaturalização dos direitos anteriores: de propriedade, dos saberes supostos sobre a história, dos direitos baseados nas concepções de público e privado, entre tantos outros. (LEITE, 2008, p.975) (grifos meus)

É, portanto, nesse contexto de observação da prática política e na interlocução com @s quilombol@s de Salvaterra, que é possível perceber como a Festa é mais que a festa, e de como a Festa se liga ao projeto político quilombola, este último descrito por Ilka Boaventura Leite (2008), quando o quilombo deixa de ser exclusivamente o direito à terra para ser a expressão de uma pauta de mudanças.

Desta forma, é possível compreender o desejo por autonomia política dentro das próprias comunidades materializado na construção de uma sede quilombola que seja uma referência no corpo da comunidade, que seja ao mesmo tempo expressão

[130] É importante notar que a instituição Igreja católica Apostólica Romana, a partir de sua diocese no Marajó havia proibido a venda de bebidas alcoólicas nas festas de santo, o que causou grandes conflitos porque a venda de bebidas é um elemento importante da realização das festas, sendo uma das maneiras de se arrecadar recursos que são utilizados pela comunidade para manter o prédio da igreja nas comunidades e pagar compromissos com a própria diocese.

e lugar para o desenvolvimento do projeto político quilombola na luta por vários direitos socioterritoriais.

O fato para o qual chamo atenção é que a constituição desse lugar/infraestrutura/referência se estabelece no contexto da realização de uma festa: os Jogos de Identidade Quilombola, festa que também é expressão múltipla dos processos de autodefinição quilombola, portanto, festa que é também uma expressão do aquilombar-se.

Assim é possível vislumbrar como o que se poderia denominar como políticas efervescentes, excitadas e lúdicas presentes desde a concepção, preparação e realização dessa festa quilombola contribui de forma fundamental para a própria reconstituição/refundação dessas comunidades como unicidades políticas, simbólicas e territoriais quilombolas, tecendo outras tramas e alianças políticas intra e intercomunidades, constituindo os quilombos contemporâneos no/do Marajó.

É no bojo da realização da festa dos Jogos de Identidade Quilombola, recorrendo novamente ao mutirão e mobilizando o apoio da rede de movimentos sociais quilombolas, num esforço de grande envergadura que se produz ao mesmo tempo a sede de festas quilombolas que é a própria sede do quilombo, sendo ao mesmo tempo uma imagem-símbolo e marco na paisagem dos quilombos contemporâneos de Salvaterra.

Desta forma, os JIQs apresentam-se como festa que, no contexto de fundar uma sede quilombola, reúne centenas de pessoas que produzem em cada comunidade um tempo/lugar singular, de potentes imagens, paisagens e socialidades festivas, que marcam os corpos das pessoas e das próprias comunidades.

Nesse sentido, as novas sedes de festas parecem também ser expressão de uma pauta de mudanças que constitui ou reconstitui os quilombos contemporâneos do Marajó, pois ao lado da sede de festas de santo, criada no contexto da própria fundação das comunidades e, desde então, utilizada como sede de reuniões comunitárias, se constitui outra, **a sede quilombola**, utilizada para reuniões e programações que fazem avançar a luta por direitos socioterritoriais dos quilombos marajoaras.

Desta forma, a criação da sede de festa quilombola figura também como expressão dos quilombos contemporâneos de que fala Leite (2008): como expressão de uma grande pauta de mudanças. Estas incluem o direito ao reconhecimento e a titulação dos territórios bem como a busca por existência, resistência, respeito e reconhecimento pelo Estado e pela sociedade.

É justamente por causa dessas mudanças, que a festa quilombola produz profundas transformações nas paisagens, nos territórios, no imaginário que sugiro se tratar de uma espécie de refundação política em curso nas comunidades quilombolas de Salvaterra. Refundação política que vem se sedimentando nas práticas cotidianas, alterando a maneira de ser e estar no mundo de centenas de pessoas e(em) comunidades, a partir da busca pela resposta a algumas questões centrais que elas fazem a si mesmas: o que é ser negra/negro? O que é ser quilombola no Marajó?

Essas mudanças vêm se sedimentando nas microrrelações, muitas vezes de formas invisíveis, no cotidiano do interior das comunidades. Elas manifestam-se de forma poderosa por meio da realização, todos os anos, dos Jogos de Identidade Quilombola, por meio de toda a articulação monumental para realização dessa grande celebração.

A construção de um lugar específico para realizar os Jogos Quilombolas, com a criação de infraestrutura e a fundação de uma sede de festa de quilombo tal como observei na comunidade Boa Vista, parece seguir uma espécie de padrão semelhante ao que observei nos dois anos anteriores, durante a realização dos JIQs em dois territórios diferentes. A expansão e ampliação da magnitude dessa festa têm transformado cada vez mais as paisagens das comunidades onde foi realizada.

Durante os três anos de trabalho de campo (2017 a 2019) pude observar que o movimento produzido pela festa JIQs no corpo das comunidades se estabelece em dois sentidos, na sua realização efetiva:

1 – Ou se constituem outros centros recorrendo à construção de dois elementos da tríade da festa, que são a construção do campo de futebol de dimensões oficiais e uma outra sede de festas, uma sede quilombola.

2 – Ou acontece um movimento de alargamento do centro que já existia na comunidade, com a construção da sede de festas quilombola, feita bem ao lado do primeiro campo de futebol construído na comunidade, que é o caso do XVI Jogos de Identidade Quilombola em Boa Vista, onde o mesmo campo de futebol serve as duas sedes de festas: a de santo e a quilombola, realizadas sempre em tempos diferentes.

Mas se a criação do lugar da Festa quilombola amplia ou cria outros centros é preciso compreender mais profundamente que lugares foram escolhidos dentro do território de cada comunidade para se tornar a sede quilombola, apresento esta perspectiva a partir da realização do XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista.

4.4- Territorializando os XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade Boa Vista: ancestralidade da luta contra a expropriação e a fundação da sede do Quilombo.

Começo este item com uma questão que me parece fundamental: por que as pessoas da comunidade Boa Vista escolheram aquele lugar para criar a sede quilombola e realizar os Jogos de Identidade Quilombola?

Proponho aqui refletir sobre o lugar escolhido para se construir a sede dos XVI Jogos de Identidade Quilombola na comunidade em Boa Vista, buscando compreender os significados daquele lugar ao longo do tempo e em relação à luta empreendida pela comunidade no sentido reconquistar o território coletivo e as terras de uso comum que foram expropriadas ao longo do tempo.

A entrevista abaixo com o Sr. Osvaldo, que viveu intensamente esses processos de expropriação, estando na linha de frente das lutas pela retomada de partes expropriadas do território de Boa Vista, ajuda a compreender a escolha daquele lugar para se construir a sede quilombola.

Petrônio – *E nessa época toda que a gente tá falando de festa e tudo mais, como foram esses conflitos iniciais com a fazenda, quando iniciaram? Como foi? Teve um processo de expropriação, de perda do território?*

Osvaldo – *Olha foi o seguinte, a gente viu assim, a gente sempre falava assim. Teve gente que disse assim: não, mas tu não deveria falar assim dessa forma. Mas eu vi, Petrônio, da seguinte forma: devido eles serem pessoas assim, que… eles tinham aquele conhecimento básico assim, não um conhecimento técnico mais aprendado. Assim, égua, já tenho segundo grau, já tenho uma visão diferente do que tinha antigamente, como eu tinha também antigamente, né. Como eles… Por eles… Porque eu estava levando, eu estava indo por eles né, por eles. Então, se nós tínhamos uma área aqui que era grande, aí chegasse alguém [de fora da comunidade]. Ah, se dava, era muito meu amigo, e tal, muito bem, e aí vinha chegava com a gente e a gente dava. Dava tudo que tinha que dar. Aí lá um dia chegava: ah seu fulano dá pro senhor me dá um pedaço desse seu terreno. Prontamente! Eles iam, tiravam um pedaço e davam, taí pode fazer o que o senhor quiser aí. Aí depois aquela pessoa se torna dona daquilo, né. Só que, aqui aconteceu dessa forma, só que essa apropriação deles [dos fazendeiros] foi da seguinte forma: alguns moradores daqui foram embora pra cidade, aí eles foram pra lá, morar pra lá, e venderam um sítio para uma família que vendeu para o fazendeiro, um sítio. Só que aí foi assim, aí eles [os fazendeiros] ficaram normal, ficaram normal, aí meu pai, eles aceitaram eles ficarem normal. Depois que os animais [gado] começaram a dar problema [invadir e comer roças], aí que eles [pessoas da comunidade] começaram a questionar com eles lá [com o fazendeiro].*

Na entrevista é perceptível um certo desconforto do Sr. Osvaldo ao falar sobre os processos de expropriação do território da comunidade, as reticências e a dificuldade de falar sobre isso se relacionam, como se pode perceber na narrativa, com um ato que na época era encarado como generosidade: a decisão de dar partes

do território, partes dos terrenos dos moradores para pessoas de fora da comunidade, que eram encaradas como amigos, e que estavam precisando.

Um certo embaraço do Sr. Osvaldo, que fica evidente em passagens da narrativa acima como: "*Teve gente que disse assim: não, mas tu não deveria falar assim dessa forma*", relaciona-se ao entendimento que o Sr. Osvaldo têm hoje de que, segundo ele, foi por falta de conhecimento e orientação, que os antigos agiam daquela forma, e que aquela maneira de agir de certa forma abriu espaço para que os processos de expropriação acontecessem.

O que o Sr. Osvaldo está chamando atenção, em última instância, é para o fato de que aqueles atos de generosidade, de certa forma, deixaram brechas para os problemas de expropriação do território que vieram posteriormente, quando aqueles moradores que receberam as doações de terrenos mudaram-se para a cidade e venderam os sítios que lhes tinha sido doado.

O Sr. Osvaldo explica que seu pai e outros moradores aceitaram que o fazendeiro se instalasse no terreno, mas enfatizando que eles aceitaram o fazendeiro: "ficar normal", o sentido deste "normal" era de que o fazendeiro utilizasse apenas o terreno do sítio adquirido, mas não foi isso o que aconteceu.

Ao enfatizar que logo no começo a comunidade aceitou que ele, o fazendeiro, ficasse "normal" se refere a anormalidade que se seguiu depois. Essa anormalidade, conforme se pode verificar na narrativa, iniciou-se quando os animais do fazendeiro começaram "a dar problema", ou seja, quando estes animais de grande porte começaram a invadir os quintais e roças para comer as plantações dos moradores.

Este fato, que foi encarado como anormalidade pelos moradores, significou o início da estratégia empregada pelo fazendeiro para ampliar o controle e domínio sobre as terras coletivas da comunidade Boa Vista, muito além da área do terreno que havia comprado. O Sr. Osvaldo nos fala sobre esta estratégia:

Osvaldo – *Aí ele (o fazendeiro) já quando foi uma noite, eu me lembro bem que ele passou uma noite, ele veio pra cá, praí pra esse sítio, o fazendeiro, e eles [o fazendeiro e seu capataz] passaram, vieram de casa em casa de cada morador pra DAR PERMISSÃO [enfatiza] pra que eles pudessem cercar essa área todinha aí, emendar com a fazenda, eles queriam que emendasse com a fazenda dele lá, mas como tinha estes três terrenos aí, né, não tinha residência mais, mas ainda tinha as fruteiras, as frutas, as fruteiras que nós deixamos lá e a gente fazia limpeza pra que as frutas continuassem lá e a gente pegava fruta, pegava açaí, pegava bacaba, coco, cupuaçu, pegava tudo lá, de lá, a gente morando pra cá, mas pegava de lá. E a gente reconhecia, a gente tinha aquilo não como documento, mas tinha como se fosse nosso, porque a gente que tratou, que cuidou. E aí ele queria cercar tudo e nós não deixamos ele cercar, pra lá.*

Aí ele chegou com a cerca até lá no canto, de lá ele desceu a cerca pro lago, de lá do lago ele cortou lá por trás pelo lago pra emendar com a cerca dele lá, só que ele defendeu aí [tirou uma parte

do território], a área nossa aí, ele defendeu [tomou]. Aí de um tempo já, depois que o capataz morreu, aí também a gente já começou a participar mais das coisas. Ir pra Salvaterra, participar de reuniões, aí já começou a aparecer outros prefeitos já, outras pessoas já dizendo pra gente não deixar mais ele fazer isso, porque senão mais tarde a gente ia ficar sem nada, ia ficar só com o lugar da casa, começou a nos orientar e a gente começou já, nós mesmo da comunidade, começamos a caminhar com nossas próprias pernas. Já quem tomou mais pé já dessas coisas, já foi o Lauro, eu a minha irmã alí e o seu Irandir [principais e mais antigas lideranças de Boa Vista]. E a gente sempre foi essas pessoas que mais contestou esse tipo de coisa, a gente não deixou mais.

Na narrativa acima fica evidente a recorrente estratégia (CERTEAU, 2008) utilizada por vários fazendeiros no Marajó, para avançar sobre os territórios coletivamente utilizados a fim de, como afirma o Sr. Osvaldo, se apropriar dos mesmos.

Outras comunidades quilombolas de Salvaterra também tiveram grandes partes dos seus territórios expropriados por fazendeiros por meio deste mesmo *modus operandi*[131]

Conforme se pode notar na entrevista, a ação do fazendeiro foi deslocar-se à noite, junto com seu capataz, indo de casa em casa na comunidade, intimidar as pessoas para que as mesmas "dessem permissão" para o fazendeiro passar a cerca nas áreas coletivas.

Ao agir desta maneira, ao mesmo tempo fica evidente que o fazendeiro reconhecia que não tinha direito de fazer isso, por isso teve que "pedir permissão", e que sua intenção era dividir a comunidade, quando, em vez de realizar uma reunião durante o dia com todas as famílias para "pedir permissão", sua atitude foi falar, de forma intimidatória, porque usa sua presença e a companhia de um capataz, com cada família separadamente, sem dar oportunidade para que a comunidade pudesse se reunir, conversar e responder de forma coletiva a este "pedido".

Ainda assim, conforme nos conta o Sr. Osvaldo, as pessoas foram capazes de impedir que uma área ainda maior fosse cercada. Mas não conseguiram impedir que o fazendeiro se apropriasse indevidamente de uma grande área do território.

E que área era esta que naquela ocasião foi expropriada do território? Justamente o lugar que passa bem ao lado do campo de futebol, onde no ano de 2019 foi construída a infraestrutura para o XVI JIQs, além desta, na ocasião foram expropriados também os lugares onde hoje estão construídas a escola e o posto de saúde da comunidade quilombola Boa Vista.

[131] Ver artigo: CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e FILHO, Petrônio Medeiros Lima. SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. MEMÓRIA E RESISTÊNCIA QUILOMBOLA NA ILHA DO MARAJÓ, PARÁ R. IHGB, Rio de Janeiro, a. 179(478): 131-159, set./dez. 2018.

Na narrativa acima, o Sr. Osvaldo evidencia que com o passar do tempo três processos aconteceram simultaneamente:

1 – A morte do capataz que cuidava da área expropriada do território de Boa Vista, o resultou numa desestruturação daquela fazenda;

2 – Com a orientação de várias pessoas da cidade, e com as reuniões que participaram e o conhecimento que adquiriram, as pessoas da comunidade, incluindo o próprio Sr. Osvaldo, foram capazes de impedir que outras expropriações acontecessem no território.

3 – Os moradores de Boa Vista, se organizaram, se mobilizaram e avançaram nas lutas para retomada das áreas que haviam sido expropriadas pelo fazendeiro, uma luta que de certa forma foi facilitada pela própria decadência da fazenda.

Assim, nas lutas pela reconquista das áreas expropriadas do território coletivo pelo fazendeiro, a comunidade auto-organizada, mesmo antes da chegada do conhecimento sobre a regularização de territórios quilombolas, já agia utilizando várias táticas (CERTEAU, 2008) para reaver seus territórios.

Entre estas táticas que foram utilizadas, inclusive por outras comunidades quilombolas de Salvaterra, inclui-se a ação direta de cruzar, passar por cima e/ou mesmo cortar e destruir as cercas.

Além destas, que se configuraram como insurgência direta contra as cercas, ignorando-a e/ou destruindo-as, as pessoas da comunidade se organizaram também para reivindicar e lutar pelo direito à educação e à saúde, o que significou de maneira prática a luta pela construção de uma escola e de um posto de saúde (unidade básica de saúde) dentro do território da comunidade de Boa Vista.

Durante o mutirão para construir a sede dos Jogos Quilombolas em Boa Vista, O Sr. Osvaldo relatou que no passado um prefeito de Salvaterra, chamado “Bertinho”, foi até a comunidade para reunir com a mesma e anunciar que o recurso para construir a escola havia chegado, mas que antes da reunião, o prefeito pediu para falar em particular com o Sr. Osvaldo, que na época era presidente da Associação de Moradores de Boa Vista, segundo ele, o prefeito então afirmou que não podia fazer a escola na área solicitada pela comunidade, porque a área era do fazendeiro e que por isso seria necessário fazer a escola em outro lugar.

O Sr. Osvaldo, segundo seu próprio relato, reagiu imediatamente contestando o prefeito e afirmando que nem ele nem a comunidade aceitariam a construção da escola em outro lugar, porque aquela área era da comunidade.

Diante da reação do Sr. Osvaldo e que seria a mesma da comunidade na reunião, o prefeito recuou e fez a grande escola que marca a paisagem de Boa Vista na área que antes estava cercada pela fazenda.

O Sr. Osvaldo relatou ainda que tempos depois, teve uma conversa com o ex-prefeito “Bertinho”, em que este afirmou ter comunicado ao fazendeiro que faria a escola naquele local porque “a comunidade mandou!”, dando a oportunidade para que o fazendeiro tomasse providências para impedir a construção, mas que o mesmo não fez nada.

Segundo o Sr. Osvaldo porque o fazendeiro não tinha documentos de terra e sabia que a área era da comunidade. Abaixo, apresento imagens da referida escola no território de Boa Vista.

Como se pode verificar na imagem acima, atualmente trata-se de uma Escola Quilombola. De forma relativamente semelhante, o posto de saúde da comunidade também foi construído na antiga área que havia sido expropriada e cercada.

Desta maneira, a luta pelo direito à educação e pelo direito à saúde também se configuram como táticas (CERTEAU, 2008) para reivindicar e retomar o território coletivo que havia sido expropriado, antes mesmo da comunidade se autodefinir quilombola. Abaixo, pode-se ver o posto de saúde da comunidade Boa Vista.

Mas se estas partes do território de Boa Vista foram retomadas por meio da reivindicação de direitos perante o Estado, no caso, pressionando a prefeitura de Salvaterra, a partir da luta dos comunitários pela construção da escola e posto de saúde nos lugares que haviam sido expropriados, retomando-os para a comunidade na forma de espaços coletivos, o que dizer sobre o lugar que foi escolhido para criar a sede quilombola, onde se realizou o XVI JIQs na comunidade de Boa Vista?

De forma relativamente semelhante, o lugar escolhido para construir a infraestrutura e criar a sede quilombola para o XVI Jogos de Identidade Quilombola, foi justamente a área mais próxima ao centro da comunidade, que havia sido expropriada no passado, área que havia sido também cercada pelo mesmo fazendeiro, impedindo a passagem e o acesso das pessoas de Boa Vista, não por acaso esta área foi escolhida para instituir na paisagem a referência ao quilombo, a sede quilombola, onde antes existiam cercas.

Neste sentido, a retomada daquele lugar, se configura como uma ação direta dos quilombolas da comunidade Boa Vista, apoiados pelas redes de movimentos sociais quilombolas, para ocupar e retomar em definitivo a terra de uso comum, o território tradicionalmente ocupado que havia sido expropriado.

Neste sentido, se ampliam ainda mais os significados da realização do XVI Jogos de Identidade Quilombola, figurando também como uma festa que celebra o território liberado e a destruição das cercas.

O Sr. Osvaldo, entre muitas outras pessoas que viveram e guardam na memória a violência daquele processo de expropriação, tendo na ocasião se sentido de certa forma impotentes para impedir aquele cercamento, puderam no ano de 2019, apoiados nas redes de movimentos sociais quilombolas e com a demanda de realizar a festa dos Jogos Quilombolas, retomar aquele lugar e festejar a terra liberada transformando-a em sede permanente do quilombo Boa Vista.

Neste sentido, a realização dessa festa de quilombo – os JIQs – também se configura como confrontação contra a expropriação dos territórios coletivos perpetrada por fazendeiros da região, ou seja, a territorialização das festas quilombolas, no caso dos Jogos Quilombolas, confrontam e afrontam os que buscaram ao longo dos anos expropriar os territórios coletivos, o que evoca novamente o fato de que a Festa é mais do que festa, de que a Festa é potência questionadora, destruidora e transformadora.

