

Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://remie.hipatiapress.com>

Manifestações culturais em território Kalunga: A festa de nossa senhora de aparecida como elemento de (re)afirmação identitária e reaproximação étnica

Luana Nunes Martins de Lima¹ & Elias Nazareno²

1) Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Brazil.

2) Department of History, Universidade Federal de Goiás, Brazil.

To cite this article: Nunes Martins de Lima, L. and Nazareno, E. (2012). Manifestações culturais em território Kalunga: A festa de nossa senhora de aparecida como elemento de (re)afirmação identitária e reaproximação étnica. *Multidisciplinary Journal of Educational Research*, 2 (1), 105-127. doi: 10.4452/remie.2012.04

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and to Creative Commons Non-Commercial and Non-Derivative License.

Cultural Manifestation in Kalunga territory: The Feast of Nossa Senhora de Aparecida as Element of Identity (Re)affirmation and ethnic Reapprochement

Luna Nunes Martins de Lima
Universidade Federal de Goiás

Elias Nazareno

Abstract

The Kalunga are quilombolas communities situated in the north of state of Goiás, in Brazil, formed by remaining slaves, freed blacks and fugitives, whose territory was recognized as Historical Site and Cultural Patrimony. The article intends to present the feast of Nossa Senhora de Aparecida of quilombolas Kalunga communities Diadema and Ribeirão, located in the Brazilian city of Teresina de Goiás, making an approach about its ethnic sense and its role in the territorial identity construction of the group and in the collective memory constitution. Moreover, the article discusses the territoriality, the ways of life, the traditional knowledge of these communities and the practices of celebration in honor to the patroness. The research allowed us to understand how the Kalunga maintained and still maintain their cultural practices in shaping of their territory, building their cultural identity under several influences, since they adopted the Catholic religion as the core of their cultural manifestations, resorting at the same time to the knowledge that they brought from their homelands.

Keywords: Quilombolas community, Identity, Traditional Knowledge.

2012 Hipatia Press

ISSN 2014-2862

DOI: 10.4452/remie.2012.04

Hipatia Press
www.hipatiapress.com



Manifestações Culturais em território Kalunga: A Festa de Nossa Senhora de Aparecida como Elemento de (Re)afirmação Identitária e Reaproximação Étnica

Luna Nunes Martins de Lima
Universidade Federal de Goiás

Elias Nazareno

Resumo

Os Kalunga são comunidades quilombolas situadas no norte do estado de Goiás, no Brasil, formadas por remanescentes de escravos, negros alforriados e fugitivos, cujo território foi reconhecido como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural. O artigo intenta apresentar a festa de Nossa Senhora de Aparecida das comunidades quilombolas Kalunga Diadema e Ribeirão, localizadas no município brasileiro de Teresina de Goiás, fazendo uma abordagem sobre seu sentido étnico e seu papel na construção da identidade territorial do grupo e na constituição da memória coletiva. Além disso, o artigo discute a territorialidade, os modos de vida, os saberes tradicionais dessas comunidades e as práticas do festejo em homenagem à padroeira. A pesquisa realizada permitiu compreender como os Kalunga mantiveram e ainda mantêm suas práticas culturais na conformação de seu território, construindo sua identidade cultural sob diversas influências, uma vez que adotaram a religiosidade católica como cerne de suas manifestações culturais, recorrendo ao mesmo tempo a saberes trazidos de suas terras de origem.

Palavras-chave: Comunidade quilombola, Identidade, Saberes tradicionais.

2012 Hipatia Press

ISSN 2014-2862

DOI: 10.4452/remie.2012.04

Hipatia Press
www.hipatiapress.com



As práticas culturais, carregadas de sentido religioso, de crenças, mitos e divindades, se constituem como uma ponte que viabiliza a relação do indivíduo e da sociedade com seu passado e sua memória.

Nesse sentido, a festa de Nossa Senhora de Aparecida nas comunidades Kalunga de Diadema e Riberião, no qual o presente artigo se centra, apresenta-se como um campo aberto de investigações para a História Cultural, seja na construção de identidades territoriais, no surgimento de novas territorialidades vinculadas à festa, no fortalecimento da memória coletiva da comunidade, ou ainda nas relações sociais que se estabelecem: a festa como o “local de encontro”, intenções políticas e comerciais, mobilidade entre as comunidades, entre outros. Além disso, a forma como essas comunidades se organizam no período festivo, no cotidiano e nas vivências está associada à forma como foi construída sua identidade étnico-cultural engendrada pela religiosidade católica.

Por meio dessa pesquisa, pretendeu-se compreender o sentido étnico da festa de Nossa Senhora de Aparecida e seu papel na construção da identidade territorial do grupo e na constituição da memória coletiva. Para tanto, foi necessário identificar os saberes tradicionais e os ritos vinculados às manifestações culturais e religiosas durante a festa, na tentativa de apreender seus símbolos, significados e sentimentos que a mesma permite acionar. Diante disso, considerou-se essencial discutir, no que tange ao processo histórico, o sentido da apropriação dos elementos culturais da religião católica, presentes e predominantes na festa, e de que forma eles foram incorporados à cultura afrobrasileira, na criação de certos tipos de “códigos culturais” (Souza, 2002).

A primeira etapa da pesquisa consistiu na revisão bibliográfica do tema proposto e na fundamentação teórico-metodológica. Para tal, buscou-se artigos e outras produções, tais como dissertações, com enfoque sócio-antropológico, histórico e geográfico, que exploram festas e religiosidade em territórios afrodescendentes, as comunidades quilombolas Kalunga, sua identidade, seu território e suas práticas socioculturais.

