

**FESTA E FRONTEIRA: AS CELEBRAÇÕES INTERSTICIAIS DO
QUILOMBO DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS**
**FEAST AND BORDERS: THE IN-BETWEEN CELEBRATIONS OF
CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS BLACK COMMUNITY**

CARLA LADEIRA PIMENTEL ÁGUAS
carlaaguas@gmail.com
Universidade de Brasília (Brasil)
ORCID: 0000-0001-8339-5017

Texto recebido em / Text submitted on: 27/02/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 20/06/2017

Resumo:

O presente artigo explora os vínculos entre festa, identidade e resistência, baseando-se na trajetória do quilombo pernambucano de Conceição das Crioulas e a partir do conceito de fronteira – aqui entendido como um instável espaço intersticial de encontro e articulação. Através da discussão de três aspetos – a festa de Sábado de Aleluia, a novena de Nossa Senhora da Assunção e a comemoração abrangente dedicada à santa – busca identificar fenômenos tipicamente fronteiriços, em termos intra e interculturais, sinalizando para o papel da festa para a manutenção dos elos identitários e para a negociação e afirmação perante o «outro». No primeiro momento, discute-se a fluidez do espaço fronteiriço através da celebração de Semana Santa realizada na exata fronteira geográfica que divide o território quilombola e o território indígena Atikum, de quem a comunidade é vizinha. No segundo momento, analisa-se a cerimônia

de passagem de testemunho realizada nas noites de novena de Nossa Senhora da Assunção, quando cada subgrupo que compõe o quilombo reafirma seu pertencimento a Conceição das Crioulas. No terceiro momento, é discutido o papel da celebração de Nossa Senhora da Assunção perante o «outro» externo à comunidade, explorando-se desde as origens do protagonismo dos quilombolas sobre a festa até as suas grandes dimensões atuais, de maneira a reunir uma variada gama de atores.

Palavras-chave:

Festa, fronteira, quilombo, interculturalidade, identidade.

Abstract:

This paper analyzes the links between feast, identity and resistance, based on the black community of *Conceição das Crioulas*. The theoretical approach is based in the border studies – which analyze spaces in-between – to discuss three aspects: the Holy Saturday, the ceremony of *Nossa Senhora da Assunção* and the wide celebration dedicated to this saint. It aims to identify the feast's role to the identity links, to the articulation with the 'other' and affirmation towards the «other». In the first place, I discuss about the fluidity of the border space through the celebration of Holy Week held in the exact geographical border that divides the black territory and the neighboring indigenous territory. Secondly, I analyze the ceremony of passage of testimony held on the celebration of Our Lady of the Assumption, when each subgroup that composes the community reaffirms its belonging. Finally, I present the role of Our Lady of the Assumption celebration as a statement to the outsiders, exploring this subject from the beginning of the community's protagonism, to the great current dimensions of the feast.

Keywords:

Feast, border studies, black communities, interculturality, identity.

Introdução

O presente artigo explora os vínculos entre festa, identidade e resistência, baseando-se na trajetória do quilombo pernambucano

de Conceição das Crioulas e a partir do conceito de fronteira – aqui entendido como um instável espaço intersticial⁽¹⁾. Sousa Ribeiro (2005) situa a emergência deste conceito a partir da semiótica da cultura, enquanto componente elementar de todas as práticas culturais. Ao introduzir movimento na compreensão das identidades, esta aceção contradiz a ideia monolítica de cultura – que é concebida em constante transformação, justamente por situar-se dentro do espaço fronteiriço. Na esteira de Bakhtin, o autor lembra que todo ato cultural vive, essencialmente, nas fronteiras.

A partir desta perspectiva teórica, o objetivo é explorar três aspetos das festas realizadas em Conceição das Crioulas, analisadas enquanto zonas fronteiriças inter e intraculturais: em primeiro lugar, discuto a comemoração do Sábado de Aleluia realizada por diversos membros da comunidade à volta de uma árvore – o icónico «umbuzeiro da Diva» – situada na exata fronteira entre o território quilombola e a reserva indígena Atikum, com a qual a comunidade mantém há séculos uma convivência pacífica.

O segundo aspeto refere-se à fronteira intracultural estabelecida durante a festa de Nossa Senhora da Assunção – a principal celebração da comunidade, realizada por nove dias durante o mês de agosto. Uma vez que Conceição das Crioulas é formada por inúmeras pequenas localidades espalhadas por um amplo território, o objetivo é analisar a novena dedicada à santa como um momento de reafirmação dos elos identitários e do sentido interno de comunidade, através de uma cerimônia de passagem de testemunho que une, no campo simbólico, diferentes grupos.

O terceiro e último aspeto discutido refere-se à fronteira intercultural – o encontro com a diferença, a superposição de diversas influências e

(1) A reflexão sobre o conceito de fronteira como um «terceiro lugar» intermediário entre o *eu* e o *outro* deriva dos resultados de uma investigação realizada no âmbito da tese de doutoramento *Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social*, orientada pelos Professores Doutores Boaventura de Sousa Santos e António Sousa Ribeiro e defendida em 2013 na Universidade de Coimbra (Programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global – CES/FEUC). A pesquisa baseou-se nas três metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática (Santos 2002) – a fronteira, o barroco e o Sul – para analisar as possíveis conexões entre festa e resistência no contexto das comunidades quilombolas brasileiras. Nesse enquadramento, a fronteira é entendida como um espaço intersticial propenso à negociação e articulação entre sujeitos e grupos sociais.

afirmação da comunidade perante o «outro» que lhe é externo. Nesse sentido, busco pensar a festa de Nossa Senhora de Assunção em sua abrangência, enfocando a presença simultânea de diversos universos culturais dentro do mesmo espaço festivo.

Ao discorrer sobre esses três momentos, a intenção é analisar a seguinte questão: no contexto estudado, será a festa um espaço privilegiado de afirmação identitária, capaz de reforçar a fronteira intracultural – os laços da comunidade consigo mesma – e também reafirmar essa identidade perante o *outro*, nos espaços de fronteira intercultural? Portanto, no que se refere à delimitação do problema, o objetivo é refletir sobre dois aspectos complementares: 1) se a festa pode ser entendida como um espaço de fronteira, gerando efeitos em termos intra e interculturais; 2) se tais efeitos têm relação com os processos de resistência da comunidade.