Evidenciando a perspectiva de compreender Festa como Potência Societal, como ato/ação política efervescente, excitada, lúdica de conflito e enfrentamento também contra o racismo e que institui um marco para estes grupos étnicos (BARTH, 1998) que é ao mesmo tempo estético, ético e de compromisso político com os quilombos contemporâneos e com o projeto político quilombola.

4.5- Os Jogos de Identidade Quilombola e a renovação das redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra.

Quero apresentar agora uma outra entrada por meio da qual também se pode compreender como os Jogos de Identidade Quilombola vêm contribuindo para uma espécie de refundação política das comunidades quilombolas de Salvaterra, mas ao invés do espaço, quero agora privilegiar o tempo, a partir da trajetória de vida de Joseane, que com apenas 25 anos se tornou vice-presidenta da Associação de Remanescentes de Quilombos de Boa Vista.

Ao evocar esta trajetória, minha intenção é evidenciar como, ao longo dos anos, os Jogos de Identidade Quilombola têm sido um tempo/lugar de atração e formação de novas lideranças políticas nas comunidades de Salvaterra, novamente evidenciando a Festa como lugar político, ou mais do que isso, a Festa como Potência

Societal, como política efervescente, excitada e lúdica que têm potencializado a luta e organização intra e intercomunidades por direitos socioterritoriais.

Neste diálogo, evoco também a trajetória de do Sr. Osvaldo, presidente da Associação Quilombola, evidenciando sua participação na festa da santa padroeira, mostrando como a participação naquelas celebrações contribuiu para sua constituição como liderança da comunidade Boa Vista.

Os Jogos de Identidade Quilombola assim como as festas de santo duram no tempo, e nesta duração contribuem de forma central para que cada comunidade se constitua como unicidade política, simbólica e territorial sempre em/na relação com as outras comunidades com quem partilha as Festas, que são dadas, recebidas e retribuídas (MAUSS, 2003).

Se nos itens anteriores priorizei a compreensão de como as territorialidades festivas contribuem para constituir relações intercomunidades, constituindo os corpos das comunidades nas relações umas com as outras, neste item agora quero evidenciar como a participação nos Jogos de Identidade Quilombola ao longo do tempo tem contribuído para constituir os corpos das pessoas, corpos negros/quilombolas, corpos políticos insurgentes e a potencializar as redes de movimentos sociais quilombolas com a formação e renovação de lideranças.

Neste sentido, a preparação, organização e realização dos Jogos Quilombolas ao longo do tempo tem mobilizado cada vez mais jovens que passam a se “envolver”, para usar esta categoria êmica, com as Associações de Remanescentes de Quilombos (ARQ) em suas comunidades, dando novo vigor a luta por direitos socioterritoriais das comunidades quilombolas de Salvaterra.

4.5.1- "Envolvimento": uma categoria nativa que expressa o compromisso estético, ético e político com a comunidade.

A categoria utilizada pelos interlocutores nas comunidades quilombolas de Salvaterra para falar e descrever sua participação e compromisso com a organização e com ações na sua comunidade é “envolvimento”.

“Envolvimento” é, portanto, uma categoria êmica que descreve o comprometimento estético, ético e político com a organização e com as ações nas/das suas comunidades. Nesse sentido, “se envolver” significa ter participação na organização de sua comunidade.

Mas recentemente, a partir do processo de autodefinição quilombola, ou aquilombamento, “envolver-se” significa também participar das associações de remanescentes de quilombos e das redes de movimentos sociais quilombolas.

Entretanto, este “envolvimento” com a organização da comunidade remete também a ações que precederam a autodefinição quilombola, ou seja, fazem referência a continuidade nos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos pelos pais, avós e bisavós, conforme me relataram os interlocutores, e incluem muitas vezes suas próprias ações relacionadas com a participação nos esforços coletivos para realizar as festas da santa padroeira, as mais antigas festas realizadas nas comunidades.

O “envolvimento” de alguma forma com a festa de santo é evocado para afirmar que o compromisso com a comunidade, acontece desde antes do envolvimento atual com as associações de remanescentes de quilombos e com os Jogos de Identidade Quilombola.

Desta maneira, ao utilizar a categoria "envolvimento" o que ficou evidente nas falas d@s interlocutor@s, conforme destaco mais a frente, é uma associação que liga o compromisso com a comunidade a dois grandes momentos na vida coletiva ao longo do tempo/espaço: a relação com as festas da santa padroeira, que vem, inclusive, do “envolvimento” anterior de seus pais, avós, bisavós e a relação, mais recente, do “envolvimento” com a autodefinição quilombola, com as associações de remanescentes de quilombos com a realização dos Jogos de Identidade Quilombola.

Em outras palavras, a categoria êmica “envolvimento” associa o compromisso com a comunidade à participação, entre outras, também na organização das festas de santo e das festas quilombolas.

Trata-se de um envolvimento/compromisso estético, ético e político porque para participar da realização das festas de santo é preciso que a pessoa se autoidentifique como cristão católico, e para participar da realização das festas quilombolas, como representante da sua comunidade, é preciso que a pessoa se autoidentifique como quilombola.

As narrativas dos interlocutores trazem à tona a relação - “envolvimento” - com as duas festas que são dois marcos/movimentos que, conforme sugiro, estão relacionados à própria fundação e refundação políticas das comunidades. Nesse sentido, envolver-se/comprometer-se com a festa é envolver-se/comprometer-se com a unicidade política, simbólica e territorial que é a comunidade/quilombo.

A categoria envolvimento pode ser observada na maneira de se expressar que vem a tona na trajetória de Joseane apresentada abaixo, mas que aparece também em várias outras entrevistas que realizei, nesse sentido, negritei esta categoria na longa citação abaixo para chamar atenção d@s leitor@s.

4.5.2- De miss Beleza Negra a vice-presidenta da Associação Remanescente de Quilombo (ARQ) Boa Vista.

Quero agora navegar pelas narrativas e memórias relacionadas a trajetória de vida da vice-presidenta da Associação de Remanescentes de Quilombos de Boa Vista: Josene, 25 anos de idade (no ano de 2019), e por meio da apresentação desta trajetória compreender o "envolvimento" com o processo de autodefinição quilombola, com a Associação Quilombola de Boa Vista, buscando evidenciar o fato de que a participação nos Jogos Quilombolas se mostra profundamente relevante na construção desse "envolvimento".

Ao apresentar esta trajetória procuro evidenciar como uma miss juvenil beleza negra, que se apresentou nas "Noites Culturais" dos Jogos de Identidade Quilombola, tornou-se uma expressiva liderança da comunidade Boa Vista.

Já no início da entrevista que realizei com Joseane, ela conta a trajetória de sua família que se mudou do quilombo Siricari para Boa Vista.

Petrônio – *Qual seu nome e idade? E se você é nascida e criada aqui nessa comunidade de Boa Vista?*

Josilene – *Meu nome é Josilene, eu tenho 25 anos, eu nasci na comunidade quilombola de Siricari, vim pra cá com 6 anos, eu moro aqui há 19 anos aqui na comunidade de Boa Vista.*

Petrônio – *Como foi pra você vir para cá?*

Josilene – *É porque nós somos, a gente tem, aqui no São José [unidade social, antigo sítio de Boa Vista], nós somos herdeiros. Aí meu pai foi, veio morar primeiro pra lá [para o sítio São José, distante do centro da comunidade de Boa Vista], aí como pra cá [centro da comunidade de Boa Vista] ficava perto das escolas, aí nosso tio deu um terreno pra ele onde a gente vive até hoje, aí foi por isso que nós viemos.*

Quando perguntei sobre os primeiros momentos em que ela começou a ter contato com o movimento quilombola, Joseane inicialmente fez referência a sua participação na reunião com o Abayomi, organização que reúne a juventude do movimento quilombola de Salvaterra, mas sua memória evocou também sua primeira

experiência de participação nos Jogos de Identidade Quilombola, representando sua comunidade no palco da festa quilombola como miss juvenil.

Petrônio – *Quando você começou a ter contato com movimento quilombola?*

Josilene – *Olha, eu comecei a ir numa reunião lá no Bairro Alto [comunidade quilombola], no Abayomi, aí de lá teve um ano que foi no Siricari. Aí a Carla. Só que a gente já participava por aqui de jogo [de futebol] e essas coisas. Aí a Carla [liderança quilombola do Abayomi, natural de Boa Vista, filha de seu Irandir que pertence a linhagem de uma das famílias pioneiras fundadoras do povoado] com Weverton [mora em Boa Vista e também é membro do Abayomi, neste tempo eu nunca tive em nenhum dos jogos, encontros quilombolas, nas outras comunidades, nunca tinha ido, mas já tinha ouvido falar. Quando foi no Siricari, ela disse assim: bora lá no Siricari, pelos jogos. Aí a galera disse: então bora. Aí foi que eu estava morando no Mangabal, lá na comunidade do Rosário. Aí ela disse assim: tu podes dançar por lá? Aí eu disse assim: posso sim! A juvenil né [como miss juvenil para competir nas noites da beleza negra se apresentando na sede da festa Jogos Quilombolas e competindo com outras miss quilombolas de outras comunidades], posso sim! Aí eu vim ensaiei pra lá, aí foi que comecei a participar, foi o primeiro ano que participei como comunidade, né, em geral [participar como comunidade significa ir com uma delegação representando sua comunidade nos jogos]. Aí foi que eu gostei, né, que tive contato com outras pessoas e comecei a* ***me envolver****, desde aí, então, fomos (para os Jogos Quilombolas) para Providência, Bacabal, São Benedito da Ponta, Caldeirão, aí o último foi Vila União (todas comunidades quilombolas) que a gente participou.*

Evocar sua experiência como miss nos Jogos Quilombolas para falar de seu "envolvimento" com o movimento quilombola é sintomático do que venho evidenciando sobre a potência dessa festa na constituição dos corpos das comunidades e dos corpos das pessoas.

Pois, somadas as experiências de participação na escola (no projeto de valorização a consciência negra apresentado a frente) e no grupo Abayomi, também é no corpo que baila e se expressa ética e esteticamente durante a apresentação na festa dos JIQs, que Joseane apresenta sua trajetória ligando a representação da comunidade como miss a mais recente representação como vice-presidenta da comunidade Boa Vista.

Na entrevista a seguir, ela segue descrevendo a importância da sua participação nos JIQs.

Petrônio – *Participou de todos esses jogos então, mas sua primeira experiência foi pelo Abayomi, e como foi essa experiência no Abayomi, o que vocês conversavam, o que te impactou?*

Josilene – *Assim, foi assim, tipo assim muita influência, tipo assim o resgate da nossa cultura, e eu digo assim uma confraternização, porque ali reúne vários, várias pessoas de cada comunidade, entendeu? Aí reúne assim uma amizade, aí um resgate de uma cultura muito forte, aí tu vai aprendendo várias coisas que tu não sabe, tipo assim, que eu não sabia, aí eu já vim adquirir conhecimento daquilo que eu não entendia, entendeu? Sobre territórios, porque eu sou, porque eu sou assim? Muitas coisas muito importantes que a gente aprende.*

Petrônio – *E a ida aos Jogos Quilombolas teve alguma influência?*

Josilene – *Me influenciou assim, porque além de ser um resgate cultural é um encontro de todas as comunidades quilombolas, além da união das comunidades, e eu acho isso muito importante porque na hora que tu tá, que tu vivencia aquilo é um fortalecimento, tipo assim, tu reencontra aquelas pessoas, aquelas pessoas que tu já viu lá atrás, aí só vê de ano a ano. E eu acho muito importante assim, porque um aprende a ajudar o outro, isso daí pra mim é uma coisa muito assim, especial, né! Todos os anos por isso eu faço, eu dou o meu tudo pra acontecer né. E por isso que nós também batalhamos pra esse Jogos virem para cá [para Boa Vista], né. Apesar de ser muito dificultoso, mas no final é muito gratificante.*

Petrônio – *E nesse primeiro Jogos que você foi miss juvenil, qual foi a sensação de estar representando a sua comunidade?*

Josilene – *Logo foi muito nervosismo né, aí eu disse assim poxa eu tô dançando aqui pra essa multidão de gente né, aí tipo assim, pra mim foi maravilhoso, tipo assim, eu estava dançando e no meio de tantas miss né, aí tipo assim, tu… tu dançar e tu ser… conseguir um lugar lá, tá entendendo? Em 16 miss, eram 18 misses porque tinha Tartarugueiro (comunidade quilombola do município de Ponta de Pedras, Marajó) e Gurupá, rio Gurupá (comunidades quilombola localizada no município de Cachoeira do Arari, Marajó) lá então eram 18 misses, aí eu fiquei em 3º lugar. Pra mim foi muito especial porque tipo assim foi em cima da hora, mas eu dei meu tudo né, pra que eu conseguisse representar minha comunidade naquele momento. Aí eu, desde aí eu gostei muito assim como as meninas também, a gente foi com dificuldade, mas até aqui agora, até agora nós estamos unidas pra ver que isso aconteça.*

Joseane evoca emoções, sentimentos, se refere ao prazer de estar juntos, construindo amizades, confraternizando, como coisas importantes que a influenciaram nas reuniões do grupo Abayomi a se autodefinir negra e quilombola, desta maneira, para além das informações que circulam nestas reuniões, a construção de laços afetivos com pessoas de outras comunidades se destaca na narrativa como algo muito relevante.

Ocorre que quando falou sobre a influência dos Jogos Quilombolas, Joseane evocou novamente esses mesmos elementos afetivos: amizade, confraternização, mas de forma ainda mais intensa, pois estabelecidos em num encontro ainda mais amplo, que envolve ainda mais pessoas, conforme ela apresenta em suas falas.

A partir de sua primeira participação como miss beleza negra no JIQs, ela se “envolveu” a tal ponto que participou de todos as outras edições dos Jogos que vieram depois, tal como ela descreve, evidenciando seu compromisso com a realização dessa festa de quilombo todos os anos e, desta forma, revelando novamente seu envolvimento ético, estético e político com a realização dos Jogos de Identidade Quilombola.

A trajetória de Joseante, aponta para a força do envolvimento afetivo, do querer estar junto, das razões sensíveis por meio das quais os Jogos Quilombolas são meios e formas para a tecitura de redes de movimentos sociais quilombolas envolvendo

pessoas de todas as idades e comunidades, que se reencontram nos JIQs e por meio dessas socialidades festivas confraternizam, fortalecem amizades, laços de confiança, mas também competem, conflitam e se confrontam.

Neste sentido, a competição é parte integrante da socialidade festiva, isto fica claro na narrativa de Joseane quando fala com muita emoção e orgulho da sua conquista do 3º lugar na disputa entre as 18 misses juvenis que se apresentam junto com ela na sede dos Jogos Quilombolas de Siricari, onde ela representou sua comunidade no palco pela primeira vez.

Assim, fica claro na narrativa de Joseane que o "envolvimento" com o movimento quilombola se inicia nas reuniões do Abayomi, mas é potencializado e ampliado pelos Jogos, pela emoção de representar sua comunidade nos JIQs e pela participação nas outras edições dos Jogos que aconteceram depois.

É, portanto, pelo afeto, pela emoção, pelo sensível que mais e mais pessoas, principalmente jovens, se envolvem cada vez mais com as redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra, a partir da participação nos Jogos de Identidade Quilombola, que mobiliza milhares de pessoas e comunidades todos os anos, evidenciando que na constituição dos quilombos contemporâneos de Salvaterra a luta pelos territórios incluem outras lutas sociais, entre as quais também a busca por liberdade que constituem corpos insurgentes, corpos que bailam, que se agitam, que performam evocando ancestralidades e valorizando o que os interlocutores chamam de "Beleza Negra" e de "Nossa Cultura".

Segui a entrevista com Joseane indagando sobre em que momento ela se autodefiniu como negra e quilombola.

Petrônio – *Esse processo que começou com Abayomi, depois com os Jogos ele te levou a se autodefinir como quilombola e também como negra, como é que foi isso pra ti? Em que momento você disse: eu sou negra, eu sou quilombola, enfim os dois, como é que foi isso na tua vida?*

Josilene – *Eu, porque, eu desde quando eu estudava, desde quando eu estudava, comecei a estudar no Vasconcelos Escola Estadual Vasconcelos, localizada no centro da cidade de Salvaterra, e que promove o projeto semana integrada de combate ao racismo*[132] *e que todos os anos realiza uma*

[132] Sobre isso: "O Pará foi destaque no 7º Prêmio Educar para a Igualdade Racial e de Gênero: experiências de promoção da igualdade étnico-racial em ambiente escolar, pela execução do projeto 'Semana Integrada de Combate ao Racismo', desenvolvido em parceria com as escolas públicas estaduais Ademar de Vasconcelos, do município de Salvaterra, e Gasparino Batista, do município de Soure, na Ilha do Marajó. A experiência será colocada num catálogo com as 2.300 práticas vencedoras. No período de março e abril, são realizadas várias ações pedagógicas para trabalhar a interdisciplinaridade e discutir as relações étnico-raciais em sala de aula. Leituras direcionadas com autores negros e conteúdos que enfatizam o abolicionismo e o etnocentrismo são trabalhados nas disciplinas de Língua Portuguesa. Todo esse trabalho de mobilização e sensibilização da comunidade

caminhada pelo Dia da Consciência Negra. Lá eles começaram a ter lá, uma disciplina que eles comemoravam o dia da semana negra do combate ao racismo. Então, desde aí a gente começou a ***se envolver*** *nesse movimento, nós começamos a se movimentar né, eu com meus colegas, aí nós começamos a entender também, aquilo não estava longe da nossa realidade porque, porque a gente vive aqui, foi uma preparação pra nossa autodefinição né. Aí, desde aí a gente começou a* ***se envolver****, aí eu vim reconhecer que, me autoidentificar que eu sou negra, que eu sou preta, que eu sou quilombola, eu nasci. Até porque a minha avó era índia, índia mesmo. E tipo assim, onde a gente vivia, do que a gente plantava, a gente pescava. Então, tudo isso a gente fazia. E quando eu fui pra essa oficina aí (participar da oficina do Abayomi que ela citou no início da entrevista) aí que eu vim também entender, eu vim adquirir conhecimento que hoje eu já tenho, entendeu? Eu aprendi a me autodefinir como eu sou e porque eu sou.*

Petrônio – *Como foi quando eles começaram a organizar aqui a Associação Quilombola aqui na tua comunidade de Boa Vista, você viveu esse processo? Como é que foi?*

Josilene – *Não! Logo no começo eu não vivi, minha mãe é que viveu. Aí eu vim* ***me envolver*** *realmente antes dos quilombolas porque tipo assim eu promovia eventos, tipo como campeonatos (de futebol) aqui (em Boa Vista) eu e minha irmã, minhas duas irmãs e as meninas ali do Canarinho (uma unidade social que faz parte da comunidade de Boa Vista). A gente* ***se envolvia*** *tipo assim, tanto os jovens, as meninas e os meninos, os adolescentes que estavam se formando já pra jogar futebol essas coisas e os idosos veteranos, então nós fazíamos aquela mistura ali, nós fazíamos aquele jogo. Então isso daí: promover evento na nossa comunidade, isso daí nós já nos tornava membros, aí então faltava só mais isso daí, aí logo no começo eu não* ***me envolvi*** *(com o movimento quilombola)* ***eu já fui me envolver pelos jogos, que eu tomava a frente que eu gostava, né****. Aí eu dizia assim: bora meninas, bora lá, aí sempre eu tive esse pontapé inicial né, sempre! Então quando o seu Osvaldo me chamou pra* ***me envolver****, pra mim ser a segunda dele, ser a vice-presidente logo pra mim foi um choque. Eu disse: será se eu vou conseguir? Ainda sou muito nova, sei lá. Aí foi que ele falou: nós vamos aprender, tu vai aprender, logo tu vai sentir vergonha, logo tu vai ter nervoso, mas isso daí vai passando, isso daí nós vamos aprendendo pouco a pouco. Eu disse: é, se é assim então, é! Foi então que eu puxei também a minha prima a Euzinete, eu disse: nós estamos juntos, então se nós vamos fazer parte, então a gente tem que, nós não vamos andar, nós vamos engatinhar, mas a gente vai, aí foi que eu já vim* ***me envolvendo,*** *entendeu? Eu vim* ***me envolvendo*** *e agora eu já faço parte daqui. (*Entrevista com Joseane, dia 31 outubro de 2019 na comunidade Boa Vista).

Quando perguntei sobre toda a preparação para ser miss, incluindo a roupa, coreografia e a música escolhida para se apresentar na sede da festa quilombola, Joseane contou sobre sua expectativa, emoção e coragem para encarar o momento e se apresentar como miss

A coragem, evocada por Joseane, de enfrentar o nervosismo e a tensão de representar sua comunidade se apresentando como miss no palco da sede da festa nos JIQs para centenas de pessoas, é também uma preparação para ter coragem de enfrentar o nervosismo e a tensão de representar sua comunidade em reuniões com outras comunidades e com órgãos do Estado, seja em nível municipal, estadual e federal, como representante da sua Associação de Remanescentes de Quilombos.

