



# Folias e Congadas: memória e resistência nas narrativas quilombolas

Carla Ladeira Pimentel Águas\*

## RESUMO

Este artigo analisa as possibilidades de resistência que povoam o imaginário das comunidades quilombolas e são transmitidas através da oralidade, a partir da perpetuação de memórias que contam outras versões sobre o passado. Considerando-se que as relações entre a lembrança e o esquecimento são fontes privilegiadas para a problematização histórica, as narrativas aqui apresentadas trazem à tona uma perspectiva diferente daquela que é mantida pelos discursos hegemônicos. A presente abordagem explora o conteúdo da Folia de Reis e da Congada de Colônia do Paiol, uma comunidade negra situada na região da Zona da Mata de Minas Gerais, apontando para caminhos de insubmissão que podem ser enquadrados conceitualmente como epistemologias do Sul – entendendo-se o “Sul” como um campo de desafios epistêmicos atentos aos impactos historicamente gerados e perpetuados pela expansão colonial.

**Palavras-chave:** quilombos; memória; Folias de Reis; Congadas; epistemologias do Sul.

## “Folias” and “Congadas”: memory and resistance in the narratives of Brazil’s *quilombolas*

### ABSTRACT

This article analyzes possibilities for resistance that exist in the collective imagination of Brazil’s *quilombos*—autonomous Afro-Brazilian communities formed by formerly enslaved people who escaped servitude—which are transmitted orally and reflect memories that tell other versions about the past. Considering that the relationship between memory and forgetfulness is a privileged source for historical thinking, the narratives presented here bring a different perspective from that which standard discourses promote. This article

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X02304907>

Artigo recebido em 27 de junho de 2019 e aceito para publicação em 6 de janeiro de 2021.

\* Pós-doutoranda na Universidade Estadual de Campinas / Instituto de Geociências, Campinas/SP – Brasil.  
E-mail: [carlaaguas@gmail.com](mailto:carlaaguas@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8339-5017>.

explores the cultural traditions of “Folia de Reis” and “Congada,” maintained in Colonia do Paiol, a quilombo community located in the Zona da Mata region, in the state of Minas Gerais, Brazil. The goal is to focus on paths of resistance that can be conceptually framed as epistemologies of the South - understanding the “South” as a field of epistemic challenges attentive to the impacts that colonial expansion generated and perpetuated.

**Keywords:** black communities; memory; “Folias de Reis”; “Congadas”; epistemologies of the South.

## “Folias” y “Congadas”: memoria y resistencia en narrativas quilombolas

### RESUMEN

Este artículo analiza las posibilidades de resistencia que poblaban el imaginario de las comunidades *quilombolas* y son transmitidas a través de la oralidad, a partir de la perpetuación de memorias que cuentan otras versiones sobre el pasado. Se considera que las relaciones entre el recuerdo y el olvido son fuentes privilegiadas para la problematización histórica, las narrativas aquí presentadas traen a tono una perspectiva diferente de aquella que es mantenida por los discursos hegemónicos. El presente abordaje explora el contenido de la *Folia de Reis* y de la *Congada* de la Colonia do Paiol, una comunidad negra situada en la región de la Zona de Mata de Minas Gerais, apuntando para los caminos de rebeldía que pueden ser encuadrados conceptualmente como epistemologías del Sur –entendiéndose del “Sur” como un campo de desafíos epistémicos atentos a los impactos históricamente generados y perpetuados por la expansión colonial.

**Palabras Clave:** quilombos; memoria; Folias de Reis; Congadas; epistemologías del Sur.

### Introdução

A poética das senzalas (DIAS, 2001) viabilizou processos de metaforização que conseguiram, a um só tempo, servir como veículos de comunicação, de perpetuação da memória e de produção identitária nos duros tempos do cativeiro. Na atualidade, a resistência e persistência de tais narrativas apontam para outros discursos que diferem das versões hegemônicas sobre a realidade, apontando para caminhos de insubmissão que continuam a povoar os imaginários durante as festas populares.

Este artigo debruça-se sobre estas mensagens transgressoras: através de dois exemplos – da Folia de Reis e da Congada realizadas no quilombo de Colônia do Paiol, comunidade negra situada na Zona da Mata de Minas Gerais – refletirá sobre outras versões da história, mantidas na memória de um grupo social que sofreu as duras consequências da ascensão e

afirmação da modernidade capitalista. Recorrendo à descrição densa, entrevistas semiestruturadas, observação direta e participante como estratégias metodológicas centrais, e a partir de uma perspectiva teórica pós-colonial, a presente discussão enfoca as contra-narrativas expressas nas celebrações quilombolas.

Na esteira de Halbwachs, Miranda explica que os procedimentos de reativação da memória – de um passado próximo ou distante – são mediados pela relação dos grupos com um contexto dado pelo presente e, por essa razão, a memória é mutável no tempo (MIRANDA, 2004). Portanto, ela não é só passado: a memória também enuncia aquilo que os sujeitos valorizam, no presente, dentre o leque de experiências ocorridas. Daí emerge o seu incansável dinamismo.

Se a memória revela os nexos entre o indivíduo e o grupo social, as relações entre a lembrança e o esquecimento são fontes privilegiadas para a problematização histórica (MIRANDA, 2004). No contexto quilombola, o jogo entre a lembrança e o esquecimento percorre caminhos inesperados: por um lado, a experiência da escravidão pode ser propícia aos silenciamentos; o sistema escravista gerou uma forma de relacionamento com o passado a que Arruti (2006) denominou *ethos* do silêncio, como uma forma de gerir a violência.

Por outro lado, esta gestão do passado também foi responsável pelo revés do silenciamento – a manutenção de memórias outras, distintas das narrativas dominantes, que resistiram ao tempo e hoje atravessam novos fenômenos identitários. Resistir às vezes é esquecer, às vezes é lembrar. Nesse sentido, Cusicanqui considera que a conexão entre história oral e história estrutural é atravessada por um eixo central que não pode ser perdido de vista – a colonização:

A coexistência de múltiplas histórias não configura um universo desorganizado e errático de ‘sociedades’ que habitam um mesmo espaço como compartimentos estanques. Todas elas estão organizadas de acordo com o eixo colonial, que configura uma cadeia de gradações e ligações de uns grupos sobre os outros. Neste sentido, tal questão colonial aponta a fenômenos estruturais muito profundos e ubíquos, que vão desde os comportamentos cotidianos e esferas de micro-poder, até a estrutura e organização do poder estatal e político da sociedade global (CUSICANQUI, 2008, p. 173).

Partindo do contexto das sociedades ameríndias, a autora considera que interessa não só reconstruir a história tal qual foi, mas também compreender a forma como os sujeitos pensam e interpretam sua experiência histórica. Na esteira de Cusicanqui, Mignolo (2002) considera que o potencial epistemológico da história oral reside justamente na potencialidade da produção de conhecimento crítico. Ela introduz a história e a experiência histórica de sujeitos relacionados por uma estrutura de poder – e, sob esta ótica, pode transcender a versão canônica das ciências sociais.