O quilombo de Conceição das Crioulas situa-se no município de Salgueiro, a cerca de 550 km de Recife, capital do estado de Pernambuco, região Nordeste do Brasil. A comunidade está, portanto, localizada no Sertão nordestino, uma área do semiárido brasileiro que padece com a escassez de água. Sua história oral revela que a comunidade foi formada nos primórdios do século XIX, quando um grupo de seis negras livres, guiado pelo escravo fugido Francisco José de Sá, chegou ao sopé da serra de Umãs e fixou moradia. A região já era habitada pelos índios Atikum, com quem essas mulheres e seus descendentes passaram a conviver em harmonia (AQCC 2008).

Em sua viagem pelo sertão, Francisco de Sá levara uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, oriunda de Portugal, a quem as primeiras moradoras fizeram uma promessa: pediram à santa que as ajudasse a comprar aquelas terras. E assim aconteceu; as mulheres arrendaram uma área de três léguas em quadra, que compraram em 1802, graças ao trabalho de produção e fiação do algodão. Ergueram então uma pequena capela, que passou a abrigar a imagem e deu nome à incipiente comunidade – Conceição das Crioulas.

Hoje, com uma área de 16.885 hectares, o quilombo possui aproximadamente 750 famílias. Estas distribuem-se pelo território formando pequenas comunidades menores, localmente denominadas como «sítios». Conceição das Crioulas é caracterizada por várias iniciativas que lhe dão visibilidade: trabalha em rede com diversas organizações, desenvolve inúmeros projetos e são também várias as suas estratégias de comunicação. Trata-se de uma comunidade com grande

visibilidade no contexto brasileiro, sendo hoje uma referência para o movimento quilombola do país. As principais atividades econômicas são a agricultura de subsistência, a criação de caprinos, o artesanato em fibras naturais, palha e barro e o extrativismo vegetal. A apropriação da terra é familiar (Souza 2002).

O termo «quilombo» surgiu no contexto colonial da América portuguesa para denominar comunidades negras compostas por homens e mulheres escravizados e seus descendentes – que conseguiam escapar do sistema escravista ao formarem coletividades paralelas às agruras da estrutura vigente. A primeira definição formal surgiu em 1740, através de uma consulta do rei de Portugal ao Conselho Ultramarino: «Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele» (Almeida 2005: 102).

José Maurício Arruti observa que tal definição, que aparece tanto na legislação colonial quanto imperial, assumia uma forma explicitamente indefinida, com o objetivo de abarcar, sob um mesmo instrumento repressivo, o maior número possível de situações:

O uso do termo [quilombo] nunca teve um interesse descritivo, mas, antes de tudo, classificatório, delimitando um objeto que, na realidade, incluía diversas formações sociais muito diferentes entre si. Enfim, o «quilombo» é uma daquelas categorias classificatórias que respondem à necessidade do Estado de produzir unidades genéricas de classificação para a intervenção e controle social (Arruti 2006: 173).

Com o fim do sistema escravista, estas comunidades mantiveram a sua lógica de existir, enquanto espaços de resistência diante de uma sociedade construída a partir da exclusão (Campos 2005). Porém, a palavra «quilombo» desapareceu da legislação brasileira, para reaparecer cem anos depois da abolição da escravatura, em 1988. A Constituição Federal promulgada naquele ano, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), atribuiu aos habitantes daquelas comunidades o direito sobre as terras que ocupavam secularmente. A partir da promulgação da Carta Magna, a definição de «quilombo» foi alvo de debates nos meios jurídicos e

acadêmicos, atravessando um processo de ressignificação. Segundo a Associação Brasileira de Antropologia,

Contemporaneamente, [...] o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio (ABA *apud* O'Dwyer 2002: 18-19).

Apesar dos avanços em termos constitucionais, inúmeros entraves vêm impedindo que as determinações definidas em Lei saiam efetivamente do papel. A grande maioria das mais de três mil comunidades quilombolas identificadas no Brasil vive em um contexto de grande vulnerabilidade, expostas a problemas tais como pobreza, falta de acesso aos serviços de saúde e educação, situações de conflito, violência e ameaças de expulsão. No caso específico de Conceição das Crioulas, após muitos esforços a comunidade conseguiu o título de suas terras, mas perduram inúmeros desafios, tais como as persistentes dificuldades econômicas e de acesso à água.

A fronteira da festa

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

Homi Bhabha (1994) utiliza a noção de ambivalência para caracterizar os processos desencadeados a partir do encontro com a diferença. Ele entende que, apesar da existência de uma diferenciação em relação ao *outro*, há simultaneamente a incorporação deste *outro* diferente dentro do *mesmo*, em termos de representação. Esta abordagem desconstrói a ideia de relações binárias entre totalidades, abrindo margem para a indeterminação. Ao invés de centrar sua atenção em um lado e outro, Bhabha crê que o que está no meio – *in-between* – é que pode ser realmente revelador.

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

Território social e culturalmente construído, o espaço fronteiriço é, por excelência, uma zona de articulações e indeterminações. A sua centralidade se encontra nas margens, na assunção das diferenças e na procura de novos limites (Vasconcelos 2007). Para Boaventura de Sousa Santos, nas culturas dotadas de fortes centros, as fronteiras são pouco visíveis, «e isso é a causa última do seu provincianismo» (Santos 1993: 49).

Este espaço em suspensão pode ser inter ou intracultural. Portanto, as relações estabelecidas nas margens podem dar-se tanto em relação ao próprio centro quanto em relação a outros grupos sociais que, por sua vez, possuem os seus respetivos núcleos. No primeiro caso, o espaço de fronteira e as relações aí constituídas vinculam-se a processos de identificação capazes de aglomerar os sujeitos em torno de uma noção de coletividade. Os processos translatórios ocorridos no interior de uma mesma cultura favorecem a autorreflexão (Valença 2010) e possibilitam a emergência da noção de comunidade, apesar da instabilidade e dinamismo que caracteriza as relações.

