



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
Programa de Pós-Graduação em Geografia

LUANA NUNES MARTINS DE LIMA

**DA FOLIA AO GIRO DA SANTA: TERRITÓRIO-LUGAR E
IDENTIDADE NA ROMARIA KALUNGA DE N. SRA. APARECIDA**

GOIÂNIA

2014

LUANA NUNES MARTINS DE LIMA

**DA FOLIA AO GIRO DA SANTA: TERRITÓRIO-LUGAR E
IDENTIDADE NA ROMARIA KALUNGA DE N. SRA. APARECIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Natureza e Produção do Espaço

Linha de Pesquisa: Espaço e Práticas Culturais

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Geralda de Almeida

GOIÂNIA

2014

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

L732d Lima, Luana Nunes Martins de.
Da folia ao giro da Santa: território-lugar e identidade na
Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida [manuscrito] / Luana
Nunes Martins de Lima. - 2014.
198 f. : il.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Geralda de Almeida
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Instituto de Estudos Socioambientais, 2014.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras e tabelas.

1. Romaria de Teresina de Goiás (GO) 2. Comunidade
Kalunga – Romaria 3. Identidade territorial – Comunidade
Kalunga 4. Festas religiosas – Teresina de Goiás (GO)

I. Título.

CDU:398.33(817.3)

À minha mãe Cida e ao meu esposo Johnatn, com amor.

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui só foi possível porque eu nunca estive sozinha. Minha gratidão é imensa...

À minha família: aos meus pais, Cida e Adejar, por acreditarem nos meus sonhos e por apoiarem todos eles. À minha irmã Lorena, pela hospitalidade e companhia. Ao meu esposo Johnatn, que me sustentou com seu amor, seu cuidado e sua compreensão, estando comigo em todos os momentos, inclusive nos trabalhos de campo.

À professora Maria Geralda de Almeida, minha orientadora, pela vivência, pelo aprendizado e pela amizade, que superaram os limites da orientação. Sem dúvida, ela faz parte da base sólida que estruturou minha vida acadêmica, desde a iniciação científica.

Aos professores do Instituto de Estudos Socioambientais que, com ímpar competência, subsidiaram toda a construção do meu saber geográfico.

Ao Laboter e toda equipe, pela oportunidade de participação em projetos, eventos acadêmicos, grupos de estudo e cursos, que muito contribuíram para o meu crescimento.

Aos amigos festeiros do Grupo de Estudo em Festa: professora Valéria, Rosiane, José Rodrigues, Maísa, João Guilherme, Tereza Caroline, Elisabeth, Marcos, Isabella e tantos outros, com quem tive a feliz oportunidade de compartilhar o interesse pelo estudo de "festa", discutir algumas ideias e refletir sobre muitas outras.

À MaryAnne, Lara, Janaína e Maria Divina, pelo prazer da companhia em diversos trabalhos, pela amizade sincera e pelo apoio que a mim dispensaram.

Aos colegas de graduação e de mestrado, que porventura não mencionei, mas que igualmente fizeram parte desta caminhada.

Aos professores doutores Carlos Eduardo Santos Maia, João Guilherme da Trindade Curado e Lilia Zizumbo Villarreal por suas críticas e sugestões, na ocasião do Exame de Qualificação.

Aos professores Everaldo Batista da Costa, Jadir de Moraes Pessoa e Maria Idelma Vieira D'Abadia, que tão prontamente aceitaram fazer parte da banca examinadora desta dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior – CAPES, pela concessão da Bolsa de Estudos.

Às Comunidades Kalunga de Diadema e Ribeirão, pela confiança e hospitalidade. Agradeço carinhosamente a este povo, a quem também atribuo a autoria deste trabalho.

Aos amigos Frank e Robilene, que tão gentilmente me cederam abrigo, informações e solidariedade.

Finalmente, à Deus, por me ter dado vida e saúde para esta realização. Ao meu criador, redentor e autor da minha fé, sejam a honra e a glória.

*“O saber a gente aprende com os mestres e os livros.
A sabedoria, se aprende é com a vida e com os humildes”.*

Cora Coralina

RESUMO

A Romaria de Nossa Senhora Aparecida é uma festa que ocorre nas comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, em Teresina de Goiás. O principal objetivo dessa pesquisa foi investigar como os rituais festivos da Romaria de Nossa Senhora Aparecida atuam na produção de um território (ou vários territórios) simbólico(s), no surgimento de territorialidades, na construção de uma identidade territorial para as comunidades Kalunga nas quais ela ocorre. Indagamos, portanto: De que forma a festa fortalece os laços entre os moradores e destes com seu próprio território? Em que medida e de que maneira os rituais festivos reproduzidos pela memória coletiva configuram-se como produtores de uma identidade territorial? Que sentidos e “sentimentos espaciais” a festa como experiência e como tradição suscita nas comunidades? Como a festa exerce influência na (re)produção do espaço e como ele se altera em função da mesma? Como procedimentos metodológicos, foram feitos: a revisão bibliográfica em livros, artigos de periódicos, revistas e outros; trabalhos de campo com realização de pesquisa participante, entrevistas semi-estruturadas, técnicas do Diagnóstico Rural Participativo e da História Oral. A catalogação e a interpretação das transcrições dos materiais coletados em campo foram subsidiadas pela Análise do Conteúdo. Foi possível compreender como a Romaria de Nossa Senhora Aparecida é importante para a cultura local e como nela se consolidam muitas estratégias e relações de poder, institucionalizadas ou não, de cunho social, político, econômico e territorial. Mas é o seu caráter simbólico, a existência de sentimentos de pertencimento, de familiaridade, de segurança, de afeição, de relação com o sagrado que caracterizam a presença do lugar no território da romaria. Daí, defendemos a possibilidade de reflexão sobre o território-lugar, numa perspectiva relacional entre esses dois conceitos. Como conclusão da pesquisa, consideramos a necessidade de situar a festa em seu contexto territorial e temporal de existência, pois isso é que vai definir suas particularidades idiossincráticas. Ponderamos, ainda, que a romaria também atua na conformação do território das comunidades por meio das territorialidades de seus sujeitos. E ela fornece uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado, assim como o território confere à romaria um sentido de ser. Essa inter-relação é essencial para a formação da identidade territorial das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão.

Palavras-chave: Território- lugar, Identidade, Kalunga, Romaria, Festa

ABSTRACT

The *Romaria de Nossa Senhora Aparecida* is a feast that takes place in Kalunga communities Diadema and Ribeirão, in Teresina de Goiás. The main objective of this research was to investigate how the festive rituals of the *Romaria de Nossa Senhora Aparecida* act in the production of a symbolic territory (or several symbolic territories), in the emergence of territoriality, in the construction of a territorial identity for the Kalunga communities where it occurs. We inquire, therefore: How does the feast strengthen the ties between the residents and those with their own territory? What measure and how the festive rituals reproduced by the collective memory are configured as producers of a territorial identity? What senses and "spatial feelings" the feast, as experience and tradition, evokes in the communities? How are the feast influences in the (re) production of space and how it changes because of that? The methodological procedures performed were the literature review in books, articles, magazines and other; fieldwork with participant research, semi-structured interviews, Participatory Rural Appraisal techniques and Oral History. The cataloging and interpretation of transcriptions of material collected in the fieldwork were supported by Content Analysis. It was possible to understand how the *Romaria de Nossa Senhora Aparecida* is important for the local culture and how in it are consolidated many strategies and power relations, institutionalized or not, of political, economic, social or territorial nature. But is its symbolic character, the existence of feelings of belonging, familiarity, security, affection, relation with the sacred that characterize the presence of the place in the pilgrimage territory. Thence, we defend the possibility of reflection about the territory-place, a relational perspective between these two concepts. As a conclusion of the research, we consider the need to situate the feast on its territorial and temporal context of existence, because it is what will define their idiosyncratic peculiarities. We ponder further that the pilgrimage also acts in shaping of the territory of communities by means of the territoriality of its people. And it provides a certain world-view about the lived space, as well as the territory gives to pilgrimage a sense of being. This interrelation is essential for the formation of territorial identity of communities Kaluga Diadema and Ribeirão.

Key-words: Territory, Identity, Kaluga, Pilgrimage, Feast

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de Localização do Sítio Histórico Kalunga.....	14
Figura 2: Mapa das comunidades Kalunga de Teresina de Goiás.....	15
Figura 3: Mapa dos núcleos, povoados e fazendas no Sítio Histórico Kalunga.....	39
Figura 4: Mapa Falado das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão.....	43
Figura 5: Casa Kalunga e quintal com hortaliças e pomar.....	44
Figura 6: Roçados nas proximidades do Ribeirão dos Bois.....	46
Figura 7: Moradora lavando roupas no Ribeirão dos Bois.....	47
Figura 8: Moradores pescando no Funil do rio Paranã.....	47
Figura 9: Fotografia antiga de Giro de folia Kalunga.....	76
Figura 10: Barracos de comércio e alojamento das famílias durante o período da festa.....	78
Figura 11: Deslocamentos das principais comunidades que participam da festa para Diadema.....	79
Figura 12: Ensaio da Folia de Nossa Senhora Aparecida.....	83
Figura 13: Saída da Folia de Nossa Senhora Aparecida.....	83
Figura 14: Mapa Falado do Trajeto da Folia de Nossa Senhora Aparecida.....	85
Figura 14: Ritual da “Venda” no giro da Folia de Nossa Senhora Aparecida.....	86
Figura 15: Reverência à bandeira de Nossa Senhora Aparecida.....	87
Figura 16: Foliões no caminho do giro da folia de Nossa Senhora Aparecida.....	87
Figura 17: Curraleira na Folia de Nossa Senhora Aparecida na casa de Dona C.....	89
Figura 18: Benditos de Mesa na folia de Nossa Senhora Aparecida.....	90
Figura 19: Sussa em pouso da Folia de Nossa Senhora Aparecida.....	90
Figura 20: Representação do trajeto da folia de Nossa Senhora Aparecida em maio de 2013.....	92
Figura 21: Capela de Nossa Senhora Aparecida no momento da novena.....	96
Figura 22: Levantamento do mastro com a bandeira de Nossa Senhora Aparecida.....	96
Figura 23: Croqui do espaço da festa de Nossa Senhora de Aparecida.....	97
Figura 24: Império – alferes fazendo a venda.....	103
Figura 25: Quadro do Império de Nossa Senhora Aparecida.....	103
Figura 26: Preparação da refeição do Banquete - Império de Nossa Senhora Aparecida.....	105
Figura 27: Banquete do Império de Nossa Senhora Aparecida.....	105
Figura 28: Casa e rancho onde ocorria o arremate da folia de Nossa Senhora Aparecida....	116

Figura 29: Devota pioneira e primeira bandeira da folia de Nossa Senhora Aparecida.....	116
Figura 30: Espaço da Festa de Nossa Senhora Aparecida.....	120
Figura 31: Missa celebrada pelo padre durante a romaria	129
Figura 32: Página do livreto com as “Contemplações do Rosário.....	129
Figura 33: Esquema da sequência de atividades e rituais da Festa Kalunga de Nossa Senhora Aparecida do período de sua origem até os dias de hoje.....	136
Figura 34: Mapa da peregrinação da JMJ no Brasil.....	139
Figura 35: “Giro da Santa” – chegada na casa de J.....	140
Figura 36: “Giro da Santa” – período de rezas e ladainhas na casa de S.....	141
Figura 37: Reverência diante da imagem de Nossa Senhora Aparecida.....	142
Figura 38: Creche Ebenézer, na comunidade Diadema.....	147
Figura 39: Igreja Assembleia de Deus, na comunidade Diadema.....	147
Figura 40: Festa do Dia das Mães na escola Tia Adesuíta, na Diadema.....	154
Figura 41: Mulheres ornamentado o espaço da festa.....	158

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Calendário das festas religiosas, das folias e do ciclo agrícola no território Kalunga.....	73
Tabela 2: Quadro de Análise temática das entrevistas gravadas e transcritas, realizadas em trabalhos de campo.....	181

SUMÁRIO

RESUMO	5
ABSTRACT	6
LISTA DE FIGURAS	7
LISTA DE TABELAS	9
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
CAPÍTULO 1	
COMUNIDADES KALUNGA: UMA ANÁLISE DO TERRITÓRIO	26
1.1. O sentido do território no espaço do Cerrado: uma abordagem cultural	28
1.2 O território como referencial central da identidade das comunidades Kalunga: um território-lugar?	38
1.3 O território Kalunga: algumas implicações do processo de autoafirmação identitária	53
CAPÍTULO 2	
A ROMARIA DE NOSSA SENHORA APARECIDA: RITUAIS E TRADIÇÕES EM UM TERRITÓRIO SIMBÓLICO	64
2.1 O catolicismo popular e as festas religiosas entre os Kalunga	67
2.2 Os rituais e símbolos na Romaria de Nossa Senhora Aparecida e suas interações territoriais	77
2.2.1 O giro da folia	82
2.2.2 O levantamento do Mastro e o ritual das “Oito Horas”	95
2.2.3 O Império	99
CAPÍTULO 3	
AS TERRITORIALIDADES DA FESTA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TERRITORIAL	112

3.1 Origem da Romaria de Nossa Senhora Aparecida em Diadema e Ribeirão: a promessa e o plantio	113
3.2 As territorialidades da festa: usos e apropriações	117
3.2.1 A festa em novo espaço e em nova data	117
3.2.2 O sagrado e o profano no território: as diferentes intencionalidades do “festar”	125
3.2.3 “A folia pode parar, mas a santa precisa continuar...”: o território simbólico do “Giro da Santa”	137
3.3 Um território, múltiplas territorialidades e conflitos: o catolicismo popular e a presença das igrejas cristãs protestantes	145
3.4 Território funcional e território simbólico: a vinculação do ciclo festivo à (re)produção da vida	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	165
ANEXOS	175

Considerações Iniciais

Os Kalunga formam comunidades remanescentes de quilombos que se situam nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, na mesorregião Norte Goiano (Figura 1). Seu território, reconhecido pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91 como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga¹, abrange uma área de 253,2 mil hectares do Cerrado. A população do sítio formou-se de quilombolas, de índios, de posseiros e de proprietários de terras que adentravam a região.

As comunidades de Diadema, Ribeirão e Ema são as principais do município de Teresina de Goiás (Figura 2). Não existem dados atuais concretos da população Kalunga destas comunidades. Segundo os dados fornecidos pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) em 2013, em todo o município são 294 famílias quilombolas cadastradas no Programa Bolsa Família. Levando-se em consideração que a maioria das famílias é beneficiária do programa², com raras exceções, e que, em média, são de cinco a seis pessoas por família, é possível inferir minimamente a população total dos Kalunga no município. Em relação à população total do município de Teresina de Goiás, de 3.213 habitantes (IGBE, 2013), os Kalunga representam aproximadamente a metade.

O meu primeiro contato com estas comunidades ocorreu em maio de 2011, em viagem a campo da pesquisa de iniciação científica intitulada “Território e cidadania no norte goiano: a identidade territorial Kalunga e perspectivas para o desenvolvimento do turismo nas comunidades Diadema e Ribeirão”, vinculada ao projeto “Formação do Território Goiano”³ e ao Programa Institucional de Bolsa à Iniciação Científica (PIBIC). Este projeto priorizou as comunidades quilombolas de Diadema e Ribeirão, localizadas no município de Teresina de Goiás, enfocando aspectos de sua cultura, identidade e relação com o bioma Cerrado. Além disso, foi realizado um diagnóstico das potencialidades turísticas da região e uma síntese das perspectivas para o desenvolvimento do turismo como um meio para a melhoria da qualidade de vida da população local.

¹ Esta lei foi fundamentada pelo projeto “Kalunga: Povo da Terra” (1981 - 2004), coordenado pela antropóloga Mari Baiocchi.

² De acordo com informações obtidas na prefeitura de Teresina de Goiás, na Secretaria de Saúde e entre os próprios moradores.

³ Projeto do Instituto de Estudos Socioambientais, da Universidade Federal de Goiás, coordenado pelo Prof. Dr. João Batista de Deus.

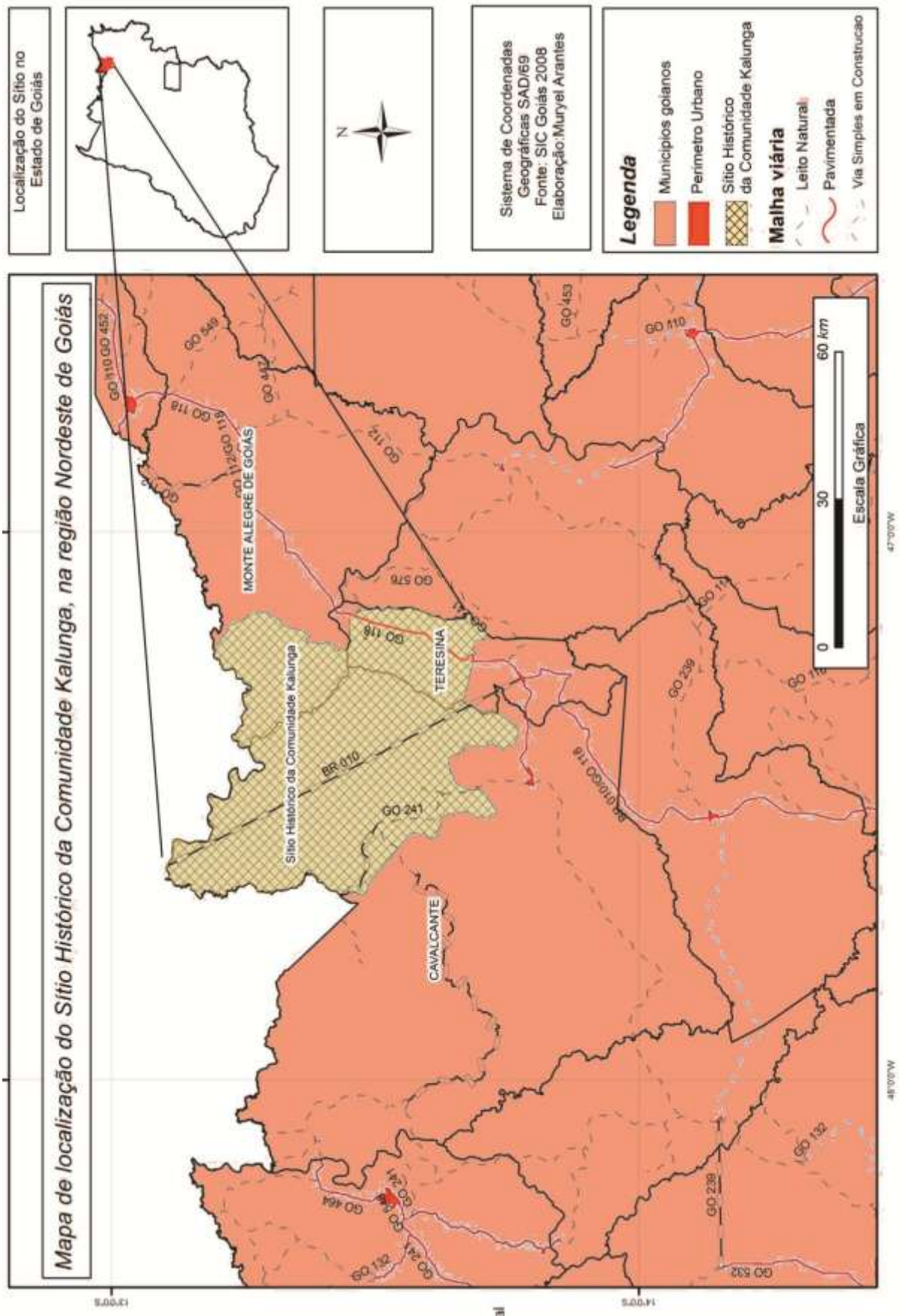


Figura 1: Mapa de Localização do Sítio Histórico Kalunga. Autora: Muryel Arantes. Outubro de 2011. Adaptado por Luana Nunes M. de Lima, 2013.

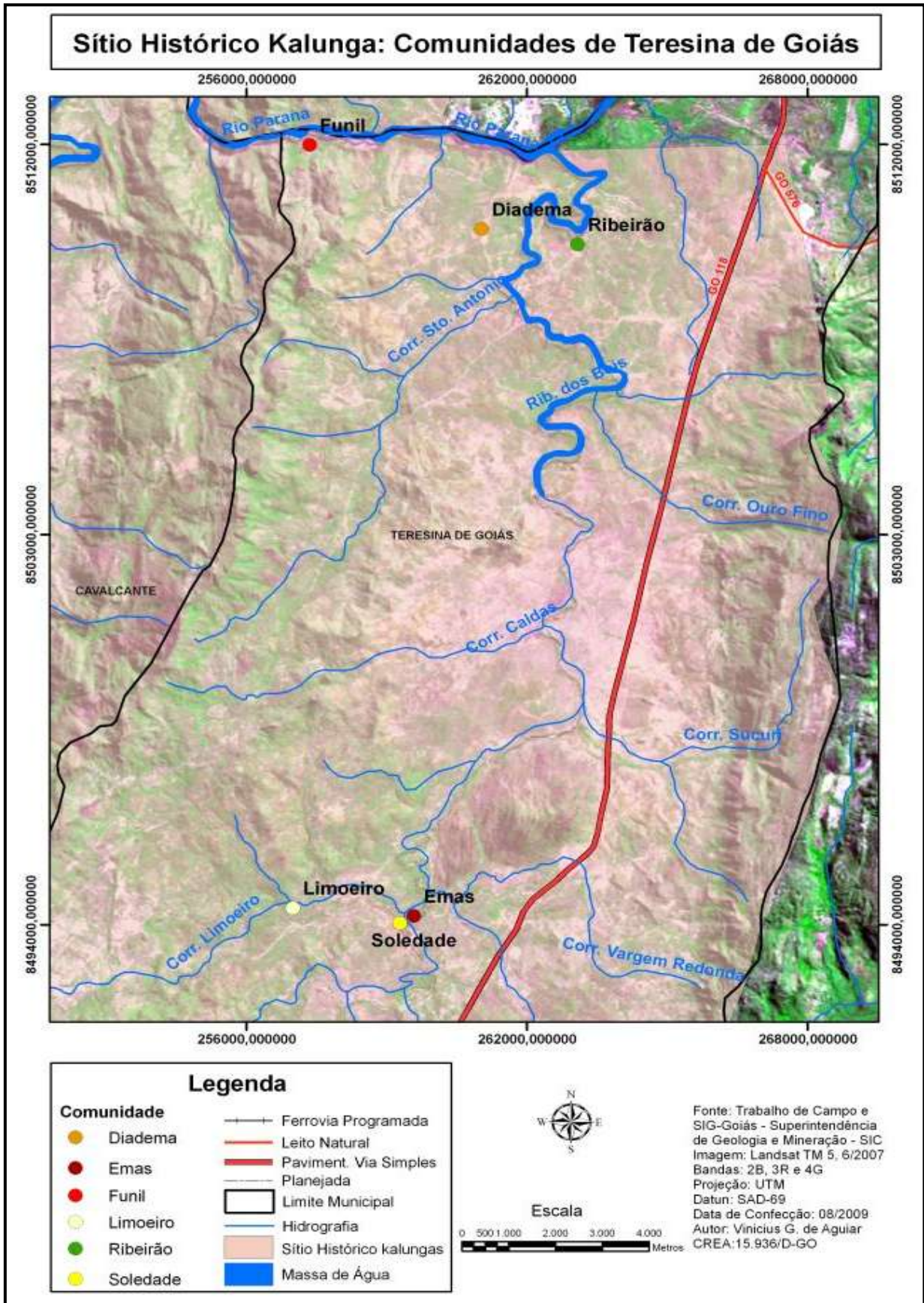


Figura 2: Mapa das comunidades Kalunga de Teresina de Goiás. Autor: Vinícius G. de Aguiar, 2009.

Posteriormente, as visitas a essas duas comunidades se tornaram mais frequentes, dada a participação no projeto de extensão “Troca de saberes no Cerrado: ecologia, valorização dos quintais, segurança alimentar e cidadania nas comunidades Kalunga em Teresina de Goiás”⁴.

O intuito deste projeto foi relacionar os saberes tradicionais Kalunga com os conhecimentos acadêmicos de docentes e discentes; e ao mesmo tempo, propiciar atividades que valorizassem os saberes locais, evidenciando a importância da preservação do Cerrado, e que fornecessem possibilidades de melhoria da qualidade de vida aos moradores por meio do comércio e do turismo.

Durante um ano uma equipe multidisciplinar, realizou visitas de campo, buscando diálogos com os Kalunga acerca de temas ligados à identidade e ao patrimônio cultural, à preservação do Cerrado, aos quintais ecológicos, à segurança alimentar e ao aproveitamento de frutos e do potencial turístico da região.

Ainda naquele ano realizei o trabalho de conclusão do curso de Especialização em “História Cultural: imaginários, identidades e narrativas”⁵, por meio do qual me envolvi efetivamente com a Romaria de Nossa Senhora Aparecida, fazendo uma abordagem sobre seu sentido étnico e seu papel na construção da identidade do grupo e na constituição da memória coletiva.

Narrar esta trajetória é importante porque dela surgiu o primeiro olhar lançado às comunidades, e conforme explicam Souza e Brandão (2012, p.120)

a percepção e o olhar de cada pesquisador ditam a forma como será categorizada uma pesquisa e como o real, como modo de vida concreto, será traduzido. Ao se chegar pela primeira vez em uma comunidade em uma situação de pesquisa, busca-se inicialmente, o “ver” com um momento/etapa de olhar inocente, capturando gestos, cenas e coisas. Posteriormente, já seria possível “o outro” como uma conduta social, uma interação intermediada por códigos e linguagem. E, em uma aproximação mais íntima, será capaz de trocar mensagens e manter laços de reciprocidade.