A segunda etapa refere-se às visitas à comunidade, que teve o intuito de absorver o cotidiano de vida das comunidades e as práticas desveladas no festejo, tendo a pesquisa participante sugerida por

Brandão (1988), como abordagem metodológica. Nessas pesquisas de campo ocorreram simultaneamente a observação e a conversa com grupos detentores dos saberes locais - como os foliões, por exemplo - como procedimento para identificar a relação das práticas festivas com a religiosidade e a identidade coletiva. As pesquisas de campo nas comunidades Diadema e Ribeirão ocorreram no mês de maio de 2011, e durante a Festa de Nossa Senhora de Aparecida, em outubro de 2011.

Os hábitos dessas comunidades, consideradas tradicionais, passaram a apresentar importância para a academia e ao próprio Estado, pois permanece a junção entre a religiosidade católica, os rituais símbolos e práticas ligadas à cultura africana. Essas práticas são relações históricas que foram estabelecidas com o lugar de vivência, e as manifestações culturais são um dos aspectos que permitem que o grupo mantenha sua relação de pertencimento ao lugar. Diante disso, a identidade étnico-cultural e territorial recebe enfoque, uma vez que “ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço, que serve de referência, ‘condense’ a memória do grupo”. (Haesbaert, 1999, p. 180).

A investigação da festa de Nossa Senhora de Aparecida no território Kalunga em Teresina de Goiás, portanto, é de fundamental importância para o fortalecimento do saber tradicional junto à academia. A pesquisa permitiu compreender como os Kalunga mantiveram e ainda mantêm suas práticas culturais na conformação de seu território, construindo sua identidade cultural sob diversas influências, uma vez que adotaram a religiosidade católica como cerne de suas manifestações culturais, recorrendo ao mesmo tempo a saberes trazidos de suas terras de origem.

A territorialidade Kalunga: modos de vida e saberes tradicionais

As comunidades denominadas quilombolas são grupos sociais cuja identidade étnica e cultural os distinguem no conjunto da sociedade. Por mais de dois séculos essas comunidades formadas por remanescentes de escravos, negros alforriados e fugitivos, constituídas em quilombos buscam por seus direitos e pela garantia de seus territórios. Com a inclusão do Artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que

prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos remanescentes de quilombos, esses grupos foram finalmente reconhecidos oficialmente pelo Estado e passaram a buscar de maneira mais efetiva seus direitos (Neiva, 2008).

Dentre essas comunidades tradicionais encontram-se, na região norte de Goiás, nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, os Kalunga. Em termos numéricos e históricos está entre as maiores do país, ocupando uma área de 253,2 mil hectares, com uma população estimada de 3.752 habitantes, segundo Almeida (2010a). Em 1991 esse território foi reconhecido como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91. As comunidades Kalunga encontram-se entre os Vãos da Serra Geral, parte ocupada pelo vale do Rio Paranã e seus afluentes, às bordas da Chapada dos Veadeiros na qual se situa o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.

Os estudos sobre comunidades quilombolas em Goiás se aprofundaram a partir da aprovação de leis que reconhecem os Kalunga como remanescentes de quilombolas e que caracterizam seu território como patrimônio cultural e sítio de valor histórico. Discussões acerca do território, modos de vida e saberes tradicionais dessas comunidades contribuíram para o aprendizado e difusão de conhecimentos a acadêmicos e pesquisadores.

Considerar a questão da territorialidade Kalunga é essencial no estudo de suas manifestações culturais, visto que é no espaço vivido que essas manifestações se dão, e no território que se definem as identidades com suas idiossincrasias (Haesbaert, 1999). O território não significa necessariamente propriedade, mas se traduz por um sentido de pertença, que estabelece relações de poder e defesa de uma cultura adquirida ou em construção.

Para Almeida (2010b), o território Kalunga representa substancialmente uma convivialidade, ou seja, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra enquanto constrói sua identidade cultural. A autora explica que uma identidade cultural é composta por elementos que, juntos, formam um todo integrado e interrelacionado, como a língua, a história, o território, os símbolos, as leis, os valores, as crenças e outros elementos tangíveis.

Em conversas com moradores foi possível constatar que sua identidade se estabelece na relação que os mesmos têm com o lugar e o sentimento de pertencimento dá-se em virtude de ser o lugar onde nasceram e foram criados, como pode ser entendido no seguinte depoimento:

“A pessoa que nasceu e criou aqui dentro, ele tem muito o estilo do lugar, tem vontade de andar, uma hora tá aqui, uma hora tá lá no pé da serra, outra hora pega o anzol e vai pra beira desse rio aí. Então, é tudo divertimento”. (Morador de Diadema)

Ainda conforme Almeida (2010b), o território Kalunga é o local da convivência, das relações sociais, simbólicas e de sua memória. Os Kalunga “reconhecem a herança cultural e o local de vivências com suas características naturais, como definidores de seu grupo social e de sua identidade territorial” (p.43).

Assim, é pelo reconhecimento de sua própria cultura e pela relação com seu espaço de vivência que as comunidades Kalunga nutrem a memória coletiva. A memória é um elemento essencial da identidade. A memória do grupo representa a formação e representação da cultura e identidade de um povo. Nesse sentido, ela atua como um saber, formando tradições e caminhos como canais de comunicação entre dimensões temporais, conforme propõe Diehl (2002, p.116-117):

A memória pode constituir-se de elementos individuais e coletivos, fazendo parte de perspectivas de futuro, de utopias, de consciências do passado e de sofrimentos. [...] Pelo senso comum, a memória está intimamente ligada às tradições familiares, grupos com suas idiossincrasias peculiares. Nesse nível, ela representa possibilidades de aprendizagem e de socialização, expressando assim, continuidade e identidade daquelas tradições.