Em sua análise sobre os processos de identificação, Stuart Hall (1996) observa que estes não apagam a diferença. A fusão total que sugerem é, na verdade, uma fantasia de incorporação – uma articulação, uma sutura, mas não uma subsunção. O «nós» é, portanto, uma ideia construída a partir da necessidade de criação de momentos de ancoragem dentro da inquieta fluidez das relações sociais. Nesse sentido, vale também mencionar o conceito de essencialismo estratégico (Spivak 1984/5) para

caracterizar a formação e condensação dos grupos sociais que, sem serem monolíticos, podem, no entanto, criar pontos de convergência – que dão forma àquilo que Benedict Anderson (1991) chamou de «comunidades imaginadas».

No que se refere às fronteiras externas, o encontro se dá entre um grupo social – em si mesmo, múltiplo – e outro. Como ensina Sousa Ribeiro (2005), estar diante do «outro» é uma condição para a redefinição do «eu». Tendo em conta a incompletude das culturas (Santos 2002; 2006), a formação de um espaço fronteiriço intercultural, propenso às traduções, desafia os sujeitos a experimentarem novos caminhos.

Sob determinado ângulo, a festa pode ser entendida como espaço de fronteira, por ser um lugar privilegiado de dramatização das identidades (Damatta 1997): apesar das diferenças internas que indubitavelmente irão caracterizar determinada comunidade, os momentos de celebração podem surgir como uma amálgama capaz de ritualizar os elos identitários comuns, reforçando o sentido de grupo de uma maneira especialmente visível. Desta maneira, a festa tem a capacidade de reforçar os processos coletivos de identificação que revelam uma comunidade mais coesa em sua multiplicidade.

Desde esta perspectiva, a celebração festiva pode ser entendida como uma «(con)fusão», como sinalizou Léa Freitas Perez (2002). Esta concepção alia-se à ideia de intraculturalidade, a partir da qual laços identitários imprimem coerência e sentido às ações coletivas. Nesse sentido, uma coletividade plural – como podem ser caracterizados todos os grupos sociais, por mais homogêneos que pareçam à primeira vista – movimenta-se dentro do espaço-tempo articulador e irremediavelmente instável dos territórios fronteiriços.

Como explica Norberto Guarinello, dentro da festa, «entre os incluídos, a identidade criada não é homogênea, nem uniforme. A festa não apaga as diferenças, mas antes une os diferentes. A identidade que cria é uma unidade diferenciada» (Guarinello 2001: 973). É através das articulações que pode tomar forma aquilo que chamamos genericamente de «comunidade». Ao mesmo tempo, em termos interculturais, a festa é também uma exuberante afirmação identitária perante o *outro*. A partir do seu esforço por forjar um conceito de «festa» capaz de se adequar à complexidade e mobilidade da realidade social, Guarinello a define como:

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

Segundo o mesmo autor, o mais crucial e geral desses produtos é justamente uma determinada identidade entre os participantes, dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado. Nesse processo, alguns aspetos da realidade são sublinhados e transmutados. «A festa, portanto, é um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si mesma» (Guarinello 2001: 974).

É também interessante considerar que na festa se estabelece uma dialética entre preservação e mudança, nos termos definidos por Pereira e Gomes (2002): as tendências centralizadoras e conservadoras de determinada comunidade são confrontadas com forças centrífugas, que a colocam em movimento. Segundo os autores, a chamada «cultura popular» se apoia num princípio em que interagem os anseios de preservação e de transformação – sendo que o segundo está relacionado à insurgência, vivenciada «a partir de um solo cultural conhecido de onde se aponta para outros solos que podem vir a ser estabelecidos» (Pereira e Gomes 2002: 15).

Vale ainda observar que a religiosidade popular, no que se refere à sua relação com a doutrina eclesiástica oficial, se caracteriza por certa ambivalência. Conforme analisado por Manuel Carlos Silva (1996), na relação entre ambas é possível encontrar mútua aceitação e convergência, mas também dissidência e oposição ou mesmo contestação. Desta maneira, no contexto de uma comunidade quilombola, uma festa religiosa como da Semana Santa ou de Nossa Senhora da Assunção – ambas enfocadas na presente discussão – tende a não espelhar apenas o cânone estabelecido, guardando aspetos complexos ou até mesmo contraditórios.

Também no que se refere às especificidades da festa no contexto quilombola, em termos gerais guarda características vinculadas à ascendência africana. Arrastadas para o continente americano por

força do sistema colonial escravista, essas populações imprimiram – e imprimem – suas marcas no chamado «Novo Mundo», que são especialmente visíveis nos momentos de celebração. Traçando distinções entre a cultura tradicional de matriz africana e a cultura moderna ocidental, Muniz Sodré (2005) observa:

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

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

Ao teorizar sobre a prestação total, Marcel Mauss (2008) argumenta que a tríade dar/receber/retribuir está fundada no pressuposto de que os objetos trocados não são inertes. Eles carregam uma dimensão simbólica – e é este elemento sutil, parte intrínseca do próprio doador, que deve irremediavelmente retornar.

Contrário ao parâmetro utilitarista, o princípio de reciprocidade em Mauss evidencia que o valor quantitativo do objeto jamais supera o valor simbólico da relação. Este modelo circular, pautado pela *interação* – como define Paulo Martins (2005) – deixa em aberto certa margem de indeterminação. O autor considera que a obrigação coletiva não se impõe tiranicamente sobre o grupo: a devolução não é equivalência, mas assimetria, funcionando, assim, como uma espécie de antiparadigma.

A festa emerge assim como um espaço fronteiroço, aberto às trocas e às dinâmicas de dramatização de identidades e de articulação com a diferença que povoa os instáveis espaços intersticiais. Por promover o

adensamento da noção de coletividade, pode estar também vinculada a processos de resistência⁽²⁾, tornando-se especialmente relevante para grupos sociais cuja rotina está em permanente ameaça, como é o caso dos quilombos brasileiros.

O umbuzeiro como espaço fronteiriço

A palavra *diferença*, para Bhabha (1994), é articulada contextualmente. Ela não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica. A diferença é constituída no próprio processo de sua manifestação e está, portanto, em constante movimento. Distancia-se, assim, da expressão de um estoque cultural acumulado, para tornar-se um fluxo de representações, situado nas entrelinhas das identidades externas totalizantes.

Neste sentido, Susan Friedman (2001) alerta que, não obstante as importantes conquistas políticas que a fixação na ideia de diferença veio possibilitar na teorização das identidades, ela também tende a ocultar o espaço liminar existente nos interstícios dessa mesma diferença. A autora entende a fronteira como um lugar de relação, a partir da qual são geradas novas narrativas identitárias. Atenta à importância destes espaços intersticiais, opta por substituir a imagem de mosaico pela de crepúsculo, para caracterizar os encontros interculturais.