Portanto, a viabilização de memórias outras, que se distinguem das narrativas hegemônicas sobre o passado, podem ser formas de resistência. Nesses casos, o momento da celebração é capaz de tornar-se um *locus* privilegiado de subversão dos discursos oficiais. Afinal, trata-se de um espaço onde os grupos sociais podem co-memorar (SIMSON, 2008) – ou seja, lembrar conjuntamente; selecionar e compartilhar lembranças coletivas.

Muitos autores, como Durkheim, Turner, Eliade e Duvignaud – passando pelo antropólogo brasileiro Roberto da Matta, por exemplo – debruçaram-se sobre o estudo dos rituais e das celebrações coletivas, atentando, a partir de diferentes perspectivas, para os fenômenos relacionados ao espaço-tempo festivo. O presente artigo não explorará as diversas interpretações sobre o tema, mas, em termos breves, é interessante não perder de vista a ideia de festividade enquanto um espaço intrinsecamente relacionado ao cotidiano e enquanto um espaço de produção identitária.

Para criar um conceito abrangente de “festa”, Guarinello a considerou uma produção social que, por sua vez, pode gerar vários produtos, tanto materiais como comunicativos, ou simplesmente significativos. O mais crucial e geral desses produtos é a produção de uma determinada identidade entre os participantes. Para o autor, a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado:

[A festa] se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção dos afetos e expectativas individuais, como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço sociais (GUARINELLO, 2001, p. 971-972).

Se a festa é um espaço onde se co-memora e onde identidades são produzidas, em determinados contextos pode abrigar elementos transgressores, por manter e reforçar memórias contrárias ao paradigma dominante. O depoimento de dona Afonsina, “juíza” da festa de Nossa Senhora do Rosário de Silvanópolis, Minas Gerais, analisado por Domingues (2007), é um bom exemplo disso. Sua fala evidencia as redes tecidas entre fé/festa/memória/rebelião: “Treze de junho é igual a 13 de maio, libertação dos escravos, de São Benedito”.

A primeira data, 13 de junho, refere-se ao dia do levantamento do mastro da festa, realizada anualmente no município. A segunda, 13 de maio, corresponde ao fim da escravidão no Brasil, com a assinatura da Lei Áurea, em 1888. Por fim, surge ainda São Benedito, santo negro. Este conjunto de referências, que emerge encadeadamente no seu discurso, revela a relação estreita entre diferentes campos: dona Afonsina, ao participar orgulhosamente do levantamento do mastro do Rosário, co-memora com seus pares a sua fé, mas também o marco histórico e político de ruptura do sistema escravista.

Para citar mais um exemplo, a história abafada de Palmares, depois de dissolvido o quilombo e morto o herói Zumbi, foi mantida acesa por meio da festa: sua saga tornou-se um

drama popular, mescla de cantos e danças, que subsistiu em Alagoas até o começo do século XIX. Este folguedo viabilizou a persistência de tal narrativa – que mais tarde, nos anos 70/80 do século passado, seria reivindicada como exemplo de resistência pelos movimentos sociais (BASTIDE, 1985).

Santos e Meneses (2009) entendem que, uma vez que o mundo é epistemologicamente diverso, revela-se a grande capacidade humana para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais. Eles designam esta diversidade epistemológica como epistemologias do Sul – entendendo o Sul como um campo de desafios epistêmicos, atentos aos impactos causados historicamente pelo capitalismo, na sua relação colonial com o mundo. Portanto, o conceito pode ser compreendido como um conjunto de intervenções epistemológicas que denuncia a supressão de saberes desencadeada, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, sob o manto de uma pretensa universalidade. Sublinha o diálogo horizontal entre os conhecimentos e busca a ampliação do leque de saberes tidos como válidos, credíveis e relevantes.

A experiência negra nas Américas e os discursos dali decorrentes, encarnados sob a forma de variadas manifestações culturais – como os Congos e Congadas, o Jongo, os Tambores de Crioula, as festas de santo e assim por diante – revelam, segundo o presente argumento, epistemologias do Sul. São espaços de memória, geralmente híbridos e capazes de contar uma outra história.

Não há um consenso no que se refere ao volume real de africanos escravizados para abastecer de mão de obra as economias das colônias europeias nas Américas. Mas, para estabelecermos um parâmetro, segundo Reis e Gomes (1996), este sistema consumiu cerca de 15 milhões de pessoas. E os autores estimam que, deste total, cerca de 40% destinaram-se ao Brasil. Aliás, a Rui Barbosa, primeiro ministro da Fazenda do novo regime republicano, é imputada a responsabilidade pela destruição de todos os documentos relativos à escravidão (MATTOS, 2004). Junto com o desaparecimento dos papéis, também se foi a memória para um país que aspirava a modernização.

Este silenciamento também vale para os quilombos históricos, cuja história oficial, sem exceção, foi relatada pelos seus inimigos. Os agrupamentos quilombolas nunca tiveram um padrão coerente e diferiam muito entre si, mas o que ficou registrado destes 500 anos foram apenas as grandes manifestações de rebeldia, dentre tantas insurreições já apagadas da história.

Os quilombos foram formados a partir de diferentes formas de acesso à terra, sendo que a fuga de escravos é a mais conhecida. Porém, muitos outros motivos poderiam originar uma comunidade: as doações feitas pelos senhores ou pela Igreja; terras recebidas por serviços prestados em períodos de guerra; fazendas abandonadas em função do declínio dos ciclos econômicos e assim por diante.

A primeira definição formal de quilombo 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, p. 102). Arruti observa que tal definição 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, p. 173).

Com o fim do sistema escravista, em 1888, a palavra “quilombo” desapareceu dos documentos oficiais. Porém, como observa Campos (2005), os impedimentos legais de acesso à terra para a população recém-liberta, tais como a Lei de Terras de 1850, mantiveram tais comunidades à margem do contrato social moderno. Nesse sentido, os quilombos mantiveram sua lógica de existir, enquanto espaços transgressores que contrariavam a lógica de apropriação capitalista, burguesa e contratual – que considerava a terra como produto de mercado e não como um bem coletivo.

Nesse sentido, apesar de desaparecer da legislação, a existência dos quilombos atravessou os tempos, até reaparecer no vocabulário oficial em 1988: através do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal, foi atribuído a tais comunidades o direito sobre as terras que ocupam. Essa iniciativa – fruto das pressões dos movimentos sociais, alimentadas pelas comemorações dos 100 anos da Abolição – abriu uma nova página para o tratamento do tema, ao anunciar, finalmente, a possibilidade de inserção dos quilombos, por via constitucional, no restrito espaço dos direitos coletivos.

Obviamente, esta história não é linear. Apesar de não ser o foco da presente discussão, é importante salientar que o que se vê hoje no Brasil é um jogo de forças, dentro do qual as comunidades quilombolas competem com os grupos conservadores – uma disputa temperada por um aparato burocrático “kafkaniano”, que emperram a efetiva aplicação do que determina a Carta Magna.