Observa-se que a identidade Kalunga foi construída a partir da coletividade e do sentimento de pertencimento. A relação da comunidade com a terra e com as representações dos rituais simbólicos são transmitidos, produzindo memórias coletivas.

Apesar das dificuldades que ainda vivenciam, como falta de água encanada em muitas residências, falta de atendimento médico e

odontológico nas comunidades, vias de difícil acesso, transporte escasso com frequência de ida semanal à cidade, muitos moradores das comunidades ainda preferem viver na região porque é o lugar que conhecem, onde se sociabilizam uns com os outros e onde viveram durante toda a vida.

A base da economia Kalunga é a agricultura de subsistência. As famílias geralmente cultivam mandioca, feijão, abóbora, banana, mamão, milho, arroz, além de outras frutas, raízes e ervas utilizadas como remédios. Em Ribeirão e em Diadema foram identificados poucos criadores de gado, sendo que alguns moradores criam o gado solto por não possuírem condições favoráveis para manter pastagens.

Na região também existe uma grande diversidade de frutos do Cerrado, que, geralmente, podem ser encontrados nos quintais dos moradores. Entre eles, mangaba, araticum, pitomba, cagaita, jatobá do campo, pequi, coco, caju, araçá, baru, macaúba e outros. Os Kalunga mostram-se portadores de saberes e revelam profundos conhecimentos sobre espécies vegetais e animais, associam as mudanças de estação, fases lunares e ciclos biogeoquímicos, ecológicos e hidrológicos ao conhecimento dos diferentes tipos de solo, utilizando seus espaços em interação com a natureza do cerrado. De acordo com Almeida (2003, p.78), “isso permite afirmar que a natureza converte-se, assim, em um patrimônio cultural e a biodiversidade deste ecossistema é, na atualidade, parcialmente de domínio destas populações”.

Por muitas dessas descrições aqui contidas, o território Kalunga constitui-se em Sítio Histórico e Patrimônio Cultural. Em entrevistas com os moradores foi possível perceber que a maioria não tem conhecimento ou não compreende o sentido dessa designação ao seu próprio território, considerando muitas vezes apenas a questão da posse das terras. Apesar de “ouvirem falar” denotam uma relativa desvinculação com o passado. Sobre isso, Paula e Avelar (2002) explicam que “assuntos de difícil rememoração como discriminação e o tempo da escravidão vivido pelos pais e avós, oscilam entre o silêncio e o esquecimento” (p. 82). Mesmo assim, ainda manifestam atitudes de resistência e consciência quando seu território é ameaçado, como corrobora o trecho abaixo:

“Aqui tem um negócio que esse povo tava falando que há muitos anos que eles vai por uma barragem aqui, nesse Funil aí. Essa barragem num é de agora não. Aí uns fala que vai por essa barragem, outros fala que num faz, outros fala que faz, outros fala que pra fazer essa barragem tem o povo tem que assinar se não num faz. Outros fala que não, mesmo que num assinar faz. Esse povo aqui é grande, o nome desse povo aqui tá longe. Como é que vai fazer essa barragem com esse povo tudo no Cerrado aí?” (Morador de Diadema).

As políticas afirmativas, necessárias ao processo de reconhecimento de populações remanescentes de quilombos, surgiram nos anos 80, quando grande parte dos países latino-americanos, incluindo o Brasil, adotou em suas constituições a concepção de sociedades e nações pluriétnicas e multiculturais. O multiculturalismo, a partir de então, assume uma grande importância, o que resulta em um processo de reformas constitucionais, por meio das quais essas comunidades passaram a ter a possibilidade de reivindicar seus direitos como remanescentes quilombolas (Araújo & Nazareno, 2010).

Almeida (2010a) explica que a partir da criação e das ações de apoio da Fundação Cultural Palmares, os Kalunga passaram a ter interesse por se identificarem como quilombolas. Por meio de políticas governamentais, os mesmos vêm tomando consciência da importância de suas raízes, de seus saberes e de sua identidade. Conforme o artigo 2º do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003,

consideram-se os remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Fundação Cultural Palmares, 2008).

É preciso considerar que cada grupo de quilombolas possui singularidades que não podem ser reduzidas a definições históricas ou simples ideias de isolamentos, de fugas e de união entre os grupos. Embora essas comunidades desconheçam o passado que lhes são imputado, “se reconhecem em uma identidade coletiva, consideram-se

depositários desse patrimônio e responsáveis por transmiti-lo para gerações futuras” (Almeida, 2010a, p. 120).

No conjunto das práticas socioculturais, as festas religiosas são fortemente integradas a esse patrimônio cultural Kalunga, pela influência exercida na identidade territorial do grupo. Por isso, uma delas, a festa de Nossa Senhora de Aparecida, será especificamente analisada nos tópicos subsequentes.

Festa de Nossa Senhora de Aparecida: as práticas desveladas no festejo

Os Kalunga, de uma maneira geral, se autodenominam católicos, mas por manterem certa autonomia em relação à igreja, pode ser considerado um catolicismo independente, com práticas diferentes das exercidas na liturgia da Igreja. São devotos de vários santos e possuem um calendário festivo em homenagem a eles que se realiza durante todo o ano, em diversas áreas em todo o território, contemplando as seguintes festas: São João, Nossa Senhora das Neves, Nossa Senhora D’Abadia, Nossa Senhora do Livramento, São Sebastião, Santo Antônio, Folia de Reis, Folia do Divino Espírito Santo, São Gonçalo e Nossa Senhora de Aparecida.