Se assim for, então é possível dizer que o umbuzeiro do quilombo de Conceição das Crioulas é um espaço de fronteira – literal e metafórico. A árvore, que produz uma generosa sombra e uma fruta muito apreciada pelos sertanejos, situa-se no exato limite entre o território quilombola e indígena. Em meados dos anos 1990, quando a Fundação Nacional do Índio (Funai) realizou a demarcação da reserva Atikum, homologada em 1996, o umbuzeiro deveria ter sido cortado pelos funcionários federais. Porém, Diva Mendes, proprietária da primeira casa situada no lado de

(2) Uma análise histórica realizada por Figueiredo (2001), por exemplo, o fez concluir que as ocasiões de júbilo coletivo e os momentos de protesto são fenômenos vizinhos. Referindo-se ao Brasil colonial, o autor flagra a costumeira passagem da festa à revolta – e da revolta à festa – nos momentos de adensamento da noção de coletividade. Não é raro encontrar casos de eclosão rebelde justamente nos dias santos e outras datas do calendário festivo, o que o faz refletir sobre as possíveis relações entre celebração e resistência.

Conceição das Crioulas, negociou para que a árvore fosse poupada. Ainda assim, os técnicos a cortaram verticalmente pela metade.

O umbuzeiro sobreviveu e voltou a estender seus galhos rumo ao território indígena. Hoje é ali, sob esta árvore, que acontecem diversas festas que reúnem ambos os grupos étnicos em diferentes ocasiões, a exemplo do Sábado de Aleluia, durante a Semana Santa. Depois de cumprida a Via Sacra e findo o sofrimento de Jesus, a comunidade de Conceição das Crioulas está livre para beber e cantar. E o «umbuzeiro da Diva», como é conhecido, é um dos principais cenários dessa alegria.

Diva e sua família vivem no sítio de Mulungu, situado ao pé da Serra das Crioulas. As pessoas começam a chegar pela manhã – muitas delas depois de longas caminhadas a pé – e algumas lá se hospedam com antecedência. O grupo se reúne em círculo sob a árvore. Come, bebe e, principalmente, canta sob os acordes dos violeiros.

Os rostos dos participantes revelam a multiplicidade presente sob a sombra do umbuzeiro. Fenótipos nitidamente indígenas ou negros, uma minoria branca e muitos miscigenados, acompanham em coro o violão. Essa convivência secular entre indígenas e quilombolas na região é um exemplo de que a fronteira – tanto a geográfica quanto a metafórica – é um território avesso às cristalizações: longe de uma visão essencialista, a mestiçagem está marcada nos corpos, nas culturas e nos imaginários.

Um exemplo disso pode ser flagrado na fala da quilombola Valdeci Maria da Silva, uma das principais lideranças de Conceição das Crioulas. Quando, antes de começar a cantoria, perguntei a ela se os indígenas da reserva Atikum também costumavam comparecer às festas debaixo do «umbuzeiro da Diva», Valdeci – cujo fenótipo é negro – me respondeu: «Os índios somos nós mesmos». Segundo a entrevistada, debaixo da árvore a lógica é outra. Ali, não existe discórdia e ninguém se lembra de quem é o indígena, quem é o quilombola. «Se a gente se juntou, não tem que separar», diz Valdeci, acrescentando, em tom de brincadeira: «O umbuzeiro é igual a nós mesmos; eles cortam e a gente volta».

Naquela manhã quente de Sábado de Aleluia, Givânia Mendes, irmã de Diva e um dos nomes de destaque do movimento quilombola brasileiro descreveu as festas de sua comunidade como «a culminância de uma conquista». A festa, a seu ver, vai muito além da soma dos elementos que a compõem – dançar, beber, etc. – impactando diretamente as relações constituídas:

[Entendo] a festa como um espaço onde as pessoas não só curtem, não só dançam, não só bebem, mas elas festejam, elas se alegram, elas se encontram. Então, é mais do que beber, beber você bebe a qualquer hora, dançar, você dança a qualquer hora, mas assim, a movimentação que há em torno da festa é uma coisa muito, muito forte. E isso não é a questão da festa – uma festa é uma festa, não é mais do que uma festa – mas a questão é que a festa tem uma relação direta com a existência do povo, com o próprio nome da comunidade, com as relações constituídas. [...] Você pode dividir a escola, você divide a saúde, mas na hora da festa você não, a festa é para todo mundo.

No que se refere à ideia de fronteira e seus vínculos com a resistência, o «umbuzeiro da Diva» oferece generosamente muitas lições. Ela é uma metáfora da própria diferença de significados atribuídos à ideia de «espaço fronteiriço»: por um lado, a lógica do Estado exige que o traçado da fronteira seja um lugar vazio – ou melhor, não corresponde propriamente a um lugar, pois é uma linha abstrata riscada sobre um chão consistente.

Daí a necessidade de esvaziar artificialmente tudo aquilo que denuncia a sua concretude, como a existência de uma árvore. Segundo os quilombolas, os funcionários federais foram derrubando, sistematicamente, todos os corpos porventura situados naquela linha limítrofe, por toda a sua extensão. A divisa entre os dois territórios, segundo esta aceção, não poderia conter vida ou qualquer elo.

Mas o umbuzeiro é mais teimoso que o Estado. Serrado de cima abaixo, voltou a brotar. Assim, a dicotomia indígena/quilombola é contrariada pelo irremediável povoamento da fronteira. Não é por acaso que a árvore se tornou ponto de encontro depois de estabelecida a demarcação das terras indígenas: creio que, no campo simbólico, ela acabou por representar a impossibilidade de cisão artificial de relações que, historicamente, atravessaram os séculos.

Debaixo do umbuzeiro, portanto, é possível brincar com as identidades. Como fizeram os próprios participantes da festa de Sábado de Aleluia, esticando as pernas entre os dois extremos da árvore, o sujeito torna-se metade indígena, metade quilombola. Atravessa-se, simbolicamente, de um campo ao outro, num divertido jogo de identificações que desestabiliza os altos muros erguidos em

torno dos grupos sociais. Ou seja: flagra-se toda a fragilidade destas construções. A festa no umbuzeiro, sob determinado ângulo, é a celebração desta fluidez possível.