---

escolar pela superação do racismo recebe a culminância na Semana Integrada de Combate ao Racismo, que ocorre geralmente na primeira quinzena de maio, próximo ao dia 13 de maio, quando se celebra o Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo". ver (https://agenciapara.com.br/noticia/6527/)

Desta forma, a coragem para se expressar na sede de festa foi de certa forma para Joseane um teste e exercício para se expressar em outros lugares representando sua comunidade.

Outr@s jovens que se envolveram com suas associações quilombolas podem não ter sido miss ou mister "beleza negra" antes de atuarem em suas organizações locais, mas foi na preparação, participação e realização das festas quilombolas, como os Jogos de Identidade Quilombola, assumindo responsabilidades e desenvolvendo as muitas ações que envolvem a feitura desta festa, ou mesmo representando suas comunidades como atletas que muitos destes jovens se transformam em novas lideranças.

A sugestão de que a participação nas festas quilombolas contribua para a formação de novas lideranças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, remete ao processo semelhante que aconteceu na formação de novas lideranças comunitárias a partir da participação na preparação e realização das festas das santas padroeiras de cada comunidade.

Conforme se pode ver abaixo, décadas antes de Joseane se envolver com os Jogos Quilombolas, foi o Sr. Osvaldo na época com apenas 16 anos de idade que, ao se envolver com a realização da festa da santa padroeira de Boa Vista, começou sua trajetória que o constituiu como uma das lideranças da comunidade, segundo ele:

Osvaldo – *Um dia o padre veio (na comunidade Boa Vista), trouxe a carta e queria saber da comunidade pra quem poderia entregar a carta, pra ser o dirigente da igreja, pra passar a ser o dirigente da igreja (dirigente da comunidade católica em Boa Vista), e aí eles, aí o pessoal apontou meu primo, mas meu primo não quis, apontaram uma outra prima, mas ela não quis também, aí depois me apontaram, aí eu aceitei, aí foi que eu fui dirigente 16 anos, 16 anos eu fui dirigente e daí eu não parei mais. Mas antes disso, eu já era algumas coisas que eles (pessoas mais velhas da comunidade) colocavam, entendeu? Eu trabalhava em caixa de bar dos festejos da comunidade, eu já ajudava eles a organizarem as coisas, entendeu? Eu dava sugestões pra eles lá nas coisas, eu sempre fui assim, sempre fui do meio deles, eu sempre era chamado, qualquer coisa eles me chamavam, quando estavam lá pra mim tá ajudando eles.*

Petrônio – *Então, antes de você assumir como dirigente da igreja você já participava das festas?*

Osvaldo – *Já! Já participava com eles.*

Petrônio – *Você estava com quantos anos quando começou a participar com eles na festa de santo?*

Osvaldo – *Olha rapaz, eu tava com uma idade de, nessa época eu tava com uma idade de 15 ou 16 anos.*

Petrônio – *E trabalhar na festa de santo significava o quê?*

Osvaldo – *É que eles me colocavam pra assumir aquele compromisso, né? Por exemplo, eu trabalhar no caixa de festa lá, no bar da festa. Era eu que tomava conta da caixa do dinheiro, depois quando encerrava a festa, no outro dia de manhã eu conferia o dinheiro tudo na frente deles lá, mais velho do que eu né, eu conferia lá o dinheiro fazia as contas tudinho, conferia quanto foi apurado tudinho, naquela noite do festejo e eu trazia pra minha casa, pra casa da mamãe alí e ficava lá, eu trazia pra lá a caixa com o dinheiro tudinho, embrulhado num papel e anotado lá em cima o valor que tinha arrecadado e tal. E quando era no domingo, por volta de nove horas da manhã que a festa, aqui a festa era só de sábado para domingo. Sexta começava, mas era pouca, não era muita, até por volta de dez horas da noite encerrava tudo, e não passava da meia-noite. E no sábado sim, que ia até quatro horas da manhã ou então até amanhecer, até amanhecia a festa, as pessoas das outras comunidades só iam daqui de manhã, é, só iam de manhã. E aí quando era por volta de nove e dez horas da manhã, aí eu vinha me embora, eles me dispensavam de lá e eu vinha me embora pra dormir né, e quando era nove pras dez horas da manhã, eu voltava pra lá pra mim prestar conta com eles.*

Na entrevista acima, o Sr. Osvaldo fala sobre o momento em que um padre trouxe uma carta para que alguma liderança de Boa Vista pudesse assumir o cargo de dirigente da comunidade, quando então o Sr. Osvaldo foi escolhido.

Mas na narrativa quero chamar atenção para o fato de que é o próprio Sr. Osvaldo que explica e justifica que esta confiança da comunidade para com ele, ao indicá-lo para ser dirigente, é resultado, segundo o mesmo, de sua participação em várias atividades relacionadas a realização das festas da santa padroeira da comunidade, onde ele foi assumindo responsabilidades e ganhando confiança das pessoas.

De forma relativamente semelhante à trajetória de Joseane, o Sr. Osvaldo ainda novo, com 15 ou 16 anos, já era chamado pelos mais velhos para assumir responsabilidades na festa da santa.

Nos dois casos, de Joseane e do Sr. Osvaldo, ainda que se tratem de festas e de gerações diferentes, foi a participação, ou o “envolvimento” com a festa, que significa assumir e dar conta de responsabilidades para com as mesmas, que contribuiu de forma fundamental na constituição de ambos enquanto lideranças em sua comunidade.

Veja que não foi algo que aconteceu de um dia para o outro, foi a recorrência do envolvimento com a festa, no caso do Sr. Osvaldo que era chamado pelos mais velhos, e Joseane que participou de todos os outros Jogos Quilombolas que se seguiram, que fez com que ambos fossem vistos como pessoas responsáveis e que poderiam representar sua comunidade, por isso o Sr. Osvaldo chamou Joseane para ser vice-presidenta da Associação de Remanescentes de Quilombos de Boa Vista, e por isso também que muito tempo antes, as pessoas da comunidade Boa Vista indicaram o Sr. Osvaldo para ser o dirigente da igreja.

Ambas histórias de vida, assim como as trajetórias de inúmeras outras pessoas que conheci durante os quase 10 anos que estou realizando pesquisas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, evidenciam o fato de que as pessoas que se destacam em suas comunidades assumindo posições de liderança, são as mesmas que se destacaram, coordenaram, e/ou trabalharam na organização e realização das festas das santas padroeiras.

Todos os presidentes de Associações de Remanescentes de Quilombos das comunidades quilombolas de Salvaterra que conheci nesses anos de pesquisa, antes foram coordenadores da realização das festas de santa em sua comunidade, de forma que, a criação dos Jogos de Identidade Quilombola e dos circuitos de festas quilombolas, com a circulação dessas festas pelos territórios de todas as comunidades autodefinidas quilombolas, revela também uma continuidade da festa como formadora de novas lideranças, onde estas lideranças são testadas e adquirem responsabilidade e confiabilidade.

Pode parecer contraditório à primeira vista afirmar que se envolver com a realização de festas seja uma espécie de formação política para novas lideranças, ou de que realizar festas seja uma maneira de adquirir responsabilidade e confiabilidade junto a sua comunidade, mas o que esse fato suscita mais uma vez é que a Festa é mais que a festa, ou seja, suscitam a perspectiva de compreender Festa como Potência Societal, evidenciando o fato de que fazer Festa está profundamente ligado às práticas políticas intra e intercomunidades quilombolas de Salvaterra há gerações.

Isso significa dizer que, se considerarmos política como capacidade de mobilização de pessoas e recursos, então as festas e os circuitos de festas que ligam as comunidades há gerações são tempos-lugares de intensas articulações políticas (políticas excitadas, efervescentes, lúdicas), neste sentido, o sujeito moral (MAUSS, 2003) que é escolhido como representante do coletivo por sua agência, por suas habilidades e valores, prova suas qualidades como mobilizador de pessoas e recursos ao se destacar na organização e realização de festas.

Assim, é evidente que a agência das pessoas é fundamental na sua formação enquanto liderança, que isso fique bem claro, mas é na organização das festas que esta agência se destaca.

Pode-se apresentar a questão da seguinte forma: o fato de que todo mundo faz festa, mas só alguns se tornam liderança torna evidente a importância da agência pessoal neste processo, por outro lado, é preciso considerar que nenhuma das

lideranças das comunidades quilombolas de Salvaterra, se tornou liderança sem organizar festas, sejam as festas de santo, sejam, as festas quilombolas como o JIQs.

Nesse sentido, a fala do Sr. Osvaldo sobre a importância da participação na festa de santo para se tornar liderança se repete em todas as falas d@s interlocutor@s que entrevistei[133] ao longo de toda esta pesquisa e ao longo de todo o tempo que trabalho com as comunidades de Salvaterra.

É neste contexto também, que se pode compreender mais profundamente o impacto da realização pela primeira vez dos Jogos Quilombolas em cada comunidade, é também uma grande oportunidade para se destacar como liderança, acumulando grande prestígio e ampliando as relações com pessoas e lideranças de outros quilombos de Salvaterra e de outros municípios do Marajó que se fazem presentes nessa celebração.

4.5.3- Paisagens sonoras e a evocação de imagens nos JIQs que se ligam aos significados de Ser Negra/Negro e Quilombola no Marajó.

Ainda na entrevista com Joseane quis saber mais sobre a preparação para ser miss, a escolha da roupa e da música que embalou sua apresentação como miss beleza negra, querendo compreender as relações estabelecidas por ela entre a música e sua identificação como negra e quilombola.

Petrônio – *E a preparação pra ser miss, a roupa, a escolha da música como é que foi isso?*

Josilene – *Isso foi o Weverton que escolheu, aí ele mostrou a música, aí a gente começou a ensaiar. Ensaiamos, uma semana ensaiando, aí o professor que veio de dança disse: olha essa música é muito bonita vai combinar bem com a coreografia. Aí eu disse: mas professor será que eu vou conseguir? Tem muitas meninas né, que vão dançar melhor. Ele disse: não, essa dança está muito bonita mesmo. Aí nesse dia eu fui tão assim, simples, porque eu fui assim simplesmente com uma saída, com um pano, com meu cabelo trançado né, aí uma, era só uma bata aí eu disse assim: ei meninas será que eu vou ganhar assim com essa roupa? Aí as meninas disseram: vai, vai, te apresenta. Aí eu disse: também pra mim não interessa, eu vou, vou representar! Aí quando foi na hora eu ainda consegui o terceiro lugar, foi muito lindo!*

Petrônio – *E qual foi a música que vocês escolheram?*

[133] Mesmo de lideranças que posteriormente se converteram para religião evangélica, evocam sua participação na organização das festas de santo, e muitos evangélicos participam da realização das festas dos Jogos de Identidade Quilombola, pois esta celebração é vista pelos interlocutores como "resgate da cultura", como valorização da consciência negra, ou seja, abraça várias religiões e é encarada como algo positivo que valoriza as comunidades quilombolas e principalmente a comunidade anfitriã da festa em cada ano.

Josilene – *Foi "A Lá Brasileira" da Lucinha Bastos:*

"A La Brasileira"
Lucinha Bastos
Um pouco de amor vindo a bem brasileira beijar / Moreno na cor. Temperado com seu desejo forte / Tupiniquim, banhado de lua cheia / É a virgem do mar, adorada sereia negra/ Dengosa cunhã. A beleza mais verdadeira / Deusa, Oxum-Maré, a real natureza dela / A feiticeira do olhar tinhoso / Nas volúpias do amor / A morena gostosa cheirosa da praia / A guerreira Iracema / Do amor, nuestro amor, abaixo do Equador / É a mulher, bem mulher, a brasileira.

Use o leitor de QR Code do seu celular e ouça a referida música.

Petrônio – *Por que vocês escolheram essa música?*

Josilene – *Porque ela vem trazendo a, é uma música assim que representa a cultura africana né, do tempo dos escravos, e fala de várias divindades lá dentro né, fala da guerreira Iracema, e da mulher brasileira, tudo então é uma mistura de raças, mistura tipo assim de cor que envolve, além do ritmo também que é acelerado, eu achei assim sabe muito a cara assim do negro, a cara das pessoas assim que, da negritude, assim eu achei assim. Por isso que ela foi escolhida, né.*

Petrônio – *E o que é pra você ser negra e quilombola?*

Josilene – *Pra mim, primeiro começa pela minha resistência! E a minha identificação pela minha cor, pela minha raça, pelo meu sangue, até pelos fios dos meus cabelos, como eu, eu. Pra mim ser quilombola, pra mim ser negra, as vezes não importa se eu tenho cabelo vermelho, não importa, o que importa é o que está no sangue, entendeu? E pra mim também já é o bastante eu me autorreconhecer que eu sou negra, que eu nasci, que eu vim de uma mistura tanto de quilombola quanto indígena.*

Ao chamar atenção para as músicas (sons) e para as imagens que elas evocam quero colocar no centro da reflexão as formas sensíveis (SANSOT, 1986) que pulsam durante os Jogos de Identidade Quilombola e que constituem paisagens sonoras criando as atmosferas das festas quilombolas, principalmente durante o que os interlocutores chamam de "Noites Culturais", e de "Noites da Beleza Negra", quando todos os olhos e ouvidos estão voltados para a sede da festa quilombola, e sob a atenção dos espectadores, acontecem várias exibições entre as quais as apresentações onde as misses e misters performam com seus figurinos, coreografias e músicas específicas.

As músicas, neste contexto, constituem paisagens sonoras e evocam várias imagens que afetam as pessoas, neste sentido, segundo Vedana (2010):

> Refletir sobre as paisagens sonoras (…) também passa pelo entendimento do som como uma imagem simbólica. Na perspectiva dos estudos de Gilbert Durand sobre o tema das Estruturas Antropológicas do Imaginário, tudo que evoca lembranças, sentidos, imagens mentais é considerado como uma imagem simbólica, pertencente ao patrimônio etnológico da humanidade. Tratar o som como imagem significa atribuir-lhe estatuto de representação simbólica: o som escutado se transfigura em um sentido abstrato e sempre parcial – segundo Durand como uma epifania – que revela os simbolismos da tradição cultural a qual se filia. O termo epifania refere-se justamente a ideia de uma "aparição ou enunciação do sentido", de uma dinâmica das imagens que convocam outras imagens, ou seja, não revela o conteúdo, nem apresenta uma "figura", mas indica uma direção no campo do imaginário (VEDANA, 2010, p. 373-374)

Se os seres humanos são habitados por imagens (DURAND, 2002), durante os Jogos de Identidade Quilombola a música interpretada, os gestos, as danças, as expressões, constituem os corpos que bailam e afetam outros corpos, é quando os corpos-políticos de enunciação (GROSFOGUEL; BERNARDINO-COSTA, 2016) também pulsam contra-coloniais[134], afrontando e confrontando o racismo, expressando estéticas negras quilombolas, imagens potentes, frutos da imaginação criadora (BACHELARD, 2009) no palco da festa, instituindo socialidades festivas muito intensas e significativas.

Quando perguntei por que escolheram a música "La Brasileira"[135] para sua apresentação como miss nos Jogos Quilombolas, Joseane explica a escolha dizendo que a mesma faz referência a "cultura africana", as "divindades", a "negritude", a "mulher brasileira" que seria uma "mistura de raças".

Ao se observar a letra da música percebe-se que a mesma evoca ainda outras imagens: "tupiniquim", "sereia negra", "cunhã", "Deusa, Oxum-Maré". Interessante notar como estas imagens evocadas pela música e que ficam gravadas na memória (Joseane mesmo depois de tantos anos ainda se lembra) se relacionam com o processo de se autodefinir quilombola e com a busca pelo que significa ser negra/negro e quilombola em Salvaterra – Marajó.

---

[134] Sobre isso ver: "Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nego Bispo". EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI -Teresina • Vol. 2, n. 1 (2019) . Segundo Bispo: "Vou dizer que na biointeração as coisas se reeditam e no desenvolvimento sustentável as coisas se reciclam". Então, eu trago esse conceito é para dizer: "Ó, nós contra-colonialistas somos da biointeração e vocês são do desenvolvimento sustentável". Esse conceito foi criado para confrontar. Da mesma forma que a confluência foi criada para confrontar a coincidência. Porque a coincidência é um conceito para você dizer que as coisas aconteceram, mas sem razão para acontecer. Ou seja, é para você dizer assim: "não, eu não sei porque eu estou aqui, mas eu estou aqui". Isso não existe! Nós botamos a confuência para dizer eu estou aqui porque eu convergi. Eu sei porque estou aqui. Da mesma forma que nós vamos trazer o saber orgânico e o saber sintético. A Academia diz que o nosso saber é um saber popular, um saber não sei o que, mas o saber da Academia é científico. Não! O saber de vocês é sintético. O nosso saber é do ser e o saber de vocês é do ter. Então todos esses conceitos são conceitos contra-colonialistas. É a arte de botar nome para poder não ser dominado.

[135] Ver QR Code desta música na página anterior.

Quando perguntei a Joseane como foi seu processo de se autodefinir quilombola e o que é ser negra e quilombola para ela, as respostas de certa forma convergem para estas imagens, com a evocação de sua ancestralidade que relaciona ser negra e quilombola a imagens que também evocam raízes indígenas, ampliando e colorindo a perspectiva de negritude.

As referências na música à imagens indígenas: tupiniquins, cunhã, guerreira Iracema, se associa as imagens negras: sereia negra, Oxum-Maré criando paisagens sonoras que evocam tramas complexas, criando uma atmosfera que sugere conexões afro-indígenas que vêm à tona também na fala de Joseane (e de vários outros interlocutores), quando ela afirma o seguinte na entrevista que me concedeu: "pra mim também já é o bastante eu me autorreconhecer que eu sou negra, que eu nasci, que eu vim de uma mistura tanto de quilombola quanto indígena."

Assim, fica evidente nas palavras de Joseane, e de vári@s outr@s quilombolas que entrevistei durante a pesquisa, uma relação onde se evoca ancestralidades referindo-se a experiências negras e indígenas que de forma complexa constituem o que os interlocutores chamam de "sua cultura", esta, segundo eles, se estabelecem desde as relações mais antigas de seus pais, avós, e bisavós, com o ambiente, envolvendo as formas de preparar a terra, plantar, colher mandioca, preparar a farinha, extrair o tucupi e a goma[136], bem como estão relacionadas às técnicas de caça, pesca, assim como também aos conhecimentos associados ao saber manejar a floresta, Joseane associa estes conhecimentos a sua avó indígena.

O que fica evidente é que a partir do processo de autodefinição quilombola, do aquilombamento, há um movimento nas comunidades de constituir outras formas de ver e interpretar, que produz um olhar generoso sobre as histórias, memórias, saberes de si, de sua família e comunidade, um olhar que passou a valorizar estas práticas, saberes e vivências, um olhar de valorização do presente e principalmente do passado que se transforma em fonte de inspiração para evidenciar a existência do que eles chamam da "nossa cultura" e que, não por acaso, são colocadas em destaque durante as festas dos Jogos de Identidade Quilombola, principalmente nas chamadas "Noites Culturais", um dos momentos da festa que se constitui, segundo os interlocutores, como lugar de "mostrar nossa cultura".

[136] Neste XVI Jogos de Identidade Quilombolas, só para citar um exemplo, as crianças da escola quilombola de Boa Vista fizeram uma apresentação onde encenam todo este processo de colheita e produção da farinha, do tucupi e da goma na sede da festa numa das noites culturais, veremos mais à frente no item "Os momentos da festa" no capítulo 5.

Desta forma, para apreender a potência da festa Jogos de Identidade Quilombola é preciso perceber as formas sensíveis (SANSOT, 2004) por meio das quais as pessoas se relacionam nestes tempos/lugares de excitação, efervescência e ludicidade.

As paisagens inclusive sonoras, as socialidades festivas, a atmosfera e a potência das imagens criadas nestas ocasiões afetam e fazem os corpos das pessoas e(em) comunidades, gerando compromissos estéticos, éticos e políticos com as lutas socioterritoriais, envolvimento com as lutas antirracistas e com a participação nas Associações de Remanescentes de Quilombos em cada comunidade, fortalecendo as redes de movimentos sociais quilombolas.

Todos estes elementos se relacionam ao que estou sugerindo chamar de Festa como Potência Societal, Festa que é conflito e confronto mais do que mediação, confronto contra o racismo, contra a opressão e exclusão dos corpos e mentes, confronto contra os que não admitem a existência dos quilombos contemporâneos no Marajó.

Nessas festas – Jogos de Identidade Quilombola – as comunidades quilombolas se expressam de inúmeras formas criativas produzindo constelações de imagens (DURAND, 2002) potentes que se relacionam com uma questão central que move essas pessoas: o que é ser negra/negro e quilombola?