A partir daí surgiu um maior interesse por aprofundar as pesquisas nessa festa com uma perspectiva geográfica. A presente dissertação, intitulada “*Da folia ao giro da Santa: território-lugar e identidade na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida*”, portanto, é resultado também dessas pesquisas iniciais e leituras feitas. Por meio da abordagem cultural da Geografia, buscamos investigar a construção de laços identitários e territorialidades que se

⁴ Projeto PROEXT. Edital 2010 Nº 5 do Instituto de Estudos Socioambientais, da Universidade Federal de Goiás, coordenado pela Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

⁵ Curso da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás.

formam em torno da principal festa de padroeiro das duas comunidades Kalunga mencionadas.

O início das viagens de campo ocorreu ainda em 2011, antes mesmo de propor o projeto de dissertação, quando estive na festa pela primeira vez. Cheguei à comunidade Diadema no dia 10 pela tarde e retornei no dia 12 de outubro, à noite. Este primeiro contato foi fundamental para perceber alguns aspectos da dinâmica da festa, tais como a movimentação de pessoas, a solidariedade e o cooperativismo na preparação da festa, a ocorrência simultânea da festa e da folia, a presença do comércio, as novenas, os “forrós”. Além disso, tomei conhecimento sobre a percepção de partícipes da festa e a dos não-partícipes (líderes e membros de igrejas protestantes), a devoção que parte, sobretudo, das pessoas mais idosas, a história de como começou a folia, entre outros. Nessa ocasião, acompanhei também do último dia do giro da folia, bem como do arremate⁶ da folia.

A segunda viagem de campo foi realizada em outubro do ano seguinte, em 2012, já ingressa no programa de pós-graduação em Geografia. Dias antes da viagem, constatei que o giro folia já não era feito no mês de outubro, mas retornou para o mês de maio, conforme o antigo costume, o que será explicado no terceiro capítulo. A princípio, considerei um entrave à minha pesquisa, pois minha observação participante naquele ano só se daria na festa. Entretanto, optei por considerar que a ausência da folia no período da festa consistiria em um novo problema para abordar em minha pesquisa.

Nestas considerações iniciais apresentaremos a problemática e os objetivos da pesquisa, os procedimentos metodológicos adotados e a estrutura da organização dos capítulos.

Problemática e objetivos

Os aspectos observados na pesquisa de campo geraram questionamentos que possibilitaram ampliar o entendimento da temática e se tornaram elementos-chave necessários ao desenvolvimento da dissertação. As indagações que instigaram a elaboração do problema de pesquisa foram: Como a festa delimita um território (ou vários territórios) simbólico(s)? De que forma a festa fortalece os laços dos moradores com seu próprio território? Em que medida e de que maneira os rituais festivos reproduzidos pela memória coletiva configuram-se como produtores de uma identidade territorial? Que sentidos e “sentimentos espaciais” a

⁶ Festa de encerramento da folia, quando a bandeira retorna para a capela e é erguida no mastro.

festa como experiência e como tradição suscita nas comunidades? Como a festa exerce influência na (re)produção do espaço e como ele se altera em função da mesma?

O objetivo geral da pesquisa foi, a partir desses questionamentos, investigar como os rituais festivos da Romaria de Nossa Senhora Aparecida atuam na produção de um “território-lugar”, no surgimento de territorialidades e na construção de uma identidade territorial para as comunidades Kalunga onde ela ocorre. Especificamente, foram também objetivos:

- Refletir sobre o conceito de território, recorrência e sentido nos estudos sobre o Cerrado e populações do Cerrado e, por fim, sobre a possibilidade de se pensar em um “território-lugar” nas comunidades Kalunga.
- Caracterizar os elementos que constituem o território simbólico das comunidades investigadas.
- Examinar o sentido étnico espacial da festa de Nossa Senhora Aparecida e seu papel de afirmação identitária e representação coletiva na construção de uma identidade territorial, nas comunidades Diadema e Ribeirão.
- Identificar as tradições e os ritos vinculados à festa, na tentativa de apreender seus símbolos, significados e os sentimentos espaciais neles presentes.
- Discutir o sentido da apropriação dos elementos culturais da religião católica, presentes e predominantes na festa, e de que forma eles foram incorporados historicamente na vida dessas comunidades, criando certos tipos de “códigos culturais” em seu território.
- Estabelecer a relação entre as práticas culturais dos Kalunga e o seu território, principalmente no que se refere à festa, e o espaço vivido.

Com base nestes objetivos, a pesquisa se pautou, sobretudo, pela abordagem da geografia cultural. Segundo Bonnemaïson (2012, p. 293), esta abordagem “não consiste em apreender o fato cultural em si mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas”. Ela também viabiliza a aproximação do estudo com a abertura para o reconhecimento dos saberes locais, práticas de vivências singulares que se traduzem como tradição e ressignificações da cultura, situações que promovem os novos sentidos atribuídos ao espaço: um sentido simbólico. Por isso, a perspectiva que perscruta a análise se apoia na vertente da geografia cultural que considera as experiências e a percepção dos partícipes da festa como fundamentais para a atribuição de seu sentido geográfico.

O território é o conceito geográfico que subsidiará a análise. Para Bonnemaïson (2002, p.101), o território não remete apenas à noção de fronteira, “ele é muito mais um “núcleo” do

que uma muralha, e um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro”. Esse entendimento apresenta a dimensionalidade simbólica do território. A relação do território com a cultura ainda é traduzida pelo autor da seguinte maneira:

A ideia de cultura, traduzida em termos de espaço, não pode ser separada da ideia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. A partir daí, podemos chamar de abordagem cultural ou análise geocultural tudo aquilo que consiste em fazer ressurgir as relações que existem no nível espacial entre etnia e sua cultura” (BONNEMAISON, 2002, p.102).

O território aqui é visto, segundo a análise deste autor, não apenas como espaço concreto, mas em sua relação com a cultura, que o traz à existência e o dá forma. A identidade territorial, por sua vez, é fundada pelo vínculo das comunidades com seu lugar, legando-lhes determinadas singularidades no modo de ser fornecidas pelo próprio ambiente vivido. Estabelece-se, entre território e identidade, um sistema de trocas mútuas. Entretanto, o sentimento de pertença territorial decorre também de outro sentimento, o da identidade religiosa. Este, por sua vez, sustenta as práticas festivas no território, consolidando o laço territorial, concordando com as ideias de Di Méo (2012). Assim, a dimensão do sentimento de pertença dos partícipes integra-se à festa, produzindo símbolos territoriais no espaço.

Procedimentos Metodológicos

A primeira etapa metodológica da pesquisa consistiu na revisão bibliográfica do tema proposto e na fundamentação teórico-metodológica. O objetivo dessa primeira etapa foi conduzir a uma determinação do “estado da arte”, à revisão teórica e à revisão histórica. Nessa última, buscamos recuperar a evolução dos temas e conceitos, fazendo a inserção dessa evolução dentro de um quadro teórico de referência que explicassem os fatores determinantes e as implicações das mudanças. Isto foi feito com o conceito de território no primeiro capítulo, a fim de clarificar o seu uso na ciência geográfica e a justificativa pela opção da abordagem utilizada na dissertação. Realizamos o levantamento e análise de artigos de periódicos, livros, dissertações e teses que tratam sobre as temáticas e conceitos abordados. A consulta em acervo de material impresso foi feita em bibliotecas particulares e na Biblioteca Central da Universidade Federal de Goiás. As informações e os elementos teórico-conceituais

foram confrontados com os dados empíricos coletados em trabalhos de campo e submetidos aos cânones da orientação.

A segunda etapa tratou-se dos trabalhos de campo realizados nas comunidades nos períodos da festa, com intuito de absorver o cotidiano de vida da comunidade e as práticas desveladas no festejo. Recorremos à pesquisa participante, sugerida por Brandão (1990), como abordagem metodológica, já que esta considera o conhecimento popular como dotado de uma racionalidade e estrutura de causalidade própria, o que o valida cientificamente. Para Borda (1990, p.56), são técnicas dialogais ou de participação que “constituem referências quase compulsórias para todo esforço que procure estimular a ciência popular, ou para se aprender com a sabedoria e a cultura popular, ampliando este conhecimento até um nível mais geral”. A pesquisa participante, portanto, prioriza as experiências de vida para compreender os valores desta natureza racional popular, por isso propõe o deslocamento para o campo concreto da realidade, no caso, às comunidades Diadema e Ribeirão.

Com base nessa visão sobre o trabalho de campo desenvolvemos a observação densa dos rituais festivos, da novena, dos batismos, dos “forrós”, da preparação da festa, entre outros; e as narrativas orais via entrevistas semi-estruturadas e entrevistas narrativas com os participantes da festa, foliões e outros. A pesquisa participante permitiu a construção de novos olhares sobre a festa e os sujeitos, uma vez que algumas questões norteadoras da pesquisa e as categorias de análise já estavam primariamente selecionadas e encaminhadas.

Foi feito um trabalho de campo em período não-festivo, no período de 3 a 6 de maio de 2011, como parte da pesquisa desenvolvida na iniciação científica. O segundo campo ocorreu no período de 10 a 12 outubro de 2011, no período da festa e dias finais da folia. O terceiro campo ocorreu em outubro de 2012, dos dias 8 a 12, no período da festa. E o último campo, para o acompanhamento da folia, ocorreu de 6 a 12 de maio de 2013. Durante a estadia nas comunidades, acampamos em barraca no quintal da Creche Ebenézer, cozinhando em forno improvisado à lenha e tomando banho no rio Paranã. Foram dias de intenso convívio com os moradores.

Como procedimentos, adotamos um roteiro de entrevista semi-estruturada, o qual serviu apenas como norteador, uma vez que muitas questões foram reelaboradas dentro da própria conversa com os entrevistados. A maior parte das entrevistas foram gravadas e transcritas, de forma que, em respeito à fala dos entrevistados, os textos foram redigidos tal qual foram ditos. Para tanto, nos servimos das técnicas da história oral. É objetivo desta, dar ênfase ao fenômeno estudado de forma que permita, por meio da oralidade, oferecer interpretações qualitativas de processos histórico-sociais. De acordo com Lozano (2006), a

história oral conta com métodos e técnicas precisas, em que a constituição de fontes e arquivos orais tem um papel fundamental. Segundo o autor, “a história oral, ao se interessar pela oralidade, procura destacar e centrar sua análise na visão e versão que dimanam do interior e do mais profundo da experiência dos atores sociais” (LOZANO, 2006, p. 16). Outras conversas foram mais informais, de forma que os dados foram apenas registrados em diário de campo. Foram entrevistados vinte e sete moradores: D.G.; M.; M.S.; R.M.; D.M.; M.P.; M.X.; S.F.; D.S.; D.M.; L.M.; F.S.; S.S.; J.M.; S.; L.; incluindo a pioneira que deu origem à folia: C.S.; seis foliões: A.L.; M.B.; R.; A.R.; A.B.; J.D.; uma rezadeira: V.; quatro líderes de outras religiões: E.; A. (apenas este não reside nas comunidades); F.; R.; Outros que não são moradores, dois padres: P.N.S.F.; J.J.S.; e um comerciante de Teresina: E.F.

A catalogação e a interpretação das transcrições dos materiais coletados em campo foram subsidiadas pela “Análise do Conteúdo”, que para Bardin (2010) abrange as iniciativas de explicitação, sistematização e expressão do conteúdo de mensagens, com a finalidade de se efetuarem deduções lógicas e justificadas a respeito da origem dessas mensagens (quem as emitiu, em que contexto e/ou quais efeitos se pretende causar por meio delas). O objetivo é revelar o que está escondido, latente ou subentendido na mensagem, o que requer também uma perspectiva hermenêutica.

Apenas as entrevistas gravadas referentes aos trabalhos de campos realizados no período já ingressa no curso de mestrado foram integralmente transcritas e, posteriormente, tiveram seus relatos reagrupados em temas principais, conforme a proposta da *Análise Temática* de Bardin (2010). Isso facilitou significativamente a identificação dos aspectos mais relevantes para compreender a identidade e o território na romaria, pois além da lógica discursiva do conjunto, foi possível resumir a temática de base e a lógica interna específica das várias entrevistas.

De acordo com Bardin (2010, p. 93),

sobre a aparente desordem temática, trata-se de procurar a estruturação específica, a dinâmica pessoal, que, por detrás da torrente de palavras, rege o processo mental do entrevistado. Cada qual tem não só o seu registro de temas, mas também a sua própria maneira de os (não) mostrar. Claro que tal como se pode, ao longo de várias entrevistas, e sobretudo se forem muitas, ver manifestarem-se repetições temáticas, pode também ver-se tipos de estruturação discursiva.

No reagrupamento, identificamos as seguintes temáticas:

Temáticas identificadas nas entrevistas
Identidade Territorial
Reconhecimento como remanescentes quilombolas / Direito ao território
Catolicismo popular e práticas autônomas
Identidade, resistência e unidade nas festas
Relação sagrado/profano
Conflitos de geração
Data de início da folia de Nossa Senhora Aparecida
Mudança da data da festa e conflitos
Construção da Capela e mudança do local da festa
Conflitos e ressentimentos pela mudança do local
Sentimento de posse da folia / festa
Conflitos pela mudança da data
Afetividades em torno da folia
Invenção do Império
Solidariedade, ajuda mútua
Tradição da folia / festa
Mudança na tradição / resistência
Normas ritualísticas
Unidade dos foliões
Conflitos entre foliões
O Giro da Santa e a folia
Relação com Igrejas Evangélicas; influências e conflitos
Ciclo festivo e ciclo agrícola
Comércio temporário na romaria
Afirmação da identidade de folião

A análise temática foi uma atividade que exigiu esforço sem excluir a intuição, na medida em que, nem todos os relatos transcritos deixaram explícito a adequação a uma temática específica, nem as questões elaboradas permitiriam tal decifração. Por esta razão, os depoimentos das pessoas que contribuíram com a construção do texto são destacados e têm preservados seu conteúdo original. Está disponível no Anexo 2 o quadro elaborado a partir da análise temática das entrevistas gravadas e transcritas, realizadas em trabalhos de campo.

Também nos valem da Análise das Oposições (Bardin, 2010) para esquematizar os aspectos identificados na romaria que se apresentam em dois universos opostos que se defrontaram nos discursos.

Também foram empregadas algumas metodologias do Diagnóstico Rural Participativo (DRP) com grupo de foliões e devotos. Entre essas metodologias se incluem o *Mapa Falado* e o *Diagrama de Fluxo*. O diagrama de fluxo tem por objetivo a representação de caminhos, coloca em discussão o movimento do que “entra e sai”. Este foi desenvolvido em um esquema adaptado, no qual a finalidade é mostrar e caracterizar elementos de causa e consequência na história da romaria, além de evidenciar as relações e interações existentes entre diversos aspectos da realidade observada (FARIA; FERREIRA NETO, 2006). Já o Mapa-falado consiste na representação por um grupo de pessoas de um espaço ou território em análise em uma dada pesquisa. O objetivo de sua elaboração é compreender a conformação espaço-

temporal de um determinado lugar. Durante a pesquisa de campo foram feitos dois: o primeiro é a representação do trajeto da folia e foi construído em parceria com foliões em outubro de 2012. E o segundo, trata-se da representação das duas comunidades: Diadema e Ribeirão, com indicações de todas as moradias; foi construído por um devoto com meu auxílio para indicar os pontos. O mapa falado foi uma ferramenta privilegiada para abordar a dimensão espacial das comunidades e da própria folia; demonstrou o conhecimento das comunidades sobre seu próprio território, do trajeto que realizam em todas as folias, da sequência das casas e da escolha dos caminhos, das localidades que são territórios de outras religiões. A aplicação destas metodologias foram suportes para compreender muitos aspectos das práticas festivas, da religiosidade, da identidade coletiva, do território e das territorialidades.

O material colhido em trabalho de campo foi confrontado com as leituras realizadas sobre a categoria território, subsidiadas, principalmente, pelos autores Holzer (1997), Haesbaert (1997; 1999; 2007; 2010), Bonnemaïson (2002; 2005), Rosendahl (2003; 2005), Almeida (2005a; 2005b; 2010a; 2010b), entre outros. Para a leitura da categoria lugar, admitimos as perspectivas de Relph (1979), Tuan (1980; 1983) e Buttimer (1982).

A configuração do território Kalunga, suas manifestações culturais, práticas sociais e saberes locais são temas de pesquisas já desenvolvidas ou que vêm se desenvolvendo. Nesta pesquisa, consideramos as contribuições de Baiocchi (2006), Siqueira (2006), Neves (2007), Marinho (2008) e Almeida (2005a; 2005b; 2010a; 2010b).

Tratando sobre conceito de identidade, apresentamos um diálogo entre as bibliografias de Castells (1999), Hall (2006) e Giménez (2009). O conceito de identidade territorial é discutido por Bonnemaïson (2002), Haesbaert (1999; 2007), Cruz (2007), Almeida (2008) e Askenazi (2010).

Foram fundamentais para a compreensão do catolicismo popular abordado no segundo capítulo as leituras de Hoornaert (1974), Brandão (2004; 1978), Steil (1996; 2001). Os aspectos do hibridismo religioso produzido pelas festas são discutidos por Brandão (1978; 2004), Del Priore (1994), e Souza (2002). Além dessas leituras, foram necessárias as que tratam diretamente sobre o conceito de festa popular, das quais destacam-se Amaral (1998), Maia (1999), Di Méo (2012); e para a compreensão dos conceito de tradição e ritual, Hatzfeld (1993), Durkheim (1996), Thompson (1998), Giddens (1997; 2005) e Hobsbawm (2012).

Organização dos capítulos

Após esse percurso teórico metodológico, a dissertação foi organizada em três capítulos. O capítulo primeiro discorre sobre o território, categoria de análise empregada na pesquisa, bem como o sentido que essa categoria tem assumido nas pesquisas sobre o Cerrado. Em seguida, investigamos como o território dos Kalunga se apresenta como o suporte da identidade do grupo. Mediante a relação afetiva e simbólica das comunidades com o ambiente onde vivem, propomos pensarmos na existência de um território-lugar. Este é construído de forma relacional entre os aspectos do espaço Kalunga que caracterizam território e os aspectos que caracterizam lugar.

O caminho para a análise do território Kalunga foi percorrido levando-se em consideração a relação afetiva dos moradores com o Cerrado, a forma como vivem na dependência dos recursos da própria natureza e algumas implicações do processo de reconhecimento oficial de suas terras. Essa discussão inicial foi importante para o entendimento da Romaria de Nossa Senhora Aparecida, primeiramente porque já apresenta os aspectos mais fundamentais dos modos de vida dessas comunidades. E em segundo lugar porque a própria romaria se insere em um contexto histórico-geográfico que lhe confere certas singularidades.

Ao inferirmos que o sentimento de pertença territorial emana também do sentimento da identidade religiosa, tornou-se evidente que o catolicismo popular, predominante nas comunidades Kalunga, é constituinte de um território simbólico. O segundo capítulo apresenta a Romaria de Nossa Senhora Aparecida, sua inserção histórica dentro do chamado catolicismo popular, seu estabelecimento como tradição e os rituais que a compõem. Os rituais em sua dimensão religiosa atribuem ao espaço sentidos de pertença e de afirmação de identidade do grupo que deles compartilham e vivenciam, impondo relações de normas e de organização coletiva. A Romaria de Nossa Senhora Aparecida revela rituais que compõem a dinâmica social da comunidade, sustentando também o seu território, pois definem territorialidades – usos, apropriações e conflitos que envolvem não apenas a festa em sua materialidade concreta, mas também os sentidos do sagrado e do profano, da tradição e da inovação, entre outros. Tais aspectos direcionam para o terceiro capítulo.

No terceiro capítulo, além das ligações afetivas e de identidade do grupo social com seu espaço, que traduzimos por território-lugar, nos reportamos ao território também como “um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 54). Aprofundamos a discussão acerca de como a festa constrói territorialidades e afirma a

identidade das comunidades – na busca por, efetivamente, responder à questão em que a pesquisa esteve centrada. Os relatos e trechos narrativos dos sujeitos da pesquisa foram analisados para uma proposta de interpretação da visão de mundo da comunidade: as territorialidades relacionadas aos usos, apropriações, sentidos; a existência de conflitos; o sentimento de pertença que a festa/folia/romaria faz emergir.

Nas considerações finais retomamos as indagações iniciais para estruturar o que foi possível concluir. Apontamos três principais considerações: a necessidade de situar a festa em seu contexto territorial e temporal de existência; tanto o território Kalunga influencia diretamente as formas e os conteúdos dos rituais festivos, quanto a romaria também atua na conformação do território das comunidades por meio das territorialidades de seus sujeitos; a identidade territorial está situada em um espaço simbólico, historicamente produzido.

Capítulo 1

Comunidades Kalunga: uma análise do território

“[...] esses nomes falam das coisas da natureza e da relação do homem com a natureza. Assim são os nomes de serras, ribeirões e córregos do território Kalunga, e assim também são os nomes dos lugares. [...] O que quer dizer Riachão, Boqueirão, Volta do Canto, Córrego Fundo, Olho d'Água, Lagoa, Funil? São nomes que descrevem o jeito dos rios, córregos e riachos, suas curvas, seus remansos, lugar onde a água brota, onde ela é represada, lugar onde o rio se estreita, apertado. E Terra Vermelha, Brejão, Vargem Redonda, Vargem Grande, Pedra, Ouro Fino? São nomes que falam de terra boa e terra ruim para o plantio, das baixadas da beira dos rios, do terreno pedregoso que está sempre presente, do metal valioso que a terra dá. E o que são esses nomes, Tinguizal, Gameleira, Buriti Comprido, Palmeira, Taboca, Bananal, Limoeiro, Mangabeira? São nomes de plantas da terra, local onde cresce a árvore franzina e forte do cerrado, nomes de árvores frondosas ou elegantes, do bambuzal e das plantas que dão fruto e são alimento. E Sucuri, Ema, Porcos, Rio dos Bois, do Leite, Bezerra? São os bichos da terra, a cobra grande, a ave do cerrado, os bichos da casa que ajudam o trabalho do homem e o alimentam. Por fim, no que se pensa quando se ouve falar em Mocambo, Fazendinha, Engenho, Capela? Em lugares de moradia, trabalho e oração. Assim, esses nomes ensinam que a vida do povo Kalunga é inseparável de tudo o que é vivo e contribui para manter a vida, na terra e no céu, na água e no ar”.

(MOURA *et al*, 2001, p. 30-31)

Na Geografia a discussão do espaço vivido envolve as diferentes categorias de análise: território, lugar, paisagem e o próprio espaço. O simples fato de viver em um espaço já identifica os sujeitos socialmente, reconhecendo-se ali um espaço vivido. De acordo com Claval (1999), no momento em que se desenvolveram as pesquisas sobre o espaço vivido, a dimensão simbólica do território tornou-se um dos temas essenciais da Geografia. Essa dimensão alude-se ao sentido de lugar (*the sense of place*) e retoma a tradição vidaliana de análise da personalidade das construções geográficas.

Neste capítulo nos propomos a realização de uma análise do território Kalunga a partir desse sentido do espaço. Dentro dos conceitos que se aplicam ao espaço vivido a análise sobre o território será priorizada, embora a base do território remete-nos, muitas vezes, ao lugar, como propõe Holzer (1997).

Este autor, a partir de uma reflexão da fenomenologia enquanto orientação para um pensar e fazer geográficos, faz a releitura de conceitos e categorias, enfatizando a importância de lidar concretamente com os fenômenos geográficos e com a intersubjetividade que os permeia. Apresenta uma concepção do território cuja base é o lugar. Por meio da abordagem desse conceito resignificado pela abordagem humanista em Geografia, é possível compreender o território, como a porção do espaço experienciada pelos indivíduos. Dessa forma, ele conclui que

tomando-se os lugares como constituintes essenciais do território, e procedendo-se à investigação dos modos intersubjetivos dessa constituição, estaremos nos proporcionando a tarefa de fazermos uma Geografia voltada para a sua essência, a do estudo do espaço geográfico. No caso do território caberia à Geografia, juntamente com outras ciências, delinear suas diferenças, a diversidade de suas identidades culturais. Se desprezarmos esta tarefa essencial da Geografia, que é de delinear a constituição integral do "mundo", reduziremos nossa disciplina, no caso do estudo território, a um mero ramo da etologia (HOLZER, 1997, p. 84).

Admitimos que a relação identidade-território-lugar toma forma de um processo em movimento que se funda ao longo do tempo, tendo como principal elemento o sentido de pertencimento do indivíduo ou grupo com o seu espaço de vivência. É, por exemplo, na relação com os territórios do Cerrado, que os povos cerradeiros manifestam usos e apropriações diferenciados com certa carga de afetividade.

O fato de situarem-se em determinado ambiente e viverem conforme as possibilidades e restrições que este ambiente proporciona, confere aos Kalunga determinada visão de mundo. Para Tuan (1980, p. 91), o meio ambiente natural e a visão do mundo estão estreitamente

associados. “A visão do mundo [...] necessariamente é construída dos elementos conspícuos do ambiente social e físico de um povo. [...] Como meio de vida, a visão do mundo reflete os ritmos e as limitações do meio ambiente natural.”

A visão do mundo ancorada em uma base territorial produz o sentimento identitário, que permite que os indivíduos se sintam plenamente membros de um grupo. Por isso, tratar sobre o território Kalunga, é também tratar da identidade desse grupo, de como ela configura-se numa confluência de relações culturais, sociais, econômicas e políticas. A identidade Kalunga se constrói na relação afetiva e de familiaridade com o lugar, na resistência cultural, nas ações de luta pela terra, na dinâmica do processo de autoreconhecimento étnico e nas relações que envolvem a alteridade e as representações sociais.