A ideia de quilombo, ressignificada a partir da Constituição Federal, contraria a cultura jurídica brasileira, ao entender o direito sobre a terra a partir do seu valor de uso (CATHARINA, 2006). Para se pensar o quilombo a partir do vínculo com a terra, o território deve ser analisado como um fenômeno imaterial e simbólico: “Ele é constituído pelas relações entre os agentes, agências, expectativas, memórias e natureza”, observa Arruti (2006, p. 323).

Para o autor, todo elemento físico ou histórico que entra na sua composição passa pelo crivo de um processo de simbolização que desmaterializa e, ao mesmo tempo, provoca rearranjos em todo o conjunto. Por isso, segundo Arruti, a busca de direitos territoriais –

necessariamente coletivos – passa pela instituição de uma memória igualmente coletiva e pelo estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada. Portanto, contrária a ideia de propriedade privada conforme é dada pelo parâmetro capitalista de apropriação do espaço.

Tendo em conta estas estreitas relações entre terra, memória e identidade no contexto quilombola, este artigo tem como objetivo analisar as narrativas perpetuadas através de duas manifestações culturais do quilombo de Colônia do Paiol, que fazem frente ao processo de invisibilização da história da escravidão vivida naquela região. A discussão começa com uma explanação sobre as festas negras no Brasil e em seguida apresenta o quilombo; logo depois, são exploradas as narrativas da Folia de Reis e da Congada de Colônia do Paiol, buscando encontrar nesses folguedos a presença de um outro texto – outras memórias – mantido e compartilhado. As considerações finais consistem em uma breve análise destas “histórias outras”, transmitidas pela oralidade e enfatizadas nos momentos de festa, que dão pistas de perspectivas concorrentes ao paradigma hegemônico e que podem ser enquadradas conceitualmente como epistemologias do Sul.

## Festas negras no Brasil

Na carta de Pêro Vaz de Caminha, texto fundador que registra as impressões do autor sobre a futura colônia, endereçadas a El-Rey Dom Manuel, já há a indicação de danças e cantos por parte dos indígenas – cerimônias religiosas, tais como a primeira missa? – e por parte dos portugueses. José Ramos Tinhorão (2001) suspeita ter havido uma espécie de assustado – dança e música organizadas de improviso para diversão de índios e europeus – no domingo de Pascoela, 26 de abril de 1500, junto ao riacho em que desembarcou Pedro Álvares Cabral. E, ao iniciar-se a colonização, os primeiros educadores jesuítas logo trataram de substituir “certas canções lascivas e diabólicas que d’antes usavam’ (os índios), conforme contava em carta de 1549 o padre Simão Rodrigues” (TINHORÃO, 2001, p. 805).

As festas católicas serviram como um dos modos de ação do Estado português – ao ponto de chocar os viajantes estrangeiros, pela sua abundância. Rita Amaral cita, por exemplo, as impressões de Thomas Ewbank, o espantado protestante norte-americano que dizia, no final do século XIX: “O catolicismo, tal como existe no Brasil e, em geral, na América do Sul, representa uma barreira ao progresso, e outros obstáculos a ele comparados parecem pequenos” (EWBANK *apud* AMARAL, 2003, p. 187-188). Em carta de maio de 1777, seguindo os parâmetros ilustrados da época, o próprio Marquês de Pombal sugeriu que se reduzisse o número de procissões e dias santos em Portugal – um volume que se estendia à América portuguesa (SILVA, 2001).

Desde o continente africano, novas influências seriam levadas às Américas, e, ao lado das culturas nativas e do catolicismo europeu, dariam forma às manifestações festivo-religiosas

das colônias. No que se refere à cultura negra, vale sublinhar que a África é frequentemente descrita a partir de uma perspectiva generalista. José Castiano (2010) alerta para a existência de uma olhar unanimista, que supõe que todos os falantes de uma determinada língua pensam da mesma maneira, acreditam nos mesmos princípios e seguem, sem poder de resistir, os mesmos rituais. A diversidade contida na diáspora africana e a presença negra nas Américas é comumente nublada por tais discursos generalizantes.

Para além da multiplicidade de culturas encerradas dentro da conceituação geral do “negro”, a simples oposição senhor/escravo ou branco/negro são insuficientes para explicar as relações travadas no contexto colonial. Muniz Sodré descreve, por exemplo, que em plena vigência da escravatura – “com seus desmoralizantes castigos corporais, suas sangrentas intervenções armadas, suas táticas de assimilação e cooptação ideológicas” (SODRÉ, 2005, p. 90) – populações negras desenvolviam formas paralelas de organização social. Em termos econômicos, criaram fundos para compra de alforrias de escravos urbanos. Em termos políticos, formaram quilombos e confrarias de assistência mútua, bem como conselhos deliberativos para dirimir disputas internas de uma etnia ou para preparar fugas, revoltas e outras ações coletivas. Em termos míticos, elaboraram sínteses representativas do vasto panteão de entidades cósmicas africanas.

Leda Martins (2000) utiliza o termo encruzilhada para caracterizar a cultura negra afro-brasileira, formatada a partir de hibridismos e trânsitos sógnicos. Ela considera que, no âmbito da encruzilhada, a própria noção de centro se dissemina, na medida em que esta se desloca – ou é deslocada – pela improvisação.

No campo religioso, a encruzilhada também gerou seus fenômenos. Por um lado, a religião do colonizador já era multifacetada à partida: o cristianismo que efetivamente chegou às Américas nem sempre foi o mesmo pregado pelo alto clero. Pelo contrário; como resume Mauro Passos (2002), o catolicismo popular, com seu caráter metafórico e performativo, sobrepõe um processo de produção de sentidos silenciados. Os atos exteriores de culto aos santos, os cantos, as danças e a comensalidade eram algumas das suas características. Ao referir-se ao *ethos* católico, Maria Lúcia Montes observa:

Essa presença constante do sagrado, inextricavelmente imbricada com as comezinhas mazelas cotidianas da vida humana, mostra o quanto o catolicismo colonial brasileiro é, antes de tudo, impregnado de magia, uma religião íntima e próxima, que tem, nos santos, benévolos intercessores dos homens junto à divindade (MONTES, 1998, p. 103).

As distintas formas de religiosidade africanas, forçadas a conviver sob o domínio do colonialismo escravista, geraram um amálgama peculiar, genericamente chamado de candomblés, xangôs ou batuques, de acordo com a região do Brasil. Montes (1998) descreve que as tradições religiosas dos povos banto (congo, angola, quiloa, rebole, benguela), centradas



no culto dos ancestrais, bem como o universo jeje do culto dos voduns, as formas religiosas fantiachanti ou de nações islamizadas (como os haussá, mandinga e fula) fundiram-se com frequência ao panteão de origem nagô ou ioruba (keto, ijexá, egbá) do culto dos Orixás.