A fronteira interna de Nossa Senhora da Assunção

Conforme argumenta Norberto Guarinello (2001), a festa é um lugar de encontro e de produção – sendo que o mais crucial e geral desses produtos é justamente uma determinada identidade entre os participantes, dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado. Nesse processo, como já discutido, alguns aspetos da realidade são sublinhados e transmutados, o que faz da festa um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si mesma. Essa ideia de que a festa é um momento privilegiado de interação, a partir do qual a comunidade reforça seus laços e «produz a si mesma» enquanto uma coletividade, é respaldada pela liderança quilombola Givânia Mendes, ao afirmar:

Para nós a festa é uma produção. É um momento de produção e reprodução. [...] Porque as pessoas vão receber as outras, porque as pessoas vão se arrumar para vestir a melhor roupa, porque as pessoas vão abrir suas casas, as pessoas vão limpar as casas, vão fazer as coisas, vão receber os amigos, vão ficar na rua até tarde, vão dançar, vão beber sua cerveja, então isso é reprodução. É produção cultural de identidade e reprodução de laços de pertença.

A partir desta perspectiva, a festa de Nossa Senhora da Assunção, principal celebração de Conceição das Crioulas, pode ser entendida como um espaço fronteiriço que, em termos intraculturais, resulta na produção de determinada identidade e, em termos interculturais, promove a afirmação desta identidade produzida perante o *outro*. Vejamos, então, cada um destes aspetos.

Nos dias de festa, a música começa cedo no principal aglomerado populacional de Conceição das Crioulas: cabe à banda de pífano tocar a alvorada, às 6 horas, em frente à capela da Vila Centro. Os sítios que

compõem o quilombo também costumam fazer as suas próprias festas locais durante a novena, mas o principal foco de atividades acontece na pequena capela. Os diferentes sítios se revezam de forma que, a cada noite, um grupo de representantes de determinada localidade fica encarregado da cerimônia – e, desta maneira, uma parte significativa dos aglomerados que formam a comunidade mais abrangente de Conceição das Crioulas vê-se representada.

Todos os anos, a primeira noite de reza é dedicada às crianças, que comparecem em peso e às quais são servidas pipocas. Na sexta-feira, penúltimo dia, o ritual é dedicado às mulheres e é acompanhado por discursos que realçam o papel feminino na comunidade e alertam contra o machismo. No sábado, a noite de encerramento é coordenada pela Vila Centro.

O sábado é o único dia em que as atividades litúrgicas são conduzidas por um padre, que sai da sede do município de Salgueiro para realizar a missa de encerramento. A capela, nesta noite, fica mais cheia, reunindo fiéis de diversos sítios e, sem dúvida, a atmosfera é bem mais formal. Nos demais dias, o que se observa é uma apropriação do espaço do sagrado bastante alegre. O grupo que responde pela novena de determinada noite se reúne no altar, canta, *puxa* orações, dialoga com os presentes sem muitas formalidades. Crianças correm e brincam à vontade pela capela, sem repreensões.

A banda de pífano faz parte da cerimônia. Entra e sai da capela, da porta até o altar, por três vezes. Ao final, o grupo de músicos sai para a praça, sinalizando o ritual final, que acontece ao ar livre: finda a novena, os quilombolas formam uma roda em frente à capela, com velas nas mãos, e a banda de pífano dá três voltas, sempre tocando, em torno do círculo. Depois, dá-se a passagem de testemunho entre os dois sítios – o que organizou a novena daquela noite e aquele que realizará a cerimônia do dia seguinte.

O encontro simbólico entre um sítio e outro acontece da seguinte maneira: são escolhidos dois *noiteiros*⁽³⁾ de cada lado. Cada dupla posiciona-se em um dos extremos do círculo. Os representantes daquela noite ficam em frente à capela, com flores amarelas nas mãos, e os *noiteiros*

(3) *Noiteiros* são aqueles que representam o sítio responsável por cada noite de novena. Essa representação geralmente é feita por mulheres.

do sítio responsável pela noite seguinte se colocam no polo oposto, segurando flores brancas.

Depois que o grupo de pífano faz o percurso de três voltas em torno do círculo, os músicos entram na roda e, nesta fase, estabelecem uma curiosa ligação entre os dois sítios: a banda percorre o espaço de um extremo ao outro em linha reta e, movimentando-se para frente e para trás, diante de cada dupla de *noiteiros*, chamam-nas aos poucos para o centro. Os *noiteiros* são seguidos por outros acompanhantes das suas respectivas comunidades que, de um lado e de outro, formam duas pequenas procissões. Este chamamento é feito pelo movimento corporal da banda, ao ritmo da música. Como uma espécie de flauta mágica, sob o comando do pífano cada lado oposto dá um passo adiante, encurtando o caminho que separa um polo e outro. Por fim, os *noiteiros* encontram-se ao centro da roda, onde trocam os ramos de flores.

A ligação estabelecida pelos músicos entre os dois sítios é chamada de *corda* – uma denominação apropriada, pois a força invisível com que a banda *puxa* um lado e outro parece quase palpável, como se de um fio real se tratasse. A *corda* representa, portanto, a ligação estabelecida pela banda entre os dois sítios, que progressivamente se aproximam sob as ordens da música.

Ao explicar a troca de flores ao centro da roda, dona Generosa Ana da Conceição, uma das lideranças de Conceição das Crioulas, dá sua interpretação: «Chega um visitante e a gente tá acolhendo ali com um cacho de flor. No meu entendimento, porque eu também não sei se é verdade não. Eu suponho que seja assim; essa acolhida com uma flor». A flor, sob esta perspectiva, representaria a possibilidade de acolhimento entre duas comunidades distintas. Esta concertação possível entre as diferenças internas é, a meu ver, aquilo que possibilita a inserção de pequenas comunidades, às vezes distantes geograficamente, num âmbito mais alargado: o quilombo de Conceição das Crioulas.

Obviamente, a troca de flores durante a festa não é o único momento de interseção entre diferentes grupos – trajetórias históricas, laços de parentesco, entre tantos outros elementos, sedimentam a noção mais ampla de comunidade. Porém, as flores acabam por ser a condensação de um processo identitário, que, a cada ano, é reafirmado – ganhando novo fôlego.