A preocupação que se instaura neste primeiro capítulo é compreender estas múltiplas relações que envolvem o território Kalunga para, a partir desse panorama, efetuarmos a discussão mais aprofundada sobre a festa investigada. Ele está estruturado com discussões sobre o sentido do território no espaço do Cerrado e uma abordagem cultural; o território como suporte da identidade das comunidades Kalunga, quando, também, aventamos a hipótese de se tratar de um território-lugar; e encerramos com algumas implicações do processo de autoafirmação identitária para o território Kalunga.

1.4 O sentido do território no espaço do Cerrado: uma abordagem cultural

O território, assim como o espaço, a região, o lugar e a paisagem, é um conceito-chave da Geografia que adquiriu concepções variadas no decorrer da história do pensamento geográfico, recebendo maior destaque no final dos anos de 1970. Tornou-se um conceito fundamental na Geografia para a compreensão da apropriação econômica, ideológica e sociológica do espaço por grupos que nele imprimem sua cultura e sua história.

É importante considerar que a intencionalidade do pesquisador é o que dá diferentes significações aos conceitos. Para Fernandes (2008, p. 277), definir o significado de um conceito “é um exercício intelectual do movimento entre o abstrato e o concreto ou do movimento entre o método (pensamento pensante), a teoria (pensamento pensado) e a realidade”. O método e a teoria são pensamentos, e por isso, são carregados de intencionalidade. Ao definir a significação na construção de um conceito, o pesquisador está agindo com uma intencionalidade específica por meio do método e da teoria.

Os paradigmas das ciências humanas estabeleceram seus princípios teóricos, organizaram conceitos em níveis de relevância e priorizaram determinados valores e atitudes

para explicar cientificamente as mudanças que ocorriam na realidade e seus desdobramentos. Neste processo, diferentes paradigmas coexistiram durante certos períodos e muitas vezes se postulou a articulação de paradigmas “incompatíveis” ou complementares. O conceito de território se desenvolveu nesse contexto, por meio de pensadores vinculados a diferentes correntes teóricas, que elaboraram suas distintas significações e interpretações.

Há, naturalmente, uma tendência maior da Geografia em enfatizar a dimensão material do território. Até mesmo na abordagem cultural da Geografia⁷ usualmente se adota mais os conceitos de paisagem e lugar nas análises do espaço relacionadas à cultura. Mas conforme nos aponta Haesbaert (2007), a atual realidade, dominada pelo mundo das imagens e das representações, trouxe para o âmbito das proposições geográficas uma concepção “mais idealista” de território, favorecendo o diálogo entre as perspectivas territoriais como as da Geografia e da Antropologia. Houve uma reelaboração do conceito território na abordagem cultural da Geografia a partir dos aportes da filosofia dos significados, que valoriza a experiência, a subjetividade, a intersubjetividade, os sentimentos, a intuição e a compreensão.

Essa recente atenção dada às experiências em sociedade, à teia de relações que os indivíduos tecem entre si, à forma pela qual instituem suas comunidades, organizando-as e identificando-se com o território no qual vivem, acabou por aproximar os encaminhamentos humanistas e culturais da Geografia contemporânea (COSGROVE, 2003). Dentre autores que apresentam essa perspectiva ideal-simbólica do território em seus estudos, estão Jöel Bonnemaïson e Luc Cambrèzy.

Um dos aspectos levantados por estes autores é o da importância da distinção entre as relações culturais e as relações sociais. Enquanto o espaço social é concebido em termos de organização e produção, o espaço cultural é estímulo, sendo portador de significação e de relação. Eles demonstraram uma compreensão de que a dimensão simbólica do território está sobreposta à dimensão material. E, ainda verificam, mesmo em tempos de globalização, certo retorno às “ideologias territoriais”. Estas fazem emergir, num sentido simbólico, territorialidades que se colocam como justificativa para a construção efetiva do território; ou ainda, o território como elemento mais importante na construção de identidades.

⁷ A opção pela expressão abordagem cultural na Geografia é sugerida por Claval (2003, p.147) que se posiciona da seguinte forma: “Para a maioria dos geógrafos culturais, a Geografia cultural aparece como um subcampo da Geografia humana. Para eles, a sua natureza é semelhante à da Geografia econômica ou da Geografia política. Para uma minoria – e eu faço parte dela – todos os fatos geográficos são de natureza cultural. Esses geógrafos preferem falar de abordagem cultural na Geografia e não de Geografia cultural”.

Nas comunidades dos Kalunga identificamos que o território enquanto espaço simbólico, e o território enquanto espaço funcional são perspectivas que se imbricam. Isto porque determinadas práticas culturais que, vistas pelos de fora remetem apenas ao simbólico, para os Kalunga são fundamentais para a produção e reprodução da vida; ou seja, tais práticas também fazem parte do aspecto funcional do território.

Os símbolos, imagens e aspectos culturais são na verdade, valores, talvez invisíveis, que os indivíduos materializam numa identidade incorporada aos processos cotidianos dando um sentido de território, de pertença e de defesa dos valores, do território e da identidade.

O território se constrói na prática cotidiana dos grupos que estabelecem vínculos com os de dentro e os de fora, os “nós” e os “outros”, que dentro do plano do vivido, sentido, percebido e concebido, produzem o conhecido e o reconhecido. E é isso que os identifica com os elementos do “seu” espaço, produzindo territorialidades.

É esta perspectiva de território que pretendemos explorar, ou seja, a dimensão simbólico-cultural da apropriação do espaço no que tange aos processos de identificação territorial. Isto porque ao se estudar uma festa religiosa em uma comunidade rural, vários aspectos precisam ser considerados, e estes vão muito além do que a materialidade consegue exprimir. As experiências, sentimentos e símbolos de uma festa possuem elementos que refletem a existência de um território cultural. E esta festa, objeto de nosso interesse, circunscreve-se em um território mais amplo: o território do Cerrado.

Tendo por base essa discussão que discorre sobre a escolha feita para nortear o sentido adotado para o entendimento do território, iniciaremos uma reflexão sobre como ele tem sido abordado na relação com o Cerrado e com as populações que nele habitam.

Compreender os processos de territorialização no Cerrado é fundamental para uma análise das práticas culturais que se estabelecem no mesmo. As pesquisas já realizadas que envolvem essa temática apontam para os impactos das transformações ocorridas no território do Cerrado goiano. Esses impactos não se referem apenas aos aspectos ambientais, econômicos e sociais, mas também ao território do Cerrado enquanto território cultural.

De acordo com Lima e Chaveiro (2010, p.70), o Cerrado “apresenta um modo particular de vida com múltiplas manifestações culturais, fruto de identidades construídas ao longo do tempo numa relação semiótica com o ecossistema em questão”. As populações ditas

“cerradeiras”⁸ adquiriram um modo específico de se relacionar com seu território, mas enfrentam um embate contra a expansão do capital.

As disputas sobre o espaço do Cerrado se inserem de diferentes formas e são de ordem social, política, econômica, simbólica e identitária, o que nos permite afirmar que o território do Cerrado deve ser analisado por meio de uma visão integrada. “Uma visão integrada do Cerrado aglutina a vida e a política, pois é o modo como os atores se dispõe diante do modo de produção é que gera as perspectivas de usos e de sentidos” (CHAVEIRO, 2008, p. 91). O sentido territorial de um rio, por exemplo, para os indígenas, para os camponeses, ou mesmo para os Kalunga, que o utilizam para alimentação, banho, lazer e aproximam suas moradias dele numa ligação bastante afetiva, é diferente do sentido que atribui um usineiro de cana-de-açúcar, cujo interesse é puramente econômico.

Há um número expressivo de estudos sobre a ocupação do território do Cerrado que envolve alguns marcos fundamentais, como a Marcha para o Oeste (décadas de 1930/1940); a criação de Goiânia (1933) e de Brasília (1960); os projetos de desenvolvimento, como o Polocentro (década de 1970) e o Prodecer (década de 1980); e a consolidação industrial (especialmente a partir da década de 1990), com a instalação ou expansão das agroindústrias, das indústrias fármaco-químicas, das indústrias têxteis e indústrias de mineração.

O que se apresenta como problema na maioria das pesquisas são os impactos ambientais e a imposição da lógica do capital nas relações sociais e na própria relação com o ambiente dessas populações do Cerrado, fazendo com que suas práticas sejam resignificadas e remoldadas conforme as demandas desse modo de produção. Como exemplo, citamos os estudos de Mendonça (2004) sobre as transformações do Cerrado do Sudoeste goiano e os conflitos provenientes desse processo para os povos cerradeiros; Soares et al (2005) sobre as modificações econômicas no Triângulo Mineiro; Diniz (2006) sobre a economia e a geopolítica que envolvem o processo de ocupação do Cerrado; Ribeiro, Ferreira e Ferreira (2008) e Silva e Miziara (2011) sobre o avanço do setor sucroalcooleiro e a expansão da fronteira agrícola em Goiás, entre muitos outros.

O capital globalizado se territorializa mediante o uso e a ocupação do Cerrado, dificultando cada vez mais as condições de vida dos povos que nele habitam. Em face desta apropriação, as populações tradicionais lutam para manter um modelo de vida consubstanciado na lavoura de subsistência, na criação de animais em pequena escala e no

⁸ O termo “cerradeiro” ou “cerratense” foi introduzido por Paulo Bertrand, um neologismo que, para o estudioso do Cerrado, simbolizava o ecúmeno – natureza e cultura (IPHAN). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>, acesso em 9 de janeiro de 2014.

extrativismo de frutos, folhas, madeiras e raízes. Elas manifestam um modo de vida com um ordenamento territorial que resulta das múltiplas interações entre cultura e ambiente, tradicional e moderno, local e global.

O Cerrado, portanto, se tornou um território no qual se estabelecem múltiplas disputas. Uma delas é esta disputa econômica já mencionada, que foi responsável pela incorporação da área às “necessidades” do progresso e da modernidade propalando a ideia de que a civilização chegaria ao sertão rude e inóspito. Outra disputa, mais recentemente em debate, refere-se às apropriações dos sentidos culturais do território do Cerrado. Chaveiro (2008) aponta um grande paradoxo a esse respeito. Para ele, a palavra “Cerrado” tem recebido destaque e vem sendo alvo de uma forte representação, sendo comum e recorrente o uso de expressões como, “frutos do Cerrado”, “agricultura cerradeira”, “capital do Cerrado”, “farmacopeia do Cerrado”, “feira do Cerrado”, eventos como “povos do Cerrado” ou “danças do Cerrado”. Atores hegemônicos, como a mídia, órgãos políticos, empresas e outros, transformam a cultura cerradeira e sua potencialidade em negócio para lazer e turismo. Ocorre que este sentido de exaltação cultural emerge na mesma situação em que o bioma mais perde espécies de sua fauna e flora, seus mananciais e córregos secam ou tornam-se impróprios e sua cobertura vegetal cede cada vez mais espaço para as grandes pastagens e para as grandes lavouras de monocultura, como as de soja e de cana-de-açúcar.

Concernente a isto, Almeida (2005a; 2005b) concebe o território do Cerrado como o conjunto de relações mantidas com outros elementos da vida social, para além da materialidade visível e mensurável. Ela entende que o território responde, primeiramente, a funções econômicas, sociais e políticas de cada sociedade, contudo, não se reduz a isso. É também objeto de operações simbólicas no qual os atores projetam suas concepções de mundo e de natureza.

Em “Tantos Cerrados”, a mesma autora (2005b) desenvolve uma ideia plural de Cerrado, com abordagens sobre a biogeodiversidade e a singularidade cultural no intuito de produzir uma interpretação multifacetada sobre o mesmo. Ela observa nesse território a reinvenção da natureza, a busca de sistemas econômicos alternativos e a persistência de modos de vida tradicionais. As reflexões da autora apontam para a compreensão de um conceito plural de natureza, no qual o Cerrado possui uma pluralidade de valores. Enquanto para uns o Cerrado é ecossistema, para outros é capital. Enquanto alguns o sacralizam pela beleza de suas paisagens, outros se apropriam de seus territórios estabelecendo neles suas estratégias de reprodução da vida. O Cerrado, portanto, em concordância com o que pondera a

autora, é plural, porque são várias as percepções, interpretações, significados e valores que lhe são dirigidos.

Em outros trabalhos (2003; 2008), a mesma autora faz uma leitura cultural do Cerrado e do sertão como territórios apropriados simbolicamente e dotados de significados e relações simbólicas. Ela analisa o modo de vida das populações que vivem nesse espaço, o cotidiano e práticas culturais, as percepções da natureza dessas populações, sua condição de vida e de trabalho e a forma como se “enraízam” no território, atestando que o território do Cerrado é composto por territórios identitários.

Em relação a esses territórios identitários Mendonça (2004, p. 327) considera que não basta nascer no território que compreende o Cerrado para ser considerado cerradeiro, pois não se trata de um atributo do território. Para o autor, “a condição de ser cerradeiro implica na condição da relação simbiótica do ser social com a natureza, que resulta em um ser uno, sem estabelecer as dicotomias e os dualismos impostos pela racionalidade iluminista e mais tarde científica”. Ainda segundo o autor:

Quando se indaga quem é o cerradeiro, não se está buscando apenas aqueles que ainda cultivam seus valores, tradições, saberes e sabores, mas também aqueles que partilham da compreensão da importância dessas vivências para estabelecer nexos de solidariedade e do reconhecimento da diferença e os que incorporam às suas visões de mundo o sentimento de pertencimento, construindo uma identidade sócio-territorial (MENDONÇA, 2004, p. 327).

Em contraponto a Mendonça (2004), a proposição de Penna (1992) estabelece algumas hipóteses que atribuem uma identidade regional ao sujeito, sendo elas: a naturalidade – a identidade é dada objetivamente pelo local de nascimento; a vivência - a identidade é dada pela experiência de vida dentro das fronteiras da região; a cultura – as práticas culturais indicam a identidade; e a auto-atribuição – o indivíduo se reconhece como tal. A autora examinou essas hipóteses ao refletir sobre a identidade nordestina e constatou múltiplas possibilidades de identificação.

Contudo, concordamos com Mendonça (2004) no sentido de que, na relação com o Cerrado, os ditos povos cerradeiros manifestam usos e apropriações diferenciados. Esses usos e ações, segundo Almeida (2005b) revelam a compreensão que esses povos têm da natureza, e pelas representações feitas sobre essa natureza é possível entender sobre a preservação ou extinção de expressões culturais que dão sentido à interação homem-Cerrado. Isso também permite apreender como estas populações enraízam-se no território, pelo conhecimento que elas demonstram sobre a fauna, a flora, os solos, os ciclos naturais e pela dependência desses

elementos para a manutenção de suas práticas cotidianas, econômicas, simbólicas e materiais. A autora ainda diz que as estratégias de sobrevivência tanto física quanto cultural, estando relacionadas aos usos e apropriações do Cerrado mostram que

territórios identitários estão contidos no território do Cerrado. Como territórios identitários eles se caracterizam pelo papel primordial da vivência e pelo marco natural, o Cerrado; eles seriam tanto espaços de sociabilidade comunitária como refúgios frente às agressões externas de qualquer tipo. (ALMEIDA, 2005b, p. 338)

A apropriação espacial que os grupos sociais realizam se dá também por meio de seus aspectos simbólicos, sendo as relações de poder estabelecidas a partir de outros elementos, como a prática religiosa ou a identidade. Contudo, trata-se de aspectos que não podem ser analisados separadamente. Como foi posto por meio das concepções de Claval (2002), Haesbaert (2007; 2010), Souza (1995) e Almeida (2005a), a análise fragmentada estaria construindo uma ideia de território incompleto e pouco capaz de evidenciar as dinâmicas socioespaciais. Ambos os aspectos, material e imaterial, fazem parte do território e são dimensões que devem ser abordadas de maneira complementar e associativa.

O território do Cerrado, portanto, é constituído por uma diversidade cultural que reúne diferentes paisagens, símbolos e identidades que marcam e definem territórios culturais. São exemplos as tradições, os mitos, as manifestações culturais, as narrativas (contos e causos), a forma de educação, a religiosidade, a solidariedade no trabalho, o próprio trabalho e os modos de vida que se valem, muitas vezes, de um estado rústico e sem a utilização de tecnologias.

Oliveira (2008) destaca que a assimilação do modo de vida urbano, seus ritmos, anseios e necessidades, transformam a cultura das populações tradicionais do Cerrado, gerando um afastamento gradativo em relação às tradições rurais. Tais tradições se referem ao tempo guiado pelos ciclos naturais, ao conhecimento das mudanças sazonais no clima e sua influência nas atividades produtivas primárias, à proximidade e a interação com as paisagens, as águas, os remanescentes de vegetação e a fauna do Cerrado.

Contudo, consideramos que esses elementos ainda persistem diante das mudanças socioespaciais, dos projetos políticos de modernização do campo e da crescente urbanização e migração para grandes cidades.

Um estudo desenvolvido por Santos e Kinn (2009) contempla essa dimensão cultural do território do Cerrado, enfocando os grupos rurais deste domínio mineiro no Triângulo Mineiro. Segundo esses autores, os produtores rurais da região viviam em grupos familiares e formaram, em suas relações sociais, comunidades constituídas por costumes e tradições que

adquiriram conteúdos comunitários carregados de significados. Essas relações sociais contribuíram para a obtenção das formas de produção e produtividades, gerando habilidades, técnicas e compromissos sociais territorializados nas comunidades e vilas rurais. Nelas, os conteúdos éticos e morais das comunidades se fundamentaram na religião católica, suscitando o surgimento e fortalecimento de diversas práticas sociais, como o mutirão, a ajuda mútua, procissões, festas, dentre outras, as quais permanecem ainda hoje arraigadas ao modo de vida das pessoas.

Santos (2008) também discute a ocupação e as mudanças identitárias por meio das novas gentes que ajudam a moldar a vida no Cerrado. Ele fez uma análise sobre a vinda de camponeses gaúchos para Irai, de Minas Gerais, onde estes buscam se firmar como produtores de soja e também como sujeitos possuidores de uma identidade própria. Considera que há um processo de desencontros sociais, oriundos das diferenças culturais, étnicas e espaciais, e das relações que se estabelecem nos espaços do Cerrado que recebem migrantes. Em outros estudos o autor analisa a condição sócio-espacial e cultural dos camponeses da Região do Triângulo Mineiro, em Minas Gerais, bem como as suas práticas sociais de (re) existência à expansão dos agrocombustíveis (SANTOS, 2009) e realiza uma investigação da “Geografia da Cana” nas Microrregiões Ituiutaba-MG e Quirinópolis-GO, considerando o gradativo abandono do modo de vida e de produção rural das populações do Cerrado (SOUZA; SANTOS, 2009).

Andrade (2008), outro pesquisador sobre o Triângulo Mineiro, procura mostrar como a religiosidade, o trabalho, a terra e as relações sociais de produção atuam na construção dos lugares junto à comunidade Tenda do Moreno, no município de Araguari, Minas Gerais. A propriedade da terra é um elemento crucial, segundo o autor, para se entender a vida da referida comunidade, que estrutura o lugar pelas práticas socioculturais e religiosas que se estabelecem.

Almeida (2005 b), Costa (2005) e Rigonato (2005) também discorrem sobre a resistência de grupos sociais, denominados “populações tradicionais”, que ainda conservam estas práticas no Cerrado. São os cerradeiros, os vazanteiros, os barraqueiros, os geraizeiros, os caatingueiros⁹, os quilombolas, dentre outros, identificados pelas unidades ecológicas das quais ocupam os ambientes do Cerrado: as várzeas, as vazantes ou os barrancos e as beiras de rios, os gerais (planaltos, encostas e vales das regiões de Cerrados), a caatinga e outras.

⁹ Consideram-se as regiões que se encontram nas faixas de transição entre Cerrado e Caatinga.

O reconhecimento de uma representação da identidade sertaneja é central nos estudos dos três autores, que focalizam as relações dessas populações tradicionais supracitadas com os Cerrados na construção dessa identidade. O uso da expressão sertanejo, cujo termo advém do sertão, para designar essas populações é explicado por Almeida (2008, p. 329):

As constantes evocações ao sertão produzem sentidos e territorialidades. Para essa condição de sertaneja, contribuiu o uso dado àquelas terras, por quem explorava as terras produtivas do litoral, estabelecendo que o sertão eram as terras áspers do interior, com matas que não são florestas. Isso fez aproximar histórica e socialmente os biomas da Caatinga e do Cerrado.

A identidade sertaneja, quando inserida nos ambientes do Cerrado, está atrelada aos modos de vida das populações tradicionais, ou seja, as populações rurais compostas de agricultores, coletores extrativistas, garimpeiros, criadores de gado, entre outros. Para Rigonato (2005b), são modos de vida que comportam as peculiaridades históricas e as particularidades geográficas sobre as quais manifestam as inter-relações das técnicas, da cultura e do bioma Cerrado.

De acordo com este autor (2005 a, p. 80), “a manutenção da vida humana nas áreas de remanescentes de Cerrado realiza-se num universo de relações sociais, econômicas e ambientais. As populações tradicionais têm múltiplas manifestações combinadas entre si e o Cerrado”. Rigonato relaciona as práticas dessas populações ao “espaço vivido” por elas, de forma que o uso dos recursos naturais está fundamentalmente relacionado às manifestações culturais, ou seja, combina-se as atividades produtivas à festas, devoção e crenças religiosas. É evidente que a relação das populações tradicionais com o espaço do Cerrado, manifesta a constituição de um território identitário por meio da interação entre sociedade e natureza, economia e cultura.

A análise de Rigonato (2005b) parte da categoria gênero de vida/modo de vida para explicar as experiências dos sujeitos do Cerrado com seu ambiente. Experiências que estão repletas de sentidos e significados, permitindo que as populações tradicionais se empenhem num determinado uso e ocupação do Cerrado. Ao se referir à categoria território, ele busca estabelecer a relação entre os elementos identitários do modo de vida das comunidades estudadas, com os territórios próximos e com os territórios distantes. Os territórios próximos são os lugares de vivência, um conjunto de lugares de significados simbólicos, afetivos e sociais, e os lugares fora desse território próximo que apresentam o suprimento de necessidades econômicas, sociais e políticas, são os denominados territórios distantes.

Essa análise é bastante pertinente, uma vez que as relações territoriais das populações do Cerrado se mostram múltiplas e configuram-se numa confluência dos aspectos econômicos, culturais, sociais e políticos que se estabelecem nos diversos territórios que estão ligados entre si. Assim como indica Bonnemaïson (2002, p. 99),

(...) um território, antes de ser uma fronteira, é um conjunto de lugares hierárquicos, conectados por uma rede de itinerários (...). No interior deste espaço-território os grupos e as etnias vivem uma certa ligação entre o enraizamento e as viagens (...). A territorialidade se situa na junção destas duas atitudes: ela engloba ao mesmo tempo o que é fixação e o que é mobilidade ou, falando de outra forma, os itinerários e os lugares.

O autor ainda observa que a territorialidade é melhor compreendida por meio das relações sociais e culturais que o grupo mantém com esta trama de lugares e itinerários que constituem o seu território.

A identidade dos que habitam determinados espaços do Cerrado é constituída pela relação com uma rede de lugares, próximos ou distantes, com os quais se tem contato. As comunidades rurais do Cerrado cada vez mais dependem e criam vínculos territoriais com as cidades, o que nos permite dizer que, embora seu modo de vida expresse uma associação à terra e à biodiversidade, esta associação enquadra-se numa realidade que permeia as territorialidades do mundo local e as territorialidades do mundo global. Esta característica também é percebida nas comunidades Kalunga.

Marinho (2008) conduziu suas pesquisas sobre os Kalunga discutindo a identidade também pelas questões de cunho político. Ela estudou as relações da identidade com a territorialidade das comunidades Kalunga em quatro povoados da região: Capela, Curriola, Maiadinha e Taboca, localizados no Vão do Moleque, município de Cavalcante. Buscou compreender as ressignificações identitárias ao longo da formação dessas comunidades e a partir de seu reconhecimento pela Constituição Federal Brasileira de 1988. Ao adotar a pesquisa etnográfica, sua vivência diária com as comunidades permitiu apreender dos Kalunga a rotina, o modo de vida e os sentimentos, nos quais o domínio sobre as terras que ocupam e sob os códigos e símbolos que compartilham dão ao grupo sua identidade.

Enfim, são diversos os estudos desenvolvidos sobre o Cerrado que abordam a perspectiva do território no uso e apropriação desse bioma. Neles registram-se a inserção da cultura que enraíza os sujeitos no território, concretizando traços e signos que envolvem a alimentação, a moradia, os instrumentos de trabalho, a religiosidade, as representações sociais, os valores, o desenvolvimento de elos relacionais e afetivos e até questões políticas.

Nessa mesma linha de pensamento pretendemos conduzir uma reflexão sobre o território das comunidades Kalunga pesquisadas e como o mesmo serve de suporte para a construção de sua identidade. Considerando que “o lugar é a base da reprodução da vida e pode ser analisado pela tríade habitante - identidade - lugar” (CARLOS, 2007, p. 177) e tomando-se os lugares como constituintes essenciais do território (HOLZER, 1997, p. 84), poderíamos falar de um território-lugar para essas comunidades?