As comunidades de Diadema e Ribeirão participam, principalmente, da Festa de Nossa Senhora de Aparecida nas proximidades da capela de Diadema, no mês de outubro, da Folia de Reis, na comunidade Ema em janeiro, da Festa do Divino Espírito Santo, no Vão de Almas em agosto, e da Romaria de Nossa Senhora d’Abadia na comunidade Engenho II.

Essas festas são consideradas como pontos de encontros. O encontro com amigos e parentes é a principal motivação da frequência às festas todos os anos. É um período muito esperado por todos. As festas, em geral, revelam o misto do sagrado e do profano em expressões de fé e de práticas solidárias.

Segundo Silva Júnior (2008), as festas religiosas dos Kalunga são circulares, demarcando a passagem do tempo e o cultivo da terra, caracterizando-se pela oportunidade de congregarem no mesmo ambiente pessoas de toda a comunidade. Ocorrem manifestações de fé, alegria, política e reencontros entre familiares e amigos, durante vários

dias. Enquanto comungam os preceitos festivos e católicos discutem o futuro e avivam um novo ciclo. De acordo com este autor:

Como toda festa popular, elas são demoradas e marcadas por uma contínua e deliciosa comilança” proclamando a abundância e a perspectiva de um tempo melhor. Durante vários dias uma incessante corrente de novenas, ladainhas, bebidas e fogueiras evocam o poder dos mais velhos, legitimam famílias, abrem espaço para os mais novos e trocam experiências profundas. (Silva Júnior, 2008, p. 4).

A Festa de Nossa Senhora de Aparecida é uma romaria realizada na comunidade de Diadema no mês de outubro, no qual se comemora no dia 12, a santa padroeira. Essa festa envolve o “giro da folia”, o “arremate da folia” (com levantamento do mastro) e o “Império” (ou “reinado”). A novena é rezada na capela e a cada dia há um noveneiro responsável. Com a ausência do padre em muitas partes da festa, a própria comunidade se organiza, inclusive nos atos litúrgicos. Há oito dias de novena e folia; no último dia (nono), realiza-se o Império. O nono dia completa a novena no dia 12 de outubro, dia de Nossa Senhora de Aparecida. A festa do Império corresponde ao encerramento das celebrações.

Nas noites da festa dança-se o forró em um grande rancho de palha construído próximo à capela e serve-se o “banquete do reinado”. Também próximos à capela são dispostos vários barracos de palha onde se vende bebidas, comidas e guloseimas, geralmente bem simples.

De acordo com Siqueira (2006), é formado um acampamento de barracos onde as famílias se alojam no período das festas. Isso se deve à distância que outras comunidades dos municípios de Monte Alegre e Cavalcante percorrem, por entre as serras, a pé ou a cavalo, para chegarem ao local. Além disso, muitas casas encontram-se a quilômetros de distância uma das outras nas comunidades vizinhas e até mesmo em Diadema. A festa é, portanto, uma oportunidade quase rara da reunião de muitos parentes e amigos, pois moradores que residem longe podem tornar-se vizinhos de barraco. Assim, além de uma ocasião para celebração religiosa, também é um momento de encontrar parentes e amigos que há muito tempo não se vê, tratar sobre

negócios, arranjar casamentos e até de se realizar vinganças.

O giro da folia é um ritual de passagem nas casas, com cantos, para que a santa padroeira abençoe os donos dessas casas, e com o peditório de esmolas para a folia do próximo ano.

Ao chegar em frente às casas os foliões fazem um canto e em seguida são convidados a entrar. Ao entrarem, inicia-se a brincadeira, que segundo Siqueira (2006), compõe a “parte profana” da folia e pode ser representada pela dança da sussa ou pela curraleira. De acordo com a autora, a sussa, a curraleira e o forró compreendem o profano da festa, que complementa o sagrado (a novena, a folia, o império, as rezas e as ladainhas). Após a brincadeira, os donos da casa podem oferecer um lanche do que tiverem disponível em casa. As casas em que os foliões dormem e fazem as principais refeições são denominadas de ‘pouso’. Geralmente são escolhidas antes da folia e os donos estão, com isso, cumprindo promessas.

O encarregado é o responsável por determinar a rota do giro, reunir os foliões, “pôr a folia no giro” e entregar o mastro ao alferes. Esse, por sua vez, é o responsável por toda folia e a quem os foliões devem obediência. O mesmo decide a hora em que a folia deve reunir, a hora de rezar os “Benditos da Mesa”, a hora de fazer o canto e a brincadeira. Leva e se responsabiliza pela bandeira, fazendo a “venda” (tipo de coreografia realizada em cada casa com a bandeira).

A bandeira é muito reverenciada e tida como portadora de poderes sobrenaturais. Nos pousos ela é levada para o interior da casa e é devolvida quando a folia faz o canto dos “Benditos da Mesa” e parte. Os “Benditos da Mesa” são rezas cantadas após as refeições como forma de agradecimento, como se observa no trecho:

“Agora vamos rezar,
Bendito e louvado seja
São palavras de versículo
Na cabeceira da mesa
Vamos rezar o bendito
Pra nossa família inteira
[...]
Nossa Senhora Aparecida
Que por nós há de pagar

Deus lhe pague a bela janta
Com toda sua geração
Dê aumento na lavoura
E renda nisso as criação
Deus lhe pague a vossa mesa
Coberta com esse véu
Nossa Senhora Aparecida
Leve essa mesa no céu.
(Siqueira, 2006, p. 72-74)

O papel dos foliões é exclusivamente masculino, cabendo à mulher a função do preparo da comida e a de promesreira. Os giros são feitos durante o dia. A letra dos cantos faz referência à padroeira e, geralmente, é a mesma em todas as casas, podendo variar a forma como são cantados.