Trocadas as flores, os quatro *noiteiros* caminham então, lado a lado, até a frente da capela, sempre seguidas pela pequena procissão. Os demais participantes permanecem em círculo, com suas velas acesas. Nesse

momento, a banda de pífano dá outras três voltas em torno da roda, seguida pelos *noiteiros* e seus acompanhantes – o que parece amarrar, ou selar, a unicidade do grupo.

A impressão de sutura é reforçada pelos ouvidos: a banda de pífano vai à frente com seus alegres acordes acelerados, enquanto a procissão que a segue entoa músicas religiosas, ladainhas arrastadas, sem que haja nenhum esforço para que um ritmo se equipare ao outro. O resultado é uma sensação de colagem, formada pela sobreposição de ritmos completamente distintos – rápidos e lentos, alegres e contidos – mas que, de alguma forma, conseguem se integrar no mesmo ritual.

Anovena encerra-se no domingo de manhã, quando acontece o último ato de louvor. Braços cansados pela intensidade daqueles dias levam o andor de casa em casa. Quantos quiserem, e estiverem acordados, recebem as bênçãos da padroeira – também uma Nossa Senhora, mas da Conceição – materializada através da pequena imagem centenária que é portadora da própria narrativa fundacional da comunidade.

Do debate ao forró: aliança, articulação e afirmação identitária

Para discutir a fronteira, é preciso ter em conta os seus limites – a conturbada relação com a alteridade – bem como as suas perturbadoras possibilidades, metaforicamente exploradas por Boaventura de Sousa Santos (2002). Território social e culturalmente construído, o espaço fronteiriço é, por excelência, uma zona de indeterminações. Como vimos discutindo, a sua centralidade se encontra nas margens. As relações de poder devem estar no centro da análise: nesta zona crepuscular, não há regras pré-definidas; tudo depende das articulações dadas na efemeridade do seu espaço-tempo. Em constante negociação do seu posicionamento, este espaço articulador dá-se a perceber na sua mobilidade (Martins 2001). Está, portanto, em permanente processo crítico de reconfiguração e de articulação com o *outro*.

Grande parte da força de Conceição das Crioulas está na sua impressionante capacidade de tecer redes. A comunidade estende os braços em muitas direções, colecionando uma extensa lista de parceiros das mais variadas áreas de atuação. Abrangência e porosidade seletiva – ambas as características qualificam a fronteira estabelecida entre o quilombo e outras entidades e grupos sociais. O

próprio nascimento da comunidade, no início do século XIX, não foi um processo introspectivo: vale lembrar que Conceição das Crioulas se formou lado a lado com o território indígena Atikum. Como já referido, o próprio fenótipo da população local revela, nos corpos, a trajetória dessa relação secular.

Além do vizinho indígena, a comunidade guarda em sua história outras teias de relações e influências. A aridez da vida do sertão impulsionou novas relações extramuros – nos anos 1980, época de seca e de agravamento dos problemas econômicos locais, por exemplo, sair de Conceição das Crioulas era o grande sonho de muitos dos seus moradores. O processo de êxodo rural, que conta nas entrelinhas as tragédias da vida sertaneja nordestina, empurrou boa parte da população para as grandes cidades. São Paulo foi o destino predileto de muitos dos seus moradores, inaugurando uma nova rede de influências junto à realidade do quilombo. Dentre os que foram e voltaram, ou que mantiveram as ligações locais apesar de migrados, muito foi aprendido e ensinado.

Para compreendermos a festa de Nossa Senhora da Assunção, é fundamental considerarmos que os seus moldes atuais – com a passagem de testemunho a cada noite de novena e a complexa organização plenamente assumida pela comunidade – estão vinculados a esse período de crise e êxodo. Derivam, portanto, de um passado recente: até o início dos anos 1980, a celebração era conduzida pela família de um poderoso latifundiário da região, que financiava as atividades festivas dentro da comunidade.

No mesmo período, e perante os desafios impostos pelos graves problemas econômicos que assolavam a região, Conceição das Crioulas vivia um momento de reflexão interna em busca de soluções. Através de sua crescente inserção junto aos movimentos sociais⁽⁴⁾, a população local passou a questionar as relações de poder estabelecidas naquele contexto empobrecido. Foi naquele período de efervescências que a comunidade decidiu afastar o latifundiário do comando da festa, assumindo plenamente os riscos e decisões ligadas ao evento. É o que explica dona Generosa Ana da Conceição:

(4) O envolvimento da comunidade nos movimentos sociais foi profundamente influenciado pelo trabalho das freiras carmelitas, que iniciaram nos anos 1980 atividades de mobilização a partir da criação das Comunidades Eclesiais de Base.

Eles [o fazendeiro e sua família] faziam [a festa] porque eles tinham dinheiro e nós não tinha o dinheiro, mas vamos com a coragem e a cara enfrentar. Aí começamos: faltava uma noite aqui, corria ali para outro vizinho; chega, vamos fazer essa festa bonita entre nós mesmos.

Ocorreram, portanto, dois movimentos simultâneos: por um lado, a comunidade, assombrada pelo fantasma da escassez – de água, emprego, alimentos – buscou repensar as relações de poder locais, sob influência de sua participação nos movimentos sociais. Por outro lado, buscou assumir o controlo sobre a festa de Nossa Senhora da Assunção, retirando-a das mãos da família do grande proprietário de terras. «Em oitenta a gente descobriu que é importante», resumiu dona Generosa.

A festa, já sob o comando da comunidade, começou com dificuldades, exigindo muita mobilização interna, mas aos poucos foi ganhando corpo, até transformar-se em um evento capaz de atrair, no fim-de-semana de encerramento, milhares de pessoas de várias procedências. Mais recentemente, os fios das relações externas estenderam-se ainda mais a partir das profícuas relações da comunidade com entidades parceiras de várias partes do Brasil e, inclusive, do exterior – como testemunham os vínculos de mais de uma década mantidos com o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e com o grupo Identidades, do Porto, Portugal⁽⁵⁾. Mas, como toda esta teia de relações se manifesta durante a maior celebração do quilombo?