1.5 O território como referencial central da identidade das comunidades Kalunga: um território-lugar?

O Norte Goiano se inseriu efetivamente no processo de expansão e modernização da fronteira agropecuária a partir da década de 1970. Esta expansão em parte foi impedida pelos limites estabelecidos pelo Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e pelo predomínio das formas serranas, com relevo formado por vales e chapadas entremeados por rios encaixados. Essa área ainda mantém boa parte do Cerrado conservado, destacando-se pelas variações de Cerrado de altitude, como formações campestres e formações savânicas. Há também a ocorrência de veredas e de matas ciliares, na medida em que a drenagem se define. Nas elevações em direção ao Vale do Rio Paranã, há o domínio de formações florestais e a terra nas encostas e vales é considerada propícia para o plantio de roçados (ALMEIDA, 2005b).

As comunidades Kalunga situam-se entre os Vãos da Serra Geral, parte ocupada pelo vale do Rio Paranã e seus afluentes. As serras e morros dividem as comunidades em quatro núcleos principais nos municípios Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás: o Vão do Moleque, o Vão de Almas, o Vão da Contenda (ou Vão do Kalunga) e o Ribeirão dos Bois, conforme foi definido por Marinho (2008) e podem ser vistos na figura 3. Esses núcleos são formados por pequenos povoados como Engenho II, Diadema, Ribeirão, Ema, entre outros. De acordo com os dados da SEPPIR (2004), ao todo são 62 povoados¹⁰.

¹⁰ São considerados povoados pequenos núcleos com números reduzidos de residências. Na figura 3 apenas são apresentadas as principais localidades.

Os Kalunga, que Almeida (2010b, p.43), inclui no grupo dos cerradeiros, “reconhecem a herança cultural e o local de vivências com suas características naturais, como definidores de seu grupo social e de sua identidade territorial”.

Em congruência com o que a autora afirmou sobre os Kalunga, Haesbaert (2007) já defendia que as bases que dão mais consistência e eficácia na construção da identidade de um grupo são as referências espaciais materiais (no presente ou no passado). Cruz (2007) também adota essa concepção de que as identidades, muitas vezes, têm no território seu referencial central, sendo construídas a partir da relação concreta/simbólica e material/imaginária dos grupos com o mesmo; nisto consiste a perspectiva geográfica no estudo das identidades sociais. Afinal, como afirma Haesbaert “a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central da construção dessa identidade parte ou perpassa o território”, tanto no sentido simbólico quanto concreto (HAESBAERT, 1999, p.178).

Esta não foi uma proposição exclusiva da Geografia. Segundo Askenazi (2010), o discurso antropológico sempre considerou a perspectiva espacial como uma variável etnográfica para se compreender a diversidade cultural distribuída em uma unidade espacial. Para ela, “la cultura de un grupo es inicialmente reconocida a partir de un ejercicio comparativo y descriptivo del entorno territorial que ocupan y donde realizan su actividades, y del código particular de símbolos y significaciones que posee frente a otros grupos”¹¹ (ASKENAZI, 2010, p. 287).

No entendimento de Cruz (2007), a construção de uma identidade territorial pressupõe dois elementos fundamentais: o *espaço de referência identitária*¹², que é o espaço onde são forjadas as práticas materiais e as representações sociais, dotado de referências nas quais as identidades sociais e culturais se ancoram; e a *consciência socioespacial de pertencimento*, que é o sentimento de pertença e do autoreconhecimento do indivíduo em relação a um grupo e um território, algo que não é natural ou essencial, mas uma construção histórica, relacional e contrastiva, que se estabelece numa relação dialética entre as experiências culturais do próprio grupo e as representações que são feitas sobre ele.

Tanto o espaço de referência identitária, quanto a consciência socioespacial de pertencimento fundamentam a constituição do território e do lugar Kalunga. O Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga é um espaço onde as comunidades desenvolvem suas

¹¹ “a cultura de um grupo é inicialmente reconhecida a partir de um exercício comparativo e descritivo do entorno territorial que ocupam e onde realizam suas atividades, e do código particular de símbolos e significações que possuem frente a outros grupos” (ASKENAZI, 2010, p. 287).

¹² Termo cunhado por B. Poche em 1983.

estratégias de sobrevivência por meio de práticas socioculturais que definem suas identidades e, ao mesmo tempo, é um espaço de representação social, construído de forma histórica, relacional e contrastiva entre uma autoidentidade (autoatribuição, autoreconhecimento) e uma heteroidentidade (atribuição e reconhecimento pelo outro). Já a consciência socioespacial de pertencimento diz respeito às afinidades e afetividades do grupo com seu espaço, seus modos de vida, suas territorialidades, seus saberes e fazeres vividos cotidianamente.

Cabe ressaltar que, pelo caminho que trilharemos para a compreensão do território Kalunga, não tomaremos por base a concepção materialista e/ou voltada exclusivamente para o poderio estatal ou de atores hegemônicos, como em Andrade (1995) e Gomes (2008). Tal entendimento não faz acepção do lugar ou do sentimento de pertença como fundantes do território.

Adotamos neste estudo, portanto, as proposições que defendem a existência de territórios simbólicos e entendemos que outro caminho para a compreensão do território se faz por meio da análise do indivíduo e de seu cotidiano, ou seja, está mais diretamente relacionado ao conceito de lugar. Mas o que faz desse espaço simbólico um território, e o que o torna lugar? O espaço das comunidades Kalunga pode ser considerado um território-lugar, no sentido relacional entre esses dois conceitos?

Com o objetivo de evitarmos o conceito de “território” como uma mera tendência epistemológica, abordaremos uma nova configuração espacial que refere-se a sua inter-relação com o “lugar”. Identificamos em ambos os conceitos elementos de intersubjetividade: o lugar enquanto “mundo-vivido”, em sua acepção clássica, de forte tendência fenomenológica e o território, que também pode remeter-se à dimensão simbólica do espaço, aos sentidos de pertença, de relações de poder. Estes conceitos devem ser entendidos em relação à formação das identidades locais, em um amplo sentido.

Antes de iniciarmos uma reflexão acerca da produção do espaço Kalunga enquanto “território-lugar”, faz-se necessário apresentarmos as justificativas da criação desse termo duplo, não encontrado na literatura geográfica, que reúne em si dois tão importantes e complexos conceitos: o “lugar” e o “território”.

O uso do termo “território-lugar” figurará como uma proposta frente a alguns discursos que delimitam essas categorias sem assumir a proximidade entre elas. O “território” sempre esteve associado às questões políticas e atrelado, muitas vezes, somente a estas relações de poder. Porém, uma possível relação entre os conceitos “território” e “lugar” aponta para diferentes leituras, que partem de dinâmicas territoriais em múltiplas instâncias: econômicas, políticas e culturais.

O território pode ser caracterizado como um espaço determinado por relações de poder, definindo, assim, limites ora evidentes, ora não explícitos ou não manifestos, possuindo como referencial o lugar; ou seja, o espaço da vivência, da convivência, do enraizamento, dos laços afetivos e morais que os grupos tecem com o solo onde nasceram e estão sepultados seus antepassados.

Em maio de 2013, o morador J. S. se dispôs a produzir um mapa da região (figura 4), abrangendo as duas comunidades. Procedemos então com a metodologia do *Mapa Falado* (DRP), com algumas adaptações. Ele fez o esboço sozinho e depois, na minha presença e com meu auxílio, pontuou, com base no seu conhecimento sobre o lugar, as propriedades, o local da casa de cada morador (identificando quem era católico ou de outra religião), os espaços de cerrado (sem casas), os rios, os córregos, a ponte, os “mata-burros”.

Esta metodologia contribuiu para a descrição do território das comunidades empreendida nesta dissertação, bem como para a interpretação de muitos aspectos relacionados à visão de mundo dos moradores. Os elementos mapeados foram posteriormente comparados às imagens de satélites do *Google Earth*, (figura 19) por meio das quais foi possível identificar muitas semelhanças, o que evidenciou uma compreensão geográfica de representação (noções do plano bidimensional e visão oblíqua), escala e proporção do espaço das comunidades. A metodologia também nos possibilitou evidenciar o conhecimento do espaço físico, e, pela conversa desenvolvida ao longo da criação dos pontos de representação, ao mesmo tempo, foi possível reconhecer o grau de parentesco, o tipo de relação entre as famílias, entre os moradores, onde residiam, a religião, se por ali passa a folia ou não, e porquê. É notório como existe um grau de integração social entre os moradores que não se encontra tão facilmente em espaços urbanos.

As relações sociais que se criam no território Kalunga não se devem apenas à proximidade física de uma comunidade rural em relação a outra, mas também ao sentimento de pertencimento coletivo, aos laços de parentesco e amizade entre as famílias das várias comunidades. De um morador escutamos “o Kalunga é um só, só é que é três município: Monte Alegre, Teresina e Cavalcante” (D.M.), o que demonstra a percepção de um único território cujas fronteiras simbólicas diferem das delimitações de ordem político-administrativas. Da mesma forma, elementos culturais, étnicos e históricos em comum – a religiosidade, a ancestralidade negra, o passado associado à escravidão e o fato de terem buscado o autoreconhecimento enquanto remanescentes quilombolas – determinaram a formação e delimitação física e sentimental do território Kalunga.

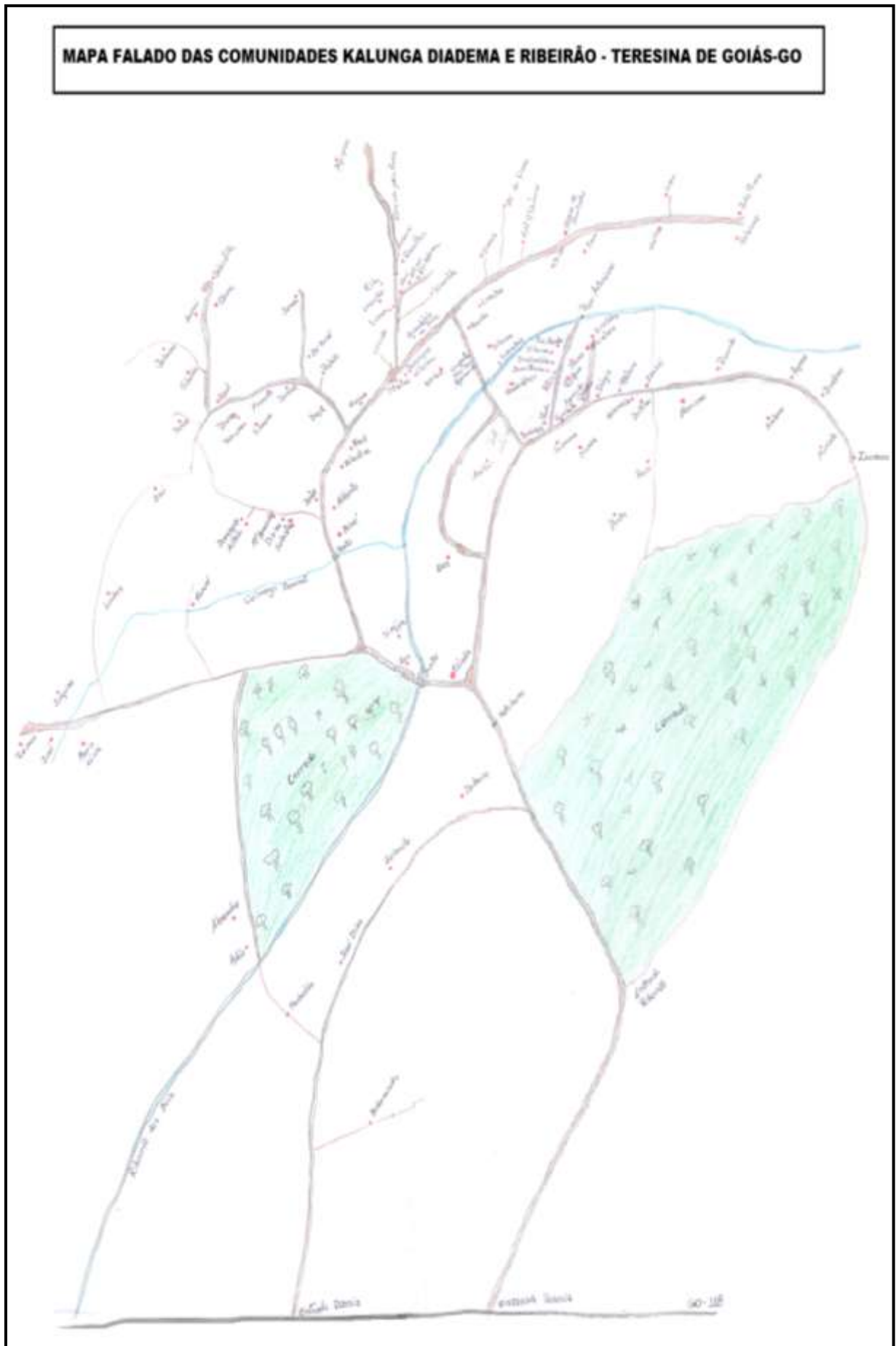


Figura: Figura 4: Mapa Falado das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão. Autoria: Morador de Ribeirão e Luana Nunes M. de Lima, 2013.

Além disso, conforme Arruti (2009, p.85), o fato de a titulação se efetuar em nome de uma associação ¹³ representativa da comunidade incorpora uma perspectiva comunitarista ao artigo constitucional (um direito de comunidades e não de indivíduos). Por isso, à noção de “terra” dá-se a dimensão conceitual de território: a qual não se refere apenas a terra efetivamente ocupada no momento da titulação, “mas todos os espaços que fazem parte de seus usos, costumes e tradições e/ou que possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória”.

Os moradores das comunidades Diadema e Ribeirão expressam de várias maneiras como sua identidade se estabelece na relação que eles têm com o lugar. E o sentimento de pertença dá-se em virtude de ser o lugar no qual nasceram e foram criados, como pode ser entendido no depoimento de D.S.: “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”.

A relação dessas comunidades com o Cerrado é significativa e se expressa no uso dos recursos naturais: nas áreas de roçado, nos quintais (figura 6), no cultivo de plantas medicinais típicas da região, no conhecimento das espécies, entre outros. Suas formas de apropriação pouco alteraram o Cerrado enquanto ambiente natural.



Figura 5: Casa Kalunga e quintal com hortaliças e pomar. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2011.

¹³ No caso dos Kalunga, a Associação Quilombo Kalunga.

Apesar das dificuldades que os Kalunga 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, não apenas porque as famílias, de forma geral, não têm outra opção para onde irem, mas também por ser o lugar que conhecem, onde se sociabilizam uns com os outros e onde viveram desde que nasceram. M. P. X. relata: “A gente é nascido e criado aqui. Acostumou. Quando sai a gente é doido pra voltar, porque acostumou a viver aqui. É sossegado. [...] Isso a gente acostuma. É bom, né? É meio difícil, mas é bom”. Também, D. S. referindo-se à segurança que sente, diz: “Aqui é um lugar sossegado, você pode sair aqui, dormir de noite em qualquer Cerrado desse aí ó, que nem onça tem”.

Para Tuan (1983), o “lugar-mundo-vivido” possui o movimento do cotidiano e da história, mas é visto, sobretudo, como “pausa”. Verificamos, pelas falas de alguns moradores que a relação simbólica com o lugar, com a comunidade, com os espaços do Cerrado associa-se a sentimentos de segurança, de estabilidade, de acolhimento e de costume.

A própria ideia de “comunidade” remete a estes sentimentos. Bauman (2003) a nota como um espaço de segurança, conforto e da sensação de algo conhecido das pessoas. É onde os sujeitos dividem o mesmo espaço e o vivenciam de maneiras diferentes, fazendo com os sentimentos entre eles e pelo lugar também se diversifiquem. Assim, “o anseio por identidade vem do desejo de segurança” (BAUMAN, 2005, p. 35).

Nesta mesma linha de pensamento, Tuan (1980) entende que se o lugar é pausa, segurança quando nele se identifica e cria laços afetivos, essa pausa identitária existe porque o lugar possibilitou a segurança que possivelmente não seria encontrada onde o espaço não é o seu. Estes sentimentos estão presentes na fala de Dona C.S.: “[...] eu que num queria sair daqui porque eu sou Kalungueira, acho bom morar nos mato, que aí eu... eu fico com uma vida mais sossegada, né? Que eu já custumei no mato, custuma na rua, mas é mais difícil. Fui nascida e criada aqui e cresce naquele costume, né?”.

Ainda sobre esse a familiaridade e afeição ao lugar definidos como *topofilia*, Tuan reforça como no decorrer do tempo uma pessoa acomoda parte de sua vida emocional em seu lar e além do lar, em seu bairro, em seu povoado. “Ser despejado, pela força, da própria casa e do bairro é ser despido de um invólucro, que devido à sua familiaridade protege o ser humano das perplexidades do mundo exterior” (TUAN, 1980, p.114).

O acesso às moradias nas comunidades Diadema e Ribeirão dá-se, muitas vezes, por pequenas trilhas no meio do Cerrado. A distância entre uma casa e outra é considerável,

exceto aquelas cujos parentes próximos vão ocupando o mesmo terreno nas proximidades. Todo o sítio possui trilhas envoltas por vegetação do Cerrado que ligam uma casa à outra e às estradas não asfaltadas, pelas quais, esporadicamente, no decorrer do dia passam veículos, pessoas se deslocando a pé ou a cavalo. Os Kalunga reconhecem facilmente os caminhos em meio às matas, tornando mais curto mesmo o trecho que, para um estranho naquele ambiente, seria uma enorme distância. No primeiro trabalho de campo fui guiada por uma criança de nove anos, que demonstrava habilidade de se deslocar para qualquer lugar no território, conhecia todas as espécies animais e vegetais e reconhecia possíveis perigos pelo trajeto. No percurso, ele também reconhecia as pessoas, as famílias e as propriedades. Neste caminho foi possível uma compreensão das especificidades socioterritoriais e particularidades culturais expressas nos modos de vida dos moradores, como por exemplo, o trabalho dos roçados, como mostra a figura 6.



Figura 6: Roçados nas proximidades do Ribeirão dos Bois. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2011.

A base da economia Kalunga é a agricultura familiar. As famílias geralmente cultivam mandioca, feijão, abóbora, banana, mamão, milho, arroz (temporariamente), 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.

Nessas comunidades as casas que têm água encanada são apenas aquelas que possuem

poços artesanais próximos. Por esse motivo, a relação dos Kalunga com as águas do Cerrado é muito expressiva. As comunidades Diadema e Ribeirão, assim como outras, situam-se no Vão do rio Paranã por onde também passa o Ribeirão dos Bois. O Ribeirão dos Bois divide as duas comunidades e deságua no Paranã. Há também o córrego Santo Antônio em Diadema, afluente do Ribeirão dos Bois. A comunidade utiliza o rio para pesca de autoconsumo, para tomar banho, para trato dos animais, para lavar roupas e louças (Figura 7). A pesca é realizada pelos homens da comunidade em maior frequência no Funil do rio Paranã (Figura 8), considerado o local mais propício para essa atividade.



Figura 7: Moradora lavando roupas no Ribeirão dos Bois. Fonte: Laboter, agosto de 2011.



Figura 8: Moradores pescando no Funil do rio Paranã. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2011.

O Funil é assim denominado por ser o local em que o rio Paranã se afunila ao “pé” da Serra do Vão de Almas. Seus limites englobam uma parte do rio Paranã onde ele já deixa de ser um rio de planície com meandros para entrar na área rochosa de corredeiras. Lá, o rio passa por uma estreita garganta rochosa e, segundo os moradores, a pesca ali é mais abundante por este motivo. A paisagem compõe-se pelas corredeiras, pela topografia singular e pela vegetação que cobre as serras.

As comunidades têm sido alcançadas por benefícios advindos do Governo Federal em alguns aspectos, como por exemplo, novas moradias de alvenaria substituindo as antigas feitas com adobe e palha, rede elétrica, entre outros. Mesmo assim, ainda é comum a presença dessas casas antigas, pois muitos ainda não foram contemplados nas etapas de construção que já foram executadas. Há moradores que manifestam sua preferência pelas casas de adobe e palha, por considerá-las mais frescas que as de telhas de zinco, mas submetem-se às novas moradias pelo risco de incêndios, mantendo a antiga casa para utilizá-la de outras formas.

Os Kalunga são portadores de saberes e revelam profundos conhecimentos sobre plantas 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”.

Os saberes tradicionais e a relação com o Cerrado confere ao território Kalunga a qualidade de território-lugar. A concepção de “lugar” adere-se ao território Kalunga justamente pela condição de balizamento de uma identidade, como constituinte dos conhecimentos em comum que se fundam nas significações dadas ao seu próprio território. Esses conhecimentos são passados de geração em geração, portanto são também elementos de memória. Um exemplo disso são os quintais cultivados, principalmente, pelas mulheres Kalunga. Neles se desenvolvem as experiências do cotidiano, os saberes sobre as plantas, suas utilidades, a produção de remédios, entre outros.

Na década de 1970, Relph (1979) já vinculava as formações dos lugares às identidades. Segundo o autor é uma necessidade básica dos sujeitos o estabelecimento de uma relação profunda com os lugares, pois sem tais relações, a existência humana, embora possível, fica desprovida de grande parte de seu significado. Na interpretação de Ferreira (2000, p.68), “a identidade de um lugar seria, deste modo, a expressão da adaptação, da assimilação, da acomodação e da socialização do conhecimento”. Dessa forma, o lugar seria

um centro de significações que constituem tanto a identidade dos sujeitos como indivíduos, quanto como membros de uma comunidade, associando-se, desta forma, ao conceito de lar (*home place*), pensamento manifestado por Tuan (1980).

Esse conceito de lar aproxima-se da ideia de “mundo-vivido”, terminologia adotada por Relph (1979) e Buttimer (1982), que indica o lugar onde passamos a maior parte de nossa vida diária e está cheio de significados para nós. A concepção fenomenológica da realidade, empreendida por Relph, aponta a carga subjetiva a ser considerada num olhar ao mundo pelo viés das significações atribuídas ao “mundo-vivido”. Os lugares, para o autor, são “significant centres of our immediate experiences of the world”¹⁴ (RELPH, 1979, p. 141). E o mundo-vivido pode ser entendido como uma estrutura íntima do espaço, tal qual nos aparece em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural. Além disso, permeia todos os membros daquele grupo, pois todos foram socializados de acordo com o conjunto de experiências, signos e símbolos.

O território-lugar das comunidades Kalunga alcança as dimensões de um mundo-vivido intersubjetivamente. Essas comunidades compartilham saberes, tradições, símbolos e signos, conformando uma unidade e uma identidade coletiva. Essa identidade das pessoas do e com o lugar caracteriza-se como “persistent sameness and unity which allows that to be differentiated from others”¹⁵ (RELPH, 1979, p. 45).

Assim como Relph e Tuan, Buttimer (1982, p.180) também defende a abordagem fenomenológica para a compreensão do mundo vivido. “O mundo vivido emerge como facetas pré-conscienciosamente dadas da experiência de lugar. Retorna-se à noção de gênero de vida e aos padrões rotineiros aceitos de comportamento e interação”. Contudo, a autora pensa o lugar em termos de dois movimentos e conceitos recíprocos: o lar e os horizontes de alcance, relacionados, respectivamente, ao espaço experienciado e às perspectivas fora deste espaço. Tais conceitos, de lar e de horizontes de alcance, são análogos à pausa e ao movimento; ao território e ao alcance, à segurança e à aventura, à construção da comunidade e à organização social.

Pelas discussões feitas por Tuan, Relph e Buttimer, que envolvem, respectivamente, “pausa, segurança e familiaridade”, “intencionalidade que fornece sentido ao mundo” e “espaço experienciado e as perspectivas fora desse espaço” retomamos a ideia de comunidade e de como ela se estrutura em uma identidade territorial.

¹⁴ “centros significantes de nossa experiência imediata do mundo” (Relph 1979, p. 141).

¹⁵ “uma mesmice persistente e unidade que permite que [o lugar] seja diferenciado de outros” (Relph 1979, p. 45).

A identidade territorial dos Kalunga é construída numa relação com o Cerrado que abarca os diversos aspectos mencionados de interação com a natureza. Os moradores sentem-se confortáveis, seguros e familiarizados ao ambiente e às suas formas de vida, legam ao seu território sentidos e significações por meio de suas práticas e manifestações culturais e experienciam seu espaço cotidianamente. É o sentido de lugar, as intencionalidades projetadas nele para lhe atribuir sentidos e significações, e as experiências cotidianas que permitem a construção de identidades forjadas pelo espaço-vivido.

As concepções dos três teóricos, apesar de apresentarem diferenças entre si, carregam o foco central das leituras de mundo na perspectiva do espaço enquanto “espaço-vivido”. Este “torna-se uma categoria que acentua a constituição dos lugares, dedicando uma atenção especial às redes de valores e de significações materiais e afetivas” (GOMES, 2011, p. 317).

A visão fenomenológica contribuiu efetivamente para uma leitura do “lugar” enquanto “mundo-vivido”. Contudo, ela foi alvo de várias críticas a partir da década de 1980, principalmente por geógrafos de influência materialista, como David Harvey, Milton Santos, Doreen Massey, bem como por outras vertentes como Entrikin e Graham (FERREIRA, 2000). A oposição a esta abordagem esteve relacionada ao fato de considerarem que nela estariam ausentes as questões ligadas aos conflitos de interesses, materializadas na formação dos “territórios”, entendidos como constituintes do “lugar” enquanto escala de composição de micro poderes.

Pelo nosso entendimento de ser possível vincular um conceito ao outro, território e lugar, a concepção fenomenológica não abrange todas as feições que um “território-lugar” possa assumir. Contudo, ela está mais próxima da posição que será tomada quando formos tratar mais especificamente dos territórios simbólicos da festa Kalunga.

Defendemos que em algumas definições de “lugar” nota-se sua ligação intrínseca com o “território”, uma vez que nelas estão presentes referências às afirmações das “identidades” enquanto essência de sua formação.