A busca permanente pelas respostas a essas questões, entre outras, produz imagens, sons, cheiros, formas que se tornam ainda mais intensas durante os quatro dias de festa realizada cada ano em uma comunidade quilombola diferente, no Marajó, afetando e transformando as trajetórias de centenas de pessoas e das próprias comunidades.

CAPÍTULO 5
JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA:
O PULSAR DE UMA FESTA ANTIRRACISTA E EXPRESSÃO DAS CULTURAS DOS QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS DO MARAJÓ – PARÁ, LUGARES, MOMENTOS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Os métodos de observação dividem-se em métodos de registo e de observação materiais, por um lado, e métodos de observação e registo morais, por outro (sic). Distinção bastante arbitrária, pois a vida social não compreende elemento puramente material, nem nenhum elemento puramente moral (…) Para este registo material recorrer-se-á, também, ao método fotográfico e ao método fonográfico (…) A telefotografia permitirá obter conjuntos consideráveis (…) O cinema permitirá fotografar a vida.

(MAUSS, s/d, p. 31-33)

O círculo Kula ocorria nas ilhas Trobriand e em parte das ilhas d' Entrecasteaux e Amphlett, em expedições marítimas (também competitivas) em circulação de dádivas (alimentos, festas, abrigos, serviços de toda espécie, entre outros) em um sistema de comércio intertribal e intratribal (MAUSS, 2003), estudado e fotografado[137] por Malinowski.

[137] Segundo Etienne Samain (1995), a obra dos Argonautas incorpora 65 pranchas, totalizando 75 fotografias. O pesquisador mostra ainda qual o papel da fotografia na referida pesquisa e em outras que Malinowski dedicou aos nativos das ilhas Trobiand. Destaca, como exemplo em Argonautas, "uma foto de conjunto: [7] – 'Uma reunião kula na praia de Sinaketa'. 'Mais de 80 canoas se acham ancoradas na praia, numa faixa de mais de 2 km. Cerca de 2 mil nativos, vindos de vários distritos, desde Kitava até Dobu, reúnem-se na aldeia, na praia e em localidades vizinhas. Isso ilustra o modo como o kula congrega grande número de pessoas pertencentes a diferentes culturas; neste caso, os de Kitava,

A Festa Potência Societal dos JIQs ocorre nos territórios das comunidades quilombolas do Marajó[138], onde as dádivas (alimentos, festas, abrigos, entre outros) são dadas, recebidas e retribuídas intra e intercomunidades ao longo de vários anos. Os JIQs são um projeto de integração dos coletivos quilombolas, fotografados, vídeo-documentados e apresentados nesta tese.

Nos dois casos, tanto no Kula, com a participação dos habitantes das ilhas trobriandesas, quanto nos JIQs, onde participam os comunitários quilombolas do Marajó, circuitos de festas multiplicam dádivas e conectam diferentes coletivos.

Assim sendo, neste capítulo gostaria de mergulhar na festa apresentando-a por meio dos seus lugares, tempos e formas de organização social na realização dos XIV, XV e XVI JIQs entre as comunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó- Pará.

Para tanto, optei por articular minhas reflexões sobre Festa como Potência Societal com os métodos fotográfico e fonográfico (videodocumentário) (MAUSS, s/d) para interpretar o que vi e ouvi (OLIVEIRA, 1996)[139] nos JIQs nas comunidades Caldeirão, Vila União e Boa Vista, Salvaterra/PA, em 2017, 2018 e 2019, respectivamente[140].

Assim, neste capítulo, descrevo inicialmente também por meio de imagens[141] os lugares da festa (barracões, cozinha, bar, etc.), buscando evidenciá-los e compreendê-los em sua Potência Societal, num contexto de socialidades festivas onde circulam dádivas.

Posteriormente, parafraseando Mauss (s/d), apresento um videodocumentário que me permitiu “fotografar a vida” dos diversos momentos da Festa como Potência Societal: abertura dos Jogos, as delegações e suas bandeiras, declaração de abertura oficial dos Jogos, apoteose do banho de cheiro, as modalidades de JIQs de dia e quando o sol se põe, as Noites da Beleza Negra e Noites Culturais.

Boyowa, ilhas Amphlett e Dobu (Veja seção III e Cap. XVI, seção II)'. (AP, Foto 20).” (p.35) Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995 Disponível em:http://www.cchla.ufpb.br/etienne_samain_unicamp/wp-content/uploads/2018/01/Samain-1995-Ver-e-dizer-Malinowski.pdf Acesso: 08/02/2022.

[138] Os JIQs são sempre realizados na semana da Consciência Negra, no mês de novembro.

[139] Oliveira, Roberto Cardoso. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. Revista de Antropologia, Vol. 39, No. 1 (1996), pp. 13-37. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/TrabalhodoAntropologo.pdf. Acesso: 31/03/2022.

[140] Além dos 4 dias intensos de observação participante em cada uma das festas, inclui-se diversos trabalhos de campo neste período de mais de 10 anos de interações com as comunidades e os trabalhos de campo realizados meses antes no qual pude acompanhar toda a organização e preparação das festas.

[141] Todas as imagens apresentadas neste capítulo 5 foram feitas por mim durante os trabalhos de campo para construção desta tese.

Gostaria de iniciar apresentando o registro fotográfico exibido no início deste capítulo 5 (acima), pois ele revela a euforia que vi, ouvi e registrei nos coletivos do Marajó. A imagem em questão é da noite de abertura oficial do XVI JIQs, no salão de festas da comunidade de Boa Vista, em 2019, Salvaterra, com a presença de várias comunidades quilombolas, suas bandeiras e seus representantes.

Em consonância com a epígrafe de Mauss, compreendo que a imagem acima expressa parte do conjunto considerável das festas que são os JIQs ("projeto de integração") para os coletivos do Marajó, que neste trabalho afirmo ter a potência de ligar, criar, questionar, destruir, transformar coletivos, originando os quilombos contemporâneos do Marajó.

5.1- Os Barracões como lugar de acolher coletivos.

O meu mergulho antropológico nos JIQs não poderia começar por outro lugar senão pela observação e descrição dos barracões, assim nomeados pelos coletivos. Os barracões são construídos para acolher coletivos, produzem imagens e paisagens dos quilombos contemporâneos do Marajó e fazem conexão entre o passado e o presente.

Os barracões, que acolhem centenas de pessoas durante os quatro dias dos Jogos Quilombolas, estão entre as primeiras estruturas erguidas no território da comunidade anfitriã, logo após a limpeza do terreno onde se realiza a festa. São estruturas que mesclam ancestralidade e contemporaneidade, e criam imagens potentes, são fruto da imaginação criadora d@s quilombol@s e transformam as paisagens implicando pessoas e(em) comunidades mesmo antes do início dos JIQs.

De fato, os barracões são as primeiras estruturas observadas por quem chega ao território onde os quilombolas realizam a festa, são lugares fundamentais que permitem à comunidade anfitriã receber seus convidados.

São dois tipos de barracões: os que acolhem as delegações e o que é chamado de sede/barracão/salão de festas. Este último é maior e mais complexo, construído em madeira aplainada, piso cimentado e cobertura de telhas do tipo brasilit ou cerâmica, está à esquerda na imagem abaixo. Já aqueles são construídos sobre o chão batido de areia ou grama, com madeira rústica e telhado de palha, estão à direita na imagem abaixo.

Os barracões são sempre construídos relativamente próximos um dos outros, e destacam-se na paisagem acolhedora dos Jogos de Identidade Quilombola, como se pode notar nas fotografias a seguir.

Os barracões nas fotos acima são estruturas do XVI JIQs realizado no quilombo de Boa Vista, em 2019. Nas imagens observa-se que as estruturas são construídas com a intenção de abrigar e proteger os participantes do sol escaldante do verão marajoara. Além disso, pode-se notar a proximidade dos barracões ao campo de futebol.

Os barracões nas fotos abaixo são do XV JIQs realizados no Quilombo Vila União, em 2018, onde se percebe as semelhanças nos padrões das estruturas levantadas em outras comunidades. Na segunda foto abaixo observa-se ainda a chegada da aparelhagem de som que foi montada no barracão sede a esquerda enquanto o barracão a direita segue vazio esperando as delegações quilombolas chegarem.

As fotos a seguir mostram os barracões do XIV JIQs realizado no Quilombo Caldeirão, em 2017, onde, além dos padrões de construção e localização, há semelhança ainda na decoração colorida dos abrigos que os interlocutores chamam de "cores d'África", presente ainda em vários outros lugares da festa: bandeirinhas[142], cozinhas, barracas de comida, barracão sede da festa, árvores, mastro quilombola e bandeiras das comunidades quilombolas.

[142] Estas sinalizam e colorem os ramais e os caminhos que levam as pessoas até a comunidade anfitriã e ao local dos JIQs.

Além das "cores d'África" (vermelho, verde, amarelo e preto), os barracões são decorados ainda com imagens de mulheres e meninos negros, bonecas abayomis e figuras (como a de Zumbi dos Palmares), estas imagens valorizam o ser negr@/quilombol@a e apresentam os JIQs como uma festa antirracista expressão cultural e política dos quilombos contemporâneos.

Nesse contexto, os barracões também são estruturas-lugares que expressam a potência do imaginário e da imaginação criadora das coletividades nos JIQs. Essas estruturas figuram como manifestação coletiva onde a força das imagens contribuem para a criação e recriação cultural, simbólica e territorial dos quilombos contemporâneos de Salvaterra - Marajó.

Os barracões – como lugar de acolher coletivos, de identidade e do imaginário – são uma amostra da manifestação cujas raízes foram buscadas na forma de fazer e no imaginário dos “povos primeiros”, ancestrais (MAFFESOLI, 2014). Para os quilombolas, construir esses locais significa “expressar sua cultura”, constituindo estéticas e éticas dos quilombos contemporâneos do Marajó.

5.1.1- Os Barracões como estruturas de ancestralidade e contemporaneidade.

Segundo meus interlocutores[143], a maneira de construir os abrigos e as outras estruturas dos JIQs remete também às primeiras construções ancestrais realizadas na abertura de novas áreas de moradia nas comunidades, quando para se fixar nas ocupações as famílias construíram abrigos fundamentais para uma permanência mais longa nos territórios.

Desta forma, as habilidades de construir esses barracões se ligam ao próprio surgimento das comunidades quilombolas de Salvaterra e a expansão das mesmas. Portanto, esses conhecimentos já eram utilizados desde o surgimento dos próprios sítios familiares (que deram origem às comunidades) para fazer sua casas, além de construir abrigos de apoio nos quintais, nas áreas próximas às roças, nas áreas de caça e como pontos de apoio para áreas de pesca mais longínquas.

Estas habilidades foram utilizadas também para construir as estruturas das primeiras festas nas comunidades, quando barracões eram construídos a fim de abrigar pessoas que vinham participar, por exemplo, das celebrações em homenagem à santa padroeira. As referidas habilidades de construção se transformaram ao longo do tempo, com a inclusão de outras ferramentas.

Também com o passar do tempo, uma mobilidade mais rápida propiciada por veículos motorizados, que trafegam atualmente por estradas e ramais que cortam as comunidades quilombolas de Salvaterra, fez com que os barracões de receber e abrigar outros coletivos quase desaparecessem da paisagem da maioria das festas de santo das comunidades[144], pois de moto as pessoas podem ir e vir das festas sem precisar dormir no local.

Porém, mais recentemente, a partir do século XXI, as práticas construtivas ancestrais vêm sendo regularmente utilizadas pelos quilombolas para realizarem as festas dos JIQs, onde os barracões possuem uma importância absolutamente fundamental, constituindo-se como lugares e estruturas indispensáveis para reunir os coletivos.

---

[143] Senhor Osvaldo Pereira dos Prazeres entre outros presentes nos mutirões de construção dos barracões.

[144] Nas festas de santos(as), os barracões acolhiam os visitantes que moravam em locais distantes da comunidade anfitriã. Com o surgimento de novos caminhos e com o uso de motos, por exemplo, o deslocamento entre as comunidades passou a ser feito em um curto espaço de tempo, não exigindo mais a permanência dos comunitários nos locais de festas. Assim, eles vão para as festas e voltam mais rápido para os seus coletivos.

Para conhecer melhor a forma como esses abrigos são construídos, descrevo abaixo um pouco das técnicas ancestrais e os materiais utilizados na construção dos barracões. As fotos são registros da festa da comunidade Caldeirão, em 2017 e a descrição a seguir mostram o início da construção das bases desses locais e, posteriormente, eles já finalizados.

No centro da primeira imagem acima, juntas no chão, estão as peças utilizadas como esteios com forquilhas e longarinas que constituem a estrutura fundamental de sustentação do barracão, tratam-se de varas de árvores frutíferas e de pequeno porte, as mais usadas são o careté, marmeleiro, jarana, goiabeira, mirauba, tapiririca, entre muitas outras

A primeira ação realizada por quem participa das construções do barracão é cavar os buracos onde serão colocados os esteios (pilares). Posteriormente usa-se uma corda para medir a distância do final do buraco até a altura da longarina.

A seguir, os comunitários realizam o trabalho de corte e entalhe das peças para definir a forquilha que se encaixa melhor na ponta do esteio e, a partir desta forquilha, mede-se o tamanho das peças com a corda para cortá-las e enterra-se o esteio.

Por fim, o esteio é fixado na longarina, pois nas fotos apresentadas acima trata-se da construção de reforços para que a estrutura do barracão pudesse aguentar com segurança tanto as estruturas do telhado quanto o peso de dezenas de comunitários quilombos e outros visitantes que amarram e balançam suas redes nesses abrigos.

Os barracões, após finalizados, ganham um formato triangular na cobertura, com seus telhados com duas águas que lembram o desenho de casas, mas neles não há paredes limitando a circulação. A cobertura destaca-se na paisagem e é possível vislumbrar seu traçado, que se estende compondo uma forma retangular e bastante comprida.

Nas imagens abaixo verifica-se a trama das coberturas em palha, com os esteios e longarinas que estruturam e cobrem os barracões. No canto superior direito e esquerdo da imagem abaixo nota-se que os esteios não são retos nem aplainados, eles possuem formas onduladas naturais e diferentes umas das outras, contendo pequenos nós.

As peças sinuosas são utilizadas como vigas e esteios mantendo suas características originais rústicas, sendo muito resistentes. No topo destes esteios (que funcionam como pilares) existe um formato característico chamado pelos interlocutores de "forquilha", uma forma em Y que é utilizada para fazer a sustentação das longarinas, conferindo mais segurança na atracação.

As forquilhas estão presentes no próprio formato natural das árvores, nos galhos que saem a partir do tronco principal, requerendo do construtor o conhecimento e a sensibilidade para observar e identificar as forquilhas mais fortes, bem como selecionar e fazer os entalhes necessários para este fim.

Nas fotos acima nota-se que em cima dos esteios fixados na vertical, alinhados na forma retangular, ficam apoiadas as longarinas nas posições horizontal e perpendicular. Esses materiais são atracados, pregados e formam a estrutura de sustentação do telhado dos abrigos.

No centro das longarinas perpendiculares, pequenos esteios são fixados para dar o formato triangular do telhado, construindo as duas águas. Antes eram utilizados cipós para fazer as amarras e atracações, ou mesmo cravos de madeiras, atualmente utilizam-se pregos para fixar as madeiras umas nas outras, a forquilha, entretanto, continua a ser utilizada como elemento de atracação chave de sustentação de toda a estrutura.

Os telhados têm uma cobertura mais ou menos densa, isso porque os JIQs ocorrem sempre no mês de novembro. É o período do verão amazônico e a cobertura dos barracões se dá principalmente para proteger do sol. Porém, às vezes, chove e, como a construção desses abrigos é fruto do trabalho em mutirão, de uma ação coletiva, as decisões sobre a finalização dos mesmos variam.

Entre os conhecimentos mobilizados e envolvidos nesta construção além das formas arquitetônicas, estão também conhecimentos sobre a resistência das madeiras, onde encontrá-las e como manejá-las, já que para a feitura deste barracão não há outros tratamentos realizados nas madeiras a não ser os cortes e entalhes aproveitando as próprias formas orgânicas e rústicas das peças.

Assim, os barracões tal como são construídos até hoje compõem conhecimentos ancestrais, que há gerações são utilizados para se construir abrigos fortes, resistentes, utilizando os materiais da própria floresta que foram e continuam sendo utilizados de inúmeras maneiras entre as quais mais recentemente também para abrigar e acolher as centenas de pessoas representantes de suas comunidades durante os Jogos de Identidade Quilombola.

5.1.2 – Barracões, redes, tramas: "todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa"[145]

Durante os quatro dias de JIQs os barracões são as casas das delegações dos quilombos. Cada um dos barracões é construído e reservado para uma ou duas comunidades (como mostrarei nas fotografias à frente) que se encontram e onde as tramas dos barracões se completam com as tramas das redes d@s quilombol@s. A Potência Societal da Festa também está na tessitura das tramas das/entre as pessoas e (em) comunidades dentro e fora dos barracões.

Na foto abaixo percebe-se como as referidas tramas conectam-se e completam-se, visto que as retas e triângulos do barracão unem-se às formas curvilíneas das redes em um contraste de cores.

Assim, barracões enredados vibram e ganham vida constituindo imagens e paisagens potentes que conferem sentidos societais, de intimidade e acolhimento - unicidade - a própria existência dos JIQs.

São por meio dessas tramas que começo a mostrar o primeiro dia dos JIQs

[145] BACHELARD, 2008, p. 200.

similar em todas as comunidades quilombolas anfitriã dos Jogos, quando vários ônibus, motos e bicicletas, sempre na quinta feira à tarde chegam no espaço da festa quilombola trazendo centenas de pessoas que compõem as delegações dos diversos quilombos do Marajó, principalmente de Salvaterra.

A presença dos coletivos nos barracões também se constitui como uma fonte de mobilização presente/movente e permanente da festa, neste sentido, são entre 300, 400 até 600 pessoas só nas delegações quilombolas presentes nos JIQs, o que já garante a intensidade do evento, que ainda recebe outras centenas de visitantes que assistem os jogos durante o dia e, à noite, os eventos culturais.

A chegada das delegações, conforme verifica-se nas imagens abaixo, é marcada pela euforia das pessoas que se dirigem imediatamente para ocupar os barracões, enchendo de vida e de redes essas estruturas previamente construídas e que, segundo @s interlocuor@s, "fazem parte da cultura" dos quilombos do Marajó. É o momento em que o silêncio e o vazio dão lugar aos primeiros sons da festa.

É quando centenas de pessoas animadas, eufóricas, sorrindo e brincando ocupam o que será sua casa na festa, lugar de descanso, de abrigo, de sonho, mas também de excitação, é quando aquele abrigo se transforma em uma espécie de barracão-casa, uma casa-na-festa e uma casa-em-festa, todas estas possibilidades sensíveis se ampliam e se aprofundam quando pensadas a partir da poética do espaço, segundo a perspectiva de Bachelard (2008), ou seja, a de que:

> (...) **os verdadeiros pontos de partida da imagem, se os estudarmos fenomenologicamente, poderão dizer-nos concretamente quais são os valores do espaço habitado, o não-eu que protege o eu**. Chegamos aqui a uma recíproca cujas imagens deveremos explorar: **todo espaço**

> **verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa**. Veremos, no decorrer de nossa obra, como **a imaginação trabalha nesse sentido quando o ser encontrou o menor abrigo** (...) Em suma, na mais interminável dialética, **o ser abrigado sensibiliza os limites de seu abrigo. Vive a casa em sua realidade e em sua virtualidade, através do pensamento e dos sonhos**. Por consequência, **todos** os **abrigos**, todos os **refúgios**, todos os **aposentos têm valores de onirismo consoante**. Não é mais em sua positividade que a casa é verdadeiramente "vivida", não é só na hora presente que se reconhecem os seus benefícios. **O verdadeiro bem-estar tem um passado. Todo um passado vem viver, pelo sonho, numa casa nova**. A velha locução: "Carregamos na casa nossos deuses domésticos" tem mil variantes. E o devaneio se aprofunda a tal ponto que um domínio imemorial, para além da mais antiga memória, se abre para o sonhador do lar. A casa, como o fogo, como a água, nos permitirá evocar no prosseguimento de nossa obra, luzes fugidias de devaneio que clareiam a síntese memorial e da lembrança. **Nessa região longínqua, memória e imaginação não se deixam dissociar. Uma e outra trabalham para seu aprofundamento mútuo**. Uma e a outra constituem, na ordem dos valores, **a comunhão da lembrança e da imagem**. (BACHELARD, 2008, p. 200) (grifos meus)

É neste sentido, considerando este ponto de partida da imagem tal como descrito por Bachelard e o que vi como antropólogo em campo, que gostaria de provocar a reflexão sobre este "não-eu que protege o eu" que é o barracão no contexto da festa dos Jogos de Identidade Quilombola.