Já vimos que os nove dias de festa de Nossa Senhora da Assunção carregam um caráter introspetivo, intracultural, de afirmação dos laços que mantêm os diferentes sítios identificados com uma noção única de comunidade. Paralelamente a esta reafirmação dos laços internos, a novena dedicada à santa vai também se transformando paulatinamente num grande encontro entre diferentes grupos. À medida que os dias de festa avançam, mais pessoas – parentes, amigos, parceiros – vão chegando de variadas partes do país, numa trajetória linear cuja culminância acontece no sábado, quando a praça da Vila Centro se transforma em um grande salão de baile para milhares de participantes.

(5) O CCLF é sediado em Olinda (PE) e iniciou parceria com Conceição das Crioulas nos anos 1990. O objetivo desta organização é estimular a participação cidadã e a prática dos direitos humanos. Já o grupo Identidades é composto por atuais e antigos professores e alunos da Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto. O seu objetivo é promover o intercâmbio artístico entre Portugal, Brasil, Cabo Verde e Moçambique.

Novos rostos passam a povoar o cotidiano de Conceição das Crioulas: o parente que veio de longe, de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia; o representante de uma entidade parceira; o político ou fazendeiro da região; o morador de comunidades rurais vizinhas, da reserva indígena ou da sede do município de Salgueiro. Em 2010, houve inclusive a participação de estudantes do município de Crato, no estado do Ceará, que atravessaram quilômetros para uma visita de estudos.

Aliás, é interessante lembrar que os dias de festa são também intensos dias de trabalho: normalmente, aquele é um período em que a comunidade recebe inúmeros parceiros, empenhados em conciliar os momentos de lazer com o desenvolvimento de atividades. Além disso, a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas costuma aproveitar a concentração de pessoas e o feriado escolar para promover, em parceria com voluntários e entidades, oficinas de formação em diversas áreas. Desta maneira, os nove dias de festa costumam abranger também a promoção de diversas atividades lúdicas, educativas e políticas: podem ser realizadas oficinas, tais como de teatro, artesanato, fotografia, vídeo, além de discussões sobre identidade quilombola, sobre racismo e assim por diante.

Dentre as maiores atrações da festa, estão também os campeonatos de futebol masculino e feminino, envolvendo times de variadas procedências. Para as entusiasmadas jogadoras de Conceição das Crioulas, a disputa final desejada é aquela que envolve um time indígena *versus* quilombola. Segundo Jocilene Valdeci Oliveira, a rivalidade fica circunscrita ao futebol: «O jogo fica mais emocionante, mas, fora de campo, somos amigas outra vez».

A partir da quarta-feira, têm início as primeiras noites de forró. Na sexta-feira e, principalmente, no sábado, perante um palco montado através da parceria com a Prefeitura Municipal de Salgueiro, uma multidão multifacetada se aglomera. Diante daquela plateia plural, o grupo Oganulu, formado por jovens de Conceição das Crioulas, costuma tocar percussão e cantar letras relacionadas ao orgulho negro. Depois da apresentação, grupos de forró animam a noite, estendendo a festa até a manhã seguinte. Em meio a este cenário diverso, também costumam comparecer políticos e outras autoridades da sede do município de Salgueiro ou das cidades vizinhas.

Como ensina Glória Moura (2006), a reafirmação dos valores identitários da comunidade durante o período festivo funcionam como

um «currículo invisível» – ou seja, como um momento de intenso aprendizado para as novas gerações. Nesse sentido, é interessante observar que vários grupos de autoridades, legitimados por diferentes tipos de estratégias, convivem dentro do mesmo espaço festivo/ fronteiriço: além das autoridades externas, como prefeitos e vereadores, a festa também abriga as autoridades internas do quilombo, como os mais velhos – tradicionalmente reconhecidos como lideranças pelos seus pares – e as jovens e emergentes lideranças da associação quilombola, que ganharam protagonismo a partir da militância nos movimentos sociais negro e quilombola.

Estes cenários de múltiplas feições e personagens ajudam-nos a vislumbrar a pluralidade das relações estabelecidas dentro e fora do quilombo e a abrangência da festa de Nossa Senhora da Assunção. Da intimidade das novenas e sua troca de flores à visibilidade de um palco diante de milhares de pessoas, a celebração é, a meu ver, um espaço de fronteira em que a comunidade olha para si mesma e se reconhece, ao mesmo tempo em que se mostra para o *outro* – para as autoridades, para os parceiros, para os parentes e, em certa medida, até para os inimigos. É uma afirmação, tanto perante os pares quanto perante os *de fora*.

Trata-se um posicionamento vigoroso, sem ser, porém, intransigente ou impermeável: a festa é também momento de troca e de abertura para a diferença, como demonstram as oficinas realizadas paralelamente ao evento ou – como posso atestar – a convivência entre íntimos e estranhos, acolhedoramente recebidos nas casas da comunidade.

Considerações finais

Este artigo buscou explorar as possíveis relações entre festa, identidade e resistência a partir do conceito de fronteira, propondo-se a analisar as celebrações da Semana Santa e de Nossa Senhora da Assunção da comunidade quilombola brasileira de Conceição das Crioulas. Parti do princípio de que a festa, por ser internamente conciliadora, é capaz de viabilizar uma unificação temporária da diversidade coletiva; portanto, o momento de celebração pode ser estrategicamente favorável não apenas à afirmação perante o *outro*, mas também às articulações e ao diálogo internos.

Vimos que a metáfora da fronteira representa uma forma de sociabilidade que se estabelece nas margens do encontro cultural. No *entrelugar* fronteiriço, a justaposição de diversas influências permite a emergência de novas configurações de identidade. O pertencimento simultâneo a mais de um universo cognitivo contradiz a ideia monolítica de cultura – que é então concebida em constante transformação.

Nas discussões, dividi este espaço flutuante em fronteiras inter e intraculturais: a primeira, relacionada à possibilidade de diálogo entre o *eu* e o *outro*, ao passo que o espaço fronteiriço intracultural relaciona-se ao diálogo estabelecido pela coletividade consigo própria. Em ambos os modelos de análise, a fronteira pode ser caracterizada como um atributo de poder (Albaret-Schulz *et al.* 2004); portanto, sua discussão exige atenção ao jogo de forças estabelecido entre centro e margem.