Assim, atos rotineiros criam laços profundos de identidade, habitante-habitante, habitante-lugar, ou seja “pelas formas através das quais o homem se apropria e que vão ganhando o significado dado pelo uso” (CARLOS, 2007, p. 17). Já para Massey (2000), a importância das identidades se traduz não como um fator locacional, mas como uma ponte de relações entre os “lugares”. A identidade pertence a um grupo, mas se modifica em contato com outras culturas, outros lugares e mesmo por meio de instrumentos midiáticos, o que denota que não é constituinte de um lugar. Para a autora:

A noção (idealizada) de uma época em que os lugares eram (supostamente) habitados por comunidades coerentes e homogêneas é contraposta à fragmentação e ruptura atuais... A compressão do tempo-espaço refere-se ao movimento e à comunicação através do espaço, à extensão geográfica das relações sociais e a nossa experiência de tudo isso (MASSEY, 2000, p. 178).

Cabe dizer que as comunidades Diadema e Ribeirão se inserem em um contexto atual de globalização. Os moradores mantêm relações diretas com a cidade de Teresina de Goiás, onde estudam, alguns trabalham, fazem compras, pagam suas contas, entre outras atividades. E até com outras cidades mais distantes, como Brasília, Goiânia e Anápolis, para onde muitos moradores migram a trabalho ou a estudo, mas continuam em contato com os familiares e com suas comunidades. Essas comunidades já possuem televisão e têm acesso aos mais variados canais oferecidos, de forma que estão em contato com o mundo fora da comunidade. Estes são elementos que influenciam sua identidade.

Entretanto, não podemos concordar com Massey (2000) no que concerne à inexistência de uma identidade do lugar pela defesa da inter-relação entre global-local, pois isso anula a ideia de que o território Kalunga é um território identitário cujas particularidades são próprias de seu ambiente. Associamos, portanto, o contexto dos Kalunga ao estudo feito por Rignonato (2005 b) sobre territórios próximos e territórios distantes. E acrescentamos que os moradores vêm o acesso ao espaço urbano, aos meios de comunicação e outras tecnologias como uma conquista e não como uma desvinculação com o lugar. As dificuldades, sobretudo em relação à distância, às estradas e ao acesso nunca interferiram de forma decisiva na mobilidade dos moradores, que sempre se deslocaram para a cidade a pé ou a cavalo; eles não viviam isolados.

O “território-lugar” das comunidades Kalunga é, portanto, espaço de manifestação da identidade, de modos de vida, de saberes vinculados ao ambiente de vivência, mas também permeado por relações de poder e por relações com outros territórios e lugares. A identidade também se constrói por estas relações. Nesse contexto em que a existência do “território” e do “lugar” continua posta em questionamento, faz-se necessária uma análise acerca da identidade como componente fundamental na dinâmica das representações sociais e de seu fazer espacial.

A identidade é constituinte de um grupo e se modifica pelo contato com outras culturas e outros “lugares”, dentro da grande rede espacial que se dinamiza. Além disso, é preciso considerar que o “olhar” dos “de fora” também imprime novas relações entre si.

Neste caso, as relações de poder são postas em evidência e aparecem enquanto espaço da manifestação das identidades e das relações com outros territórios, fazendo sobressair a

categoria território no que tange aos sentidos de “identidade” e das representações simbólicas do grupo. Claval (1999, p. 22) afirma que “os discursos identitários contemporâneos proclamam assim a necessidade, para o grupo, de dispor de um controle absoluto do território que ele torna seu. Não lhe é suficiente dispor de um lar simbólico, de um polo de adesão. É necessário isolar os outros”.

Assim, as representações dos grupos sociais, configuradas nesta perspectiva, são de certa forma manipuladas por algum tipo de relação de poder, criando um universo territorializado para determinadas identidades. Desta sorte, os “lugares” são também tomados pelo conceito de “território” ao serem definidos como espaços de resistência, que propiciam o desenvolvimento de outros processos que alteram a configuração das identidades e dos poderes ali constituídos (FERREIRA, 2000, p. 73). No caso das comunidades Kalunga, será melhor esclarecido no próximo subcapítulo.

Esses processos que discutimos sinalizam a perspectiva político-econômica atribuída ao “território-lugar”. Daí a importância da integração dos horizontes subjetivos do “mundo-vivido” e dos horizontes objetivos para leitura do “território-lugar”. Assim, o território Kalunga figurará como o encontro socioespacial das vivências, sendo os limites e as fronteiras territoriais direcionadoras de intencionalidades nas relações entre as percepções e na formação das representações sociais.

Nesse processo, o aumento da coesão grupal e da solidariedade produzida pelo “lugar” contribui para fazer frente aos conflitos pela terra, que sempre giraram em torno da chegada das estradas, das grilagens, das áreas particulares sobrepostas às áreas de uso comunitário, dos projetos de aproveitamento energético dos recursos hídricos do território, da reatualização da atividade de mineração, entre outros.

Diante destas reflexões sobre o território-lugar, como um conceito espacial híbrido, buscaremos demonstrar como um território simbólico, com particularidades de um lugar, pode assumir contornos de um território político, ainda que pela ênfase dada à identidade cultural do grupo que o habita.

O território-lugar das comunidades Kalunga, além desse aspecto de relação afetiva e identitária, também está permeado por relações de poder que determinam “quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço” (SOUZA, 1955). E essas relações afloram tanto entre os próprios moradores locais, como será discutido no segundo capítulo, quanto entre “os de fora” com “os de dentro”.

1.3 O território Kalunga: algumas implicações do processo de autoafirmação identitária

No artigo intitulado “Territórios de quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás - patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado”, Almeida (2010b) expõe como a territorialidade dos Kalunga tem sua singularidade por ser construída em um Sítio de Patrimônio Histórico e Cultural. O termo patrimônio refere-se à ideia de algo que deve ser preservado, guardado, sob o risco de ser extinto, de forma que a patrimonialização do território Kalunga é um recurso para a conservação de símbolos e signos culturais das comunidades.

Diante disso a autora levanta as seguintes questões: “ao ser patrimonializado, preservado e mantido, ‘congela-se’ a territorialidade? Qual é o significado de viver em um território patrimônio?” (ALMEIDA, 2010, p.41).

Ao longo do artigo, ela procura explicar a maneira pela qual o significado político do território traduz para o Kalunga um modo de recorte e de controle do espaço considerado como Sítio. Tal território garante a especificidade desse grupo e se torna instrumento e/ou argumento para a permanência e a reprodução dos quilombolas que o ocupam. Por fim, ela conclui que ao ser patrimonializado, preservado e mantido, o Sítio Kalunga, para os membros das comunidades, representa uma condição de dinamismo nas territorialidades face às novas condições do exterior e às visões de mundo apresentadas por eles próprios. Porém, ressalta o problema da institucionalização do sítio, de tutela ao se tornar patrimônio.

Continuaremos esta discussão que envolve o território e as territorialidades Kalunga, e remete-se à constituição do Sítio e da autoafirmação de uma identidade quilombola, entendendo que, conforme Cruz (2007, p. 19):

A luta pela afirmação da identidade, enquanto forma de reconhecimento social da diferença, significa lutar para manter visível a especificidade do grupo, ou melhor dizendo, aquela que o grupo toma para si, para marcar projetos e interesses distintos, isso significa que a definição discursiva e linguística da identidade está sujeita aos vetores de força, as relações de poder. Essa perspectiva de entendimento da identidade aponta para uma relação entre o “cultural” e o “político”, estando essas duas dimensões imbricadas num laço.

Essa discussão torna-se relevante porque, assim como analisou este autor, não é possível estudar a identidade de qualquer grupo social apenas com base em sua cultura ou em seu modo de vida. Tanto a identidade quanto o sentimento de pertença, segundo esse autor,

são construídos de maneira relacional, contrastiva e, conflitiva entre o auto-reconhecimento e o reconhecimento pelo “outro”.

Com a inclusão do Artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal (ADCT) 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. O reconhecimento e a titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos tem como objetivo garantir a preservação de valores culturais e históricos relativos à contribuição do negro no processo de formação do povo brasileiro.

Entretanto, diante do critério de autoatribuição quanto a ser quilombola, a luta pela terra assumiu uma nova dimensão e direcionamento, uma vez que a reivindicação deixou de ser apenas de camponeses negros e passou a ser de remanescentes quilombolas. Essa mudança exigiu amplas iniciativas dos órgãos responsáveis e dos próprios membros das comunidades, que passam por um processo de adaptação e reelaboração histórica e identitária, com a finalidade exclusiva de garantia de posse do território.

Segundo Baiocchi (2006), mesmo com a primeira titulação coletiva de propriedade das terras ocorrida em 1985, os anos de 1978 a 1990 foram fortemente marcados pela entrada de empresários rurais, fazendeiros e grileiros no território Kalunga. Na verdade, esse primeiro registro de terras impulsionou ainda mais as invasões e pressões sobre a população local, criando intensos conflitos e despejos coletivos. Isso fez com que a população se posicionasse por meio da Associação Povo da Terra Kalunga e de seus vereadores. Assim, iniciou-se uma mudança na forma de a comunidade organizar-se politicamente, bem como o modo e os interesses de se reunirem e de elegerem seus representantes.

Em 1991 o território Kalunga foi reconhecido pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91¹⁶, que em seu texto delimita a área do sítio histórico, prevê a exclusividade da propriedade das terras aos seus habitantes, bem como a desapropriação e a titulação em favor da comunidade. A luta pelos direitos se estendeu por meio de diálogos entre a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Fundação Cultural Palmares (FCP), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

¹⁶ A lei Estadual nº 11.409/91 foi subsidiada por estudos e pela construção de um mapa da região dos Kalunga feito pela equipe do Projeto Kalunga Povo da Terra da Universidade Federal de Goiás e adotado pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito a primeira titulação de terras aos Kalunga. Foi posteriormente ratificada pela Lei Complementar 19/1995. (BAIOCCHI, 2006)

Atualmente, a norma federal que regulamenta o “procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras das comunidades quilombola” é o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, segundo o qual

consideram-se os remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, 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).

Com o requisito da autoatribuição, as interferências externas se tornaram fundamentais na construção da identidade territorial dos Kalunga. De acordo com Marinho (2008), a partir do reconhecimento que eles receberam, muitas políticas passaram a ser implementadas nas comunidades, o que influenciou a organização social, e conseqüentemente, a dinâmica cultural e identitária das mesmas.

Para a autora, foi evidenciado que o interesse e o esforço coletivo dos Kalunga pelo reconhecimento oficial são motivados pela intenção de resolver os conflitos fundiários, nos quais sempre estiveram envolvidos, e não pela intenção de se afirmarem como continuidade histórica e cultural, como é interpretado por alguns o termo “remanescente de quilombo”¹⁷. Até pouco tempo atrás havia uma negação dessas comunidades de seu passado e até mesmo uma negação quanto ao ser Kalunga, pela noção colonial que esse termo assumia, ou seja, uma noção que ignorava os outros processos que o conceito de quilombos contemporâneos assume¹⁸. A autora afirma que

[...] suas demandas de reconhecimento muitas vezes não estão carregadas de uma temática social ou não se tem consciência por parte do grupo do que seriam tais demandas, especialmente às relacionadas ao movimento negro, que lutam pelo fim do racismo. As demandas agrárias também são desvinculadas de movimentos pró-reforma agrária, na realidade, em muitos casos, a luta pelo território negro não passa pelo crivo de um ideal reformista em nenhum dos casos que eu estudei muito menos no território Kalunga. Por outro lado, ao perceber a possibilidade de reconhecimento as comunidades

¹⁷ A utilização do termo remanescente de quilombo é uma forma de tornar essas comunidades negras nomeáveis, classificando-as, e admitindo nelas a presença do estado de negro/escravo, com fim de dar a elas visibilidade. O termo, assim, assume uma dimensão político-ideológica, que se agrega à questão da territorialidade, outro elemento de ordem identitária (ARRUTI, 2006).

¹⁸ O termo de quilombos contemporâneos não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Não significa que foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vidas característicos num determinado lugar (Associação Brasileira de Antropologia, 1994).

quilombolas passaram a se identificar cada vez mais pelo ícone quilombola, por uma identidade cultural específica. (MARINHO, 2008, p.60)

A negação da origem quilombola e o interesse por se distanciar da matriz colonial que ocorria no passado por parte dos Kalunga, se tornou na atualidade, uma reivindicação do estigma ‘ser quilombola’, ‘ser Kalunga’, como forma de institucionalizar o grupo e como estratégia de preservação por meio da titulação do território.

Com relação a esse interesse pela identificação de quilombola, Almeida (2010a) acrescenta que a presença da Fundação Cultural Palmares e das ações das políticas governamentais em torno dessa questão consolidaram a autoidentificação dos Kalunga como quilombolas e estes procuram dar visibilidade a seus saberes tradicionais. Com base nisso, ela afirma que “a representação que as pessoas têm da sua posição no espaço social e de sua relação com outros atores que ocupam a mesma posição ou posições diferenciadas no mesmo espaço é fundamental para definir a identidade” (ALMEIDA, 2010a, p. 121).

A autora concorda com Marinho (2008), ao enfatizar que a noção de “patrimônio” para os Kalunga remete à propriedade das terras. O sentido da terra tem uma perspectiva material de sobrevivência, porque da terra tiram seu sustento. Disso resultam as persistências das comunidades junto aos órgãos governamentais, os embates contra as invasões de garimpeiros, de fazendeiros e de grileiros.

De forma geral, os moradores das comunidades Diadema e Ribeirão demonstraram falta de conhecimento ou compreensão do sentido da designação dada ao seu próprio território (Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga), confirmando que consideram, de fato, apenas a questão fundiária. Nesse sentido, a fala de alguns moradores manifesta certa consciência e resistência quando seu território é ameaçado, como corrobora o trecho:

“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 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?” (D.S.).

Fica claro na argumentação desse morador de que ele tem noção da dimensão e representatividade dos Kalunga enquanto verdadeiros proprietários da terra e dos conflitos associados a isso. É evidente também sua forma de ver o território com base na perspectiva de

sobrevivência do grupo, sem implicações com o significado dos termos “Histórico”, “Patrimônio” e “Cultural”, embora tenham sido mencionados durante o diálogo.

A busca pelo reconhecimento étnico e pela garantia da propriedade da terra fez surgir, simultaneamente, uma busca enfática pela visibilidade cultural dos saberes, das manifestações culturais, das “raízes”, interferindo na forma de vida e nas estratégias de reprodução dessas comunidades.

Considerando o argumento de Hall (2006, p. 21) de que “a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado” e que, por isso, ela tornou-se politizada, verifica-se que, com o requisito da autoatribuição, as interferências externas se tornaram fundamentais na construção da identidade territorial dos Kalunga.

Giménez (2009) se refere a uma tipologia das identidades estabelecida por Alberto Melucci, e compreende que as identidades pressupõem distinguibilidade na interação e comunicação sociais. Ou seja, não basta que as pessoas se percebam como distintas em algum aspecto, é preciso que os outros as percebam e as reconheçam como tal. Dentre as tipologias citadas pelo autor, inclui-se a identidade *hetero-dirigida*, que pode ser empiricamente observada no contexto das comunidades Kalunga. Nessa tipologia o ator é identificado e reconhecido como diferente pelos demais, mas ele mesmo não manifesta um reconhecimento autônomo. Esse processo, geralmente, decorre de uma intermediação; que no caso das comunidades Kalunga, teve papel fundamental a Fundação Cultural Palmares.

A abrangência das interpretações que o termo “remanescente de quilombos” assumiu gera intensos debates e pressões da sociedade sobre as comunidades Kalunga, que passam a ser vistas como um tipo de “espetáculo”. Elas são o alvo de numerosas pesquisas, reportagens, exposições fotográficas, especulações turísticas, principalmente após o reconhecimento étnico. Muitos visitam as comunidades motivados pelo conceito de quilombos da época da escravidão, ansiando encontrar grupos vivendo em relações arcaicas de produção e de reprodução social, de misticismos e de práticas associadas a símbolos de uma identidade africana. Em outras palavras, procuram a “África” no Cerrado.

Baiocchi partilha desta visão ao afirmar que: “Os Kalunga remetem-nos à África, quando o isolamento geográfico-cultural possibilita a reificação das tradições e costumes” (BAIOCCHI, 2006, p. 14); e ainda sobre as manifestações culturais dos Kalunga ela enfatiza: “festeja-se Santo Católico em Espaço Africano” (BAIOCCHI, 2006, p. 41).

Sobre esta afirmação, estudos feitos nos levam a discordar da antropóloga. Entendemos que qualquer associação do modo de vida dos Kalunga com a África é uma tentativa de manipulação identitária. A crítica de Arruti (2006) a esse tipo de pressão deve-se

ao fato de que, em muitos casos, força-se uma definição pragmática de identidade, na qual o discurso de manutenção da cultura original garanta um *status* de legitimidade e os traços culturais realcem a etnicidade do grupo, objetivando adequar o passado ao presente. Ou seja, forcem uma cultura africana, pois quanto mais semelhanças relacionadas ao passado de quilombo os remanescentes possuírem, mais legitimidade para garantir os benefícios previstos no artigo 68 do ADCT eles terão. Sobre isso, uma moradora fez uma declaração que confirma como essa pressão, mencionada por Arruti (2006), torna-se desfavorável para as comunidades:

E agora eles querem que a gente fica ali naquilo que era. Tem uns que vem e que fala que diz que num era nem pra ter mudado as nossas casa não, que era pra ser de palha. [...] Pois é, era pra ser de palha! O tempo todo, aquela vidinha assim ó, que num era pra crescer nada. Não! Isso aí num tem jeito não. (L.M.)

Ela complementa, demonstrando uma leitura crítica e clara da realidade:

[...] Eu penso assim, né, que esse povo lá fora, esses sabidão pra lá, se a gente tiver nessa vidinha, eu acho assim, que eles... eles pode ganhar alguma coisa sobre... em cima de nós. Né? Porque ele vêm, eles faz... como é que é? Vem os... aqueles que tira... o Globo Repórter, né, que já veio por aqui também. Faz... faz reportagem sobre nós, né? E eu tenho certeza que... que eles tem lucro por causa disso, porque se eles num tivesse, eles num queria que nós vivesse numa vida dessa não. [...] Então é isso que eles num quer, que a gente seja uma pessoa mais adiantada, seja aquela pessoa o tempo todo sofrida. Não! Deus me livre! Ainda bem que tem Deus no céu pra... pra socorrer a gente, né? (L.M.S.)

O depoimento dessa moradora mostra que não são os Kalunga que rogam para si algum título vinculado à identidade, rogam sim pelo título das terras, como ouvimos em outros depoimentos. E isto faz com que assumam a identidade Kalunga. Contudo, o “povo lá de fora”, nas palavras de Dona L.M.S., criam determinadas imagens sobre os Kalunga que destoam da realidade em que vivem e almejam viver.

Assim como assevera Haesbaert (2007), as “raízes” identitárias se tornam um tipo de “capital” (simbólico), que nem sempre é uma prerrogativa dos grupos a que se referem, sendo muitas vezes uma imposição de grupos hegemônicos. Mesmo assim, o autor assume que a eficácia do poder da identidade será cada vez maior se o grupo social “naturalizar” esta identidade, tornando-a aparentemente estática.

A emergência desses movimentos identitários resulta em um tipo de essencialismo, que ressalta as diferenças étnicas em dois polos dicotômicos e exige uma especificidade

performática entre os Kalunga. Ocorre uma supervalorização do local por causa de suas singularidades para contrapor a homogeneização que a globalização institui.

Tais movimentos identitários estão associados a um tipo de *essencialismo estratégico*, termo cunhado por Gayatri Spivak e também utilizado por Bhabha (1998), se refere a uma prática baseada em uma naturalização de identidades e culturas, com essência imutável, como meio de obtenção de direitos. Para o autor, essa forma de essencialismo é evidenciada principalmente diante da ameaça do hibridismo e da diluição cultural de alguns povos ante a globalização. No caso de comunidades remanescentes de quilombos, como os Kalunga, o hibridismo e a diluição cultural são percebidos principalmente nas migrações constantes para a cidade, por meio das quais se afrouxa o vínculo com as tradições e os modos de vida da comunidade. O essencialismo se expressa na tentativa de alcançar determinados objetivos, como a visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, visando a garantia do direito a terra.

Os representantes e alguns membros da Associação Quilombo Kalunga¹⁹ participam de seminários regionais e nacionais sobre a temática dos remanescentes de quilombo e movimento negro. Eles se informam sobre as discussões que ocorrem nesse campo, buscando coadunar-se com lideranças de outras comunidades, como uma forma de garantir maior acesso a legisladores e políticos. Nas comunidades, a Associação age no sentido de conscientizar a população sobre os assuntos relativos ao reconhecimento e titulação da terra, e também na obtenção de recursos e projetos junto às universidades, organizações não-governamentais e órgãos estatais. As reivindicações das comunidades são levadas para debates e audiências públicas. Como exemplo, a fala da representante dos Kalunga, Ester de Castro, em uma reunião da Comissão de Participação Legislativa realizada em conjunto com a Comissão de Educação e Cultura e com o apoio da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, sobre “Políticas Públicas para o Território Kalunga”.

Muitas coisas dependem da regularização fundiária resolvida. Muitos projetos não são implementados na comunidade por não serem as nossas terras regularizadas. Para nós é muito importante receber as terras, mas também ter projetos estruturantes dentro da nossa comunidade, como os que a Fundação Palmares e a SEPIR vêm desenvolvendo. (*Palmas.*) Agradecemos, mas lembramos que há muitas questões, como a das estradas, como Vão de Almas, Município de Cavalcante, Vão do Moleque e Monte Alegre; Teresina já é de mais fácil acesso. Precisamos de saúde e educação.

¹⁹ Conhecida também como Associação Mãe, congrega as comunidades Kalunga dos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre; e outras associações menores, como a Associação dos Guias Kalunga de Cavalcante, organizadas em mais de 20 comunidades e 42 localidades (Disponível em: [www.<http://quilombokalunga.org.br>](http://quilombokalunga.org.br)). Acesso em 29 jan 2014).

Muitas vezes as pessoas na comunidade morrem por falta de acesso. Já aconteceram no Vão de Almas muitos e muitos casos de pessoas morrerem por falta de acesso. Reivindicamos resolução dessa questão de acesso para a comunidade. Pedimos de coração que sejam implementados recursos para atender a nossa comunidade. Queremos também que sejam implantadas escolas que possam atender nossa comunidade da pré-escola até o 2º grau e também a faculdade. Precisamos ter um atendimento de saúde mais próximo, porque muitos têm de sair da comunidade e vir para Brasília. Queremos uma forma de atendimento na comunidade (Ester de Castro – Representante dos Kalunga de Teresina de Goiás. Audiência Pública de 17/12/2009)²⁰.

Além disso, os líderes comunitários se esforçam para que as representações e rituais Kalunga sejam perpetuadas nas próximas gerações, o que os leva a apresentar as tradições o mais próximo possível da forma como eram realizadas no passado, na tentativa de dar-lhes visibilidade. Este aspecto é assinalado por Bhabha (1998, p.76),

[...] a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser *para* um Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade.

Tal preocupação em relação à forma como os rituais são desenvolvidos na comunidade reflete um anseio por manter certa “pureza” nestes rituais, a fim de que identidade cultural não se “perca” e, sobretudo, para que as pessoas de fora reconheçam esse diferencial na cultura. Isso fica claro na fala de um líder da comunidade:

A gente fazia mais ritual mesmo com uma viola e tocando assim uma coisa raiz mesmo. Hoje eles pegam uma sanfona pra fazer uma sistola como se fosse qualquer música, como se fosse uma coisa qualquer, uma coisa de fundo de quintal, bem assim como se fosse um churrasco de final de semana, no fundo de um quintal. Qualquer música que rolar, rolou. [...] Totalmente diferente, não tem nada a ver com o santo. Eu acho que essas duas coisas misturadas que... a comunidade perde, porque alguém que vem pra procurar, ver a cultura e tá... e tá resgatando alguma coisa e só vê que a comunidade tá perdendo. Não tem nada da cultura da comunidade (J. S).

Outro relato de um folião mais antigo, porém, revela a não sujeição do “ser para um Outro”.

Chegô um pessoal de fora aí, que é do Rio de Janeiro, num sei de que lado foi [...] e inventaram uma folia duma hora pra outra pra eles filmar, pra sair

²⁰ CÂMARA DOS DEPUTADOS. Departamento de taquigrafia, revisão e redação final em comissões. Conjunta: Legislação Participativa/ Educação e Cultura. Audiência Pública Nº 2410/09 em 17/12/2009.

mostrando na Rede TV, na rádio Anhanguera, aquelas coisa... cê tá me entendendo? Aí vieram me buscar, aí: - Eu num vô não! - Ah, mas eles vai pagar! - Eu num giro folia pra ganhar dinheiro, nunca girei folia pra ganhar dinheiro. - Cê tá entendendo? Eu giro por... eu giro por tradição, por questão de sentimento, eu num giro folia pra ganhar dinheiro. Teve foi muita gente que foi e botaram defeito no porquê que eu num fui. Agora a folia, toda folia tem um santo, toda folia tem um santo que a gente tá girando por ele... uma folia que começa hoje e termina hoje mesmo só pra sair na televisão, qual é o nome do santo? Eu num conheço esse santo, cê tá me entendendo? Eu recusei (Sr. A).

As palavras “tradição”, “sentimento”, “a gente tá girando por ele [santo]”, mostram uma carga de resistência frente a essas pressões que surgem a todo instante, no processo de patrimonialização do sítio. As pessoas das comunidades ainda se dividem nas opiniões sobre estas questões, mas é quase unânime a compreensão de que a afirmação da identidade quilombola lhes é favorável, do ponto de vista funcional.