Além desta adaptação, as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar, nas estruturas sociais que lhes eram impostas, nichos onde pudessem se integrar e desenvolver, como afirma Bastide (1985). Muniz Sodré considera que a originalidade negra consiste em ter vivido uma estrutura dupla, em ter jogado com as ambiguidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas. Portanto, no interior da formação social brasileira, o *continuum* africano “gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante” (SODRÉ, 2005, p. 100).

A organização por linhagens e a ancestralidade eram aspectos fundamentais de diversas culturas africanas. Com a escravização, por um lado houve a dolorosa dispersão das famílias e, por outro, a dificuldade dos homens e mulheres negros de formarem novos laços familiares na colônia. Mas essas populações trataram de criar soluções: entre elas, estavam a reapropriação das nações – nomes genéricos, atribuídos pelos colonizadores para classificar as etnias de acordo com as diferentes procedências – as irmandades e as famílias-de-santo.

João José Reis explica que, na Bahia, a palavra “parente” sofreu uma mutação semântica, passando a abranger os membros de uma mesma etnia. Além disso, os pais, mães e filhos-de-santo dos candomblés substituíam “importantes funções e significações da família consanguínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstruída na diáspora” (REIS, 1991, p. 55). Portanto, foram estabelecidas estruturas de parentesco muito mais amplas que, conforme lembra Maria Lúcia Montes (1998), diferiram da família nuclear burguesa.

Os terreiros foram espaços de encontro dessas novas famílias. Para Montes, dentre os lugares de culto religioso, é ali que as noções de público e privado mais se confundem: por um lado, celebra-se o que há de mais íntimo nos indivíduos – sua identidade pessoal, transfigurada pela divindade. Mas, por outro, a celebração revela o seu significado mais profundo no ato de exibição pública – a festa, o espetáculo do candomblé – que dá a ver o poder e a alegria dos Orixás, que dançam no terreiro, junto com os seus filhos humanos. Nos dias de cerimônia pública do candomblé, chamadas xirê, as festas dos Orixás, como explica Pierre Fatumbi Verger (1981), as danças e cantos são elementos essenciais do culto. O corpo em transe torna-se um mediador, graças ao qual os deuses podem descer à terra.

As ruas, as senzalas, os quilombos e terreiros foram sendo formatados como espaços de insubmissão na história da presença negra no Brasil. Segundo Paulo Dias (2001), as festas noturnas de terreiro foram objeto de descrições caricatas dos autores coloniais. O termo “desonesto” torna-se qualificativo obrigatório para as expressões culturais de caráter mais reservado. A festa negra de terreiro tornou-se, para Muniz Sodré, um limite – e, portanto, uma resistência – à ação universalista da verdade: “O terreiro contorna o sentido ocidental

de fenômeno político. O limite que ele traz é o do ritual – que joga com as aparências, o segredo, a luta, a ausência de universalizações” (SODRÉ, 2005, p. 125).

O impulso festivo da religiosidade negra, bem como a valorização dos laços de parentesco, encontraram nas confrarias uma brecha institucional. Como lembra Muniz Sodré (2005), elas desempenharam um importante papel de mediação ideológica durante a escravatura. Segundo Vera Jurkevics (2006), algumas das associações corporativas da elite branca eram poderosíssimas, controlando hospitais, orfanatos e cemitérios. No caso das irmandades negras, imaginadas como veículos de acomodação do espírito africano, também funcionaram como meios de afirmação cultural (REIS, 1991). Elas formavam alternativas de parentesco, organizavam hierarquias internas, viabilizavam alianças interétnicas, estabeleciam relações de entreajuda e – é claro – promoviam festas. De maneira geral, os leigos tornaram-se os maiores agentes do catolicismo barroco no contexto da América portuguesa (ABREU, 1999).

Muitas Congadas, por exemplo, organizaram-se no interior das irmandades. Ritual híbrido, agregou a coroação de reis negros e o culto aos santos católicos – geralmente Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Marina de Mello Souza (2001) destaca que tais coroações rememoravam uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua roupagem cristianizada.

Nas suas várias versões, o mito fundador das Congadas gira em torno da aparição de Nossa Senhora do Rosário. A santa surgia dentro das águas – do rio ou mar, conforme o contexto, ou senão em grutas – e, organizados em grupos separados, senhores e escravos tentavam atraí-la para que fosse resgatada. Porém, a façanha só era conseguida através dos cantos e danças protagonizados pelos negros (SILVA, 2007). São inúmeras as suas variantes: alguns rituais estruturaram-se em torno da apresentação de embaixadas e de danças dramáticas, representando grupos rivais em combate. Outros não são danças, e sim cortejos; outra variação envolve a coroação de um rei pelos integrantes (SILVA, 2007).

Em Minas Gerais, há muitas celebrações de Congada, que guardam diferenças entre si. Uma festividade bastante famosa, por exemplo, é a Congada de Uberlândia – em que os congadeiros saem às ruas em procissão, aproveitando para protestar contra suas más condições de vida, através dos rituais e cantigas (FCP, 2009). Em Colônia do Paiol, como veremos, a Congada encena a memória da escravidão através de uma dança em que os participantes se enfrentam com bastões e de um enredo que narra, através de declamações e músicas, a fuga de um grupo de cativos.

No que se refere à Folia de Reis, outra tradição a ser discutida adiante, relembra a peregrinação dos três reis magos. De maneira geral, os grupos saem a 25 de dezembro, para retornarem a 6 de janeiro, dia dos Santos Reis. Costa (2011) explica que a folia é composta por um mínimo de 12 participantes, os foliões, que representam os apóstolos. O palhaço é um dos personagens que mais chamam a atenção: com roupas coloridas e máscara, tem

a função de fazer brincadeiras e proteger os reis magos – pois tem o poder de assustar o rei Herodes.

## O quilombo de Colônia do Paiol

O município de Bias Fortes, localizado a cerca de 45 km de Juiz de Fora, Zona da Mata de Minas Gerais, vive principalmente da pecuária leiteira. Situa-se no entroncamento entre dois rios, denominados Quilombo e Vermelho – que já foi um espaço de concentração de populações escravizadas fugidas. Colônia do Paiol é uma das suas comunidades rurais, situada a 6 km do pequeno núcleo urbano.

Djalma Silva (2005) alerta para o silenciamento em relação aos tempos de fundação da cidade, principalmente no que se refere ao destino dos inúmeros quilombolas que povoavam a região e sobre a procedência dos colonizadores. Sabe-se que em 1819 foi iniciada a construção da igreja de Nossa Senhora das Dores do Quilombo; em 1826, a povoação – também denominada Quilombo – já gozava da categoria de distrito. Em 1896, a partir da Lei nº 5 do Conselho Distrital, o povoado passou a chamar-se União.