Vimos também alguns dos fenômenos que ocorrem no rico e imprevisível espaço fronteiriço, tanto em termos intra quanto interculturais. Debaxo da sombra do umbuzeiro – situado na linha divisória entre indígenas e quilombolas – o conceito de fronteira foi pensado em termos da sua capacidade de articulação entre diferenças: afinal, os participantes da festa brincavam com as identidades e flagravam a fragilidade das construções essencialistas que dividem os grupos sociais.

A partir da grande festa de Nossa Senhora de Assunção outras observações emergiram: em termos intraculturais, a novena dedicada à santa revelou-se como uma «amarra», que reafirma performativamente a ideia de identidade compartilhada entre os membros do quilombo. Em termos interculturais, a abrangência da festa permite a observação de fenômenos fronteiriços, tais como a sobreposição de hierarquias e de modelos, decorrentes do encontro entre diferenças – o que viabiliza, por sua vez, alguns processos de aprendizado mútuo, bem como a afirmação da identidade quilombola perante os olhares externos.

Lembremos, inclusive, que o controle da comunidade de Conceição das Crioulas sobre a festa de Nossa Senhora da Assunção coincidiu, nos anos 1980, com sua inserção nos movimentos sociais e com o aprofundamento do debate político local – quando aquela população descobriu que «é importante», como foi sinalizado por dona Generosa da Conceição. Essa confluência permite acenar para as possíveis relações entre festa, fronteira e resistência, naquele contexto de crise da década de oitenta.

Em suma, acredito que ambas as celebrações, vinculadas à religiosidade popular – que guarda tantas distinções com relação à ortodoxia da Igreja – podem ser entendidas como espaços fronteiriços. Por um lado, é possível observar a emergência de fronteiras internas de eficácia intracultural, com efeitos sobre a manutenção de elos identitários, inclusive entre grupos territorialmente dispersos. Por outro lado, no território simbólico da festa, também é possível observar processos de negociação e de dramatização de identidades que, via performance, favorecem a afirmação do grupo social enquanto uma coletividade com sua história e seus propósitos compartilhados.

Relembrando que os quilombos são «grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio» (ABA *apud* O'Dwyer 2002: 18-19), é possível argumentar que as práticas relacionadas à afirmação identitária, como é a festa, exercem um relevante impacto sobre a capacidade de enfrentamento dos seus desafios. Desde a deflagração da *diáspora estética* (Hall 1996) imposta pela escravidão, muitas respostas vêm sendo exigidas dos grupos quilombolas, para que estes não sejam «arrastados» pelas forças dominantes.

Assim sendo, entender a festa como um espaço privilegiado de negociação e afirmação das identidades pode implicar também, no contexto de tais comunidades, uma reafirmação de sua força e consequentemente de sua capacidade de resistência perante uma realidade cada vez mais adversa. Na sua multiplicidade, a festa como afirmação da comunidade diante de si mesma (fronteira intracultural) e a festa enquanto afirmação de identidade perante o *outro* (fronteira intercultural) falam do mesmo – da possibilidade não só de sobrevivência, mas de produção e afirmação simbólica de modelos outros de viver, produzir, consumir e entender o mundo

Referências bibliográficas:

Albaret-Schulz, Cristiane; Beyer, Antoine; Permay, Jean-Luc; Reitel, Bernard; Selimanovski, Catherine; Sohn, Christophe; Zander, Patricia (2004). La frontière, un object spatial en mutation, <http://espacestemp.revues.org/document842.html>, acesso: 28/07/2009.

- Almeida, Alfredo Berno (2005). «O direito étnico à terra», *Orçamento & Política Socioambiental*, 13, 1-12.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso.
- Arruti, José M.(2006). *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.
- Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (2008). *A comunidade de Conceição das Crioulas*, <http://conceicaodascrioulas.org/>, acesso: 02/12/2008.
- Bhabha, Homi K.(1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Campos, Adrelino (2005), *Do quilombo à favela. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- DaMatta, Roberto (1997). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Figueiredo, Luciano (2001). «A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa», István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, vol. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 264-276.
- Friedman, Susan S. (2001). «O ‘falar da fronteira’, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 61, 5-28.
- Guarinello, Norberto L. (2001). «Festa, trabalho e cotidiano», István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, vol. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 969-975.
- Hall, Stuart (1996). «Who needs ‘Identity’?», Stuart Hall e Paul du Gay (orgs.). *Questions of Cultural Identity*. New Delhi: Sage Publications, 1-17.
- Martins, Paulo H. (2005). «A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, 45-66.
- Martins, Rui C.(2001). «O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira da época da sua reprodutibilidade icônica», *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 59, 37-63.
- Mauss, Marcel (2008). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- Moura, Glória (2006). «Aprendizado nas comunidades quilombolas: currículo invisível», Maria Braga; Edileuza Sousa; Ana Pinto (orgs.),

- Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Secad / MEC / UNESCO, 263-274.
- O'Dwyer, Eliane C. (2002). «Introdução: os quilombos e a prática profissional dos antropólogos», Eliane O'Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 13-42.
- Pereira, Edmilson A., Gomes, Núbia P.M.(2002). *Aflor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Perez, Léa F. (2002). «Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo. Por uma antropologia das efervescências coletivas», Mauro Passos (org.), *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 15-58.
- Ribeiro, António S. (2005). «A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismo, fronteiras e identidades», Ana Macedo e Maria Keating (orgs.). *Colóquio de Outono: Estudos de tradução. Estudos Pós-Coloniais*. Braga: Universidade do Minho, 77-87.
- Santos, Boaventura S. (1993). «Modernidade, identidade e cultura de fronteira», *Tempo Social*, 5, 31-52.
- « - » (2002). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- « - » (2006). *A gramática do tempo. Por uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Sodré, Muniz (2005). *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Souza, Vânia (2002). «Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)», Eliane O'Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 109-140.
- Spivak, Gayatri C. (1984/5). «Criticism, feminism and the institution», *Thesis Eleven*, 10/11, 175-187.
- Valença, Marcos (2010). Sem Terra-pedagogas intervindo na escola pública: uma reflexão sobre a tradução, (Online). Centro de Estudos Sociais. <<http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n4/ensaios.php>>. Acesso: 14/02/2010.
- Vasconcelos, António A. (2007) «Fronteiras, desafios e riscos: as inquietações criativas das margens». *Temas e problemas em Antropologia*, Lisboa, 1, 56-68.

Página deixada propositadamente em branco