Considerando as afirmações Bachelard citadas acima, posso afirmar sem dúvida que as experiências e as tramas vividas pelos quilombolas no cotidiano dos quatro dias de festa dos JIQs são bastante diferentes das vivenciadas pelas pessoas "de fora" que vão e voltam da celebração, ou seja, estar nos (viver os) barracões constitui práticas bem mais intensas para @s quilombol@s e suas comunidades.

De fato, estar abrigado nos barracões confere aos comunitários uma experiência imersiva muito mais intensa nas festas dos Jogos Quilombolas, neste sentido, os barracões se constituem como lugares da festa que possuem tramas próprias, conexões e experiências sensíveis que afetam profundamente as pessoas que partilham esses lugares.

Para além das reuniões formais, a intensa e conjunta vida nessas casas-barracões constitui laços, afetos, ligações que aproximam pessoas que vivem em casas diferentes nas suas próprias comunidades, mas que podem viver sob o mesmo teto, na mesma casa, com todos os seus conflitos e prazeres, durante os quatro dias de festas.

Os barracões de festa, portanto, são lugares onde se constituem memórias, histórias, afetos, sobretudo são lugares que afetam, pois proporcionam encontros e reencontros, compromissos que contribuem para criar o «envolvimento» (para utilizar

a categoria êmica) das pessoas nas redes de movimentos sociais quilombolas, bem como na luta conjunta por direitos socioterritoriais dos quilombos marajoaras.

É, portanto, também por meio do sensível, da identificação, da partilha do lugar comum da festa, e da partilha da mesma casa-barracão que se contribui para criação de laços, alianças, compromissos que renovam e fortalecem as organizações do movimento das próprias comunidades quilombolas de Salvaterra e de outros quilombos do Marajó.

Neste contexto, com pequenas sequências de cliques que captam lances, mostro a seguir as tramas das casas-barracões, onde os Jogos de Identidade Quilombola "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, apud MAUSS, 2003, p. 213), vários quilombos num só.

Apresento primeiro as imagens da chegada d@s quilombol@s no XIV Jogos de Identidade Quilombola, realizado no ano de 2017, no quilombo Caldeirão, abaixo é possível acompanhar a sequência de ocupação dos barracões pelas comunidades quilombolas de Siricari e Bairro Alto (Barracão Paz), Gurupá (Barracão Humildade), Via União e Rosário (Barracão Tolerância)[146].

[146] As comunidades quilombolas Siricari, Bairro Alto, Via União e Rosário são do município de Salvaterra/PA. A comunidade quilombola Gurupá fica localizada no município de Cachoeira do Arari/PA.

PAZ

PAZ

PAZ

HUMILDADE

HUMILDADE

TOLERÂNCIA

Abaixo é possível acompanhar a forma de ocupação dos barracões no ano de 2018, no quilombo Vila União por ocasião da realização do XV JIQs.

As imagens abaixo mostram a chegada dos coletivos aos barracões do XVI Jogos Quilombolas realizados em 2019 no quilombo Boa Vista, e evidenciam a euforia da chegada, o início efetivo da festa com a presença dos convidados e a acolhida inicial nos barracões

É justamente a ocupação inicial dessas estruturas, a chegada dos coletivos na comunidade anfitriã dos JIQs que muda o clima do lugar, é o momento para o qual convergem meses de trabalho e organização coletivas para constituir aquele lugar da festa quilombola, é quando as redes de movimentos sociais quilombolas começa a vibrar mais intensamente.

Primeiramente, chama atenção nas primeiras imagens acima as palavras "paz", "humildade" e "tolerância" pregadas nos barracões que expressam as tramas de uma estética e uma ética antirracista que (re)constituem (refundam) as unicidades políticas, simbólicas e territoriais dos quilombos contemporâneos de Salvaterra[147]. São tramas das comunidades presentes nos JIQs.

A sequência fotográfica acima mostra ainda que os JIQ "são muito mais do que a festa" (DUVIGNAUD, 1983), neste sentido, atar e desatar as redes nos barracões significa também se conectar e desconectar mais profundamente na/com a festa. Ata-se a rede ao barracão no primeiro dia, quando se chega na festa, desata-se a rede do barracão somente no último dia, quando se acorda para ir embora.

A rede é uma espécie de cápsula na nave-festa-barracão, a rede é uma espécie de cama na casa-festa-barracão. Desta forma, a trama do barracão se conecta e se completa com a trama das redes transfigurando aquela estrutura em um abrigo-casa na festa do quilombo. É quando então aquele lugar que pulsa e se embala com a presença das pessoas, também se torna um lugar onde se desenvolvem várias outras tramas.

Na intensidade festiva, os barracões se transformam em lugares de encontros, de proximidade, paquera, namoro, de rir juntos, lugar de recuperar as forças, mas

[147] O XVI JIQs na comunidade de Boa Vista ocorre no primeiro ano do governo Bolsonaro, as expressões eram um recado direto à intolerância e à discriminação étnica sofridas pelas comunidades quilombolas do todo o Brasil, que se viam em um momento desfavorável da política de regularização de seus territórios.

também um lugar de estranhamento, confrontos e conflitos. Se constitui ainda como lugar da intimidade d@s quilombol@s, é um lugar integrado à festa, mas reservado, destinado às pessoas das delegações quilombolas, portanto, um lugar singular de interação mais íntima intra e intercomunidades quilombolas.

Como geralmente um barracão abriga uma ou duas comunidades, então as pessoas se conhecem e se reconhecem durante a festa, e procuram umas às outras nos seus barracões, também se visitam, são apresentadas a outras pessoas, se aproximam d(n)esta intimidade.

Assim, no contexto da festa o barracão também possui esse sentido de casa das comunidades, ou seja, trata-se do território dessas comunidades na festa, mas também de um território comum, partilhado, é onde estão as famílias, as crianças, os pertences, há portanto um cuidado e uma observação mútua entre as pessoas e as famílias sobre o que acontece neste lugar.

É o lugar onde as pessoas dormem juntas e comem juntas, é onde balançam nas redes e também brincam, conversam, contam histórias, falam dos acontecimentos da festa. Por isso, assim que as pessoas chegam no espaço da festa, há um *frisson*, euforia e correria, principalmente por parte dos mais jovens, para ocuparem os barracões, para armarem suas redes no que eles consideram os melhores lugares, nos lugares estratégicos.

Para alguns significa estar mais perto da festa, mais expostos na frente do barracão que propicia uma visão melhor do movimento da festa, para outros significa ficar mais longe, no fundo do barração, recolhido, ou seja, ficar num lugar mais tranquilo para o descanso, enfim, há então uma enorme excitação e correria para os barracões.

Nessas ocasiões, quando os barracões se enchem de redes coloridas, tem-se início a partir de então a territorialização das pessoas no espaço da festa, começa, portanto, pela ocupação desse lugar, o lugar do abrigo, a que se pode sempre recorrer.

É o lugar do descanso, do acolhimento, mas também lugar de encontros e desencontros entre outras emoções, é justamente estas e outras tramas que apresento, por meio de uma série de fotografias, dispostas em sequências buscando evidenciar sutilezas desses espaços, aqui recorro novamente as imagens a fim de me aproximar mais da ambiência desta festa quilombola mostrando as tramas nos barracões.

1. Tramas - Reencontros:

2. Tramas - Gerações:

3. Tramas - Jovens:

4. Tramas - Noturnas:

Assim, os barracões são locais em que a comunidade anfitriã retribui às dádivas que recebeu nos JIQs passados das delegações visitantes, em uma organização social que passa pelo *frisson* da ocupação das estruturas, pelo atar da rede na casa-festa-barracão e pelas tramas – reencontros, gerações, jovens, noturnas – entre muitas outras que ocorrem nos jogos.

Como dito anteriormente, os barracões são também os lugares que recebem os representantes de cada um dos quilombos, que evidenciam a presença das comunidades visitantes, pois, para além da bandeira dos coletivos hasteada no mastro, os barracões cheios de pessoas expressam a retribuição ao convite feito pela comunidade anfitriã.

Os barracões são, do mesmo modo, a casa-festa-barracão da reciprocidade

onde os quilombolas em suas redes se abrigam para comer juntos, se alimentar em conjunto, após receberem o banquete produzido na cozinha (estrutura que será também descrita à frente) e oferecido pela comunidade anfitriã, como se pode ver na sequência de imagens abaixo.

Mas, para reforçar alianças, ligar coletivos e gerar coletividades nos JIQs, não basta a comunidade anfitriã apenas acolher as delegações visitantes. Assim sendo, mostrar mais generosidade passa ainda por dar aos convidados banquetes. Estes são produzidos numa estrutura que complementa os barracões: a cozinha.

5.2 - A Cozinha: o mutirão, os banquetes e o "giro da festa" nos JIQs.

Para a comunidade anfitriã retribuir a presença e manter a permanência das comitivas quilombolas na festa, além de abrigá-las, é preciso alimentá-las com um banquete festivo. Abrigar e alimentar as pessoas têm a potência de ligar os coletivos nos JIQs, e evidencia como esses dois lugares/estruturas (barracões e cozinha) se complementam.

Se o barracão é o lugar que abriga, a cozinha dos jogos é o lugar onde a comunidade anfitriã produz o banquete, é o lugar que permite com que as pessoas possam viver intensamente a festa. É da cozinha que vem os alimentos em retribuição aos alimentos que outras comunidades ofereceram quando foram anfitriãs dos jogos, portanto as ações de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003) continuam de uma festa a outra com os banquetes produzidos na cozinha e oferecidos às delegações quilombolas das comunidades.

Durante os JIQs, as comitivas fazem filas todos os dias para receber o café da manhã, o almoço e o jantar. As pessoas recebem seus pratos de comida e copos com bebidas e escolhem onde sentar para se alimentar: nas redes dentro dos barracões (geralmente próximos às cozinhas), embaixo de árvores ou em qualquer lugar da festa.

Enfim, os quilombolas juntam-se para partilhar, ou melhor, para banquetear os alimentos servidos a todas as comitivas representantes dos quilombos marajoaras, bem como para as pessoas que estão trabalhando na coordenação dos jogos. As fotos abaixo mostram os quilombolas se alimentando juntos em suas redes nos barracões dos JIQs.

As centenas de quilombolas que recebem o alimento durante a festa JIQs não têm o trabalho de produzi-los. Mas então quem se doa a essa imensa responsabilidade de cozinhar e produzir banquetes para as comitivas? São em sua maioria mulheres cozinheiras, que se organizam com várias outras colaboradoras e colaboradores por meio de mutirões.

Observei que, antes da chegada das delegações, as cozinheiras já tinham iniciado o trabalho na cozinha, o que ocorre durante os quatro dias da Festa, de modo a preparar e garantir as três refeições que sustentem tanto @s atletas representantes dos quilombos, quanto todas as outras pessoas da coordenação dos Jogos.

A cozinha, desta maneira, é tanto o lugar (infraestrutura construída com as mesmas técnicas de construção dos barracões) que recebe e armazena os alimentos, as bebidas, os temperos, as panelas, os pratos, etc., quanto o espaço onde as pessoas em mutirão elaboram diariamente o banquete para atender a enorme demanda de “bocas” para alimentar.

Portanto, a cozinha é um dos pontos sensíveis fundamentais para o sucesso das grandes festas que são os JIQs, pois é preciso cozinhar para retribuir aos coletivos visitantes com um banquete que os una em um território só, que agrade e reanime as pessoas. A comida tem que ser boa e saborosa, o que cria até uma certa concorrência entre as comunidades anfitriãs da festa, no sentido de quem serve os alimentos mais saborosos, mais bem temperados.

Afinal, segundo Mauss (2003) é preciso retribuir com mais do que foi recebido. A ‘volta’ é sempre mais cara e maior. Neste sentido, há em todos os JIQs um trabalho

intenso nos bastidores (atrás da cozinha), onde as pessoas se doam produzindo o fogo que aquece os tachos com variados alimentos, e fazem o corte das proteínas e os temperos que perfumam o banquete.

O trabalho árduo de mulheres e homens que se doam na cozinha da comunidade anfitriã dos JIQs, na maioria das vezes coordenado por cozinheiras experientes, visto que já coordenaram a produção de banquetes para muitas pessoas em outros eventos, como nas próprias festas da santa padroeira, evidencia sua distinção, confiança e recebem o prestígio do coletivo ao qual pertencem.

Cozinhar para muita gente é uma prática coletiva, uma obrigação moral que remete aos trabalhos ancestrais que eram desenvolvidos desde os primeiros sítios que deram origem às próprias comunidades quilombolas do Marajó, pois esta prática já estava presente no trabalho de roça, exercido por meio de mutirões.

Nas ocasiões dos mutirões, a família do “dono do trabalho”, que convidava outras famílias para ajudá-la no trabalho da roça, precisava cozinhar em grandes tachos para oferecer alimentos (café da manhã e almoço coletivo), a todos e todas que a ajudavam a trabalhar a terra para o plantio, ajuda que será retribuída em algum outro momento, num círculo de ajuda mútua contínuo.

De forma relativamente semelhante, é também o que acontece há gerações durante as festas de santo no Marajó, em que parentes e amigos de outras comunidades quilombolas, municípios e estados retornam para visitar seus entes queridos e rever sua terra, ou conhecê-la pela primeira vez, e recebem refeições fartas e bem elaboradas.

Destarte, a tradição de cozinhar para muitas pessoas, aprendida e desenvolvida principalmente por mulheres, é novamente utilizada durante os JIQs, quando então as cozinheiras e seus ajudantes preparam o banquete, enquanto centenas de pessoas celebram os quilombos, @s quilombol@s e a semana da Consciência Negra, quando se realizam os JIQs.

Durante a festa espera-se que os barracões sejam bem construídos e não caiam com as redes, de forma semelhante se espera que a comida seja saborosa, talvez melhor que o anterior, e reanime a multidão para continuar festejando. Abaixo apresento algumas imagens da cozinha em movimento nos Jogos de Identidade Quilombola.

Acima, algumas imagens da cozinha em movimento nos Jogos Quilombolas realizados em 2017 no quilombo Caldeirão, abaixo cozinha em movimento nos JIQs de Boa Vista, no ano de 2019.

Os quilombolas que se doam à produção do banquete dos JIQs nas comunidades anfitriãs, também entram no ritmo das competições, já que o fogo tem que estar pronto para receber os tachos com os mantimentos e as pessoas prontas para cortar, temperar e cozer os alimentos, bem como carregar as grandes panelas.

Não é uma prontidão só para apresentar o melhor banquete, tem que haver sintonia entre as competições e o movimento da cozinha em razão do “giro da festa”, pois as competições que acontecem durante o dia somente são iniciadas depois que todos competidores fazem o desjejum, ou ainda nas palavras dos interlocutores, “depois que tomam o café da manhã”.

Por motivos óbvios, é necessário que os atletas da comunidade anfitriã e das outras comitivas quilombolas estejam devidamente alimentados com o banquete matinal produzido intensamente na cozinha, visto que os competidores fazem muitos esforços durante das modalidades dos jogos, que acontecem em dois turnos, pela

manhã e tarde.

O banquete do almoço geralmente está pronto ao meio-dia, quando é a hora também da virada das competições (da manhã para a tarde) e o tempo de descanso dos competidores, momento em que o almoço é servido. Como em todas as refeições dos JIQs, esta também demanda uma grande mobilização das pessoas da cozinha, mesmo depois do alimento pronto.

O almoço é principal refeição do dia, quando então as equipes de cozinheir@s e ajudantes precisam ainda organizar a entrega do banquete, o que acontece no próprio barracão da cozinha, onde os alimentos são servidos pelas cozinheiras e cozinheiros, o que significa uma grande operação logística para atender a demanda de aproximadamente 300, 400 a 600 pessoas só das delegações quilombolas e organizadores dos jogos.

Após o almoço e o tempo de descanso, iniciam-se as competições da tarde. Tal como de manhã, as equipes de coordenação dos jogos, em sua maioria compostas por jovens da organização Abayomi, são as responsáveis por organizar as inúmeras modalidades de esportes, designando juízes para os jogos e anotando os pontos e resultados das pelejas.

@s integrantes do grupo Abayomi cuidam ainda das tabelas de confrontos e monitoram o avanço das equipes que seguem para a final das competições, num imenso trabalho que dura três dias ininterruptos de disputas (sexta, sábado e domingo), nos quais a equipe da cozinha se doa, em sintonia com a organização, durante os quatro dias (inclui o jantar da chegada dos participantes na quinta feira) produzindo banquetes para as delegações quilombolas.

Quando a noite chega, as competições param, mas o trabalho na cozinha não. Um novo giro acontece na festa e as pessoas são tomadas por um novo *frisson*, pois é o momento das cozinheiras produzirem o jantar. Para as delegações, é o instante ainda de tomar banho, vestir as “roupas de festa” para participar do que os interlocutores chamam de “Noites Culturais”[148] e "Noites da Beleza Negra".

A virada dos jogos-festas diurnos para as festas-jogos noturnas é igualmente

[148] Com se verá mais à frente, é o momento em que acontece uma série de apresentações e performances, que segundo eles expressam suas culturas negras e quilombolas, bem como para acompanhar e participar das chamadas "noites da beleza negra", quando então @s representantes das diversas comunidades quilombolas competem em apresentações do que os interlocutores chamam de misters e miss beleza negra, com apresentações que envolvem performances onde, música, figurino, desenvoltura, graça, beleza entre outros atributos são julgados por uma mesa de jurados, geralmente formada por apoiadores e aliados das redes de movimentos quilombolas, ou simples espectadores que vão prestigiar a Festa.

marcada pelo movimento de produção do banquete na cozinha da comunidade anfitriã, quando então o jantar é servido para centenas de pessoas, muitas inclusive já arrumadas para este terceiro turno da animada festa quilombola.

Abaixo exponho alguns cliques que mostram a organização da cozinha e as filas para o jantar no XVI JIQs de Boa Vista, em 2019. Pode-se verificar a mobilização de pessoas para servir o banquete e de pessoas que se organizam para recebê-lo, num clima sempre muito animado, onde os participantes se juntam para brincar e conversar, enquanto esperam chegar sua vez.

Durante os quatro dias de festa são servidos vários banquetes para as delegações quilombos pela comunidade anfitriã à base de carne de gado, que é proteína principal na alimentação nos três primeiros dias e, geralmente, frango no último dia, com acompanhamento de arroz, macarrão, feijão e a farinha, que segundo @s interlocutor@s "não pode faltar".

Geralmente, para os banquetes servidos à base de carne vermelha, a coordenação do evento negocia um boi inteiro com produtores de gado da região. Frango, arroz, macarrão e condimentos são comprados nos comércios de Salvaterra. A farinha e alguns temperos (ervas como coentro, chicória, etc.) são produzidos pelas comunidades que participam dos jogos.

Mas de onde vem os recursos para realizar tal empreitada? Uma parte vem da própria contribuição das comunidades que se fazem presentes nos JIQs. A coordenação dos Jogos Quilombolas, ainda na preparação da festa, define um pequeno valor a ser pago por cada um dos integrantes das delegações, mas nem de longe esse valor consegue pagar todos os custos com banquete e infraestrutura da festa.

É justamente aí que entra o Bar, um dos lugares mais movimentados da festa. É aqui que situo as festas Jogos de Identidade Quilombola também como política *para além* dos limites do Estado (contrato entre indivíduos) e do mercado (simples trocas entre indivíduos).

5.3 – "O bar da festa".

"O bar da festa", assim nomeado por meus interlocutores, é construído de madeira ou adquirido de ferro junto com as bebidas em consignação com algum parceiro do movimento[149], geralmente fica localizado atrás ou próximo ao palco central

[149] Aqui é importante dizer que são os representantes da indústria da bebida que fornecem por empréstimo esse tipo de estrutura. É relevante dizer ainda que, assim como a produção de alimentos na cozinha dos JIQs e nas barracas de venda de comida das famílias, a venda dos produtos faz girar

da sede da festa. Como em quase todas as festas, o bar é um dos lugares mais visíveis e procurados na festa dos JIQs.

No bar da festa ficam as grandes caixas térmicas que armazenam e gelam as bebidas, nele são vendidas ainda camisas e expostas frases identitárias antirracistas. O local é gerido diretamente pela coordenação dos JIQs, que mantém uma equipe de confiança permanentemente engajada no trabalho de venda.

A equipe de confiança fica responsável em servir e vender todas as bebidas (principalmente a cerveja e *souvenires*) durante os quatro dias de festa. Todas as comunidades quilombolas participantes e as "pessoas de fora" compram, prestigiam e, consequentemente, contribuem para o evento. **"**O bar da festa" se constitui, desta forma, como um dos pontos nevrálgicos para a ocorrência dos JIQs.

A receita da venda de produtos no bar da festa é o que garante os recursos financeiros para a coordenação arcar com grande parte das despesas de compra de materiais variados (incluindo os insumos para a alimentação), de pagamento da aparelhagem de som, entre outros gastos necessários para realização dos JIQs.