“Nossa Senhora Aparecida
Chegou na sua porta
Vem trazer vida e saúde
Pra senhores e senhoras
Oh Nossa Senhora Aparecida
É uma santa virtuosa
E ela reza oferecendo
Rogando a Deus e a Jesus por nós”.
(Siqueira, 2006, p. 72)

Na festa de Nossa Senhora de Aparecida tem ainda a “folia do Cipó”, que se trata de um pequeno giro simbólico da folia no meio dos barracos do acampamento para convidar a todos para a festa. Além disso, é realizada uma pequena procissão com a bandeira de Nossa Senhora de Aparecida, na qual os participantes levam uma candeia feita com cera de abelha em suas mãos, cujo objetivo também é anunciar o início da festa.

Todos os anos há sorteios que determinam quem assumirá responsabilidades específicas para o ano vindouro. As pessoas sorteadas assumem a responsabilidade na doação de alimentos, bebidas e ornamentos. Nesses sorteios escolhe-se então o festeiro, o rei e a rainha, que receberão o banquete feito com essas doações.

O Império é um ritual da festa que consiste na busca do rei e da rainha pelo alferes e pelo quadro. A rainha veste um longo vestido branco e o rei, terno preto e gravata. Também é escolhido um casal de anjos que acompanha o rei e a rainha.

O quadro é constituído por quatro homens escolhidos que portam uma vara de cerca de dois metros de comprimento. As varas são dispostas no chão formando um quadrado (ou seja, o quadro). O quadro é composto com o alferes levando a bandeira e o “guardião da espada”. A espada (simbolizada por um facão) sai do barracão do rei para buscar a rainha no barracão onde ela se preparou. Quando o rei e a rainha já estão dentro do quadro, o império se destina à capela. Na porta da capela, o alferes faz a venda com a bandeira diante do “guardião da espada” e o mesmo faz a “venda” com a espada para o alferes. Após esses movimentos circulares (da bandeira e da espada) há um movimento de reverência, dobrando-se levemente um dos joelhos.

Após a venda, rei e rainha entram e sentam-se voltados para o público, que não se comporta dentro da pequena capela. Nesse momento são feitas as rezas e os cantos de ladainhas. Em seguida, o rei e a rainha dirigem-se para o local onde está disposto o banquete em uma mesa. Sentam-se a mesa para comerem, os demais participantes formam uma enorme fila para também se servirem. Segundo Siqueira (2006), durante toda a cerimônia, o rei e a rainha recebem privilégios e lugares de destaque que foram adornados e preparados especialmente para eles, incluindo a própria indumentária. Essa posição ressalta a todo o momento a diferenciação social, muito comum aos nobres.

Após a cerimônia e o banquete, a festa perdura por toda a noite, com danças, corridas, atividades recreativas, entre outros.

A partir da proposição da referida festa, sua invenção e forma de organização, é possível afirmar que as práticas religiosas, profundamente ligadas às partes do festejo, revelam a dinâmica social da comunidade, as operações simbólicas nelas contidas também sustentam a produção de seu território.

O território, por sua vez, representa um “espaço social resultado de um processo histórico da relação de um grupo humano com o espaço que o abriga” (Moraes, 2000, p. 16). As práticas sociais e culturais definem as territorialidades dessas comunidades, que persistem na manutenção de alguns rituais festivos e simbólicos.

A festa também implica temporalidades. O ritualismo, presente na duração cíclica do tempo deixa transparecer as constâncias se repetindo, se articulando e apresentando performances e celebrações.

A (re)afirmação da identidade e o sentido étnico da festa de Nossa Senhora de Aparecida

A análise da Festa de Nossa Senhora de Aparecida pode e deve partir de uma percepção da perspectiva que os kalunga vivenciam a religião, da releitura que os mesmos formularam a partir do catolicismo imposto no passado. Eles buscam nas práticas religiosas cotidianas se fortalecerem, manterem suas crenças e tradições, amenizarem seus problemas e, sobretudo, se afirmarem como comunidade, preservando sua cultura e seus costumes. Os Kalunga representam, ainda, por meio da festa, a experiência do presente com o passado, as tradições e a memória coletiva.

A identidade e a memória do grupo estão intimamente relacionadas à religiosidade manifestada nessas práticas culturais, o que permite o levantamento de algumas hipóteses, visto se tratar de um processo histórico.

Neves (2007) defende que os aspectos religiosos e culturais das comunidades Kalunga se assemelham aos das religiões tradicionais africanas. A cultura africana é substancialmente impregnada de religião, ou seja, a religião não era apenas um traço característico da sociedade, mas a maneira vital dela expressar, de modo coletivo, sua essência.

Segundo a referida autora, os Kalunga manifestam a cultura através da prática religiosa, com as cerimônias e devoções aos santos, sem atribuir valores às questões profanas e sagradas. Para eles, nada é profano, tudo é permitido, pois as partes do festejo ocorrem em função de uma dinâmica religiosa. Eles se declaram católicos, contudo, seu catolicismo está relacionado mais com as figuras dos santos que a de um Deus único. Para Neves (2007), os santos são adorados por representarem de alguma forma o próprio Deus. A autora os insere no catolicismo popular, no qual há o predomínio das imagens, dos símbolos, das festas comunitárias, das folias e das expressões culturais.