Retomando, então, a problemática da patrimonialização do território Kalunga estabelecida por Almeida (2010 a), vemos que os critérios patrimoniais são extremamente funcionais para definirem territórios locais fortemente legítimos.

Nesse sentido, Bourdin (2001) levanta um debate político e científico sobre o lugar da dimensão local nas sociedades contemporâneas, mostrando como o local se torna o lugar da resistência à mundialização. Para ele, há uma tendência de reprodução de um discurso conservador que valoriza a família, a comunidade religiosa, cultural ou étnica, a vizinhança, entre outros grupos locais. Essa visão de sociedade atesta, de um lado o indivíduo, que se afirma cada vez mais, mesmo onde essa noção de indivíduo nem existia; e de outro, grupos marcados pela singularidade de valores, afetividade, modos de vida, memória.

O autor afirma que as identidades das comunidades locais, construídas pela ação coletiva e mantidas pela memória coletiva são formas de defesa e preservação em relação à desordem global. O identitarismo, as ideologias comunitárias, do patrimônio e do cotidiano são movimentos de ideologias que favorecem a localização e os recortes do social em função das vantagens ou da proteção que eles podem trazer.

Em crítica à reivindicação tão latente de uma identidade local, à busca por raízes e ao interesse pelo patrimônio que culminam na supervalorização do local em detrimento da globalização, Bourdin (2001, p. 203-4) apresenta três formas de afirmação do local. A primeira é a que faz “do lugar a base do interesse comum a todos os interesses localizados ou que se localizam”. A segunda consiste em “instituí-lo como portador ou produtor de um sentido específico”. E a terceira forma de afirmação do local é a que “faz dele um recurso total e exclusivo”; ou seja, abarca todos os domínios (social, político, econômico e simbólico)

e reserva esse local a um grupo predefinido de indivíduos. Ainda conforme o autor, essas três formas constituem níveis sucessivos:

Na verdade, a afirmação local se auto-alimenta. O interesse local justifica cada vez mais a um maior interesse local; o sentido de uma “grande” história local absorve outras estruturas de sentido, outras histórias, com mais ou menos eficácia e rapidez. Quanto mais cresce o interesse local, tanto mais ele tem necessidade de apoiar-se num discurso do sentido e tanto mais este se torna englobante, tanto mais tende a se transformar em expressão de um recurso total e exclusivo. (BOURDIN, 2001, p. 204).

A análise do autor contempla muitos aspectos observados na realidade do território Kalunga. A referência a uma afirmação local pode ser traduzida, neste caso, para a afirmação da identidade Kalunga que se estabelece no território. A constituição do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga se enquadra nas três formas sucessivas apresentadas por ele, uma vez que o reconhecimento emergiu de um número de atores suficientes para representar o coletivo; ao Sítio foi instituído um sentido histórico e cultural relacionado a um povo de ancestralidade africana; e, por fim, o local se tornou exclusivo para uso e ocupação das comunidades Kalunga, sob a justificativa de preservação de seus valores históricos e culturais.

O Sítio criou uma identidade para os Kalunga, dando-lhes uma imagem que os identifica como remanescentes de quilombos e promovendo certo reconhecimento externo. Foi por esse reconhecimento externo que os Kalunga puderam se apropriar de ações e políticas que influenciam na sua sobrevivência.

Dessa forma, a patrimonialização do território Kalunga apresenta-se como um espaço de conflitos e de interesses contraditórios nos quais se inserem estes órgãos, os moradores (representados pela Associação Kalunga) e várias instituições de pesquisa e empreendedorismo. Portanto, o território é um espaço fundamentalmente multidimensional no qual as estratégias de sobrevivência dos Kalunga, os valores e as práticas culturais, econômicas, sociais são constantemente criados e recriados.

Para Chianca (2010), foram as ameaças à integridade territorial, somadas ao novo direito constitucional, que resultaram em emergências étnicas de afirmação identitária. “De comunidades negras rurais a comunidades remanescentes de quilombos, a emergência étnica nas vias do referido direito constitucional é parte de um fenômeno mais amplo, a saber, o processo de territorialização dessas comunidades” (CHIANCA, 2010, p.15).

Todo esse processo demonstra, portanto, que a territorialidade dos Kalunga esteve e está em curso, reconfigurando-se conforme a ressignificação de seu território. A essa

conclusão também chegou Almeida (2010a, p.46), para quem as marcas dessa territorialidade se expressam nos “diferentes processos de apropriação, sítios potenciais de resistências, intervenção e de tradução decorrentes das estratégias de diferenças na apropriação daquele espaço”.

A terra para os Kalunga tem um significado simbólico porque é onde desenvolvem suas práticas socioculturais: a vida em comunidade, os roçados, os quintais, a pesca, a religiosidade – o que lhe confere o sentido de lar abordado por Tuan (1980) e Relph (1979). Mas também tem um sentido político, pois resulta de uma conquista elaborada a partir da persistência desse grupo com os órgãos governamentais, de vários embates contra invasões de garimpeiros e de fazendeiros.

O sentido político do território, porém, reforça sua capacidade simbólica, porque é na terra que se produz e reproduz a cultura Kalunga, e é ela que constitui uma forma de atrair e garantir a permanência desse povo em seu território e a continuidade de suas tradições. As festas de padroeiros revelam-se de particular importância nesse contexto, pois por meio delas os Kalunga reafirmam sua identidade e seus laços de afetividade com o lugar.

Capítulo 2

A romaria de Nossa Senhora Aparecida: rituais e tradições em um território simbólico

[...] “Essa geografia sagrada desenhava na terra as letras de uma linguagem simbólica, uma espécie de escrita codificada a partir da qual o grupo lê, difunde e reproduz sua própria visão de mundo”.

Jöel Bonnemaïson

Reportando-nos ao apresentado sobre o território e a identidade Kalunga no primeiro capítulo, ponderamos que as festas religiosas constituem um marco identitário da cultura local e reforçam significativamente a construção de um território-lugar. Isto porque nessas festas se consolidam muitas estratégias e relações de poder de cunho político, econômico, territorial e simbólico. Não apenas as relações de poder se afloram, mas também os sentimentos de pertencimento, de familiaridade, de segurança, de afeição, de relação com o sagrado, entre outros que caracterizam a existência do lugar.

A festa é, do ponto de vista da geografia, uma oportunidade essencial para se compreender a natureza do laço territorial, pois ela permite “perceber os signos espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam a contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade (DI MÉO, 2012, p.27).

As comunidades quilombolas Kalunga possuem um calendário anual de festas em devoção aos santos católicos, estruturado principalmente de acordo com os ciclos de plantio e colheita, chuva e seca. Por meio dessas festas religiosas, os Kalunga manifestam a sua religiosidade e, assim, procuram dar sentido ao mundo e à sua existência, assegurando seu território ao manter sua cultura.

A Romaria de Nossa Senhora Aparecida é uma dessas festas que ocorre numa dinâmica impregnada de representações ritualísticas. Neste capítulo apresentaremos essa romaria, sua inserção dentro do chamado catolicismo popular, seu estabelecimento como tradição e os rituais que a compõem. A análise privilegiará estas festividades Kalunga considerando sua formação dentro de uma religiosidade católica popular. O enfoque dado à romaria será o de um território onde se estabeleceram múltiplas trocas simbólicas, interações espaciais e se reproduzem as territorialidades.

A repetição desta festa ao longo dos anos expressa uma devoção que qualifica a religiosidade Kalunga. Para os moradores católicos a festa é uma forma de agradecimento e louvor pela graça recebida da santa e, ao mesmo tempo, a maneira de continuarem recebendo e por ela serem abençoados. A tradição, então, é o fator que condiciona a continuidade das práticas religiosas. Assim como postulou Hatzfeld (1993), a religião é uma atividade simbólica tradicional que retoma elementos tradicionais, garantindo sua transmissão e conservação. A repetição cerimonial é que permite sua continuidade. Para o autor, “todas as religiões, mas especialmente as religiões mais antigas, exprimem-se por meio de práticas simbólicas tão significativas como os discursos. Os rituais dizem e fazem tudo ao mesmo tempo” (HATZFELD, 1993, p. 44).

Os rituais são essenciais nas festividades Kalunga, porque valorizam as tradições da comunidade, evocam sentimentos de religiosidade, impõem relações de normas, de organização coletiva e de afirmação da identidade do grupo. Eles impulsionam as festas religiosas, os movimentos festivos se repetem fazendo com que estas sejam criadas e recriadas no espaço e no tempo. Além disso, esses rituais demarcam modos diversos de inserções e pertencimentos.

Neste capítulo, retomaremos o termo território e territorialidades visando, pela prática religiosa e festiva dos Kalunga na Romaria de Nossa Senhora Aparecida, identificar uma forma humana de habitar e interpretar o mundo, construindo nele relações. O espaço da festa é simbolicamente demarcado por práticas ritualísticas que serão descritas ao longo do capítulo. Todavia, nossa pretensão é fornecer uma visão mais interpretativa, por isso a festa será assumida aqui como um território simbólico, o que significa que os rituais que nela se realizam fornecem uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado. Na perspectiva de Steil (1996, p.115), “os rituais são fundamentais não só porque situam seus participantes num universo simbólico que configura a sua realidade, mas, sobretudo por causa de sua força *performativa*, o que os torna essenciais para a construção das identidades dos próprios grupos”.

Para um estudo de âmbito geográfico de abordagem cultural, esses elementos tradicionais, em sua dimensão religiosa atribuem ao espaço sentidos de pertença e ao grupo que deles compartilham e vivenciam, uma identidade própria.

No primeiro subcapítulo discutiremos a constituição do catolicismo popular, no qual se inclui a religiosidade desenvolvida nos quilombos e nas comunidades rurais como um todo. Além disso, apresentaremos as folias e as festas religiosas como formas fundamentais da expressão desse catolicismo popular entre os Kalunga.

No segundo subcapítulo há uma descrição da festa e dos rituais nela presentes: a folia, a novena, o levantamento do mastro, a procissão, a representação do Império, o sorteio, o banquete, dentre outros, que se constituem como rituais sagrados dentro da festa. A partir desses rituais a comunidade local vivencia simbolicamente suas experiências religiosas, bem como interage socioespacialmente.

Por fim, no terceiro subcapítulo abordaremos as territorialidades na romaria, apresentando os conflitos de usos e apropriações na festa, enfocando a mudança do espaço e da data. Em seguida, trataremos sobre o sagrado e o profano, a tradição e a inovação que transitam o espaço da mesma, mostrando distintas intencionalidades de participação.

2.1 O Catolicismo popular e as festas religiosas entre os Kalunga

O “catolicismo popular” é um modo de existência cultural adotado por grupos de cristãos, que adquiriu o características peculiares de manifestação da fé. Steil (1997, p.97) conceitua o catolicismo popular como:

um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um número significativo de católicos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a elas ligados. De um ponto de vista subjetivo, podemos entendê-lo como uma maneira religiosa peculiar de um grupo ou indivíduo viver a sua fé. Num sentido objetivo, trata-se de um sistema religioso centrado no culto aos santos, compreendido dentro de uma lógica contratual de relações interpessoais, e mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos.

Ou seja, esse termo não se limita a uma definição pragmática e nem deve ser entendido como um modelo eclesial estruturado em oposição ao institucional. Historicamente, o catolicismo popular criou-se e recriou-se nas festas e tradições religiosas. Estas festas e tradições foram fundamentais para que houvesse mediação entre diversas culturas que se confrontaram no Brasil colonial. Dadas as circunstâncias de desvinculação com a autoridade papal e de falta de padres para desempenharem determinadas funções, a Igreja Católica brasileira assumiu características diferentes da Igreja Católica europeia, cujas práticas eram bastante ortodoxas. Isso justifica a presença de leigos e sua participação nas confrarias religiosas, fazendo prevalecer as romarias, as promessas, os votos e as festas dedicadas aos santos com caráter essencialmente social e popular, no Brasil. Em Goiás, na medida em que a Igreja ocupava espaço nos arraiais que surgiam em função dos descobertos auríferos, desde o século XVIII, essas festas foram se disseminando, como se verifica em relatos de viajantes e memorialistas.

Hoornaert (1974), em estudo sobre a formação do catolicismo no Brasil, discorre acerca do sincretismo religioso que envolveu o período da colonização. Para ele o sincretismo é um instrumento de interpretação do catolicismo brasileiro. Mesmo sendo tomado, muitas vezes, com uma conotação negativa, o sincretismo se tornou uma exigência da missão católica, pois o missionário deveria entrar em diálogo com novas culturas, traduzir, adaptar-se, enfrentar culturas ainda não evangelizadas, e esta adaptação implicava na perda total ou parcial da mensagem original. Dentro da instituição da Igreja, composta pelo papado, episcopado, sacerdócio, paróquia, dogmas e sacramentos, não se pode falar em sincretismo.

Contudo, para o autor, fora do campo institucional a autenticidade do cristianismo se situa nas situações e vivências da fé, e não somente nos símbolos.

O autor defende que na trajetória do catolicismo no Brasil no período em que ainda era colônia de Portugal (séculos XVI, XVII e XVIII), formaram-se basicamente três sincretismos católicos: 1) O catolicismo guerreiro, com a ideia de “guerra santa”, conquista espiritual e militância cristã, nas quais os portugueses colonizadores tinham a missão dada por Deus de evangelizar as nações colonizadas; 2) O catolicismo patriarcal, desenvolvido nos engenhos de açúcar, nas fazendas de cacau, de fumo, de gado, de algodão e nas minerações, baseados no sistema de escravidão; 3) E o catolicismo popular, que se trata da interpretação original dada por índios e africanos à religião dominante.

A respeito do catolicismo popular, o autor aponta para a existência de algumas posições distintas. Há os autores que negam a existência de um catolicismo popular diferente do catolicismo patriarcal. Afinal, no Brasil haveria só um catolicismo constituindo uma unidade nacional. Já outros aceitam o catolicismo popular, mas não aceitam sua originalidade e valor, pois o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos elementos transmitidos pela instituição católica oficial, é a adesão passiva e submissa ao sistema.

Hoornaert (1974) defende que há um catolicismo patriarcal distinto do catolicismo popular. O primeiro estaria relacionado à religião vivida pela casa-grande, à fé e às aspirações dos proprietários de terra; e o segundo à religião dos moradores em terras alheias, da classe mais pobre e subalterna, alicerçados numa fé providencialista. Dentro desse catolicismo popular, inclui-se a religiosidade desenvolvida nos quilombos. O autor se baseia em algumas afirmações de viajantes do século XIX, como Pohl, Saint-Hilaire e Avé-Lallemant, segundo os quais os quilombolas seriam propagadores da fé cristã em regiões nunca antes evangelizadas e fora do controle clerical. Ainda para ele

O catolicismo nos quilombos é alternativo do catolicismo nos engenhos: os símbolos (ritos, cerimônias, santos, devoções) são os mesmos, mas o significado é diferente: os símbolos do catolicismo nos engenhos significam a escravidão, os do catolicismo livre dos quilombos a libertação. Este catolicismo tem que ser considerado como uma das correntes do catolicismo no Brasil, pois representa uma forma importante de expansão do cristianismo em vastas áreas do interior. (HOORNAERT, 1974, p. 133).

Por isso, é possível afirmar que as práticas religiosas dos Kalunga, como comunidades rurais quilombolas, estão historicamente ligadas à dominação do catolicismo no período colonial. É preciso considerar, sobretudo, as motivações dos afrodescendentes ao adotar as

práticas católicas e os resultados do processo de miscigenação cultural, tendo o catolicismo como o elemento dominante.

Essa perspectiva também é objeto de análise de Souza (2002). A autora relata 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.

Os africanos, 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 para outra dimensão espacial desconhecida. Assim, esses grupos

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 europeia, ao serem incorporados pelas comunidades afrodescendentes, receberam sentidos por elas criados (SOUZA, 2002, 146).

Essa condição facilitou a formação de inúmeros sincretismos dentro do quadro geral das fórmulas católicas. As formas mantinham-se católicas, mas o conteúdo dado a elas escapou ao olhar institucional. Um exemplo deste contexto é o da preservação dos cultos africanos no Brasil. Estes não desapareceram completamente porque foram tratados como manifestação do folclore, quando muitos africanos continuavam a adorar seus orixás sob invocações e imagens católicas.

Brandão (2004) analisou o processo histórico da apropriação do catolicismo pelos negros. Ele afirma que os negros faziam a coroação de seus reis negros mediadores ao mesmo tempo em que louvavam os seus santos católicos padroeiros dados pela Igreja Católica e aceitos por eles, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão e outros. Sua vida de crenças e práticas girava em torno de sua relação com esses santos e seus festejos eram práticas coletivas semelhantes à dos brancos. Porém, possivelmente se tratavam de cerimônias complementares à coroação de seus reis ou um “disfarce” piedoso de um ritual de afirmação de identidade. Assim, “com a redução do interesse pela coroação de reis negros, os rituais de prática religiosa tornaram-se o centro das festas de negros” (BRANDÃO, 2004, p. 332). Esses festejos subsistiram mesmo desligados do calendário católico oficial, como práticas essencialmente ligadas ao catolicismo popular.

Hoornaert (1974) acrescenta ainda outras razões para que houvesse a apropriação do catolicismo pelos quilombolas e o abandono do culto africano por diversos grupos de negros. Primeiramente, o catolicismo representava a segurança da tradição recebida nos engenhos, pelo fato de os santos católicos serem mais recorrentes que os orixás africanos. Além disso, o catolicismo estabeleceu a união entre negros de diversas procedências, uma vez que estes eram separados de seus familiares e conterrâneos pelos senhores de engenho, por recearem uma possível revolta. Como as religiões e deuses africanos eram diversos, mantê-los impossibilitaria a união efetiva entre os negros, apenas o sincretismo católico permitiu tal coesão no grupo. E por fim, o autor faz referência ao sentido de guerreiros atribuído aos santos nos quilombos, declarando que “este catolicismo exprimiu, pois, os verdadeiros problemas da vida dos fugitivos: havia uma união entre religião e vida.” (HOORNAERT, 1974, p. 135). Os negros que fugiam e refugiavam-se em quilombos²¹ recorriam à proteção desses santos, já tomados como objetos de sua devoção.

É evidente que, se no tempo da escravidão os negros foram transmissores do catolicismo, inclusive para crianças brancas criadas pelas mucamas, essa influência religiosa foi ainda maior para seus próprios filhos. Não há indícios históricos de sacerdotes que deram assistência aos quilombos, possibilitando um intercâmbio entre a hierarquia oficial católica e esses movimentos sociais. Isso, associado ao fato de que a religiosidade passou a ser transmitida de forma laica, foi dando as formas ao catolicismo tal qual é praticado hoje em muitas comunidades rurais, incluindo remanescentes de quilombos em todo o país. Em tais formas há o predomínio de folias, romarias, festas comunitárias, novenas, votos e promessas, entre outros. Formas de culto muito particular que conjuga os princípios do catolicismo com as práticas cotidianas. Embora a origem da religião em muitas comunidades quilombolas esteja vinculada à religiosidade posta na colonização, as diversas manifestações e rituais que surgiram refletem uma visão de mundo dada pelo contexto atual em que vivem.

É importante deixar claro que, muito embora estas formas originaram-se do sincretismo já mencionado, a ideia defendida por Baiocchi (2006) e Neves (2007), de que traços explícitos de africanidade permanecem nas manifestações religiosas dos Kalunga, não é aceitável. Eles se afirmam católicos e explicam suas práticas pelo catolicismo. Portanto,

²¹ Adotamos a proposição da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de que os quilombos não foram constituídos apenas a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas em grupos de negros que, alforriados ou libertos pela abolição da escravatura, se reuniram e desenvolveram práticas de resistência e reprodução da vida. Nesse sentido, a afirmação acima refere-se à visão expressa pelo autor citado.

defendemos que estas manifestações se inscrevem no chamado catolicismo popular e possuem especificidades que o próprio território lhes conferem.

De acordo com Steil (2001), o que caracteriza o catolicismo popular e o torna uma experiência singular, diferenciando-o do catolicismo moderno e clerical são três aspectos básicos: sua origem laica, seu sentido devocional e seu caráter penitencial.

O catolicismo laico deve-se ao fato de seus agentes não pertencerem ao clero oficial, não se apresenta como uma instituição de fronteiras demarcadas, mas como uma experiência que permeia a vida e a cultura. Observamos nas comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão a presença de alguns líderes religiosos, que embora não recebam nenhuma titulação, são tratados e referenciados com extremo respeito.

Estes líderes identificados são as rezadeiras, que por conhecerem as ladainhas são fundamentais em qualquer novena. E os foliões mais idosos, que são “autorizados”, inclusive pela paróquia que assiste a pequena capela de Diadema, a realizar alguns sacramentos católicos, como o “batismo em casa”, por exemplo. O Sr. M. é um deles. Ele relatou que um dia antes da festa de Nossa Senhora Aparecida faz o batismo das crianças em casa e só depois a criança pode ser batizada na Igreja. Segundo o folião, a necessidade desse batismo anterior ao batismo oficial foi orientação do próprio padre, que não discordou, mas apresentou um relato diferente. Na sua leitura:

O batismo em casa é um costume próprio dessas comunidades, dos Kalunga, propriamente dessa região. Eu não conhecia, eu vim conhecer o ano passado quando cheguei aqui, que a gente teria o batismo em casa, né? Mas tem um significado, tem um porquê, existe toda uma devoção em torno do batismo, e o batismo em casa se dava em função de no passado nem sempre o padre... conseguia assistir com mais regularidade a comunidade. Então pra que a criança não corresse o risco de morrer sem o batismo, tendo em vista que na Igreja Católica qualquer pessoa pode ministrar o batismo, desde que esteja tentando fazer aquilo que a Igreja faz quando celebra o sacramento do batismo. Então os pais, as pessoas mais antigas atuavam como ministros do sacramento, batizavam em casa, com uma devoção, com orações muito próprias, mas conservando a essência do sacramento do batismo, depois traziam para a Igreja, para que o padre pudesse, como que validar o batismo feito, [...] segundo o rito próprio e adequado que a Igreja utiliza (Pe. P.N.S.F.).

Observa-se que a dimensão do sentido “laico” não está apenas na sua origem, mas também no seu desenvolvimento, no seu funcionamento com autonomia organizativa.

O segundo aspecto, o sentido devocional do catolicismo popular, remete à centralidade dos cultos aos santos, baseados no princípio da proteção e lealdade. Por meio das imagens se estabelece o contato com o invisível. Estas imagens não são apenas uma representação que

evoca alguém que esteve entre os vivos, mas são personagens que transitam entre os vivos e os mortos e que estão presentes no mundo visível para interceder por eles, por isso, são sagrados. Assim, “os lugares e as imagens têm no catolicismo tradicional um sentido particular e uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização” (STEIL, 2001, p. 23). Acrescentamos que o sentido devocional opera uma inversão interessante do ponto de vista geográfico: enquanto na religião oficial os fiéis se deslocam até a divindade, na religião popular, a divindade, representada simbolicamente pela bandeira do santo, se desloca até os fiéis, e “benze” toda a espacialidade de suas casas. Na folia, diferente da romaria, o deslocamento “ao” sagrado é substituído pelo deslocamento “do” sagrado – só o grupo de foliões se desloca, enquanto todo o território se sacraliza e orienta uma série de rituais.

Os Kalunga de Diadema e do Ribeirão adotaram Nossa Senhora Aparecida como padroeira da comunidade e mostram-se convictos de que a devoção à santa é a razão de todas as bênçãos recebidas. A religiosidade expressa na festa demonstra uma estrita dependência pela divindade cultuada para com as questões do cotidiano dos devotos. A capela com a imagem da santa e a festa em sua homenagem contribuem para atrair as bênçãos da divindade à comunidade, como pode ser visto na fala de um folião:

Pra nós aqui é uma importância muito grande porque ela é uma padroeira de todos nós do Brasil, né? E cada capela dessa aqui, que tem uma romaria dessa é muito importante, é muito feliz, né? Nós vive muito feliz, porque toda graça, todo pedido que nós fizermos, nós recebe a graça (Sr. M.).

Entretanto, esta santa é apenas uma das várias divindades cultuadas pelos Kalunga. Para Neves (2007), o catolicismo que assumem está mais relacionado com as figuras dos santos que a de um Deus único, pois eles, de certa forma, representam o próprio Deus, por isso são adorados.

E por fim, o caráter penitencial do catolicismo popular está relacionado ao fato de que pela penitência se realiza um processo de identificação entre o sagrado e o profano. Os fiéis devem associar-se com a paixão e morte de Cristo, e não apenas aderir a um corpo de verdades e aceitar um código moral preestabelecido. Esse aspecto é identificado na atitude de renúncia dos foliões do suprimento de suas necessidades a favor da realização da festa, no pagamento de promessas dos fiéis em festas religiosas, conforme os estudos de Maia (1999),

nas doações dos mordomos²² da festa, e no próprio deslocamento e instalação em torno do espaço da festa. A devoção popular se expressa neste aspecto penitencial, mas também pela festa e alegria, pela abundância, fartura e pela liberalidade nos gastos e nos costumes.

As festas em devoção aos santos católicos têm estas características apontadas. Certamente elas não são próprias de comunidades Kalunga, e tampouco de comunidades quilombolas, de forma geral. Festas religiosas desta natureza são comuns e frequentes em diversas comunidades rurais e até no espaço urbano em todo país. Entretanto, elas se desenvolvem nesses territórios com particularidades eminentemente próprias do contexto local, com todas suas características espaciais, sociais e históricas.