Mas, como colocado anteriormente nesta tese, consoante a Perez (2012), Duvignaud (1983), Caillé (2002), Mauss (2003) e outros, os JIQs nos quilombos do Marajó evidenciam a potência societal de promover alianças para além dos limites puramente holísticos e da simples troca entre indivíduos, onde as dádivas circulam intra e intercoletividades.

Assim sendo, nos JIQs a venda de produtos no bar da festa não pode ser vista como simples troca de dinheiro por mercadorias entre os coletivos quilombolas[150], mas sim como uma potência criadora de coletividades que faz Festa para além da festa e que se contrapõe à ideia de utilidade ou função dada pela economia de mercado (DUVIGNAUD, 1983; PEREZ, 2012).

Nesse contexto, apresento a entrevista que fiz com o coordenador do grupo Abayomi e dos JIQs, Emerson dos Santos de Miranda, em 2018, ela evidencia a potência societal presente nas festas das comunidades quilombolas do Marajó, pois, segundo Emerson Miranda:

> A alma dos nossos Jogos praticamente é o que a gente vende! A gente trabalha com a bebida, mas é muito diferente de uma festa particular, a gente não trabalha com venda de bebida com o interesse de obter lucro. Mil, dois

---

a economia local, tanto dentro das próprias comunidades quanto fora delas, como por exemplo, no município de Salvaterra.

[150] Aqui trato especificamente da relação de tradição, dádiva-troca, autogestão e contrato que gera uma potência societal entre os coletivos quilombolas do Marajó nos JIQs, como mostrarei à frente. A colaboração das "pessoas de fora" é importante para o evento, mas não é objetivo principal de minha análise aqui.

> mil, 10 mil reais. O nosso objetivo é simplesmente pra custear as despesas que os Jogos Quilombolas acarretam. Que a gente tem uma despesa alta, e a gente não tem assim um projeto (de fora da comunidades que traga recursos) voltado somente para os Jogos Quilombolas, (não têm) uma entidade (que) tá doando tanto pra vocês, isso não acontece! Os Jogos acontecem com muita força da coordenação e principalmente das comunidades que vêm participar dos jogos. (Em novembro de 2018, durante o XV JIQs no quilombo Vila União)

Aqui é preciso entender, primeiramente, qual o sentido da afirmação: "A alma dos nossos Jogos praticamente é o que a gente vende!" Tal como a "alma" ou a vida que dá continuidade às festas de santo nas comunidades do Marajó, é justamente o que se "vende" na festa (e não é tudo) que traz o recurso necessário para custear as despesas dos JIQs.

Mas "quem faz o preço das coisas sem preço [?]" como questiona Duvignaud (1983, p. 23). Antes de uma ação utilitarista, é preciso entender que a comunidade que "vende" nos JIQs um dia já comprou no bar de uma outra anfitriã, num círculo de solidariedade "profundamente ligada à moralidade e à religiosidade. Tudo está em tudo"[151] na Potencial Societal dos JIQs.

Não por acaso, a festa dos JIQs "é muito diferente de uma festa particular" como afirma Emersom. Destarte, a coordenação dos JIQs "não trabalha com venda de bebida com o interesse de obter lucro", o que ressalta "'finalidade zero'" (Ibidem) do evento, onde o contrato entre os coletivos quilombolas é feito por meio de "pessoas morais", longe da mentalidade rentável do utilitarismo (MAUSS, 2003).

Então "Mil, dois mil, 10 mil reais" não é um valor em si e o dinheiro que promove os JIQs passa a ser especial (ZELIZER, 2003), pois os coletivos na festa não trocam "exclusivamente [...] coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, [...] festas [...]" (MAUSS, 2003, p. 191). É a "dádiva-troca" de valor moral, ético-estético presente no evento.

Dessa forma, é com moral e ética-estética coletiva que os coordenadores dos JIQs constroem uma "'atmosfera da dádiva, da obrigação e da liberdade mescladas';(...) [de] 'despesa pura e irracional'" (Mauss, 1925 *apud* Fournier, 1992), em que, segundo ainda o coordenador, o "objetivo é simplesmente pra custear as despesas que os Jogos Quilombolas acarretam."

Para "custear as despesas que os Jogos Quilombolas acarretam", os coletivos contemporâneos do Marajó fazem festa, se (re)constituem também na potência societal destas, se ligam, se criam, se questionam, se confrontam e por todos estes

[151] Conforme Renê Maunier (1927) *apud* Marcel Fournier (1992).

meios se transformam, engendram laços contratuais para além dos limites do Estado e do mercado, ações entendidas aqui como potências societais. Por isso, ainda segundo o entrevistado "Os Jogos acontecem com muita força da coordenação e principalmente das comunidades que vêm participar dos jogos", não tem apoio externo.

O trecho acima revela a potência libidinal construtora de outras formas societais por parte dos coletivos participantes dos JIQs, trazendo à tona a resistência autogestionária presente nos processos que sugiro chamar de refundação política, simbólica e territorial dos quilombos contemporâneos do/no Marajó.

A fala acima simboliza ainda a existência de um contrato entre os coletivos, de uma coesão social; ou melhor, de um "projeto de integração" (orgânico às comunidades) geradora de coletividades nos JIQs. Participar e beber no bar da festa (assim como nas festas de santo) têm o sentido de retribuição, o que é fundamental para a realização do evento.

Assim sendo, os JIQs são uma realidade Potência Societal complexa que soma, entre outras coisas, tradição festiva, dádiva-troca (que envolve um "dinheiro especial") e contratos de "pessoas morais" que resultam concomitantemente em coesão social[152] e socialidade contra o estável, nos conflitos (Simmel), na construção de alianças políticas e na luta por direitos sócioterritoriais.

A tradição festiva e as dádivas-trocas entre os quilombolas de Salvaterra, por exemplo, foram percebidas por mim durante as pesquisas para a dissertação, quando circulei pelas festas de santo das comunidades, onde percebi a existência de uma espécie de *potlatch*, entre as pessoas presentes nos bares das festas, em homenagem às padroeiras dos coletivos[153].

---

[152] Aqui penso em conformidade com Fournier (1992), que acrescenta aos "'méritos'" de Mauss o seguinte: "A coesão social - um tema caro a Durkheim e a Mauss - não repousa somente sobre uma comunidade (de língua, de valores, de tradições); ela exige também a reciprocidade e todo um conjunto de laços contratuais."

[153] Sobre isso ver ver: LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. Entre quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. 2014. Mais especificamente no Capítulo 3, Item 3.4 "Uma espécie de potlatch na Festa de Santo". Onde indico que "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 (...) 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" (ou seja) 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 (...) 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

Mas se na festa de santo o *potlatch* é para homenagear a divindade padroeira da comunidade, nos JIQs ocorre também uma espécie de *potlatch* em que se retribui por compromisso coletivo onde as obrigações das pessoas está voltada ao "projeto de integração" que repercute na luta política dos coletivos marajoaras pelos seus direitos socioterritoriais.

Todavia, guardadas essas semelhanças, diferentemente das atuais festas de santo, os ambientes dos JIQs são abertos e não há cobrança de ingresso. A própria comunidade anfitriã organiza-se para não criar concorrência para "O bar da festa", isso significa que a diretoria da Associação Quilombola local e a coordenação dos jogos buscam sensibilizar o comércio local.

Dessa forma, há um "contrato" moral, ético-estético para que os bares da comunidade anfitriã fechem durante o evento e não vendam bebidas, pois, como dito anteriormente, nos JIQs o que se "vende" no bar é para custear as despesas da festa, em um trabalho coletivo que busca viabilizar a autogestão dos coletivos participantes dos jogos.

As pessoas que participam dos JIQs sabem também que o recurso do bar é para custear a festa e, em geral, não compram suas bebidas em outros lugares. O ato de comprar no bar torna-se, portanto, uma forma de interagir com a coordenação e, consequentemente, de reconhecer o trabalho das lideranças e ser reconhecido como colaborador do evento.

Nas imagens abaixo pode-se verificar a presença constante dos coordenadores na organização do bar e um pouco das dinâmicas que envolvem este lugar fundamental para a festa. O registro é específico do bar da festa no XVI JIQs do quilombo Boa Vista, mas que se repete de forma relativamente semelhante nas outras edições da celebração.

---

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 é a banca mais animada, é justamente essa rivalidade de dons entre as bancas que enseja o potlatch nas festas de santo." (Lima Filho, 2014, p. 215)

Na primeira imagem (a esquerda) e na última acima (sentado) pode-se ver Emerson Miranda o coordenador dos JIQs e do grupo Abayomi em atuação no bar da festa. Nas imagens do bar, verifica-se, além de bebidas, exposição das camisas produzidas para cada edição dos Jogos Quilombolas, que também são vendidas para gerar recursos para a Festa.

As camisas trazem as insígnias e as chamadas para os Jogos Quilombolas, e se apresentam, também, como um *souvenir* para lembrar cada ano da festa, além das camisas dos Jogos produzidas pela coordenação, cada delegação de quilombo produz seus próprios uniformes, que são igualmente diferentes para cada nova edição da festa quilombola.

Acima e abaixo apresento imagens das camisas produzidas para os XVI Jogos de Identidade Quilombolas realizados em 2019 no Quilombo Boa Vista.

Os desenhos nas camisas, além da pira olímpica, trazem ainda outras imagens-símbolos, como a bandeira, o mastro quilombola e inúmeras outras inovações/transformações, que se relacionam com a valorização dos corpos negr@s quilombol@s e que fazem pulsar mais intensamente, durante os JIQs, a identidade étnica das comunidades participantes.

As "cores d'África" (usadas também nos barracões) e as frases escritas nas camisas evidenciam que a festa também homenageia e valoriza a data do Dia

Nacional da Consciência Negra e a imagem do líder negro Zumbi dos Palmares, que representam para os coletivos quilombolas do Marajó a luta política contra o racismo e a favor dos direitos socioterritoriais.

Mas, de volta às imagens do bar, nota-se que o lugar é também de intensa movimentação na festa. O vai e vem das pessoas acontece durante todos os dias de celebração, mas essa intensidade é maior durante as noites do evento. É à noite que acontecem as apresentações musicais e as performances no palco/sede/salão de festas, que entram pela madrugada.

É o momento ainda em que se têm a maior quantidade de pessoas que vão prestigiar o evento. Além das delegações dos coletivos, os JIQs ganham a visita também de integrantes quilombolas que não foram com as comitivas representar suas comunidades, e ainda de não-quilombolas oriundos de Salvaterra entre outras partes do Marajó, de outras regiões do estado do Pará e até de outras partes do Brasil.

Com um evento dessa magnitude, a responsabilidade das pessoas que coordenam a festa e o bar é muito grande, principalmente diante das lideranças mais experientes das redes de movimentos sociais quilombolas. A participação na organização das "Grandes Festas" é uma referência para ser escolhido para coordenar os JIQs pelas lideranças quilombolas mais experiêntes. É um trabalho de renovação de lideranças.

Em entrevista dada a mim por seu Osvaldo dos Prazeres no capítulo anterior, em que relembrou o seu trabalho no bar da festa da santa padroeira de Boa Vista, ele evocou suas memórias que remetem ao processo de construção de confiança entre ele e as pessoas mais velhas de sua comunidade. Fazer a autogestão dos JIQs na comunidade é um trabalho pesado e de muita responsabilidade.

Em outro momento, agora durante os JIQs realizado na comunidade de Boa Vista, ele me relatou que a formação de novas lideranças é fundamental para continuidade da festa, como é o caso do coordenador Emerson Miranda, que vem adquirindo cada vez mais confiança e respeito dos demais ao coordenar os JIQs que significa lidar com "o bar da festa" entre muitas outras atividades tão importantes para o sucesso dos jogos.

Lidar com a venda de bebidas e com o dinheiro arrecadado é uma das atividades mais difíceis e importantes da festa, por isso exige que se tenha muita confiança na equipe de pessoas que assume este trabalho e que é geralmente coordenado por alguma liderança já experimentada e respeitada pela rede de movimentos sociais quilombolas do Marajó.

Por isso, se você quer conhecer alguém de confiança do núcleo duro da coordenação dos JIQs e falar sobre o movimento quilombola, basta ir ao bar da festa, pedir uma cerveja e conversar com quem receber o seu dinheiro, que não é qualquer dinheiro, mas sim um “dinheiro especial”, como diria Zelizer (2003).

Mas se a cozinha alimenta @s delegad@s quilombol@s que se fazem presentes na festa e se o bar vende as bebidas, quem alimenta as centenas de pessoas que não estão na organização nem nas delegações das comunidades e que vão prestigiar a festa? Aí é que entram outros lugares/estruturas de apoio dos Jogos Quilombolas.

5.4- As barracas de comida e outras estruturas dos JIQs.

Geralmente as barracas de comida dos JIQs seguem as mesmas estruturas dos barracões. Por motivo de organização, elas ficam alinhadas umas ao lado das outras, construindo uma espécie de cinturão que define os limites do terreiro da festa quilombola, mais precisamente ao redor do palco do barracão sede/salão principal do evento.

Espacialmente, portanto, as barracas de comida são construídas de forma a delimitar o terreiro da festa, cujos espaços são utilizados para a construção dessas estruturas por pessoas da própria comunidade sede do evento e, eventualmente, por pessoas de outras comunidades quilombolas que têm interesse em vender alimentos nos JIQs.

As barracas de comida oferecem diversa oferta de alimentos, desde os pratos mais comuns como arroz e feijão até as comidas mais típicas como maniçoba, tacacá entre outras, que atendem as pessoas que vêm prestigiar a festa e querem se alimentar. Não é pouco o movimento que acontece durante os quatro dias de festas nestas barracas.

Para a coordenação dos JIQs, as barracas de comida, construídas e geridas por famílias da própria comunidade que sedia o evento, resolvem o problema da oferta de alimentos para as centenas de pessoas que vão prestigiar a festa sem que isso implique na demanda de mais esforço por parte da organização.

Por outro lado, como já afirmei, a festa gera uma significativa renda extra para as famílias que realizam a empreitada de construir e vender alimentos durante a celebração. Abaixo apresento algumas imagens das barracas de comidas presentes durante o XVI Jogos Quilombolas de Boa Vista

Mais distantes das barracas de comida, somente encontram-se as áreas destinadas às necessidades básicas, como banheiros e locais para se tomar banho, divididos em espaços masculinos e femininos, que incluem sistemas de energia elétrica e de hidráulica especialmente construídos para atender às enormes demandas do evento.

Assim, tendo apresentado vários lugares dos JIQs, que estão intimamente interligados uns aos outros, no que tange o trabalho de abrigar, alimentar e gerar renda e recursos para que o evento se pague e possa ser realizado de forma independente e autogestionária pel@s própri@s quilombol@s.

Agora faz-se necessário evidenciar que os JIQs, por suas proporções em termos de quantidade de pessoas e recursos mobilizados, sempre se apresenta como um empreendimento profundamente arriscado para as comunidades que participam como anfitriãs do evento, apesar do grande esforço voluntário e dos mutirões.

Não há certeza de que os recursos obtidos pelo bar e pelas contribuições de diversos parceiros das redes de movimentos sociais quilombolas consigam de fato pagar todas as despesas da festa. Mesmo assim, esta celebração continua sendo realizadas todos os anos desde 2004[154].

A seguir, e por fim, apresento os dois lugares mais centrais de onde a festa quilombola pulsa com maior intensidade.

[154] A realização desta festa só foi interrompida no ano de 2020, por conta da epidemia do coronavírus, no ano de 2021 a festa foi realizada no quilombo Paixão em Salvaterra, depois que as pessoas de todas as comunidades tiveram acesso às duas doses da vacina contra o covid 19.

5.5 – O Pulsar dos Jogos de Identidade Quilombola: o Salão de Festas e Campo de futebol.

A partir de agora apresento os lugares e as competições realizadas durante os JIQs. É o momento de expor os registros fotográficos do jogo-festa e da festa-jogo que pulsam na festa, onde a competição é apenas um dos momentos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente (MAUSS, 2003) de aliança entre os quilombos contemporâneos do Marajó.

A imagem acima é dos XVI JIQs em Boa Vista, do ano 2019. O registro ocorreu a partir do campo de futebol da comunidade. Pode-se observar na foto os seguintes símbolos e lugares da festa: salão de festas (ao fundo) e as bandeiras quilombolas fincadas no chão (à direita, mais ao centro) e adultos, jovens e crianças circulando no lugar conhecido como terreiro da festa.

Apresentar o campo de futebol e o salão de festas é pensar no próprio movimento do pulsar dos JIQs. O campo é o lugar das competições durante o dia. Ele funciona como um Estádio Olímpico, abrigando, além das competições de futebol, a pista de atletismo que dá suporte para outras modalidades esportivas, como salto em distância, corrida, entre outras.

Durante o dia, a sede da festa é lugar onde se desenrolam várias modalidades esportivas de tabuleiro como dama e dominó. Ao cair da noite, a sede se transforma em palco-salão de festas, onde acontecem as apresentações das chamadas “Noites

Culturais" e "Noites da Beleza Negra". São muitas luzes, cores, formas, músicas e performances.

É do campo de futebol e do salão de festas que os JIQs pulsam para outros locais, como para o ringue de luta marajoara. O evento expande-se ainda para os rios e igarapés, nos quais são realizadas as competições aquáticas (mergulho e natação); e para as estradas e ramais das comunidades, que servem de pistas para as corridas de longas distância.

Em 2004, apenas duas comunidades quilombolas participaram dos JIQs no principal campo de futebol de Salvaterra. De lá pra cá, o evento passou a ocorrer no interior das próprias comunidades quilombolas. No começo, a única modalidade era futebol. Posteriormente, mais coletivos passaram a participar da festa e o número de modalidades também aumentou.

Mas os movimentos jogo-festa e festa-jogo pulsam desde de 2004 nos JIQs, e já chegaram a alcançar a própria sede do município de Salvaterra[155]. Foi o que ocorreu, por exemplo, na festa da comunidade quilombola de Caldeirão, em 2017, em que o local de partida da competição de ciclismo foi o centro urbano do da cidade de Salvaterra e, a chegada, a sede do coletivo anfitrião do evento.

Assim, à medida que as edições da festa quilombola foram acontecendo em outros quilombos de Salvaterra, várias outras modalidades foram surgindo (pulsando os JIQs), como volei, corrida, salto em distância, cabo de guerra, mergulho, natação, luta marajoara, jogos de mesa (como dominó e dama), entre outras.

Por isso a festa dos JIQs é pensada aqui como um intenso pulsar que se contrai e se expande[156] durante os quatro dias da festa. Esta inicia com uma espécie de contração na quinta-feira, quando as centenas de pessoas direcionam sua atenção

[155] Esse fato das competições alcançarem a própria parte urbana do município de Salvaterra significa, de certa forma, um retorno dos JIQs às origens, pois a primeira edição dos Jogos, em 2004, ocorreu na cidade de Salvaterra, mais especificamente no campo de futebol do Cimarrão.

[156] Tal como a imagem de um coração batendo, expansão e contração, fazendo o sangue circular no corpo. Ou, guardadas as devidas proporções e de forma relativamente semelhante tal como pulsa se expandindo e se contraindo a sociedade Esquimó, como Mauss (2003) mostra em seu "ensaio das variações sazonais da sociedade Esquimó" (ver: Mauss, Marcel. Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó. In: Mauss, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003. pp. 425-505) onde esse autor evidencia que a morfologia social dos Esquimós varia de acordo com as estações Verão e Inverno quando a sociedade se expande (verão) e se contrai (inverno), aqui podemos perceber que também entre os quilombos contemporâneos de Salvaterra existe um tempo de muitas festas, de ir para as festas (expansão): verão amazônico e o tempo de ficar mais em casa (contração): inverno amazônico. De outra maneira esse pulsar também pode-se perceber durante os JIQs na expansão dos jogos-festa pelo território da comunidade anfitriã durante e dia e na contração da festa-jogo para um único ponto: a sede/barracão de festas durante a noite. Desta forma, percebe-se um pulsar seja nas estações: verão - inverno, seja na própria festa do JIQs: dia - noite.

para o ponto/lugar que é o salão de festas para participar e acompanhar a abertura oficial do evento.

A abertura dos JIQs instaura um tempo/lugar de alta densidade emocional, tempo de efervescência, excitação, ludicidade iniciado, à noite, na sede/salão de festas. Na manhã seguinte, a partir do campo de futebol e da realização das diversas modalidades esportivas, o espaço dos JIQs ocupa todo o território anfitrião e, às vezes, ultrapassa esses limites, pulsa em várias direções.

À noite, os JIQs novamente se contraem e atraem todas as atenções para o salão de festas, e assim segue pulsando até o domingo, último dia da festa, quando todos os delegados vão embora para seus quilombos, com todas as potentes experiências e vivências propiciadas pela intensidade das socialidades festivas.