Essa semelhança com a forma de celebração dos africanos, simultaneamente à apropriação dos rituais e da fé católica de maneira tão constante e fortalecida ao longo do tempo, pode ser analisada como uma tentativa de reaproximação étnica para construir a própria identidade.

Os negros, no período da colonização, foram retirados de seu espaço, local de vivências e significados, e inseridos em outro espaço, dominado pelos colonizadores, sendo, portanto, destituídos de seu lugar de memória e realocados em outra dimensão espacial desconhecida. De acordo com Souza (2002, p.146),

ao terem que se inserir numa sociedade dominada pelo colonizador cristão, que impunha sua religião, traduziram-na para seus próprios termos, atribuindo aos santos significados inacessíveis àqueles que não partilhavam seus códigos culturais. Dessa forma, os elementos da cultura dominante de origem européia, ao serem incorporados pelas comunidades afrodescendentes, receberam sentidos por elas criados.

Daí também se pode estabelecer uma relação entre os espaços vividos, a apropriação de práticas religiosas reproduzidas sob novas leituras e a construção da identidade étnico-cultural fortalecida por essas práticas.

Del Priore (2000) investigou formas de sociabilidade no Brasil desde o período colonial, buscando identificar fatores e elementos que caracterizam, e de certa forma unificam, as festas na colônia. Trata principalmente das apropriações dos diversos setores da sociedade de aspectos da festa, os seus elementos constitutivos e, por fim, como o Estado e a Igreja tentaram estabelecer um controle efetivo sobre as festividades. Segundo a autora, mesmo afinado com a cultura européia, o espaço da festa também propiciava que os negros aproveitassem para expor tradições africanas. Tais manifestações eram toleradas pelas autoridades por representarem formas de “folguedos honestos”.

Índios, negros, mulatos e brancos manipulam as brechas no ritual da festa e as impregnam de representações de sua cultura específica. Eles transformam as comemorações religiosas em oportunidade para

recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas. [...] o Estado Moderno está, por outro lado, empenhado em modificar os códigos culturais que desabrochavam na Colônia (Del Priore, 2000, p. 89).

A autora também faz alusão ao fenômeno de ‘circularidade cultural’, formulado por Mikhail Bakhtin e retomado por Carlo Ginzburg. A circularidade cultural é entendida como o influxo recíproco entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica. Del Priore mostra que a festa põe em contato e em conflito distintas significações políticas, sociais e simbólicas, que envolvem a operação de distintas hermenêuticas, de distintos regimes de leitura operando na vida social. Sobre o aspecto do hibridismo religioso observado, Souza (2002) relata a forma como o catolicismo foi adotado por comunidades afrodescendentes, não simplesmente como uma forma de imposição senhorial, mas considerando também as motivações dessas comunidades, como resultado de um processo de miscigenação cultural, tendo o catolicismo como o elemento dominante. Seu estudo faz emergir importantes questionamentos sobre a recorrência dessas comunidades afrodescendentes aos santos católicos, fortalecendo a ideia de se tratar de uma maneira de imprimir elementos de suas crenças tradicionais. O catolicismo, então, poderia ser pensado como uma espécie de senha para acessar o universo mítico/religioso tradicional que fora negado pela cultura hegemônica.

Segundo relatos de uma moradora, a festa teve início há aproximadamente dez anos, quando uma devota de Nossa Senhora de Aparecida da comunidade fez uma promessa à santa de que, se sua colheita melhorasse, ela “puxaria” a folia em sua homenagem. Como pagamento da promessa, a mesma realizou a folia no mês de maio, após a colheita. Uma mulher religiosa da cidade, comovida com o ocorrido, se comprometeu a pintar a bandeira com a imagem da santa para que a folia continuasse todos os anos. Até 2009 ela ocorria em maio, em uma área próxima ao Ribeirão dos Bois, em propriedade da devota que deu início à folia. Em 2010 o padre determinou que a festa fosse transferida para a data oficial da padroeira, 12 de outubro. Além disso, com a construção da capela em Diadema, a festa passou a ser

realizada em seus arredores, onde, com recursos e sob articulação da prefeitura do município, foram construídas barracas de palha onde são comercializados alimentos, bebidas e outros produtos.

Percebe-se a folia de Nossa Senhora de Aparecida, que fora criada tão recentemente, instituída agora como tradição pela comunidade e recebendo novos elementos e rituais anteriormente inexistentes, como a festa, as representações do Império, o comércio, os sorteios, entre outros.

É plausível admitir a invenção da festa como evidência de um processo de etnogênese. Nesse processo, os grupos se reforçam tentando voltar e reconstituir o que foi ignorado, subalternizado, o que compunha justamente os elementos de tentativa de entrada no universo do “branco”. É impossível recriar o original, o que se faz é reconstituir fragmentos do que foi apreendido. Contudo, é vital que comunidades quilombolas continuem sendo o que sempre foram, sob o risco de desaparecerem. Nesse sentido, essas comunidades buscam reforçar padrões e complexos tradicionais para garantir benefícios políticos e, sobretudo, autonomia territorial. Aonde determinados traços culturais eram negados e até considerados “tabus”, hoje, são retomados porque garantem certa visibilidade e funcionalidade.