A alteração do nome não foi pacífica. Ela foi estrategicamente feita em uma fase em que os fazendeiros avançavam para a região, principalmente em busca de novas áreas para o cultivo do café – e presume-se que a escolha de “União” tentasse representar a aliança, teoricamente harmoniosa, entre antigos e novos moradores. Ironicamente, segundo relatos orais, a união custou caro para as lideranças negras locais. Conforme descreveu o morador Ajesus Aleixo, citado por Silva,

No passado, nós sabemos da história aqui, que o negro chegou primeiro, foi Quilombo, depois, União, hoje, Bias Fortes. Pra passar a União, nós sabemos que teve dois líderes que se chamavam Tibúrcio e Manoel Aleixo. Eles não quiseram negociar a mudança do nome com os fazendeiros da época. Esses dois eram negros, né, eram líderes. Então aconteceu que eles foram mortos. Um indo pra Tedexana. Hoje o tempo não estava bom, mas essa semana eu vou até a cruz deles. Tá dentro de uma cava, realmente onde foram mortos. Quem falou pra mim a história foi um branco. A gente estava conversando em três. O branco sabia, ele que tem oitenta anos... Eu que era pra saber não sabia. O que passou pra mim falou: ‘Quando eu passeava com minha mãe a cavalo naquele lugar, ela sempre falava nessa cruz; aqui morreu um negro’ (SILVA, 2005, p. 222).

Depois de União, a localidade passou a chamar-se Bias Fortes, em homenagem a um político do município de Barbacena, já em 1938. Esta sequência de nomes traça, à partida, a trajetória do poder na região – do quilombola negro à autoridade branca, passando por uma forçada “união” entre as duas partes.

Colônia do Paiol abriga cerca de 250 famílias. A origem do quilombo não está vinculada aos primeiros escravos fugidos que chegaram àquela região, pois a comunidade formou-se posteriormente, devido a uma doação de terras feita pelo fazendeiro José Ribeiro Nunes no ano de 1891 a nove de seus ex-escravos. Esta história permaneceu por muito tempo resguardada apenas pela memória coletiva, até que, em 2005, o antropólogo Djalma Silva localizou o documento de doação no Arquivo Público do município de Barbacena (MG). O antigo texto informa que, no final do século XIX, os negros já ocupavam um terreno denominado Paiol.

Cada família possuía uma parcela de terras para plantio. Porém, ao longo do século XX, fazendeiros do entorno foram invadindo o território. Além da ocupação, muitos terrenos foram trocados por valores irrisórios, um fenômeno motivado pelas dificuldades econômicas. De acordo com Djalma Silva, desde o início da doação, as terras eram cultivadas pela comunidade, mas a produção era insuficiente para o sustento do grupo, que se multiplicou com o tempo. Premida num enclave e cercada por fazendas, a comunidade foi confrontada por crescentes problemas de sustentabilidade. Segundo o senhor Paulo Marinho, um dos habitantes mais velhos,

Às vezes, os negros eram como nós, eram muito apertados. Não tinham o que comer, às vezes tinham uma dívida pra pagar: meu Deus, como vou pagar? Às vezes aqueles que tinham situação melhor diziam: ‘Eu te dou um tanto de fubá, um tanto de arroz e depois você me paga. Me dá cá um pedaço de terra’. Eles mesmos separavam o vale. Aí então, lá em cima, tinha uma divisão. Eles trocavam as terras por coisas que não tinham muito valor, como um pedaço de roupa roída (SILVA, 2005, p. 224).

Homens e mulheres passaram a buscar trabalho assalariado nas fazendas da região. As condições geralmente oferecidas denunciavam continuidades do sistema escravista, apesar da abolição. Segundo depoimento de dona Maria Quirina, outra anciã da comunidade, também citada por Silva,

Eu cozinhava, mas não podia comer. Eu preparava, mas a patroa ia lá, contava os pedaços de carne na travessa e levava pra mesa. Não podia falar nada na mesa deles. [...] Tinha que buscar as vacas e fazer outros trabalhos. Não podia entrar na casa do patrão. Tinha a palmatória, eles davam muito na gente, queimaram as minhas pernas (SILVA, 2005, p. 242-243).

Muitos quilombolas foram expulsos ou obrigados a comprar de volta parte das parcelas perdidas. A perda das terras e a falta de recursos desencadeou um forte êxodo dos habitantes de Colônia do Paiol para as periferias urbanas, especialmente para a sede de Bias Fortes e para Juiz de Fora. Dentre os que ficaram, muitos homens passaram a realizar trabalhos agrícolas sazonais em outras regiões, nas chamadas “turmas”. Eles permanecem fora da co-

munidade durante quatro ou cinco semanas, deixando o controle das atividades nas mãos das mulheres (SILVA, 2005).

Esta pendência entre a migração e o trabalho sazonal foi frequente no contexto regional desde o período pós-abolição. Segundo Rios e Mattos (2004), com a cafeicultura em crise, muitos fazendeiros do Vale do Paraíba e arredores tenderam a manter um restrito corpo permanente de trabalhadores, recorrendo à contratação sazonal na medida da necessidade. Além disso, a decadência do café levou os grandes proprietários a apostarem em outros caminhos, especialmente na pecuária, que exige menos mão-de-obra.

Migrada para os centros urbanos da região, a população espalhou-se pelos bairros e muitas mulheres passaram a viver nas casas nas quais trabalhavam como empregadas domésticas. Não foram criados, nas cidades, novos espaços de encontro – reduzidos a rápidas visitas entre familiares, nos tempos livres. Além disso, quanto à educação, o acesso é difícil: as crianças frequentam o Ensino Fundamental, mas, se quiserem prosseguir os estudos, precisam deslocar-se para o núcleo urbano de Bias Fortes ou migrar.

Mas a migração não implicou necessariamente em desvinculação. Em termos gerais, o êxodo rural, que se acelerou a partir da década de 1970, representou um incremento econômico para os que saíram e para os parentes que permaneceram na comunidade. Silva (2005) explica que o incremento da emigração a partir deste período deve-se a dois fatores principais: por um lado, a implementação da lei do usucapião, que levou os fazendeiros a deixarem de oferecer as suas terras à meia para o plantio. Além disso, houve uma redução no preço do leite e dos produtos agrícolas. Porém, mais recentemente, muitos dos que conseguiram juntar algum dinheiro optaram por comprar terrenos e voltaram para o quilombo. Segundo Silva,

Nesse ir e vir, existem relações familiares de ajuda mútua e especial confraternização nos tempos de festas. É nesses momentos que eles partilham e rememoram informalmente as histórias dos antepassados. Juiz de Fora, por ser um centro industrial, é lugar de uma vida de trabalho. A socialização em relação à origem do grupo, para os que estão nesse espaço urbano, acontece com mais frequência nas festas realizadas em Bias Fortes e Colônia do Paiol. É nesses espaços sociais que meus narradores se encontram em família e partilham mais fortemente as suas alegrias e tristezas (SILVA, 2005, p. 25).

Em termos mais abrangentes, uma pesquisa realizada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes) aponta para a existência atual de cerca de 400 quilombos em Minas Gerais, distribuídos por cerca de 150 municípios. No que se refere a Colônia do Paiol, a comunidade vive hoje um processo de reorganização interna, que passa pela busca de dinamização da associação quilombola e pela criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No campo simbólico, o interesse pelas heranças africanas somou-

-se às tradições já existentes, gerando fenômenos de reapropriação que seguem paralelos à ascensão da identidade quilombola.