Esse pulsar evoca, durante os quatro dias de celebração, a Festa como Potência Societal, que contribui de forma fundamental para criação/recriação, fundação/refundação dos quilombos contemporâneos do/no Marajó. Desta forma, é a partir desses lugares da festa (salão de festa e campo de futebol) que o evento pulsa potente como um coração que, batendo em expansão e contração, faz o sangue circular no corpo coletivo.

Todos os anos, o pulsar dos JIQs ocorre numa comunidade diferente, ou seja, trata-se de uma espécie de pulsar constituído pelas redes de movimentos sociais quilombolas que vibra a partir de um ponto-comunidade diferente, para onde as pessoas de vários outros quilombos marajoaras convergem, vibram, le ligam, se criam, se questionam, se confrontam e se transformam na intensidade de cada nova festa.

Esse pulsar da Festa como Potência Societal realiza-se no ritmo incessante das passagens, nos períodos relativamente curtos, fugazes, das festas, porém, deixam[157] Um novo lugar/estrutura/referência, outro centro, ou realizam uma ampliação do centro das comunidades quilombolas onde os JIQs são realizados, criando um novo marco na paisagem e no corpo da comunidade, deixando uma sede quilombola.

Isso significa que apesar da fugacidade da festa, o salão de festas quilombolas, construído coletivamente para receber pela primeira vez os JIQs é perene! Marca o território, constitui as paisagens a partir de então e permanece ali muito depois do fim da festa.

[157] Pelo menos a partir do ano de 2017 quando pude observar em campo.

Mesmo que, após a celebração, as estruturas dos barracões de acolhida, das barracas de comida, da cozinha e do “bar da festa” sejam desfeitas, o salão de festas quilombola permanece. Assim, como permanecem os novos campos de futebol construídos para a festa, como aconteceu, em 2017, no quilombo Caldeirão e, em 2018, no quilombo Vila União.

Não por acaso, os coletivos mantêm a proximidade entre o campo de futebol e o salão de festas, pois são lugares que permanecem marcando a paisagem, reservando os lugares para os mastros e para as bandeiras de cada um dos quilombos, símbolos e insígnias das identidades negras quilombolas que tremulam com o vento durante os quatro dias de festa.

Assim, após essa breve introdução, são dos pulsares da Festa como Potência Societal nos lugares, nos momentos e na organização social do “projeto de integração” dos coletivos quilombolas contemporâneos do Marajó, especificamente o salão de festas e o campo de futebol, que pulsam para outros espaços dos JIQs, que tratarei a seguir.

5.5.1 – O pulsar do campo de futebol (dia) e do salão de festas (noite).

O campo de futebol esteve presente desde o início na celebração dos JIQs. Foi a partir desse lugar, mais especificamente dos jogos de futebol, que se multiplicaram outras modalidades esportivas no evento. A festa cresceu, outras modalidades surgiram e passaram a ocupar outros lugares do território da comunidade anfitriã, bem como além deles.

Trata-se de um movimento de pulsar que, a partir do campo de futebol, vem se expandindo desde a primeira edição da festa. Por outro lado, é justamente à noite que o pulsar dos JIQs se contrai e faz um movimento contrário, onde os coletivos se unem no salão de festas para potencializarem a identidade étnica, o antirracismo, e a luta por direitos socioterritoriais.

Assim, o pulsar dos JIQs do dia começa com os coletivos indo dos barracões para o campo de futebol, não apenas com suas bandeiras que representam cada um dos quilombos participantes da festa, mas também com as comitivas compostas por mulheres e homens adultos e, principalmente, por jovens e crianças, que ocupam o "Estádio Olímpico da Festa".

É o momento, como mostram as fotos acima, em que a Potência Societal dos JIQs uni as coletividades, num instante de contraprestação, de retribuição das visitas, de alianças, de vir a jogos e combates regulados, de celebrar festas alternativas, de retribuir serviços rituais e de honra, de manifestar efeitos recíprocos entre os coletivos do Marajó (MAUSS, 2003).

Assim sendo, aos poucos, o campo da Festa como Potência Societal dos JIQs congrega os quilombos contemporâneos do Marajó e, ao mesmo tempo que expõe as diferenças entre as delegações representantes das comunidades, faz a “celebração de alianças” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 80) entre os coletivos, simbolicamente representadas pela união de suas bandeiras.

É quando as competições começam e as comitivas parecem entrar num ambiente de extrema rivalidade. Mas, vale lembrar, que o evento é uma festa feita pelas coletividades (PEREZ, 2012), o que conecta inexoravelmente Imaginário – Festa – Criação. Destarte, é a imaginação "potência maior da natureza humana" (BACHELARD, 1996, 2008), que pulsa e aparece ali num coletivo só.

Assim sendo, as comitivas no campo de futebol mostram que é rivalizando em dons (festas, jogos, etc.) que as coletividades se ligam (MAUSS, 2003). Não é à toa que as bandeiras com as "cores d'África" nas imagens acima, que representam quilombos e as lutas por direitos socioterritoriais dos coletivos do Marajó, estão também em potente unicidade.

O campo de futebol é então o lugar no qual as comunidades competem, mas também é o espaço em que elas manifestam o aquilombamento por meio de suas bandeiras com desenhos de correntes rompidas, do território, da natureza local e do trabalho na terra ancestral presentes nas imagens abaixo, o que mistura luta por direitos socioterritoriais e festa.

Destarte, os JIQs “são muito mais do que a festa” (DUVIGNAUD, 1983) onde os coletivos expressam suas especificidades expostas em cada uma das suas bandeiras e camisas e potencializam, por meio da festa, a criação de outras formas societais que questionam o racismo, (re)constituem estéticas e éticas antirracistas na intensidade das socialidades festivas.

Mas o evento também é o lugar de jogos e de combates regulados (MAUSS, 2003), onde as comunidades buscam a excitação (ELIAS; DUNNING, 1992), durante a disputa das várias modalidades existentes nos JIQs, e, ao mesmo tempo, rivalizando em dons que circulam intra e intercomunidades na festa.

Por isso, são muitas emoções festivas que fazem pulsar o evento que se expande para outras partes do terreiro, do campo e do salão de festa dos JIQs, numa movimentação que une os comunitários quilombolas em um mutirão contínuo na preparação das estruturas que recebem as delegações, como montagem do ringue luta marajoara, conforme as imagens abaixo.

Posteriormente ao nivelamento da areia ao chão do terreiro, a ocorrência dos combates de luta corporal marajoara atrai, além das comitivas, muitos curiosos que formam uma espécie de ringue humano. Os combates são realizados por toda a tarde, só parando quando o sol se põe. É quando começa a festa-jogo, ou seja é quando a festa gira do dia para a noite.

Assim, nos JIQs, quando as luzes caem e os atletas vão para seus barracões, pegar suas coisas, tomar banho, se arrumar, jantar o banquete e se preparar para a festa-jogo, ou seja, quando acontece o giro do dia para a noite, todas as pessoas e toda a movimentação que havia se expandido para além do terreiro da festa, se contrai.

À noite, quase tudo se volta para um único ponto da festa que, não por acaso, é o mais iluminado do terreiro dos JIQs, onde centenas de pessoas reunidas se aglomeram, se unem ao redor do lugar: o salão de festas. As pessoas disputam cada espaço para acompanhar a festa-jogo, uma ação relacional de estética e ética intra e intercomunidades.

É nesse palco que a festa dos JIQs continua a acontecer com suas luzes, cores, formas, músicas e performances. É nele que são feitos os discursos, as falas, os anúncios das apresentações, bem como onde está a nave da aparelhagem de

som, com suas potentes caixas lançando ondas sonoras de vários estilos de música a partir daquele ponto.

Lá, no salão de festas, é onde acontecem as apresentações nas chamadas "Noites Culturais" e "Noites da Beleza Negra". Se de dia o jogo-festa pulsa expandindo-se para além do terreiro da festa e do território da própria comunidade anfitriã, à noite, a festa-jogo pulsa, contraindo e atraindo a multidão para um único ponto de exaltação da identidade étnica.

Abaixo apresento imagens do salão de festas dos XVI JIQs de Quilombo Boa Vista. As fotos mostram o salão vazio e, depois, o mesmo lugar com a presença das comitivas. Apresento também pessoas que se apresentaram neste salão representando seus quilombos contemporâneos como “misters” e “miss” beleza negra.

No salão de festas o corpo também fala e não para de lutar. Mais do que corpos em disputa, ali está a Potência Societal que une os coletivos, onde o “total dos corpos separados dos homens [e das mulheres] e total das consciências separadas e, no entanto, unidas; unidas ao mesmo tempo por coerção e volição, por fatalidade e liberdade” (Mauss, 2003, p. 214).

É justamente na festa *para além* da falta de reconhecimento do Estado, que se põe a favor do mercado de terras no Marajó, que os corpos e vozes afirmam a existência dos territórios sociais, dos quilombos, da diversidade fundiária e sociocultural (LITTLE 2002) que se expressa nas unicidades políticas, simbólicas e territoriais, num evidente protagonismo dos coletivos quilombolas.

Destarte, o movimento de contração no salão de festas, ao contrário de encolher a festa, ao contrário parece concentrar e fortalecer ainda mais as lutas das comunidades quilombolas do Marajó num movimento inexorável de Potência Societal que vai além dos limites do Estado e do mercado, revelando uma “libído infinita” e um “grande desejo” (DUVIGNAUD 1983) de questionar, destruir e criar outras formas societais.

Dessa forma, pintar o corpo na festa-jogo, significa também confrontar os incrédulos em relação à auto atribuição étnica dos coletivos quilombolas marajoaras, e afrontar os discursos racistas, conflito que (re)cria as redes de movimentos sociais quilombolas e as unicidades políticas, simbólicas e culturais nos/dos quilombos contemporâneos marajoaras.

Assim, os JIQs seguem pulsando as insígnias, as identidades, as alianças, as competições, as lutas contra o racismo, as brincadeiras, entre outras ocorrências que se repetem geralmente em todas as festas, pelo menos nos três anos que acompanhei, com algumas diferenças na organização das estruturas.

Nos JIQs do quilombo Caldeirão (2017), por exemplo, as bandeiras e mastros ficavam ao lado do campo de futebol, bem na estrada principal de acesso à

comunidade. Na edição 2018, no quilombo Vila União, mastros e bandeiras também foram colocados ao lado do campo de futebol, bem na entrada do terreiro da festa.

Já na edição 2019, no quilombo Boa Vista, os ditos artefatos foram cravados exatamente entre o campo de futebol e o salão de festas, como mostra a imagem abaixo.

Nos três anos que acompanhei os JIQs, a brincadeira do mastro quilombola é regular entre os grupos de homens e de mulheres que carregam cada qual um mastro, que movimentam em extrema algazarra, rindo, bebendo, se divertindo e girando-o com grande desenvoltura por todo o terreiro da festa, levantando-o, subindo e descendo o mesmo.

As pessoas vão ainda até o lugar próximo ou entre o salão de festas e o campo de futebol e enterram os mastros no local, que ficam lá cravados na terra até o final da festa, quando então são derrubados a machadadas e depois colocados pelas pessoas ao lado do salão de festas. De forma semelhante, as bandeiras dos coletivos ficam próximas onde os mastros são enterrados.

Na primeira noite da festa, as bandeiras são exibidas na abertura dos JIQs, quando todas as comunidades se apresentam no salão de festas. Após a apresentação, as bandeiras ficam próximas dos mastros e permanecem lá tremulando até o final da festa no domingo, quando as delegações as retiram para levar de volta para seus quilombos. E desde então já levam as expectativas de como será a próxima festa, já sabendo onde será, já que em cada encerramento dos jogos é marcado pelo sorteio do próximo quilombo que será o próximo anfitrião da festa.

Assim, tendo apresentado os lugares da festa, no item abaixo busco apresentar os tempos festivos por meio de um videodocumentário que mostra os diversos momentos da Festa como Potência Societal: abertura dos JIQ, as delegações e suas bandeiras, declaração de abertura oficial dos JIQs, apoteose do banho de cheiro, as modalidades de esportes presentes nos Jogos de Identidade Quilombola durante o dia e as apresentações e performances depois que o sol se põe nas Noites da Beleza Negra e nas Noites Culturais.

5.6- Momentos da Festa:

Documentário dos Jogos de Identidade Quilombola 2017, 2018 e 2019

OS DIVERSOS MOMENTOS NOS/DOS JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA - JIQs

(Vídeo Documentário)

(QR CODE)

REGISTRO DOS XIV, XV E XVI JOGOS DE IDENTIDADE QUILOMBOLA, REALIZADO EM 2017, 2018 E 2019, RESPECTIVAMENTE NOS QUILOMBOS DE CALDEIRÃO, VILA UNIÃO E BOA VISTA - SALVATERRA - MARAJÓ- PARÁ[158]

Obs - Para acessar o vídeo documentário acima, basta apontar a câmera do seu celular para este QR Code e depois clicar no link. Se seu celular não tiver leitor de QR Code na própria câmera, basta baixar da Play Store, ou Apple Store (se seu celular for Ifone) qualquer "leitor de QR Code" para seu aparelho e depois de abrir o aplicativo proceder da mesma forma: apontando a câmera para a imagem acima e depois clicando no link. Se ainda assim não funcionar, por gentileza, digitar o endereço abaixo no buscador de internet (google ou outro) no seu celular ou computador:

https://www.youtube.com/watch?v=Eq1XFxZLjxE

Ou, simplesmente, entrar no youtube e digitar o seguinte:

Documentário dos Jogos de Identidade Quilombola 2017, 2018 e 2019 SOMOS FORÇA E RESISTÊNCIA.

[158] O Entreguei o referido vídeo documentário no ano de 2022 para as comunidades quilombolas de Salvaterra, que postaram o filme no seu canal dos Jogos Quilombolas no youtube, de maneira que além deste filme que foi produzido por mim, por ocasião da pesquisa de campo referente a tese, encontram-se neste mesmo canal, outros vídeos produzidos pelos próprios quilombolas. Assim, convido o leitor ou a leitora para que, ao final deste vídeo, se sinta à vontade para assistir a outros registros deste canal do youtube chamado "Jogos Quilombolas", pertencente às próprias comunidades quilombolas de Salvaterra-Marajó-Pará.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual o lugar e os significados da festa Jogos de Identidade Quilombola para os quilombos contemporâneos e para as redes de movimento sociais quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará? Me perguntei no início desta jornada.

Os Jogos de Identidade Quilombola possuem um lugar absolutamente central tanto na (re)constituição dos quilombos contemporâneos de Salvaterra, iniciado a partir do processo de autoidentificação quilombola, quanto no próprio desenvolvimento das redes de movimentos sociais quilombolas. Este lugar fundamental bem como os vários significados dos Jogos Quilombolas parece estar profundamente relacionado também ao que chamo de Potência Societal da Festa, em sua:

1 - Potência de ligar coletivos, quando se verifica que os Jogos Quilombolas atuam como mecanismo operador de ligações, ao contribuir de forma fundamental para o envolvimento principalmente dos jovens (mas também de pessoas de todas as idades) das comunidades tanto na organização e realização da própria festa, como no envolvimento com as redes de movimentos sociais quilombolas de Salvaterra. Por outro lado, é visível também a perspectiva dos Jogos Quilombolas como Dádivas das dádivas, que pode ser verificado na maneira como acontece a adesão das outras comunidades quilombolas de Salvaterra bem como de quilombos de outros municípios do Marajó a festa. Esta adesão se dá a partir da construção coletiva realizada por meio de mutirões, constituindo novos compromissos intercomunidades, neste sentido, os Jogos Quilombolas se apresentam como uma Dádiva (que é dada, recebida e retribuída) que gera e faz circular muitas outras dádivas intercomunidades quilombolas para além dos limites do município de Salvaterra onde foi criada.

2 - Potência de criar coletivos, quando se verifica que o processo de autodefinição quilombola potencializou o imaginário e a imaginação das pessoas dessas comunidades, que construíram outras imagens-símbolos relacionadas com uma espécie de refundação política, simbólica e territorial expresso nas bandeiras de cada quilombo com suas cores comuns e insígnias próprias que expressam uma espécie de refundação totalidades, destas unicidades políticas, simbólicas e territoriais criando os quilombos contemporâneos do Marajó. Verifica-se também a potência do imaginário e da imaginação em uma série de outras criações como a invenção do mastro quilombola, e das inúmeras referências que aparecem nos corpos por meio de vestimentas, adereços, performances etc, e também nos gestos, nas

maneiras de se reconhecer e ser reconhecido como quilombolas que são cotidianas, mas que durante a festa dos Jogos Quilombolas vibram com ainda mais intensidade afetando as pessoas transformando suas maneiras de ser e estar no mundo.

3 - Potência de questionar, destruir e transformar coletivos, quando se verifica que os Jogos Quilombolas são também uma festa anti-racista, que possui como horizonte a busca pela destruição do racismo, trata-se, portanto, de uma festa que combate o racismo por meio de inúmeras formas criativas, inventivas, que transformam as pessoas e coletivos contribuindo para criação de outras formas societais ao confrontarem o preconceito e a discriminação social dentro das próprias comunidades, mas também no município de Salvaterra, no Marajó. Desta maneira, os Jogos Quilombolas parecem contribuir de forma fundamental para o enfrentamento do preconceito, questionando e transformando as próprias comunidades, constituindo outras referências e lançando as bases para as alianças na luta por direitos socioterritoriais.

Desta forma, a festa Jogos de Identidade Quilombola parecem se apresentar como um grande "nó", que em cada ano, em um ponto-comunidade diferente, vibra e faz vibrar as redes de movimentos sociais quilombolas.

Por durar no tempo, esta festa faz os corpos das comunidades ao mesmo tempo que faz os corpos das pessoas, corpos negros quilombolas. A festa cria, portanto, outras imagens e paisagens que nas intensas socialidades festivas afetam e mobilizam as pessoas a aderirem àquelas éticas-estéticas propiciando o envolvimento e o compromisso político com redes de movimentos sociais quilombolas e com as Associações Remanescentes de Quilombos em cada comunidade.

Em outras palavras, a festa Jogos de Identidade Quilombola parecem contribuir de forma fundamental para a construção de estéticas e, portanto, de éticas ligadas a autodefinição negra e quilombola, que no ritmo incessante das passagens (nas festas que se sucedem acontecendo todos os anos) vai fazendo os corpos das pessoas e(em) comunidades na duração do tempo, criando, confrontando e transformando as comunidades em quilombos e a sociedade ao redor que também é afetada.

Não é por acaso que nas entrevistas que realizei questionando os/as interlocutores/ras sobre qual a importância de realizar os Jogos de Identidade Quilombola, uma resposta foi recorrente entre as pessoas que de diversas maneiras evidenciam sempre os Jogos Quilombolas como “um lugar para expressar a cultura”, ou lugar de expressar “nossa cultura”.

A "cultura" a que se referem parece estar ligada de uma maneira muito íntima com a mudança operada pelo processo de se autodefinir quilombola, que é a mudança na maneira de olhar, com a constituição de um olhar generoso e de valorização de sua ancestralidade, de suas memórias, de seus modos de vida, mas também um olhar generoso e de valorização de seus corpos, de sua pele, de seus cabelos.

A "cultura" que de que @s interlocutor@s falam está no corpo que baila, que se expõe e se apresenta nas noites da beleza negra e noites culturais nos Jogos, a cultura está no corpo que baila afrontando e confrontando ostensivamente o racismo, no corpo que se liberta, que se acha belo e lindo, que se apresenta afirmativamente no mundo, que dança, que sorri.

Neste sentido, as noites da beleza negra e as noites culturais instituídas nos Jogos Quilombolas são uma celebração desta outra maneira de olhar, de ser e estar no mundo, um lugar, palco para o corpo negro bailar, ser, brilhar.

É quando a busca pela ancestralidade negra e quilombola vai além da escravidão, se volta e também busca suas origens em referencias antes da escravidão, é quando a poténcia do imaginário e da imaginação d@s quilombol@s atravessa o oceano atlantico e chega de volta ao continente africano, uma África imaginária, fonte de inspiração e criatividade, que também constitui sua ancestralidade negra e quilombola para além da escravidão, onde negros e negras são reis, raínhas e princesas como diz o refrão de uma das músicas mais tocadas nas apresentações das misses beleza negra nos jogos: “ sou de Luanda, meu pai é rei, eu sou princesa negra, minha palavra é lei".

Em outras palavras, a busca por esta ancestralidade transcende a escravidão, atravessa o oceano atlantico e reencontra uma africa imaginária, que se liga pelas diásporas a Salvaterra, Marajó, Amazônia. Por isso a ancestralidade também se expressa segundo os interlocutores no que eles chamam de “cores d'África", o preto, amarelo, verde, vermelho, que estão na decoração dos jogos, nas cores das bandeiras quilombolas das comunidades, nas cores das camisas, nas tranças no cabelo, nas pinturas nos corpos, nas apresentações, nos figurinos, etc.