De acordo com relatos de outro morador, antigo folião de outras festas que ocorrem no território Kalunga, houve significativa mudança nas festas religiosas das comunidades, principalmente porque a população era menor e as pessoas participavam das missas e ladainhas. Atualmente, poucos participam das cerimônias religiosas, enquanto a maioria se ocupa nos comércios, em rodas de conversas, ao redor de sons automotivos. Ainda de acordo com esse antigo folião, a folia de Nossa Senhora de Aparecida era constituída apenas pelo giro da folia. O festejo tal qual ocorre, se deu em decorrência de uma busca por promover o ajuntamento e assemelhá-lo à festa do Divino Espírito Santo, na comunidade Ema.

Para muitos foliões o fato de a festa concentrar-se no pátio da capela, a folia fica prejudicada, pois muitos se ausentam de suas casas em função dos comércios. Observa-se que o sagrado e o profano ocorrem simultaneamente: ao mesmo tempo se fazem as rezas e os cantos das ladainhas na capela, no pátio, tocam-se músicas em alto volume (forró, sertanejo, funk), as pessoas consomem bebidas alcoho-

alcoólicas e soltam foguetes.

Conforme relatos, nas últimas folias houve uma relativa diminuição dos foliões e uma mudança na forma dos giros, que antes eram feitos a cavalos e agora a pé. Contudo, nota-se o empenho de alguns em dar continuidade à folia na tentativa de manter a tradição. Jovens participam dos giros com a finalidade de que a eles sejam transmitidos os saberes e formas dos rituais que acompanham a folia: os cantos, as rezas, as brincadeiras, os gestos.

Jurkevics (2005) e Neves (2007) explicam que a tradição das festas se constitui num espaço significativo de criação e manutenção da identidade local, pelo sentido de pertencimento que os participantes têm sobre a mesma. Entretanto, a identidade cultural, construída e servida de elementos como as manifestações religiosas, é também passível de mudanças. Isso pode ser evidenciado com a introdução do forró e de outros estilos musicais nas festas, em detrimento das danças tradicionais, como a sussa. Quanto ao expressivo desenvolvimento dos comércios, até mesmo alguns dos mais devotos e antigos moradores assumem que, embora se trate de mudanças nos costumes das festas, os comerciantes podem, assim, contribuir com as esmolas aos santos, permitindo que a festa continue acontecendo nos anos vindouros.

Agier (2001) toma por base a noção introduzida por Evans-Pritchard de que existe certa plasticidade nas “crenças” dos indivíduos em função das diferentes situações. Crenças que não podem ser vistas como um todo, mas como fragmentos. Assim, os indivíduos as escolhem e recorrem às suas práticas à medida que lhes convêm, utilizando-se das mesmas sem dar importância a determinados elementos, podendo em outras situações recorrerem a esses mesmos elementos no intuito de encontrarem uma solução imediata. O autor também enfatiza a importância de se analisar o contexto na construção das identidades. As identidades podem servir-se de tradições que foram criadas, sobretudo, em situações de fortes pressões externas. Sua abordagem se mostra bastante pertinente, uma vez que a festa católica, juntamente com seus rituais e símbolos foram apropriados pelos quilombolas em um contexto específico vivido por eles.

Nesse sentido, observa-se que os Kalunga em todo tempo recriam sua cultura, aderindo a modelos externos, ao mesmo tempo em que manifestam resistência na tentativa de perpetuar a tradição, fortalecen-

do, assim, a memória e a identidade coletiva.

Considerações Finais

As manifestações culturais são, atualmente, objetos de estudo da História Cultural, como foi introduzido nesse artigo, mas não no sentido de serem tradições, restos, indícios ou sinais do passado, e sim por se constituírem construções e invenções práticas e discursivas das temporalidades em que elas ocorreram e foram nomeadas, instituídas e legitimadas.

Albuquerque Júnior (2011), a partir de uma revisão da historiografia sobre as festas, trata das diversas formas com que elas têm sido abordadas pela história e conclui que

Em vez de enfatizar a dimensão identitária e, portanto, a encenação de semelhanças entre passado e presente, entre o ontem e o hoje, esta historiografia aborda o festejar como um momento de instauração de diferenças, de criação e simulação do novo, mesmo a pretexto de encenar o idêntico e o semelhante. Toma-se a festa como aquilo que ela é, uma forma de discurso, uma maneira de significar, uma forma de produzir, distribuir, fazer circular e se apropriar de sentidos. Pensa-se a festa como um texto e um contexto que requer uma dada hermenêutica, uma dada leitura, que convoca e provoca leituras e recepções diversas. (Albuquerque Júnior, 2011, p.146).

Na análise dessas manifestações culturais é fundamental que se ultrapasse a noção simplista de forma, para que as relações reais que nelas se expressam possam de fato ser investigadas. Afinal, deduz-se que qualquer que seja a sua origem e seu simbolismo manifesto, essas manifestações culturais foram adaptadas para um determinado fim. Isso é corroborado por Thompson, ao definir a função da historiografia: “A história é a disciplina do contexto e do processo: todo significado é um significado-no-contexto, e quando as estruturas mudam as formas antigas podem expressar funções novas e as funções antigas podem encontrar sua expressão em formas novas” (Thompson apud Sohiet, 1992, p. 46).

Por meio desse raciocínio pode-se pensar na forma como o catolicismo foi incorporado em uma cultura originalmente africana, num processo de subalternização e ao mesmo tempo de resistência, entendendo que esse fator histórico desencadeou a constituição de formas híbridas de religiosidade. Como meio de resistência/sobrevivência os negros assumiram a religião dos brancos no passado e, posteriormente, aceitaram essa religião como se essa realmente fizesse parte de sua história.