A seguir, elencarei alguns pontos de discussão que emergem como um recorte de uma pesquisa mais abrangente<sup>1</sup> e que buscam contribuir para a reflexão acerca de contra-narrativas contidas nas memórias expressas pelos quilombos contemporâneos através de suas celebrações. Desde o marco teórico pós-colonial, a pesquisa qualitativa lançou mão da descrição densa, observação direta, observação participante e entrevistas semiestruturadas como principais estratégias metodológicas, sempre utilizando uma perspectiva dialógica com relação aos sujeitos ouvidos e lideranças locais durante os trabalhos de campo. Alinhando teoria e prática, analisei os dados colhidos à luz do conceito de epistemologias do Sul.

## Folia de Reis: a celebração de um nascimento improvável

A Folia de Reis é uma celebração pelo nascimento de Jesus. Para cumprirem a tradição, grupos saem a 25 de dezembro, para retornarem a 6 de janeiro, dia dos Santos Reis. Diz a tradição oral de Colônia do Paiol que, no passado, os foliões costumavam sair em peregrinação festiva várias vezes por ano – e não somente entre dezembro e janeiro – representando os três reis magos. Com seus enfeites, instrumentos e canções, o alegre grupo circulava pela região, pedindo doações de casa em casa. Mas mal sabiam os senhores e capitães-do-mato que aquela era também uma estratégia de sobrevivência: se a Folia foi criada para homenagear o difícil nascimento de Jesus, ocorrido numa manjedoura, durante a fuga de Maria e José, ali ela era realizada para viabilizar o também difícil nascimento de novas crianças negras, cujas mães fugiam para as matas.

Temendo sofrer represálias, essas mulheres optavam por disfarçar a gravidez e escondiam-se durante o parto. E, nos cortejos das inofensivas Folias, estavam estrategicamente os mais velhos da comunidade, inclusive as parteiras, que iriam ajudar a trazer mais uma criança à vida. Mas não há ninguém melhor do que o senhor Paulo Marinho<sup>2</sup> para explicar esta história:

Na senzala tinha aquelas dona, elas ganhava os neném. Elas ganhava os neném e pra elas não ser chicotada, o quê que elas fazia? Os marido delas punha elas pra ganhar as criancinha no meio do mato. Chegava lá, pegava esses capim mumbeca, punha lá, fazia cama de capim mumbeca pra elas ganhar os filho lá. [...] As músicas da Folia de Reis, como era os três reis

<sup>1</sup> A pesquisa em questão consistiu em um estudo comparado, abrangendo três comunidades quilombolas bastante apartadas em termos geográficos – Colônia do Paiol, em Minas Gerais, região Sudeste; Mata Cavalo, no Cerrado mato-grossense, região Centro-Oeste; e Conceição das Crioulas, no sertão pernambucano, região Nordeste – buscando identificar as relações entre festa e resistência.

<sup>2</sup> O Sr. Paulo Marinho foi uma importante liderança da comunidade, que faleceu recentemente. Este e outros depoimentos foram colhidos em 2010.

magos, ia três dos mais velhos lá, aquelas dona mais velha ia junto, chegava lá, fazia o parto da dona e ali depois que a dona ganhasse a criança, que arrumasse tudo, é que vinha pra senzala.

Entrevistadora: Eles iam cantando; e será que era pro dono da fazenda não saber que ia nascer a criança?

Não saber que ia nascer a criança. Aí eles pegou e falou assim: ‘A Virgem Maria ganhou a criança dela numa manjedoura, o menino Jesus numa manjedoura, no meio do mato. Assim vocês também vai ganhar as crianças no meio do mato como a Virgem Maria. E vocês vai ficar ciente que vocês não vai ser escoraçada durante o parto de vocês. Elas ficava segura. Depois que elas ganhava, que tava tudo tranquilo, que eles pegava e levava pra senzala. O capitão chegava e falava assim: ‘Da onde saiu esse negro? Da onde saiu esse negro? Como esse negro nasceu?’ Eles pegava e falava assim: ‘O negro nasceu como a Virgem Maria ganhou o menino Jesus’. E aí o quê é que ainda fazia? Nisso, ainda, eles apanhava. Eles não queria que eles fizesse aquilo. A vontade deles era que as criança não vingasse. Mas como já tinha ido lá, já tinha ganhado, eles não podia fazer nada. Eles falava que agora não tinha o que fazer. É onde surgiu a Folia de Reis, que é os três reis magos, compreende?

A “sobreposição de Marias” – da Maria mãe de Jesus às “Marias” escravizadas, sujeitas ao mesmo destino de fuga contra “os demônios”, como sugeriu Paulo Marinho – revela estratégias de dissimulação, usadas para driblar a extrema violência do regime escravista. Segundo Echeverría (2008), tais estratégias pressupõem concessões num plano mais evidente, a fim de que vitórias sejam viáveis num plano mais profundo, dentro de um ambiente repressor. Trata-se de uma oposição possível.

A memória das origens da Folia de Reis de Colônia do Paiol associa-se, portanto, ao conceito de dissimulação: à primeira vista, o folguedo remete à conversão dos negros escravizados ao cristianismo – o que representa, por um lado, certa aceitação ou absorção do modelo religioso imposto pelos colonizadores. A partir de um olhar mais profundo, que atinge outros planos, a mesma Folia pode também significar uma intrincada estratégia de sobrevivência e de viabilização da descendência, num contexto de violência absoluta.

Um terceiro olhar sobre a Folia de Reis pode ainda levar à sua ambivalência: a triangulação estabelecida entre o folguedo, o menino Jesus e a criança negra recém-nascida, que foi mantida através dos tempos pelos mecanismos da memória e transmitida pela tradição oral, não precisa optar por um extremo ou outro. O senhor Paulo Marinho, por exemplo, fala da devoção a Jesus e dos horrores da escravidão com o mesmo empenho – sendo que, obviamente, o segundo tema causa-lhe perplexidade – sem ter que optar por um ou outro significado.

Encontramo-nos numa encruzilhada semântica: não me parece insensato argumentar que a Folia é uma coisa e outra ao mesmo tempo. Os foliões saem às ruas, pedindo suas es-

molhas de casa em casa, para homenagear a chegada do Salvador. Porém – e simultaneamente – tem-se ainda hoje a ritualização de uma memória de sofrimento e da possibilidade de superação através de mecanismos ocultos. Ao perseguirem “a estrela do Oriente que apareceu lá no céu”, os cantadores celebram o nascimento de Jesus, da mesma forma com que também celebram o nascimento de uma criança negra, que veio ao mundo, apesar de tudo. Os dois milagres são louvados ao mesmo tempo.

### “O pau vai quebrar”: dor e fuga na Congada

Congada Chapéu de Fitas, Congada Chambá, Congada Marinheiro, Dança do Congo, Terno do Congo, Moçambique – muitos nomes buscam caracterizar as variações de tais manifestações em Minas Gerais. Em Colônia do Paiol, como veremos, o folguedo denominado Congada guarda muitas diferenças em relação aos Congos de outras comunidades mineiras: o seu enredo descreve uma fuga de escravos. A dança dramática é protagonizada por um narrador – que, através de declamações, descreve a sequência dos acontecimentos – e é acompanhada pelos jovens dançantes, com seus efusivos movimentos com bastões de madeira.