Além do que chamam “cores de África” estão também as referências aos orixás, as músicas, danças, coreografias todas inspiradas nestas Áfricas imaginárias, plurais, multicoloridas, que constituem também o que eles chamam de sua cultura quilombola, contribuindo para a diversidade do que interlocutores denominam “povo quilombola”.

Não apenas a memória e a história, mas também a própria vida cotidiana passa a ser vista de outras formas, neste contexto, os saberes, os fazeres antigos, que muitas vezes eram antes tratados como “atrasados”, “da roça”, do “interior” de forma pejorativa, ganham outros status, são também valorizados como tradição, como cultura, como saber fazer ancestral, são reafirmados pelo coletivo como parte de sua cultura, um exemplo claro é a produção artesanal da farinha, com os instrumentos que são usados há gerações como o tipiti e seus modos de preparo artesanais, não por acaso, entre as performances apresentadas na festa dos XVI Jogos Quilombolas de Boa Vista, estão as crianças da escola quilombola da comunidade que performaram no palco do salão de festas os atos, os gestos apresentando também os instrumentos mais rústicos por meio dos quais se faz a farinha como um espetáculo da cultura, nas noites culturais.

Neste sentido, as histórias e memórias das pessoas mais antigas das comunidades, bem como as histórias do pioneirismo das famílias que chegaram e constituíram os povoados negros de Salvaterra passam a ser extremamente valorizados, as memórias e histórias dos pioneiros, dos que lutaram e resistiram contra a expropriação dos territórios tradicionalmente ocupados, são reafirmados e impulsionados pelos direitos garantidos na Constituição.

“A cultura", “a nossa cultura”, na maneira como expressam os interlocutores ao afirmarem os Jogos Quilombolas como lugar importante para expressarem-na, parecem ser justamente o produto, o resultado, deste outro olhar, desta outra maneira de ver o mundo, as relações, as coisas e as pessoas ao redor, uma outra maneira de olhar para si mesmos, seu corpos, sua ancestralidade, sua história de vida, de sua família e de seus antepassados, um outro olhar também sobre seus modos de vida, suas paisagens, seus saber fazeres, um outro olhar provocado justamente pela potência dos processos de autodefinição negra e quilombola, que se iniciou entre as comunidades quilombolas de Salvaterra a partir do primeiro encontro entre Tereza Nascimento e Maria do Socorro no ano de 1998 na comunidade de Bacabal e que se desdobrou em três Encontros de Mulheres Quilombolas do Estado do Pará, 2002 em Bacabal, 2003 em Deus Ajude e 2004 em Mangueiras, e que se desdobrou ainda na construção das redes de movimentos sociais quilombolas com a criação de ARQs Associações Remanescentes de Quilombos em cada comunidades e da luta conjunta por direitos socioterritoriais a partir dos direitos previstos no art. 69 do ADCTda CF.

As festas Jogos de Identidade Quilombola parecem ter, portanto, um lugar central tanto no processo de reconstituição, que chamo de refundaçào política dos

quilombos contemporâneos de Salvaterra, como no próprio desenvolvimento das redes de movimentos sociais quilombolas, contribuindo de forma fundamental para a constituição de múltiplos significados potentes relacionados ao que é ser negra/negro e quilombola no Marajó.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO MARIN, Rosa. Quilombolas na ilha de Marajó: território e organização política. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de;

ACEVEDO, Rosa Elizabeth Acevedo. 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: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

ACEVEDO MARIN, Rosa (Org.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias. São Paulo: UNESP, 2009, v. 1 (Construções identitárias e sociabilidades). p. 209-227.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. (coordenadora). Famílias de Providência, Herderios 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 conteporâneas-métodos. São Paulo: UNESP, 2010.
ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
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.
BACHELARD. Gaston. Ensaio sobre o conhecimento aproximado. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004,
BACHELARD. Gaston. A Poética do Devaneio. Martins Fontes São Paulo l996
BACHELARD, Gaston. L´eau et les songes: essai sur l´imagination do moviment. 5. ed. Paris: Jose Corti, 2004.
BACHELARD, Gaston. L´eau et reves: essai sur l´imagination de la matière. 7. ed. Paris: Jose Corti, 2005.
BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. Martins Fontes, São Paulo 2008.
BACHELARD, Gaston. A poética do devaneio. Martins Fontes. 3 ed. 2009.
BACHELARD, Gaston. ‘‘A Poética do Desvaneio’’. Martins Fontes, 1998
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.
BARBOSA, Gustavo Baptista. A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, V. 47 N 2.
BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p.84-91.
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.
CAILLOIS, Roger. “Le sacré de transgression: Théorie de la fête”, 4o capítulo de: CAILLOIS, Roger. L’homme et le sacré. Paris: Gallimard, 1989 [publicado originalmente em 1939], p. 127- 168; e o “Appendice III - Guerre et sacré”, p. 219-242. Tradução de Carlos Eduardo Schmidt Capela.
CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.
CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. Rev. Estud. Fem., Florianópolis , v. 22, n. 3, p. 965-986, Dec. 2014 .
CARDOSO, Luís Fernando Cardoso. A Constituição Local: direito e território quilombola na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó – Pará. Orientadora: Prof.ª. Dr.ª Ilka Boaventura Leite Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008. Tese de Doutorado.
CARDOSO, Luis Fernando Cardoso LIMA FILHO, Petrônio Medeiros e SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. MEMÓRIA E RESISTÊNCIA QUILOMBOLA NA ILHA DO MARAJÓ, PARÁ. R. IHGB, Rio de Janeiro, a. 179(478): 131-159, set./dez. 2018.
CARVALHO, Flávio José de. “Da imaginação criadora da ciência à imaginação criadora da poesia em Gaston Bachelard. UFPE, Tese, Recife, 2011.
CERTEAU, M. de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
CERTEAU, M. de A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
CERTEAU, M. de A cultura do plural. Campinas: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do Século).
CERTEAU, M. de. A invenção do cotidiano. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
CERTEAU, M. de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008.
CHAGAS, Eduardo Wagner Nunes. O Mastro do Santo e a Santidade do Mastro. Anais do X congresso da ABRACE Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas, V. 19, n. 1. 2018.
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.
CONCEIÇÃO, Domingos. A origem do Movimento Negro em Belém. In: MOVIMENTO NEGRO EM BELÉM: AÇÃO COLETIVA DE COMBATE AO RACISMO E DEFESA DE NEGRAS E NEGROS. Dissertação do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de

Serviço Social, Universidade Federal do Pará. 2017, p. 113-116.
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.
DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: Revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031. Revista da ABPN. v. 5, n. 11. p. 05-28. jul/out. 2013.
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.
DURAND, Gilbert, As estruturas antropológicas do imaginário, introdução à arquetipologia geral. Martins Fontes, São Paulo, 2001.
DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Lisboa: Presença,1989.
DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Lisboa: Presença, 1980
DURAND, Gilbert, A imaginação simbólica. Edições 70, 1964.

DURAND. Gilbert. A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix, 1988.
DURAND, Gilbert. O retorno do mito: introdução à mitodologia. Mitos e sociedades. Revista FAMECOS. Porto Alegre, n. 23, abril 2004, pp. 07-22.
DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. 3a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
DURAND, Gilbert. La imaginación simbólica. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.
DURKHEIM, Émile. MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: Mauss, Marcel. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1979.
DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
DURKHEIM, Émile. Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália (tradução Joaquim Pereira Neto) São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

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.
ELIAS, Norbert. O processo civilizador – Uma história dos costumes. Rio: Zahar, 1983.
ELIAS, N.; DUNNING, E. A Busca da Excitação. Lisboa: Difel, 1992.
ELIAS, Nolbert, 1897-1990, e outro A busca da excitação: desporto e lazer no processo civilizacional / Norlbert Elias, Heric Dunning. - (história e sociedade) ISBN 978-972-44-21 I9-3
ESCOBAR, Arturo, A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas En: Buenos Aires Lugar CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor 2005
EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2008.
FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Affecté”. In: Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie.
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.

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.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

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.

FONTELES, Lidianny Vidal. Da invisibilidade ao reconhecimento: regularização fundiária e a questão quilombola no Ceará. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. Conferência proferida na 16 reunião nacional da ANPOCS.

Caxambu, outubro de 1992. Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho. Disponivel em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/21/rbcs21_09.pdf. Acesso:08/04/2022.

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.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo Afro-Latino-Amaricano. In Caderno de formação política do círculo palmarino n: 1. Afrolatinoamérica. Brasil, 2011

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/ 93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afrolatinoamericano”. Revista Isis Internacional, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b. GONZALEZ, Lélia.

GROSFOGUEL, Ramón. BERNARDINO-COSTA, Joaze. 2016. “Decolonialidade e perspectiva negra”, in Revista Sociedade e Estado, v. 31, no 1, pp. 15-24.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

HOBSBAWM, Eric. e Ranger, Terence. A invenção das tradições. RJ: Paz e Terra, 1990.

HUIZINGA, Johan. Homo ludens. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1971.

KUSCHNIR, Karina. 2007. Antropologia da Política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

JORGE, Amanda Lacerda. O movimento social quilombola: considerações sobre sua origem e trajetória. Revista VÉRTICES, Campos dos Goytacazes/RJ, v.17, n.3, p. 139-151, set./dez. 2015.

LAFARGUE, Paul. O direito à preguiça. São Paulo: Hucitec/Edunesp, 2000.

LAGES, Lara Thaís de Souza; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e SCHMITZ, Heribert; Redes de movimentos sociais em comunidade quilombola de Salvaterra, Marajó, Pará. Estudos Sociedade e Agricultura, v. 27, n. 2, p. 328-351, jun. 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. Estudos Feministas. Florianópolis. 16(3): 424, Setembro-Dezembro/2008.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. Entre quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra, Marajó, Pará. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros; SILVEIRA, Flávio Leonel da; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e. O desfile da raça: Identidade e luta quilombola em Salvaterra, Ilha do Marajó. Revista Ambivalências V.4 • N.7 • p. 87 – 105 • Jan-Jun/2016 ISSN 2318-3888 • DOI: 10.21665/2318-3888.v4n7p10-41.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso &; ALENCAR, Edna. Festas de santo, território e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 13, p. 109-128, 2018.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. Quilombo de Narcisa: territorialidade, limites de respeito e narrativas de expropriação. In: MACEDO, Cátia Oliveira; BRINGUEL, Fabiano de Oliveira; SOUZA, Rafael Benevides de & SANTANA, Rosiete Marcos (Orgs.). (Org.). Os. led. Belém: Açaí, 2016, v.1, p. 1-151.

MAFFESOLI, Michel. A sombra de Dionísio. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, Michel. "O paradigma estético: a sociologia como arte". Rio de Janeiro: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1986, n.21.

MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MAFFESOLI, Michel. O conhecimento comum. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MAFFESOLI, Michel. La contemplation du monde: figures du style communantaire. Paris: Bernard Grasset, 1993.

MAFFESOLI, Michel. No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes, 1996. ROCHA PITTA, D. P. Métodos do imaginário. 1994 (no prelo).

MAFFESOLI, Michel. A contemplação do mundo. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

MAFFESOLI, Michel. Os imaginários do social. Revista Psicologia & Práticas Sociais. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia/UERJ, 1993, v.1, n.3.

MAFFESOLI, Michel. Présentation. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Livre de Poche, 1991.

MAFFESOLI, Michel. A sombra de Dionísio - Contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

MAFFESOLI, Michel. A conquista do presente. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MAFFESOLI, Michel. O conhecimento comum. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MAFFESOLI, Michel. Homo eroticus: comunhões emocionais/Michel Maffesoli; tradução Abner Chiquieri; revisão técnica Teresa Dias Carneiro. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2014."

MAFFESOLI, Michel. Elogio da razão sensível. tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1998. Título original: Éloge de la raison sensible.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. FAMECOS • Porto Alegre • no 15 agosto 2001, quadrimestral. (Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2001)

MAFFESOLI, Michel. A sombra de Dionísio - Contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

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.

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.

MARTINS, FELIPE, LEAL & SILVA. Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nego Bispo. EntreRios – Revista do PPGANT - UFPI -Teresina • Vol. 2, n. 1 (2019).

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, Raimundo Heraldo. A origem do culto dos santos: a promessa e o milagre. In: ____. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.

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. Manual de etnografia. Lisboa: Editora Pórtico, 1972. Tradução: Maria Luísa Maia.
MAUSS, Marcel. A Centenary Tribute. Methodology and History in Anthropology Volume 1. Edited by Wendy James and N. J. Allen, 1998.
MAUSS, Marcel. Ensaios de Sociologia. 2a Ed. Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Formas e razões da troca nas sociedades arcaicas; In: Sociologia e Antropologia, com uma introdução à obra de Marcel Mausss, de Claude Lévi-Strauss; tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo, EPU, 1974, p. 37-178.
MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 1998, vol.13, n.38
MIRCEA ELIADE (tr. Philip Mairet). 'Symbolism of the Centre' in Images and Symbols." Princeton, 1991. p.48-51.
MÜLLER, Cíntia Beatriz. Ser camponês, ser remanescente de quilombos. Ilha – Revista de Antropologia/29. UFRGS/PPGAS.
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.
NORBERT ELIAS, Norbert & DUNNING, E. Eric. A busca da excitação. (tradução de Maria Manoela Almeida e Silva), Difel editora. 1992
O'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.
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.
OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, 1987. “Antropologia política” In: SILVA Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: FGV.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. Revista de Antropologia, Vol. 39, No. 1 (1996), pp. 13-37. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/TrabalhodoAntropologo.pdf. Acesso: 31/03/2022
ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. Horizontes antropológicos, Ano 13, N. 28, p.375-405, Jul./Dez. 2007.
PACHECO, Agenor Sarraf. A conquista do ocidente Marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In Muito além dos campos, arqueologia e história na amazônia Marajoara. SCHAAN, Denise Pahl & MARTINS, Cristiane Pires Org. GKNoroNHa, Belém - Pará. 2010.
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.
PEREZ, Léa Freitas. Fazer corpo na duração do fazer corpo. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 44, n. 2, jul/dez, 2013, p. 150-166
PEREZ, Léa Freitas. “Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – por uma antropologia das efervescências coletivas”. 2002. Passos, Mauro (org.) A festa na vida: significado e imagens. Petrópolis, Vozes.
PEREZ, Léa Freitas. “Festa: em perspectiva e como perspectiva”. Texto apresentado no Simpósio na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda/PE, 12 a 15 de junho

de 2004. Este texto contou com a colaboração, na pesquisa bibliográfica e na discussão, de André Tavares Silva Santos, Diogo Neves Pereira e Rafael Barros Gomes, estudantes de graduação em Ciências Sociais da UFMG e bolsistas de iniciação científica (respectivamente do CNPq, do PET-UFMG e da FAPEMIG) que atuam no projeto Cartografia das festas em Minas Gerais - por seus viajantes e cronistas, sob minha orientação e do qual este texto é produto.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Guerra e Festa.Tese apresentada ao concurso de títulos e provas visando a obtenção do Título de Livre-Docente (Edital FFLCH n º 014/2015) Área: Etnologia Ameríndia Departamento de Antropologia Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP - SÃO PAULO 2015

PITTA, Danielle Perin Rocha. Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand / Dalielle Perin Rocha Pitta. - Rio de janeiro: Atlântica Editora, 2005 - (Coleção filosofia).

POLANYI, Karl. A grande transformação: as origens da nossa época. 2a Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos FASCÍCULO 7. Quilombolas da Ilha de Marajó. Belém, janeiro de 2006.

QUEIROZ, Renato da Silva. Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica. 2a ed. São Paulo: Edusp, 2006.

RABINOW, Paul. Antropologia da razão. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. 203 p.

RIESMAN, David. A multidão solitária. São Paulo: Perspectiva, 1969.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da, ECKERT, Cornelia. jogos da memória. Ilha - Florianópolis, n.1, dezembro de 2000, p. 71-84

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Os jogos da memória. ILHA, Florianópolis, p. 71-84, 2000.

SABOURIN, Eric. Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond, 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.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. Universidade Estadual de Campinas – Brasil. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995

SANSOT, Pierre. Les Formes Sensíbles de la vie sociale. Paris: PUF, (11-62) 1986.

SANSOT, Pierre. Variations paysagères. Paris: Klincksieck Esthétique, 1983

SANSOT, Pierre. Le sociologue et le « retour » du sensible. In: L'Homme et la société, N. 59-62, 1981. Imaginaire social et créativité. pp. 223-233. doi : 10.3406/homso.1981.3177

SANSOT, P. **Chemins aux vents**. Paris : Payot, 2000.

SANSOT P. **Poétique de la ville.** Paris : Armand Colin, 1996.

SANTOS Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos, Modos e Significações.. 2015. Brasília. INCTI/UnB. 5pp.

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.

SCOTT, James C. Weapons of the Weak. New Haven, CT: Yale University Press, 1985;

SCOTT, James C. Everyday Forms of Resistance. Copenhagen Journal of Asian Studies, [s.l.], v. 4, pp. 33-62, 1989;

SCOTT, James. C. Domination and the Arts of Resistance: Hiddens Transcripts. New Haven, CT: Yale University Press, 1990;

SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 5, pp. 217-243, jan./jul. 2011.

SILVA, Jamerson, SILVA, Katharine. Círculos populares de esporte e lazer. Recife: Bagaço, 2004.

SILVEIRA, Flávio Leonel da. A poética do cotidiano missioneiro: etnografia e reflexão sobre si mesmo. Compartilhando imagens e emoções com os contadores de causos nas Missões Gaúchas. cadernos de campo, São Paulo, n. 16, p. 13-29, 2007.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da, SOARES, Pedro Paulo de Miranda A. Etnografia no mundo urbano de Belém (PA): as transformações das paisagens a partir das memórias dos antigos moradores do Distrito de Icoaraci. Revista Pós Ciências Sociais. São Luis, v. 5, n.9/10, jan./dez. 2008.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Cristina Donza (organizadores). Paisagem e Cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: EDUFPA, 2009.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; BEZERRA, Marcia. Paisagens fantásticas na Amazônia: entre ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joane, Ilha do Marajó. (p. 119-150). In Diálogos Antropológicos: Diversidades, patrimônios, memórias. Raymundo Heraldo Maués, Maria Eunice Maciel Organizadores. Belém: L&A Ed. 2012.448p.:il.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens: estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. 2004. 765 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

SIMMEL, G., A natureza sociológica do conflito, in Moraes Filho, Evaristo (org.), Simmel, São Paulo, Ática, 1983.

SIMMEL, Georg. (2006). *Questões fundamentais de sociologia:* indivíduo e sociedade. Tradutor Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar.

SOUZA, Antonio Candido de Mello e. Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. [S.l: s.n.], 2017.

SOUSA, Claudiane de Fátima Melo de; LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. O quilombo na cidade: Notas etnográficas sobre uma ocupação quilombola. Trabalho apresentado no GT 10 – campesinato e conflitos fundiários na América Latina na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

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.

SOUSA, Maria Páscoa Sarmento de. MALUNGAS REEXISTÊNCIAS: AGÊNCIA SOCIOPOLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS NO MARAJÓ. In GT 41 - Quilombos: Dinâmicas Territoriais, Modos de Vida, Resistências e Desafios Antropológicos. Anais da 6º REA - Reunião Equatorial de Antropologia. 9 a 12 de Dezembro de 2019, Salvador, Bahia. Tema: Diversidades, Adversidades e Resistências.

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.

TEIXEIRA, Tadeu Gomes; SAMPAIO, Camila Alves Machado. Análise orçamentária do Programa Brasil Quilombola no Brasil e no Maranhão: o ocaso de uma política pública. Rev. Adm. Pública, Rio de Janeiro , v. 53, n. 2, p. 461-480, Apr. 2019.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 5a Ed. São Paulo: Pioneira, 1987.

VÉRAN, Jean-François. Rios das rãs: memória de uma comunidade remanescente de quilombo. Afro-Ásia, 21-22 (1998-1999), 163-192.

VEDANA, Viviane. Paisagem sonora e antropologia urbana: um ensaio sobre as sonoridades da cidade. VII Congresso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama, 2010).

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.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. O arquipélago imaginário do corpo virtual. Alea vol. 8, numero 2, julho – dezembro, 2006 p. 193-2004.

ZELIZER, V. A.. O significado social do dinheiro: “dinheiros especiais”; In: A Nova Sociologia Econômica: uma antologia/ Rafael Marques e João Peixoto (organizadores). Celta Editora, Oeiras /2003, p. 125-164.

ZUKIN, Sharon. Paisagens do século XXI: notas sobre a mudança social e o espaço urbano. In: ARANTES, Antônio Augusto (Org.). O espaço da diferença. Campinas, SP: Papirus, 2000. p. 104-115.