A dominação exercida pelos colonizadores a partir da diáspora africana, sobretudo com relação à religiosidade, certamente teve um papel fundamental no processo de constituição de novas identidades e de novas formas culturais. Contudo, foram os ajustes e escolhas empreendidas pelos afrodescendentes, com recorrência a negociações em diversos níveis, que determinaram as feições dessas novas formas de culturas.

Portanto, deve-se pensar, ainda, na forma como essas práticas religiosas, tais como as festas em devoção aos santos, são retomadas e engendradas numa possível tentativa de reaproximação étnica, pela qual as comunidades podem se reafirmar, fortalecer suas heranças culturais e, até mesmo, garantir certos benefícios.

Percebe-se, então, que as festas religiosas, de maneira geral, receberam e recebem sentidos que variam de acordo com o seu tempo e de acordo com o contexto em que vivem as comunidades que delas participam. Ainda que as formas do catolicismo, os rituais, os símbolos, entre outros, continuem latentes; os significados, as intencionalidades e as relações estabelecidas modificam-se nas diferentes temporalidades.

Analisar as manifestações culturais de comunidades remanescentes de quilombos sob a ótica da interculturalidade contribui significativamente para a superação de visões de ser, estar e poder colonizadoras. Visões que não permitem, omitem ou produzem interpretações sobre a existência temporal e espacial de determinados grupos sociais que, historicamente, não se enquadram em nenhum modelo aceito socialmente.

Nisso consiste a importância de compreender essas manifestações culturais não apenas como “produtos do meio”, mas pensá-las historicamente, como enfatiza Albuquerque Júnior (2011), e também

espacialmente, uma vez que as festas criam e fortalecem as territorialidades no espaço de vivência. Assim, importa concebê-las em seu caráter de discurso, de sentido e de produção que se traduz por um desejo de sobrevivência cultural de comunidades que tentam se recriar nas suas práticas centrais.

Referências

- Argier, M. (2001). Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana*, 7, 7-33.
- Albuquerque Júnior, D. M. (2011). Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar. *Revista Patrimônio e Memória*, 7, 134-150.
- Almeida, M.G. (2010a). Dilemas territoriais e identitários em sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás. In M. Pelá & D. Castilho (Orgs.). *Cerrados: perspectivas e olhares* (pp. 103-125). Goiânia: Ed. Vieira.
- Almeida, M.G. (2010b). Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalungas de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado. *Revista Ateliê Geográfico*, 9, 36-63.
- Araújo, A. M. & Nazareno, E. (in press). Remanescentes de quilombo: o processo de etnogênese numa comunidade afro-descendente de Goiás. *História Revista* (UFG).
- Brandão, C. R. (1988). Pesquisar – Participar. In C. R. Brandão (Org). *Pesquisa participante* (pp. 9-16). São Paulo: Brasiliense.
- Corrêa, A. M. (2008). Espacialidades do Sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira. In A. Serpa (org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* (pp. 161-179). Salvador: EDUFBA.
- Del Priore, M. L. (2000). *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- Diehl, A. A. (2002). *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru: EDUSC.
- Fundação Cultural Palmares. Quilombos no Brasil. Retrieved December, 12, 2011, from <http://www.palmares.gov.br>.

- Haesbaert, R. (1999). Identidades Territoriais. In Z. Rosendahl & R. L. Corrêa (Orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço* (pp. 169-190). Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- Jurkevics, V. (2005). Festas religiosas: a materialidade da fé. *Revista de História: Questões & Debates*, 43, 73-86.
- Marinho, T. A. (2008). *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Unpublished master's thesis, Universidade Federal de Goiás, Goiás, Brasil.
- Moraes, A. C. R. (2000). *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no "longo" século XVI*. São Paulo: Hucitec.
- Neiva, A. C. G. R. et al. (2008, October). Caracterização socioeconômica e cultural da comunidade quilombola Kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: dados preliminares. Paper presented at the IX Simpósio Nacional do Cerrado, Brasília-DF.
- Neves, M. W. M. (2007). *Festa do Vão Moleque: religiosidade e identidade étnico-cultural*. Unpublished master's thesis, Universidade Católica de Goiás, Goiás, Brasil.
- Paula, M. V. & Avelar, G. A. (2001). Comunidade Kalunga: trabalho e cultura em terra de negro. *Espaço em Revista*, 45, 77-87.
- Silva Júnior, A. R. (2008). Vozes e versos na festa quilombola dos kalunga. *Revista África e Africanidades*, 1, 1-21.
- Siqueira, T. T. (2006). Do tempo da sussa ao tempo do forró, música, festa e memória entre os Kalunga de Teresina de Goiás. Unpublished master's thesis, Universidade de Brasília, Brasília-DF, Brasil.
- Soihet, R. (1992). O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. *Revista Estudos Históricos*, 5, 44-59.
- Souza, M. M. (2002). Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Revista Afro-Ásia*, 28, 125-146.

Luana Nunes Martins de Lima is Mestranda do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais of Universidade federal de Goiás, Brazil.

Elias Nazareno is Associate professor in the History department of the Universidade Federal de Goiás, Brazil.

Contact Address: Direct correspondence to Elias Nazareno, Câmpus Samambaia (Câmpus II) - Prédio da Reitoria CEP:74001-970 - Caixa Postal: 131 - Goiânia - Goiás (BRAZIL). Email: eliasna@hotmail.com