Todos esses aspectos apresentados: a circularidade cultural, o sincretismo, a flexibilidade na tradição e a construção de uma identidade própria - são características do catolicismo popular fortemente arraigado nessas comunidades. O pároco que assiste as comunidades Kalunga de Teresina de Goiás e de Cavalcante define a religiosidade ali vivenciada da seguinte forma:

Existe dentro da experiência católica, da vivência católica a religiosidade popular, que é uma religiosidade, que brota da sensibilidade popular, da sensibilidade das pessoas. E aí ela se desvincula um pouco dos ritos, da forma ordinária da Igreja celebrar (trecho inaudível). É uma vivência da mesma fé, mas vivenciada num contexto de uma realidade mais popular, mais próxima talvez, porque são eles mesmos que conduzem as celebrações, o terço, as ladainhas, a folia. É uma celebração, uma vivência onde o padre não está muito presente, mas uma celebração com uma devoção católica, de toda vivência católica [...] (Pe. P.N.S.F.).

O olhar que o padre lança para a religiosidade dos Kalunga mostra que o catolicismo popular permanece ativo, reinventando-se por meio da interação e do diálogo com o catolicismo clerical, reproduzindo-se e atualizando-se nas franjas da instituição. Por isso, embora a tensão entre catolicismo popular e catolicismo oficial seja uma constante nos relatos históricos, o que observamos é uma complementaridade entre eles, no caso dos Kalunga. Ou, como afirma Bakhtin (1987), entre a religião popular e a religião esclarecida há uma circularidade que permite que uma se alimente da outra. Dessa forma, os elementos de uma podem ser incorporados e ressignificados pela outra, num fluxo contínuo de trocas, como buscaremos demonstrar ainda neste capítulo.

²² Pessoas que se responsabilizam por determinadas funções para a realização da festa. Na festa de Nossa Senhora Aparecida em Diadema, os mordomos são determinados por sorteio.

Os Kalunga expressam sua religiosidade popular por meio da devoção a diversos santos. Eles possuem um calendário de festas religiosas que se realiza durante o ano, em muitos núcleos do território, contemplando várias divindades. Na década de 1980 Baiocchi (2006) apresentou as festas e as folias que as precedem e se intercalam durante o ano, levando em conta o calendário agrícola. Com base em novos dados obtidos em trabalhos de campo, atualizamos e reelaboramos, conforme o quadro a seguir:

MÊS	LOCAL	SANTO	DIAS
Janeiro	Vão da Contenda Vão de Almas Vão do Moleque Riachão Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa de Santos Reis	01 a 06
Fevereiro	Limpeza e cuidados com a roça		
Março			
Abril			
Colheita			
Colheita e preparo das folias			
Maiο	Diadema e Ribeirão	Folia de Nossa Senhora Aparecida	04 a 12
Junho	Vão de Almas Vão do Moleque Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa do Divino Espírito Santo	Móvel. O fim da colheita marca o início do giro da folia.
	Vão da Contenda Vão de Almas Vão do Moleque (Engenho II) São Pedro	Folia e Festa de Santo Antônio	04 a 13
	Vão de Almas Vão do Moleque Sucuri	Folia e Festa de São João	Festa de 23 a 25 * a folia gira oito dias antes ou depois da Festa.
	Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa de Nossa Senhora de Sant'Anna	20 a 26
Julho	Vão de Almas, Vão do Moleque Riachão Diadema, Ribeirão e Ema	Festa e Folia de São Sebastião	12 a 20
Agosto	Vão de Almas	Folia e Império de Nossa Senhora D'Abadia	5 a 15

	Vão de Almas	Folia e Festa de Nossa Senhora das Neves	5 a 12
Setembro	Vão do Moleque	Folia e Império de São Gonçalo do Amarante	5 a 13
	Vão do Moleque *Saco Grande e Bom Jardim	Folia e Festa de Nossa Senhora do Livramento	7 a 16 * Nestas comunidades apenas festa dia 8
Outubro	Vão da Contenda	Festa de São Simão	7 a 15
	Areias, Tinguizal e Saco Grande Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa de Nossa Senhora do Rosário	7 a 15
Novembro	Plantio		
Dezembro	Plantio		
	Riachão	Nossa Senhora da Conceição	8
	Diadema e Ribeirão	Folia de Santa Luzia	8 a 13
	São Pedro	Festa do Menino Deus	24 e 25

Tabela 1: Calendário das festas religiosas, das folias e do ciclo agrícola no território Kalunga. Fonte: Baiocchi (2006, p.42), atualizado por Lima (2013) com base em trabalho de campo.

Essas festas, além de ocasiões para celebração religiosa, também são momentos de encontrar parentes e amigos que há muito tempo não se vê, tratar de negócios, arranjar casamentos e até de se realizar vinganças. Nos períodos festivos as comunidades Kalunga nas quais ocorrem as festas se mobilizam em função das mesmas; as escolas não funcionam, o trabalho nos roçados diminui, os espaços de concentração de pessoas também se alteram, enfim, as comunidades se reorganizam modificando o ritmo de suas atividades do cotidiano.

De forma geral, essas festas religiosas envolvem folias, novenas, ladainhas, rituais de levantamento do mastro com a bandeiras de santos cultuados, fogueiras, danças como o forró em ranchos de palha, barraquinhas de comércio temporário, refeições coletivas e sorteios para o ano vindouro. São práticas que se experienciam na coletividade, fazendo com que as crenças, as atitudes e as interpretações simbólicas adquiram uma forma comunitária. Essa religiosidade e sociabilidade vividas em comunidade produzem nos partícipes das festas um sentimento de pertencimento ao lugar, de forma que se inscrevem socioespacialmente.

Se a essência de um lugar é o sentimento de pertença de quem o habita, na afirmação da identidade Kalunga, o território no qual se celebram as festas como uma forma simbólica que representa e reafirma a devoção para com os santos, constitui uma referência importante na vivência e na reprodução do grupo. As festas também estabelecem redes de sociabilidade, reforçando neste espaço a dimensão de lugar. Essa ideia é sustentada por Corrêa (2007, p.11), para quem

As formas simbólicas espaciais constituem importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade, seja étnica, racial, religiosa ou nacional, seja ainda a identidade de um lugar. Constituem elas geossímbolos, marcas identitárias que individualizam uma certa porção do espaço ou um grupo humano.

Estas marcas identitárias são uma forma de linguagem, um instrumento partilhado por todos e que revela o conjunto de visão cultural, algo que daremos mais ênfase no terceiro capítulo. As festas Kalunga são repletas de geossímbolos, uma vez que elas estabelecem marcas identitárias dos próprios rituais no território, dando a ele uma dimensão simbólica.

A figura abaixo é uma fotografia antiga de uma folia na qual um dos foliões entrevistados participou. Ele narra saudosamente sobre os lugares, os amigos foliões, as vivências, os acontecimentos.



Figura 9: Fotografia antiga de Giro de folia Kalunga - acervo do Sr. A.B. Data desconhecida pelo proprietário.

Nas festas a comunidade religiosa vivencia o lugar a sua maneira, de forma que a memória é reativada em um ponto fixo de ocorrência. Por isso, para os geógrafos importa pensar a experiência da fé pelo lugar em que ela ocorre. “Este lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa” (ROSENDAHL, 2008, p. 7).

Assim, o lugar, com seus símbolos, vivências, memórias e cotidianidade delinea o território e suas territorialidades – um território-lugar. E cada comunidade religiosa possui um modo de construir representações, bem como um modo de eleger e apropriar-se de símbolos; a festa é um deles.

2.2 Os rituais e símbolos na Romaria de Nossa Senhora Aparecida e suas interações territoriais

A festa de Nossa Senhora Aparecida é uma romaria na comunidade Kalunga de Diadema realizada no mês de outubro, no qual se comemora, no dia 12, a santa padroeira. Trata-se de uma romaria porque nela os moradores realizam uma “peregrinação” (ou deslocamento) até o espaço fixo da festa. No local, eles se alojam em acampamentos durante todos os dias do festejo, que se inicia durante a novena. A festa envolve o “giro da folia”, o “arremate da folia” (com levantamento do mastro da bandeira de Nossa Senhora Aparecida), o “Império” (ou “Reinado”), ademais neste se realiza o “banquete”, entre outras práticas ritualísticas. A Romaria de Nossa Senhora Aparecida revela rituais que compõem a dinâmica social da comunidade, sustentando também o seu território. Cada um desses rituais será analisado nessa perspectiva.

A persistência desses rituais simbólicos ao longo dos anos evidencia que a festa também implica em temporalidades. O ritualismo, presente na duração cíclica do tempo deixa transparecer as constâncias se repetindo, se articulando e apresentando performances e celebrações. Durante os oito dias que antecedem a festa de Nossa Senhora Aparecida a novena é rezada na capela e no dia 12 de outubro, no dia oficial da santa, acontece a festa do Império, que corresponde ao encerramento das celebrações. Com a ausência do padre na maior parte dos rituais da festa, a própria comunidade se organiza, realizando inclusive os atos litúrgicos.

Ainda como parte dos momentos e eventos relacionados à ocorrência da festa, nas noites a maioria dos participantes dança forró em um grande rancho de palha construído próximo à capela. Em quase todas as noites o som é mecânico, mas nas noites principais da festa –

levantamento do mastro e Império, dias 11 e 12 respectivamente – uma banda contratada executa as músicas ao som de instrumentos. Também próximos à capela são dispostos vários barracos de palha e tendas desmontáveis onde se vende bebidas, comidas e guloseimas, geralmente alimentos consumidos no cotidiano das famílias, como arroz, feijão, carne, abóbora, e também salgados, espetinhos, caldos, entre outros.

Este aglomerado de barracos serve para o alojamento das famílias, dada a distância das residências de Diadema, Ribeirão e de outras comunidades vizinhas, e serve também para o comércio temporário desenvolvido pelos próprios moradores locais. 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 e familiares que migraram para outras cidades, retornam à comunidade exclusivamente neste período. A forma de organização dos barracos pode ser observada na figura 10.



Figura 10: Barracos de comércio e alojamento das famílias durante o período da festa. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2011.

No período festivo os moradores reservam alguns dias da sua cotidianidade para reverenciar a sua divindade, paralisando as atividades rotineiras, como o trabalho e a vida comum no lar. Durkheim (1996) enfatiza a importância dessas ocasiões festivas para a continuidade do próprio cotidiano, pois revigora os indivíduos de uma coletividade para retornarem às suas atividades rotineiras. Maia (1999) corrobora o autor ao afirmar que por ser um rito social, a festa tem a capacidade de distrair, reafirmar os laços sociais do grupo e reanimar o espírito para o labor cotidiano. Apesar deste aspecto, as festas no território

Kalunga se apresentam como uma extensão do cotidiano, criando e se inserindo nele, pois elas já se tornaram rotineiras no seu acontecer anual; os moradores se preparam e esperam por elas todos os anos. Esta preparação ocorre na cotidianidade, o que é justificado também pela quantidade de festas de santos que acontecem anualmente, conforme a tabelas 1.

Em todo território Kalunga as diversas festas promovem deslocamentos entre os moradores de outras comunidades. A festa de Nossa Senhora Aparecida não é diferente, mas ela ainda congrega em um só espaço as pessoas das próprias comunidades Diadema e Ribeirão por vários dias, diferente de outras festas nas quais só há o arremate na capela e todos retornam para suas casas. Segundo o pároco P.N.S.F. “acampam verdadeiramente para se estabelecer, pra durante estes nove dias estar juntos, celebrando, rezando, festejando, comendo, bebendo e se alegrando, em torno de sua tradição, em torno de seus costumes”.

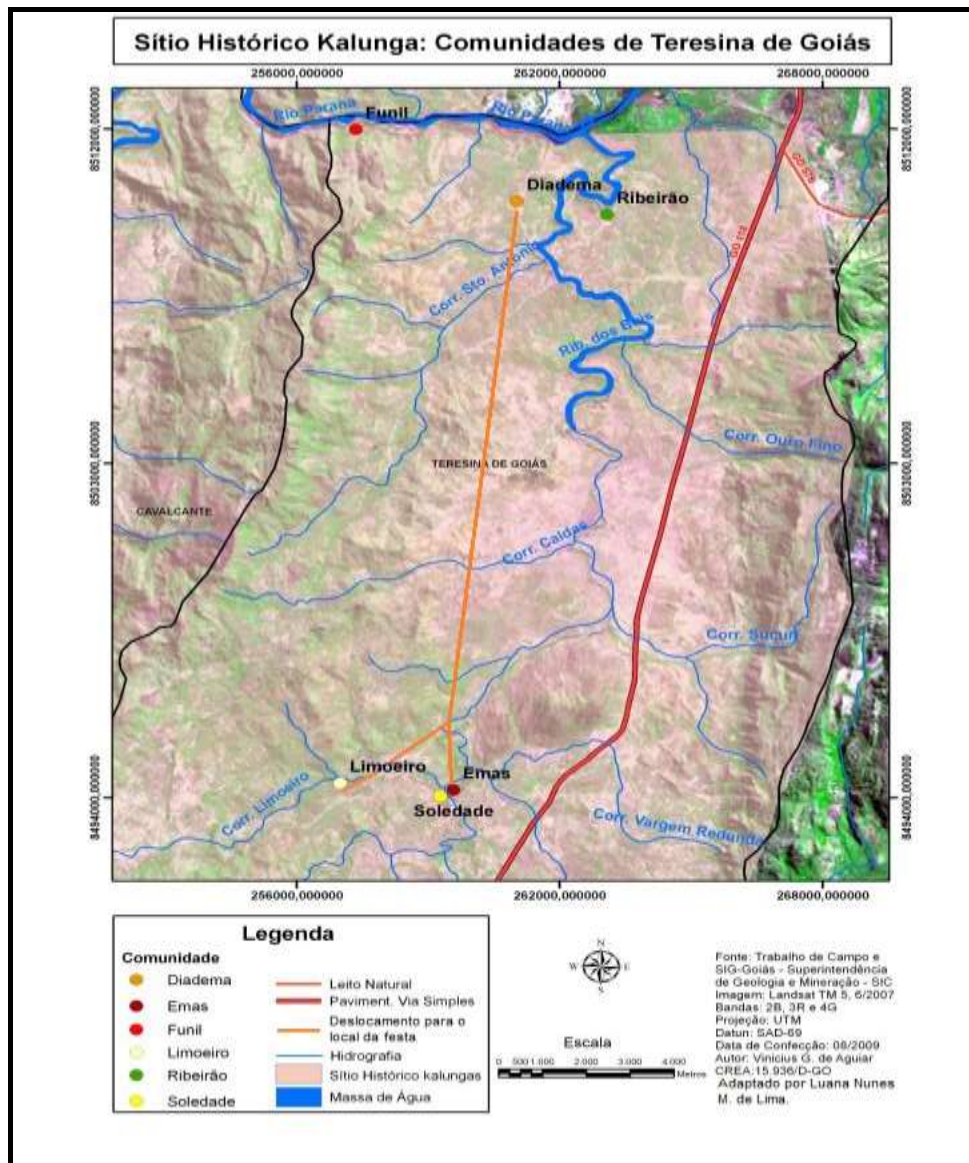


Figura 11: Deslocamentos das principais comunidades que participam da festa para Diadema. Autoria: Vinícius G. de Aguiar. Agosto de 2009. Adaptado por Luana Nunes M. de Lima, abril de 2013.

A romaria de Nossa Senhora Aparecida apresenta, portanto, um aspecto penitencial que já tratamos aqui, e outro aspecto que refere-se ao encontro, à alegria e à diversão. Steil (1996, p. 136) assevera que

a festa se coloca como um elemento englobante dos sentidos contraditórios que estão no culto da romaria. A romaria se constitui pela oposição entre a penitência e a alegria, dispostos por dois núcleos de práticas e sentidos complementares. No primeiro está a ordem ritual, onde se busca estabelecer a repartição de papéis, a codificação dos símbolos, a ação cerimonial. No segundo está o espaço da espontaneidade, da indiferenciação, da inarticulação da emoção coletiva e informal.

As festividades Kalunga envolvem um encadeamento de práticas ritualísticas essencial para se compreender a dinâmica religiosa da comunidade. Os rituais correspondem à própria estrutura organizativa da festa. Para Neves (2007), um aspecto fundamental é justamente a sequência desses rituais: primeiramente a folia, em seguida o levantamento do mastro e, por último, o Império. Essa sequência é internalizada de tal forma pelos moradores, que já se organizam no período festivo sem a necessidade de planejamento prévio. As funções de cada um para a realização da festa e da folia já são determinadas dentro de um próprio ritual, o sorteio.

O conjunto de valores religiosos e morais que funda a cultura de sociedades tradicionais está apoiado sobre um corpus de mitos e de tradições que explica a organização simbólica dos rituais. Por estes rituais uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social (BONNEMAISON, 2002). Portanto, é essencial analisar a sequência desses rituais, focalizando as territorialidades dos sujeitos na festa e como estes se organizam, se reconhecem em seu território e atribuem sentido a suas práticas, a seus rituais.

Brandão (2004) adotou uma perspectiva de análise que muito contribui para a compreensão desses aspectos a serem abordados. Ao desenvolver pesquisas sobre festividades de louvor a santos padroeiros do calendário litúrgico católico em Goiás, sua preocupação foi definir as ordens de atuações e de representações de um espaço coletivizado de grupos sociais em torno de seus rituais católicos.

O autor procurou investigar os mesmos fenômenos em lugares diferentes e dentro de diferentes tipos de festejos. Ele detalhou em seus estudos a organização das festas segundo seus sistemas de relações, as ações de trocas de serviço produzidas entre as atuações de diferentes categorias de sujeitos partícipes da festa e, por fim, as representações que permitem

explicar a origem, o significado religioso e os sistemas de relações nas festas e nos seus rituais. O antropólogo seguiu a linha teórica de Victor Turner²³, que propõe a análise do ritual em três partes:

- a) A descrição rigorosa do processo ritual – o que fazem seus participantes; como combinam suas atuações; em que posições de uso e valor simbólico estão os lugares, as pessoas e os objetos; qual a sequência de prática ritual;
- b) A investigação complementar das posições ocupadas pelos sujeitos no ritual e na sociedade local;
- c) A análise exegética do conteúdo simbólico do ritual, sob a forma de uma tradução fiel do que pensam e de como os próprios agentes atribuem significados a situações, crenças, objetos, lugares e pessoas (BRANDÃO, 2004, p. 103).

Embora pretendamos seguir esta lógica de investigação, não asseguramos retratar com o máximo de fidelidade a subjetividade presente. Ou seja, o que pensam todos os sujeitos na festa, todas as relações de poder que estão envolvidas e todos os sentidos das ocupações simbólicas de pessoas, objetos e lugares. Essa linha de interpretação nos fornecerá bases para compreender a festa a partir do que foi observado e das informações coletadas em entrevistas e conversas com moradores. Contudo, a intenção neste estudo de natureza geográfica é o foco no território e na constituição de uma identidade territorial.

Assim como assevera Bonnemaïson (2002, p. 103), importa ao geógrafo compreender a concepção de mundo do grupo pesquisado, não apenas “pelo estudo da representação cultural em si mesma, mas, sobretudo pelo estudo de suas expressões espaciais”. Segundo ele, “trata-se aí de reencontrar os lugares onde se exprime a cultura e, depois, a espécie de relação secreta e emocional que liga os homens a sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural”. Nesta mesma perspectiva, Maia (2011) acede a abordagem geográfica à espacialidade dos rituais, posto que toda posição no espaço é preenchida por um conteúdo próprio e específico, sensível e vivido.

2.2.1 O giro da folia

O giro da folia é um ritual no qual os foliões, portando a bandeira com a imagem da santa padroeira, passam de casa em casa a fim de que as famílias sejam abençoadas pela

²³ Victor W. Turner (1920 – 1983) foi um antropólogo inglês que se destacou por seus estudos sobre símbolos, rituais e ritos de passagem. Para a análise do ritual, Brandão (2004) se fundamenta na obra de Turner “O processo ritual: estrutura e anti-estrutura”, de 1974.

bandeira (que representa a divindade), além de promover o momento em que se arrecadam as esmolas para a festa do ano. A folia evoca o sacrifício na atitude dos foliões, na arrecadação das contribuições, no pagamento de promessas, mas também por ela se esperam as bênçãos e a proteção dos santos, por ela se evangeliza e se fortalece a memória coletiva, conforme expressa a fala do folião M. “[...] a folia gira, eles faiz a festa, aí é uma promessa que eles faiz que se a pessoa adoce pede aquela festa, e do pedido que faiz a pessoa miora e aí eles toca a folia e faiz a festa”. E também a fala de Dona. C.S. “[...] Falô dos meus povo, tudo gosta da divindade na casa. E por isso eu... eu cresci naquilo, cresci naquilo e fiquei gostano”.

Na atualidade, a folia recebe o reconhecimento da religião oficial. Acerca de sua função, o pároco local opina:

[...] é iniciada a partir justamente dessa organização local, pessoal, comunitária, e é uma forma de manter viva a sua tradição, a sua fé, a sua devoção. Então a folia é um meio de evangelização muito utilizado nas nossas comunidades rurais, quilombolas e até mesmo na cidade. É um aspecto da religiosidade popular, que muito contribui para a edificação da fé, pra alcançar as pessoas, pra ajudá-las a rezar. (Pe. P.N.S.F.)

A folia de Nossa Senhora Aparecida, como todas as demais folias, possui um encarregado a cada ano, determinado por sorteio. É da casa do encarregado que a folia sai e é ele o responsável por convidar e reunir os foliões e de “pôr a folia no giro”, ou seja, organizar a saída. No dia anterior à saída da folia, acontece o ensaio da folia na capela (Figura 12). O ensaio é um ritual de anúncio da folia, no qual a bandeira da santa é colocada no mastro para o giro. No ensaio cantam-se os mesmos cânticos no interior da capela, e no espaço em frente à capela, dança-se a mesma dança do giro; é uma preparação. A janta é servida, os foliões devem ser os primeiros a se servirem, em seguida, as crianças e os visitantes, e depois os demais. De acordo com o Sr. A.B., os foliões que comparecem ao ensaio são obrigados a permanecer até o fim naquela folia. Porém, não foi o que constatamos ao acompanhar todo o giro, pois vimos alguns participarem apenas no primeiro dia.



Figura 12: Ensaio da Folia de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

O ensaio é um momento importante da folia, no qual há uma participação maior da comunidade. No que estivemos presente, enquanto os foliões preparavam a bandeira para o giro, a senhora M. tomou a palavra, chamando a atenção do povo, e falou veementemente: “Essa folia aqui não é minha, nem de V., nem de ninguém. Essa folia aqui é da comunidade, por isso não pode acabar”. Tal enunciação ressalta o caráter de território (porque é apropriação) simbólico, comunitário e identitário da folia.



Figura 13: Saída da Folia de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

O “giro” significa a visita, de casa em casa, dos foliões com a bandeira. Segundo os foliões entrevistados, a rota do giro é estrategicamente elaborada, dado às distâncias de uma casa a outra, de forma a contemplar todas as casas na ordem de proximidade entre elas até a casa mais próxima da capela, onde é feita a entrega da folia. O giro é feito durante o dia e requer, por parte dos foliões, um conhecimento do espaço, da localização das casas, de quem são seus proprietários e se são adeptos da fé católica. Podemos afirmar que isso faz parte da territorialidade dos foliões, e dos Kalunga como um todo, pois já mencionamos o nível de conhecimento e relacionamento que as comunidades mantêm com seu território. Para Brandão (1981, p. 25), a folia

é um espaço conhecido e nominado. As casas previamente contratadas são de parentes, parceiros, vizinhos, companheiros de trabalho, sujeitos de uma mesma confissão religiosa que repartem, entre especialistas e praticantes, os modos de crença e de prática religiosa de um mesmo sistema de catolicismo camponês (BRANDÃO, 1981, p. 25).

Esse aspecto de vivência, interação e conhecimento com os lugares/ casas do roteiro da folia foi evidenciado na produção de um *Mapa Falado* do trajeto da folia (Figura14). A produção de um mapa falado do trajeto da folia, rigorosamente executada de acordo com a metodologia do DRP, demandaria a participação de um grupo de foliões que representasse a forma de disposição dos elementos espaciais que compõem o trajeto e a localidade. Contudo, dadas às circunstâncias do período festivo, os foliões no festejo não se mostraram disponíveis para esta aplicação, com exceção do Sr. M.B., que se dispôs na construção do mapa. No desenvolvimento desta técnica foi possível compreender, por meio do desenho do mapa e, principalmente, das verbalizações sobre o significado de cada elemento esboçado, aquilo que o folião considera mais relevante ser analisado dentro do trajeto da folia, seu conhecimento sequencial do caminho, dos pousos, sua visão de mundo sobre o território da folia. Certamente nessa representação algumas famílias foram esquecidas, ou omitidas (no caso das famílias cujos membros são de outra religião), mas mesmo esses aspectos foram importantes para a comparação do trajeto, na ocasião em que de fato acompanhamos o giro, em maio de 2013, quando foi possível constatar aqueles elementos que foram representados no mapa. Nesta trajetória, com um conhecimento prévio adquirido pelo mapa falado, foi possível fazer questionamentos aos foliões informantes sobre os diferentes elementos espaciais que formam o lugar percorrido e das representações efetuadas no mapa, além de entender a razão pela qual alguns foram omitidos.