A Congada de Colônia do Paiol nasceu do trabalho. Nas idas e vindas entre a senzala e os locais de plantio – principalmente do café, que cobriu as montanhas da Zona da Mata no século XIX – os negros escravizados cantavam e batiam com os cabos das enxadas, para afastar as dores. Foi assim que o senhor Paulo Marinho explicou as origens da tradição:

Quando chegava de tarde, que eles cabava o serviço, o quê que eles fazia? Eles tirava as enxada daqueles pau, punha nas costa e vinha batendo os pau. E cantando até chegar na senzala. Eles não tinha tristeza. Era o pensamento deles: pra quê tristeza? Se nós já tá no sofrimento? Então vamo ficar alegre. Eles tirava e ficava batendo com os pau da enxada. Representa isso aí.

Durante a festa de 20 de Novembro de Colônia do Paiol, o senhor Paulo Marinho assumiu a função de narrador de uma apresentação da Congada. De sanfona em punho e usando exuberantes vestes brancas, ele usou um apito para marcar a transição entre o fim da narração e o início de cada música, que era fervorosamente dançada pelos meninos do grupo. Todos os dançarinos eram crianças, munidas com seus bastões e com boinas vermelhas na cabeça – um indicativo dos esforços da comunidade em construir uma identidade quilombola a partir da reconstrução de suas próprias memórias, a começar pela cooptação dos mais jovens.

A primeira música executada pela Congada, marcando o início da saga dos antepassados escravizados, intitula-se “O capitão chegou e o pau quebrou”. Refere-se ao capitão-do-mato, que, chegando à senzala, prometeu aos negros que os castigaria. Mas o que o levou a fazer tal



ameaça? Segundo Paulo Marinho, foi a própria alegria da população escravizada, que surge como elemento transgressor, contrário aos interesses dominantes:

O capitão chegou e o pau quebrou porque o capitão não gostava que eles tinha aquela vida alegre. Ele queria que eles ficassem só ali no trabalho e... [estala os dedos para expressar violência corporal] Marrava no tronco e... [repete o gesto] Era o que eles queria. Aí ele pegou e falou pra eles que se eles teimasse, que o pau ia quebrar com eles. Mas o quê que era o pau que ia quebrar? Apanhar. Então foi aí que surgiu essa música e isso foi feito dentro dessa origem. Mas mesmo com isso eles não ligou. Eles disse pro capitão, falou assim: ‘O que Deus marcou, ninguém desmancha. Nós vamo aguentar até o fim. Só que tem que nós já não temo uma vida alegre. A nossa alegria é essa. Mesmo que se acabar com nós, mas dentro da nossa origem’.

Irritado, o capitão-do-mato abusou dos maus tratos para levar o grupo de escravizados ao trabalho. Lá chegando, ele sentenciou: “Hoje o pau vai quebrar”. Foi a partir desta ameaça que os personagens decidiram fugir.

A música e a dança são interrompidas por um novo momento de narração, que explica a fuga dos homens e mulheres escravizados. Ao cair da noite, eles embrenharam-se na mata. Porém, ao aperceber-se do fato, o senhor de terras – a quem Paulo Marinho denomina “rei” – ordenou que o capitão-do-mato envenenasse o rio, a fim de castigar os fugitivos. E assim acontece: o grupo tenta atravessar o curso d’água, mas, no meio da travessia, a ponte se quebra e os fugitivos caem. Na queda, quem bebeu do rio envenenado acabou por morrer. Os que se salvam são levados de volta à senzala.

Sobre esse ponto, é interessante ter em conta que a relação dos quilombolas com os rios que cortam a região é, há muito tempo, significativa. Além deste trecho da Congada, uma antiga canção do Jongo existente na comunidade descreve semelhante enredo: “Eu passei na ponte, a ponte tremeu. Água tem veneno, pois quem bebeu morreu. Oi, quem bebeu morreu, oi, quem bebeu morreu, oi, quem bebeu morreu. Pois no passar da ponte, meu coração doeu, ai, ai” (SILVA, 2005, p. 247).

Já foi discutido que os primeiros habitantes do lugar, negros fugidos, instalaram-se junto ao entroncamento de dois rios, denominados, ainda hoje, Quilombo e Vermelho. O primeiro ganhou o nome em função da comunidade quilombola que se fixou às suas margens. Quanto ao segundo, diz a tradição oral que foi nomeado Vermelho porque muitos homens e mulheres morreram nas suas águas na época da escravidão. A partir de tais manifestações da memória coletiva, considero provável a existência histórica de um massacre que tenha realmente atingido a população rebelada e que, de alguma forma, vinculou-se ao rio.

A parte final da Congada de Colônia do Paiol é marcada pelo espanto dos negros e negras escravizados em relação ao sistema a que eram submetidos. O “rei” dirigiu-se ao capitão-do-mato, ordenando: “Capitão, corre pra eles, amarra eles, sacrifica eles”. E é neste

momento que, segundo a narração de Paulo Marinho, o mais velho dos negros recapturados ergue a voz, exclamando durante a canção:

Veja só que coisa incrível  
Tanta dor e solidão.  
Puseram negro no tronco,  
Chibatada e empurrão.

Mas é neste ápice de desesperança que surge, milagrosamente, uma saída: a canção final é uma exaltação a Nossa Senhora do Rosário. A história termina com a intervenção da santa, que os salva. Mais uma vez, como na Folia de Reis, apesar das agruras, a população subalternizada encontra caminhos de resistência – nesse caso, representada pela intervenção divina.

## Considerações finais

O discurso hegemônico moderno é acompanhado pelo silenciamento do seu revés. Como sintetiza a quilombola maranhense Ana Emília Santos, “falar de uma história quando é mal contada, ou quando não é contada de jeito nenhum, é muito difícil”.<sup>3</sup> No que se refere à presença negra nas Américas, a supressão da memória marcou a realidade do Brasil pós-abolição. Porém, como vimos discutindo, longe de terem sido apagadas, tais memórias vêm sendo mantidas e reproduzidas através de circuitos não hegemônicos de comunicação, ganhando especial abrangência e exuberância nos momentos festivos.

Por ser construída, a memória é uma arena de disputas. Acredito que o processo de reorganização das lembranças tem também o seu caráter político, na medida em que se vincula às relações de poder. O que lembrar e o que esquecer são aspectos disputados politicamente e, nesse espaço fluido, as narrativas compatíveis com a ordem hegemônica nem sempre conseguem prevalecer. Já vimos que, através de mecanismos próprios, os indivíduos e coletividades podem encontrar caminhos para a perpetuação de lembranças contrárias à ordem estabelecida, apesar de todos os esforços de apagamento: “Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória”, avisa Pollak (1989, p. 5).

Para Bhabha (1994), o direito de significar a partir da periferia do poder autorizado não depende da persistência da tradição. Tal direito está fundado na capacidade da tradição de se reinscrever em meio às contingências. Retomando o passado, ela introduz novas temporalidades culturais. Afinal, a memória é selecionada a partir daquilo que é relevante no presente.

<sup>3</sup> Depoimento realizado durante o Seminário Internacional “O percurso dos quilombos: de África para o Brasil e o regresso às origens”, realizado em Lisboa pelo Instituto Marquês de Valle Flor e parceiros em 2012.

Como vimos em Pollak (1992), preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória; portanto, o direito de significar é permanentemente atualizado.

Neste artigo, discuti a Folia de Reis e a Congada de Colônia do Paiol à luz do conceito de epistemologias do Sul, que sublinha a supressão de saberes desencadeada pela norma epistemológica dominante (SANTOS; MENESES, 2009). A partir das narrativas e memórias do Sul metafórico, é possível encontrar relações radicalmente diferentes da capitalista/moderna entre os seres humanos e a natureza, entre produção e consumo, entre trabalho e tempo livre, entre uso e lucro e entre desenvolvimento e crescimento: “O que é preciso, então, é não só respeitar a diversidade cultural que permite a sobrevivência destas visões de mundo, mas também aprender a partir delas, para construir um paradigma de conhecimento e ação cosmopolita diferente do que subjaz a globalização neoliberal” (SANTOS; RODRÍGUEZ, 2006, p. 130).

Considerarei as celebrações aqui discutidas como exemplos de tradições que revelam um discurso que permanece – teimosamente – nas narrativas de grupos sociais cujos antepassados sofreram um processo de máxima subalternização durante e em decorrência do processo colonial. E é esta capacidade de autogestão dos significados que as forças hegemônicas procuram subtrair do meio social. A insistência na perpetuação e recriação de discursos outros, paralelos e divergentes das narrativas dominantes, é, como venho argumentando, uma manifestação das epistemologias do Sul:

As experiências culturais e epistemológicas que não se adequavam aos objetivos da dominação colonial e capitalista foram marginalizadas e esquecidas. Lembrá-las e reinventá-las significa defender que há um ocidente não-ocidentalista a partir do qual é possível pensar um tipo novo de relações interculturais e inter-epistemológicas (SANTOS; MENESES, 2009, p. 18).

A comunidade recria-se quando conta a própria história. A Congada, as Folias de Reis, as festas de santo e tantas outras manifestações dão-nos pistas de narrativas que permanecem sendo contadas, através da oralidade, formando teias que continuam a ser tecidas pelas populações. A festa, neste sentido, emerge como um espaço mais evidente, ou mesmo exuberante, que possibilita a visão de mecanismos que, no cotidiano, são mais sutis. É a coroação de um processo improvável de teimosia que atravessou os séculos.

Tanto na Congada quanto na Folia de Colônia do Paiol, emerge uma longa história de derrota – a memória de uma perda, gerada pelo processo colonial e seus desdobramentos. Mas é também uma derrota incompleta: seja através da “proliferação de Marias” ou da intervenção de Nossa Senhora do Rosário, quando tudo parece perdido, surge, surpreendentemente, uma via de escape.

## Referências

- ABREU, Martha. *Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp, 1999.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. O direito étnico à terra. *Orçamento & Política Socioambiental*, Brasília, n. 13, p. 1-12, jun. 2005.
- AMARAL, Rita. Festas católicas brasileiras e os milagres do povo. *Civitas*, v. 3, n. 1, p. 187-205, 2003.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- CAMPOS, Adrelino. *Do quilombo à favela. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Ndjira, 2010.
- CATHARINA, Alexandre C. *A constitucionalização simbólica dos direitos coletivos das comunidades remanescentes de quilombo*, 2006. Disponível em: [http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado\\_dir\\_povos\\_alexandre\\_de\\_castro\\_catharina.pdf](http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_alexandre_de_castro_catharina.pdf). Acesso em: 10 jul. 2008.
- COSTA, Carlos E. Folia de Reis, a metáfora da migração: Folia de Reis e a migração de pretos e pardos no pós-abolição – Vale do Paraíba e Baixada Fluminense (1888-1940). In: ABREU, Martha e PEREIRA, Matheus S. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil*. Niterói: UFF, 2011. p. 391-413
- CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. In: ROSILLO, Alejandro *et al.* (org.). *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 157-178
- DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Hucitec; Fapesp, 2001. p. 859-888
- DOMINGUES, Andrea. 13 de julho é igual a 13 de maio, libertação dos escravos, de São Benedito. VII ENCONTRO REGIONAL SUDESTE DE HISTÓRIA ORAL, 2007, Anais... Disponível em: <http://www.fiocruz.br/ehosudeste/templates/htm/viienccontro/textosIntegra/AndreaSilvaDomingues.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2011.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 2008.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES – FCP. Manifestações culturais. *Revista Palmares*,

- ano V, n. 5, 2009. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=6320](http://www.palmares.gov.br/?page_id=6320). Acesso em: 21 fev. 2012.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Hucitec; Fapesp, 2001. p. 969-975
- JURKEVICS, Vera. As irmandades negras: 'locus' de religiosidade popular. *Revista Tecnologia e Sociedade*, n. 2, p. 195-207, 2006.
- MARTINS, Leda M. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth S. (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 61-86
- MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lília (orgs.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 63-171
- MIGNOLO, Walter. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. In: MATO, Daniel (org.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: CLACSO; CEAP; FACES; Universidad Central de Venezuela, 2002. p. 201-212
- MIRANDA, Sonia Regina. *Sob o signo da memória: o conhecimento histórico dos professores das séries iniciais*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- PASSOS, Mauro. Catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 165-190
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, jul/dez. 1992.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jan./jul. 1989.
- REIS, João J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REIS, João J.; GOMES, Flávio S. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIOS, Ana M.; MATTOS, Hebe M. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi. Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan./jun. 2004.
- SANTOS, Boaventura de S. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2002.
- SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS,

- Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009. p. 9-19.
- SANTOS, Boaventura de S.; RODRÍGUEZ, César. Para ampliar el canon de la producción. In: SANTOS, Boaventura *et al.* *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*. Caracas: Minep, 2006. p. 130-201
- SILVA, Djalma. *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.
- SILVA, Luiz G. Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa. In: JANCÓS, István e KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 2001, p. 313-335.
- SILVA, Renata N. *Festa do Rosário: encruzilhada de significados*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.
- SIMSON, Olga R. M. Carnaval em preto e branco: comemoração e resistência étnico-cultural na São Paulo do século passado. 34º ENCONTRO NACIONAL DO CERU. Anais... São Paulo: Humanitas; CERU, 2008. p. 39-53.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- SOUZA, Marina de M. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. I. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 2001. p. 249-260
- TINHORÃO, José Ramos. Música das festas: a memória perdida. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris (orgs.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 2001. p. 801-808
- VERGER, Pierre F. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1981.