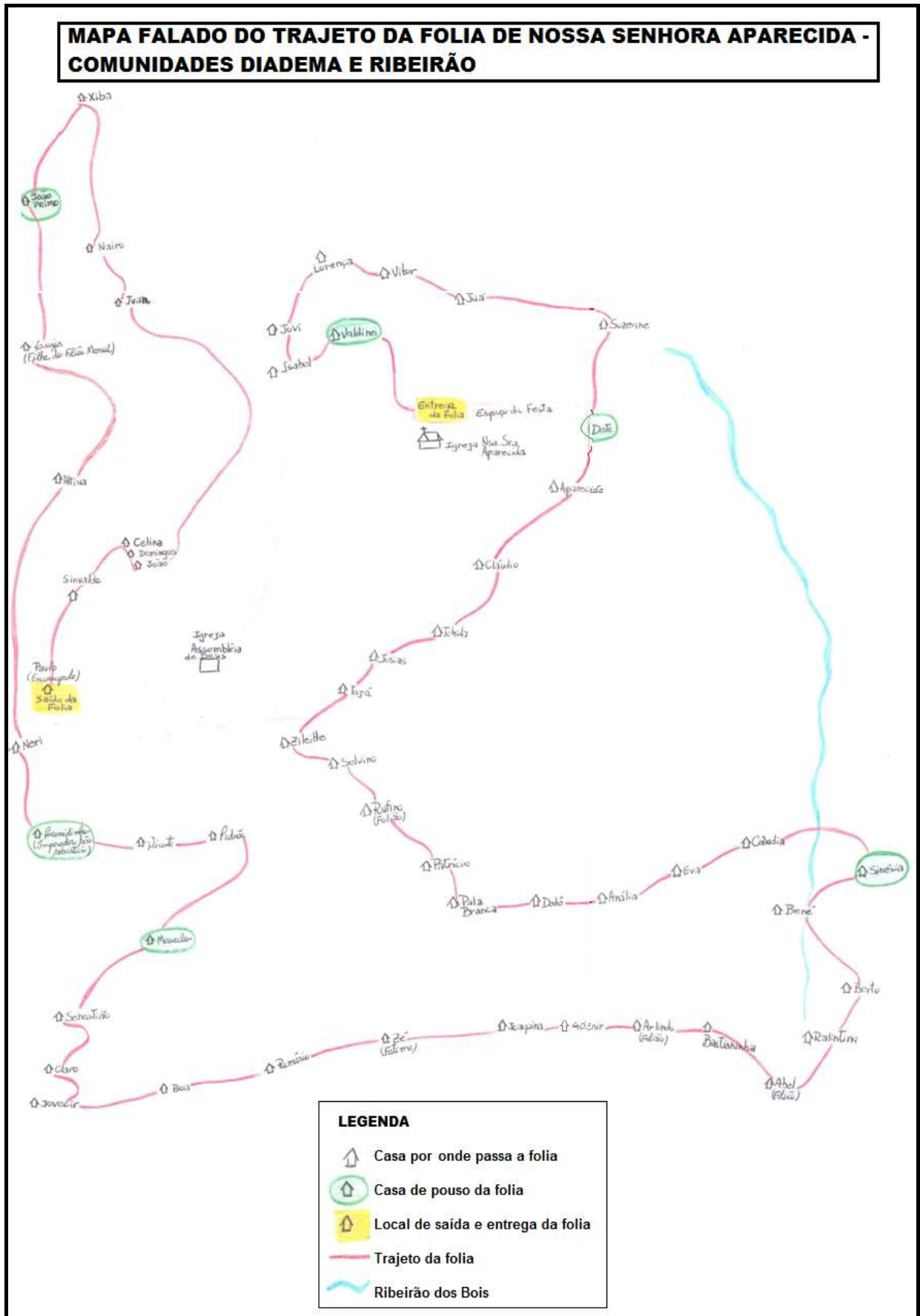


Figura 14: Mapa Falado do Trajeto da Folia de Nossa Senhora Aparecida - Diadema e Ribeirão. Autoria: Sr. M.B., folião morador de Diadema, outubro de 2012. Elaboração: Luana Nunes M. de Lima, junho de 2013.

Outro papel central da folia, além do encarregado, é o do alferes²⁴ – aquele para quem o encarregado entrega a bandeira de Nossa Senhora Aparecida. A partir daí o Alferes assume a direção da folia, se posicionando sempre à frente dos demais foliões. Ele é o responsável por toda folia e a quem os foliões devem obediência. Ele decide a hora em que a folia deve reunir, a hora de rezar os “Benditos de Mesa”, a hora de fazer o canto, a brincadeira e a hora de partir. Leva e se responsabiliza pela bandeira e pela “venda”.

A “venda” (Figura 14) é o primeiro ritual realizado ao chegar em cada casa. Ela ocorre também no arremate da folia e na representação do Império. Trata-se de movimentos circulares feitos com a bandeira (no Império há pequenos intervalos em que o alferes flexiona os joelhos em sinal de reverência à representação do rei e da rainha). É um ritual carregado de simbolismo, uma vez que os devotos entendem que a bandeira é portadora de poderes sobrenaturais. Após a “venda”, todos os moradores da casa se ajoelham e beijam a bandeira. Em um caso observado, o homem da casa tomou-a e ergueu-a o mais alto possível, como forma de devoção. Criou-se uma esfera de reverência e cerimônia, tal qual nem a chegada de um carro no momento foi capaz de interromper (Figura 15).



Figura 14: Ritual da “Venda” no giro da Folia de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

²⁴ Este termo também aparece em outros trabalhos como “alfer”. Optamos pela palavra “alferes”, pois é como se emprega localmente entre a maioria dos Kalunga. Assim também consta no dicionário da Língua Portuguesa, e significa antigo posto militar, equivalente ao atual de segundo-tenente.



Figura 15: Reverência à bandeira de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2011.



Figura 16: Foliões no caminho do giro da folia de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

Os foliões são convidados a entrar e fazem um canto. Neste canto todos da casa se agrupam, ficam de joelhos e o alferes os cobre com a bandeira. A letra dos cantos faz referência à padroeira e, geralmente, é a mesma em todas as casas, podendo variar a forma como é cantada.

“Nossa Senhora Aparecida
Chegou na sua porta
Vem trazer vida e saúde

Pra senhores²⁵ e senhoras
 Oh Nossa Senhora Aparecida
 É uma santa virtuosa
 E ela reza oferecendo
 Rogando a Deus e a Jesus por nós”²⁶.

(Trecho do Canto da Folia de Nossa Senhora Aparecida)

Em seguida, inicia-se a “brincadeira”. Trata-se de um ritual em cada casa 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). Contudo, muitos relatos de foliões e moradores mais antigos demonstram uma consciência de que essas práticas são sagradas, por “existirem desde o início” e por se tratar de um tipo de dança que o próprio Deus instituiu. Eles as veem como parte do ritual religioso e não como algo externo a ele.

A autora define a sussa como uma dança tradicional de herança africana, composta de passos sapateados, lembrando um samba de roda ou dança de coco. Nela é predominante a participação feminina; as mulheres dançam ora girando, ora aproximando os corpos, ora afastando, muitas vezes equilibrando garrafas na cabeça. É acima de tudo uma brincadeira, uma diversão, combinada a momentos destinados ao sagrado.

Já a curraleira, de acordo com Rodrigues (2011), é uma dança que consiste em palmas e sapateados, semelhante à Catira, de marcação com os pés, porém sem tanto rigor rítmico. É dançada apenas por homens, pelos próprios músicos foliões. Inicia-se com duas fileiras; na sequência formam um círculo; e ao final de cada verso trocam de lugar uns com outros até voltarem ao lugar onde começaram. No acompanhar da folia, só presenciamos a curraleira, cujas letras dos cantos remetem a elementos do universo masculino. A dança se aproxima da catira, tanto pela performance quanto pelo ritmo (Figura 17).

“Se mandar cantar eu canto
 Se mandar chorar eu choro
 Eu chorei, ela também chorou
 Quem é que não chora
 Quando perde um grande amor?”²⁷

(Trecho de um Canto da Curraleira)

²⁵ Termo utilizado para se referir a “senhores”.

²⁶ SIQUEIRA, 2006, p. 72 – 74.

²⁷ Extraído em gravação audiovisual, em trabalho de campo realizado em maio de 2013.



Figura 17: Curraleira na Folia de Nossa Senhora Aparecida na casa de Dona C., pioneira da folia. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2013.

Nas comunidades Diadema e Ribeirão a dança da sussa é mais presente no levantamento do mastro. Nas folias a curraleira é mais recorrente. Apesar de se tratar de uma dança tipicamente masculina, algumas mulheres também dançavam e sorriam, também fazendo parte da “brincadeira”. Após a brincadeira, os donos da casa podem oferecer uma refeição ou um café, do que tiverem disponível em casa.

As casas em que os foliões dormem e fazem as principais refeições são chamadas de ‘pousos’. Geralmente, são escolhidas antes da folia, mas, no caso destas comunidades, são sempre as mesmas para qualquer folia. Há um ajuntamento de parentes e vizinhos nas casas de pouso com a chegada da folia. A janta é servida em quantidade suficiente para todas as pessoas, compondo de arroz, feijão, macarrão, carne com farinha, abóbora e suco.

O uso e as demarcações no espaço para essa manifestação possuem um sentido fundamentalmente religioso. Em muitas casas onde ocorrem os pousos, os moradores estão, com isso, pagando promessas, algumas de longa data.

Nas casas onde são feitas as refeições e os pousos, a bandeira é levada para o interior da casa e só é devolvida quando a folia faz o canto dos “Benditos de Mesa” (Figura 18) e se despede. Este é um canto especial - um tipo e interseção à santa pela casa e pela família e uma forma de gratidão pela refeição e pela hospitalidade, no qual também se faz a “venda”. Nos pousos há também o “Agasalho”, um canto que roga bênçãos à família pela hospedagem durante a noite.



Figura 18: Benditos de Mesa na folia de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2013.

Em uma ocasião, em casa de pouso, após comerem e cantarem os “Benditos de Mesa”, presenciamos os foliões iniciarem outros cânticos e o ambiente ser tomado por uma intensa alegria. As mulheres espontaneamente começaram a dançar a sussa (Figura 19).



Figura 19: Sussa em pouso da Folia de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2013.

As letras fazem também alusão ao modo de vida rural, mencionando lavouras, criações, plantações, entre outros.

“Agora vamos rezar,
 Bendito e louvado seja
 São palavras de versículo
 Na cabeceira da mesa
 Vamos rezar o bendito
 E lá no céu baixou três velas
 E todas elas desceram acesas
 E com elas desceram três anjos
 Agradecendo a vossa mesa
 Deus lhe pague a vossa mesa
 Que matou a nossa fome
 Há de ser recompensada
 Com o manjar que os anjos comem
 [...]

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 pro céu”²⁸.

(Trecho do Canto dos Benditos de Mesa)

Pensando na perspectiva de Bonnemaïson (2002) sobre os geosímbolos, entendemos que os pousos se constituem como tais, pois neles repousam aqueles que detêm e representam o sagrado. Na medida em que a vivência cultural da folia se apresenta numa multiplicidade simbólica vista por elementos que perpassam os campos territoriais e identitários: a bandeira, os cantos, as rezas, as danças, todos esses elementos são traduzidos como demarcadores simbólicos, e eles se fazem de forma espacial. São símbolos do sagrado popular que refletem o modo de vida camponês, marcados essencialmente por trocas solidárias de bens, serviços e significados.

Geralmente, a folia gira por oito dias, podendo girar até mais, desde que o número de dias seja par. A quantidade de foliões também deve ser par, como relata o folião A. B. “no meu conhecimento ou é seis, ou é oito, ou é dez, ou é doze, pode chegar até a vinte, quarenta, desde que seja terno, pra parear”. O folião M. explica, com suas palavras, que números pares expressam a perfeição de Deus, da criação, já os ímpares não. Por isso nos rituais privilegia-se o número par em tudo, inclusive na quantidade de velas acesas.

A figura 20 apresenta o trajeto da folia que acompanhamos em 2013.

²⁸ Extraído em gravação audiovisual, em trabalho de campo realizado em maio de 2013.

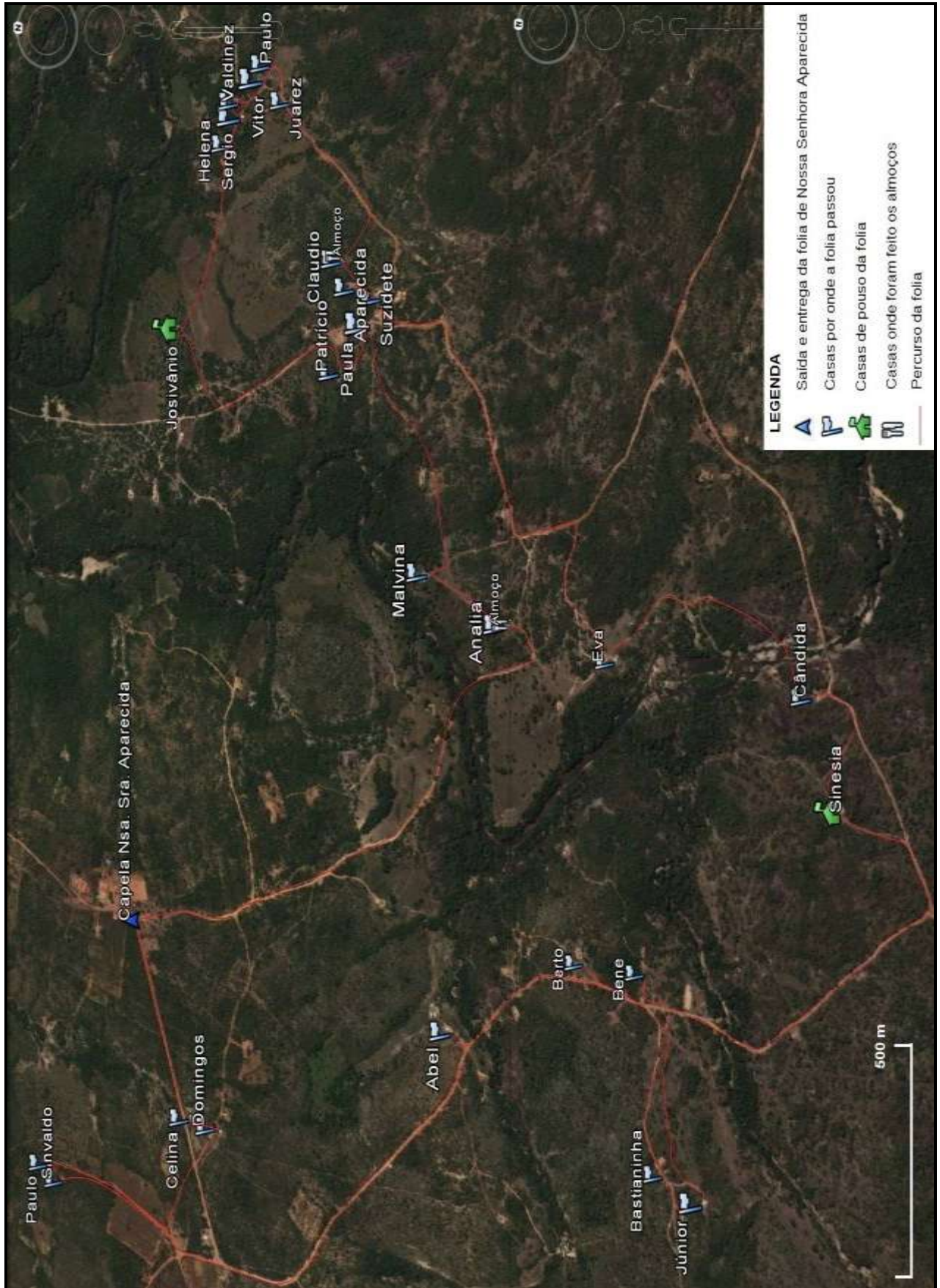


Figura 20: Representação do trajeto da folia de Nossa Senhora Aparecida em maio de 2013. Elaboração: Luana Nunes M. de Lima, novembro de 2013.

De acordo com alguns foliões, tanto a quantidade de dias de giro, quanto de foliões no giro, não têm sido cumpridas fielmente nos últimos tempos, tampouco nos giros que acompanhamos. A folia de 2013 girou por apenas três dias - iniciou dia 10 de maio e foi arrematada dia 12 de maio. O trajeto não contemplou boa parte das casas, em parte porque muitos moradores se converteram ao protestantismo, mas também porque a pessoa sorteada como encarregado da folia havia desistido, por isso houve muita dificuldade em reunir os foliões na data prevista, que seria 4 de maio.

No último dia do giro é feito o “arremate”, que representa o encerramento da folia no local onde a bandeira será erguida no mastro. Atualmente, em frente à Capela de Nossa Senhora Aparecida. Os foliões retornam por outro caminho, diferente daquele feito no giro da saída, de forma que a bandeira não “cruze” este caminho. Lá, a comunidade já espera o grupo de foliões que chega e passa por um Arco ornamentado, feito com folha de bananeira coberta por tecido branco, com biscoitos de polvilho pendurados. Estes biscoitos são oferecidos às pessoas, simbolizando as bênçãos advindas com a folia. O arco também atua como um geossímbolo.

Em seguida, os foliões realizam uma sequência de rituais descrita pelo folião J.D.:

Quando cê chega, a primeira coisa, cê faz a venda primeiro no cruzeiro, cê faiz é são nove vendas no cruzeiro [...] pra fazer o canto. Cê chega no cruzeiro, faiz a continência no madeiro, aí cê faiz só uma venda sozinha no madeiro, né? Aí cê passa pro outro cruzeiro, pro braço do cruzeiro, lá cê faiz as três vendas lá. Aí volta pro madeiro de novo, aí se faiz outra venda de novo no madeiro. Aí passa pro outro braço do cruzeiro, e faiz as outras três vendas de novo no cruzeiro, no braço do cruzeiro. Aí volta pro madeiro, e outra... outra... outra uma venda. Deu nove venda, num deu?

O cruzeiro e os movimentos que são feitos com a bandeira (venda) em frente a ele são muito representativos. Foram alguns foliões e a moradora S. que nos alertaram quanto a isso. Segundo eles, é preciso ter cuidado, pois na venda também é possível “cruzar” a bandeira. A bandeira é levada para o interior da capela, onde são feitas as rezas e as ladainhas. Depois, é levada para fora e erguida no mastro. Neste momento há queima de fogos, música e muita alegria. O jantar, então, é servido para todos²⁹.

O papel dos foliões é exclusivamente masculino, cabendo à mulher a função do preparo da comida e a de promessa. Brandão (2004) já enfatizava a dedicação integral ao

²⁹ Esta descrição que inclui o jantar refere-se à folia quando é realizada em maio, fora do período da festa de Nossa Senhora Aparecida. Esta questão do período da folia será tratada no terceiro capítulo.

trabalho do ritual da folia por parte dos foliões, que precisam sair da rotina do trabalho por vários dias e conviver com pessoas, famílias e grupos sociais mais amplos. Nesse sentido, para quem a rotina do trabalho é a norma diária, o trabalho da folia estabelece uma ruptura muito marcada. Assim, ele analisa:

[...] de forma tradicional e muito generalizada, a festa de santo é um momento de culto coletivo a um padroeiro da cidade ou da região. É também a ocasião quase única de quebra de uma rotina de trabalho e relativo isolamento da população de sítios e fazendas. Finalmente, é um período de marcado valor simbólico, onde são acentuadas trocas de prestações de serviços entre categorias de sujeitos não muito diferentes daquelas do cotidiano. (BRANDÃO, 2004, p.393)

Essas trocas de prestações dizem respeito ao oferecimento de alimentação e hospitalidade, para ter em troca os serviços de culto e de festa. São trocas marcadas por laços de solidariedade. Para este autor (2004, p. 388), os participantes de festas rurais sempre tendem a considerar que em um “tempo antigo” esses laços foram muito mais forte, porém, a folia é, ainda hoje, “um momento em que as relações solidárias são reproduzidas em um máximo de suas possibilidades atuais”. É um ritual coletivo no qual há uma sequência de trocas sociais gratuitas, apesar de ritualmente impositivas, de serviços e reforços de laços comunitários. Os foliões percebem essas trocas solidárias, mas atribuem essas atitudes à santa padroeira, porque para eles tudo gira em torno de sua devoção, tanto o festar e o alegrar, quanto o doar e o sacrificar. Um folião expressa-se sobre isso da seguinte forma:

[...] todo mundo que ela chega na casa de cada um, todo mundo recebe alegremente, satisfeito. Tem ano que até na hora da cantoria, tem gente que até na hora de fazer o canto chora, que é a emoção de tê a santa na sua casa, né? Todo mundo recebe, dá um armoço, todo mundo satisfeito, com aquela boa vontade. Às vezes o povo vai cem, duzentas pessoas, todo mundo come, né? Num farta comida pra ninguém, todo mundo satisfeito. Então, acho que é uma graça. É uma questão de... do poder dela. Que ela é a padroeira e ela tem, o povo faz o pedido e ela dá a graça dela pra pessoa (Sr. M.B.).

Na narrativa desse folião apresenta-se uma noção de que a folia leva a presença da divindade cultuada aos espaços onde ela penetra, divindade representada simbolicamente pela bandeira. Isso nos permite dizer que todo o trajeto da folia e cada casa visitada, constituem espaços sagrados nos quais os devotos estabelecem uma comunicação com sua padroeira. Em sua fala também são enfatizadas as relações solidárias que se constroem e se reforçam na hospitalidade, nas refeições e no ajuntamento de pessoas do lugar.

O lugar recebe sentidos e é vivido em conjunto com os outros, o que maximiza as relações afetivas sobre o mesmo. Segundo Barcellos (1995, p.47), “essa dimensão afetual dá ao território uma noção ampliada que o espaço físico não tem. Não se é ligado a um espaço físico: se é ligado a um território-afetivo-existencial”.

Portanto, o que o território das comunidades Kalunga oferece, enquanto lugar, reflete-se na folia de forma muito expressiva por meio da familiaridade, da organização comunitária, da ajuda mútua, da reciprocidade e da doação, principalmente de tempo e de saberes. O sentimento de pertencer a um espaço no qual se tem o enraizamento de uma complexa trama de sociabilidade é que dá a esse espaço o caráter de território-lugar.

2.2.2 O levantamento do Mastro e o ritual das “Oito Horas”

Os rituais de levantamento do mastro e a fogueira são uns dos mais antigos, porque incorporam rituais das festas de origem pagã. A Igreja se apoderou de diversas práticas de festejos pagãos de adoração à natureza e transferiu-as para as festas religiosas, incluindo o ato de utilização de um madeiro – árvore, poste, coluna, estaca ou mastro – para consagrar o espaço e invocar a proteção dos deuses (D’ABADIA, 2010).

Del Priore (1994) relata que a tradição do mastro é uma reminiscência de longa data presente nas festas do período colonial e nos cultos agrários, possuindo uma significação mágica, pela possibilidade de os devotos fazerem suas súplicas e votos no momento do hasteamento da bandeira, e uma significação lúdica, servindo como “pau-de-sebo”³⁰ que se seguiam às cerimônias oficiais.

O dia 11 de outubro de 2012 foi o último dia da novena naquela comunidade Kalunga. Assistimos toda a reza, as ladainhas e as manifestações de louvor à imagem da santa, que tiveram início às 20h00 se estendendo até às 21h30, aproximadamente. A capela estava lotada (Figura 21), mas se comparada ao coletivo de pessoas que estava de fora, nos comércios, nos barracos, em grupos ou transitando pelo espaço de festa, a quantidade de pessoas dentro dela era ínfima. Isso mostra que o espaço da festa apresentava territorialidades distintas e que se superpõem. Baiocchi (2006, p.39) afirma que nos rituais festivos Kalunga “o religioso e o lazer [...] representam práticas de toda a comunidade e ocorrem para o fortalecimento das relações sociais”.

³⁰ Pau-de-sebo é uma brincadeira apropriada pelo folclore nordestino, sobretudo nas festas de São João e Páscoa, que consiste em tentar subir em um tronco reto e liso, previamente banhado de sebo ou outra substância gordurosa, a fim de apanhar um prêmio que se encontra em seu topo.



Figura 21: Capela de Nossa Senhora Aparecida no momento da novena. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Iniciou-se uma movimentação em frente à capela assim que a novena acabou e serviram um lanche. O lanche não é servido todas as noites, depende do noveneiro do dia. Enquanto uma banda se preparava, houve um ajuntamento das pessoas que participaram da novena e das que estavam nos barracos ou caminhavam pelo pátio. Os “porta-bandeira” conduziram uma pequena procissão com a bandeira de Nossa Senhora Aparecida.



Figura 22: Levantamento do mastro com a bandeira de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Foram dadas três voltas em torno da capela ao som dos instrumentos tocados pela banda: sanfona, tambor, pandeiro e triângulo, com os participantes levando uma candeia feita com cera de abelha em suas mãos. Essa pequena procissão é um evento de anunciação, evoca o início de uma celebração local. Em seguida, uma grande fogueira foi acesa e o mastro da bandeira foi levantado, e lá permaneceu até o fim da festa. Houve uma grande queima de fogos e um período de aproximadamente quinze minutos de bastante efervescência, no qual muitas pessoas, especialmente as mulheres mais idosas, dançaram a sussa ao som dos instrumentos. Este momento marcou o arremate da folia e anunciou o início da festa. Entretanto, a festa já teve início dias atrás, desde quando as pessoas se ajuntaram para a novena e no rancho onde ocorrem os forrós de som mecânico durante as noites.

No espaço da festa encontra-se uma efervescência de símbolos com significados múltiplos e ambivalentes. A bandeira, o mastro, a fogueira, as varas, as candeias acesas, entres outros, são símbolos constituintes da festa que demarcam um território simbólico. Estes são posicionados de forma a dar ênfase aos rituais, como observou Neves (2007). Os barracos são construídos do lado direito e esquerdo, deixando a capela, o sino, a cruz e os mastros numa posição centralizada (Figura 23). Para Rosendahl (2008), os símbolos são necessários para transformar o espaço em lugar, pois lhe conferem um sentido particular.

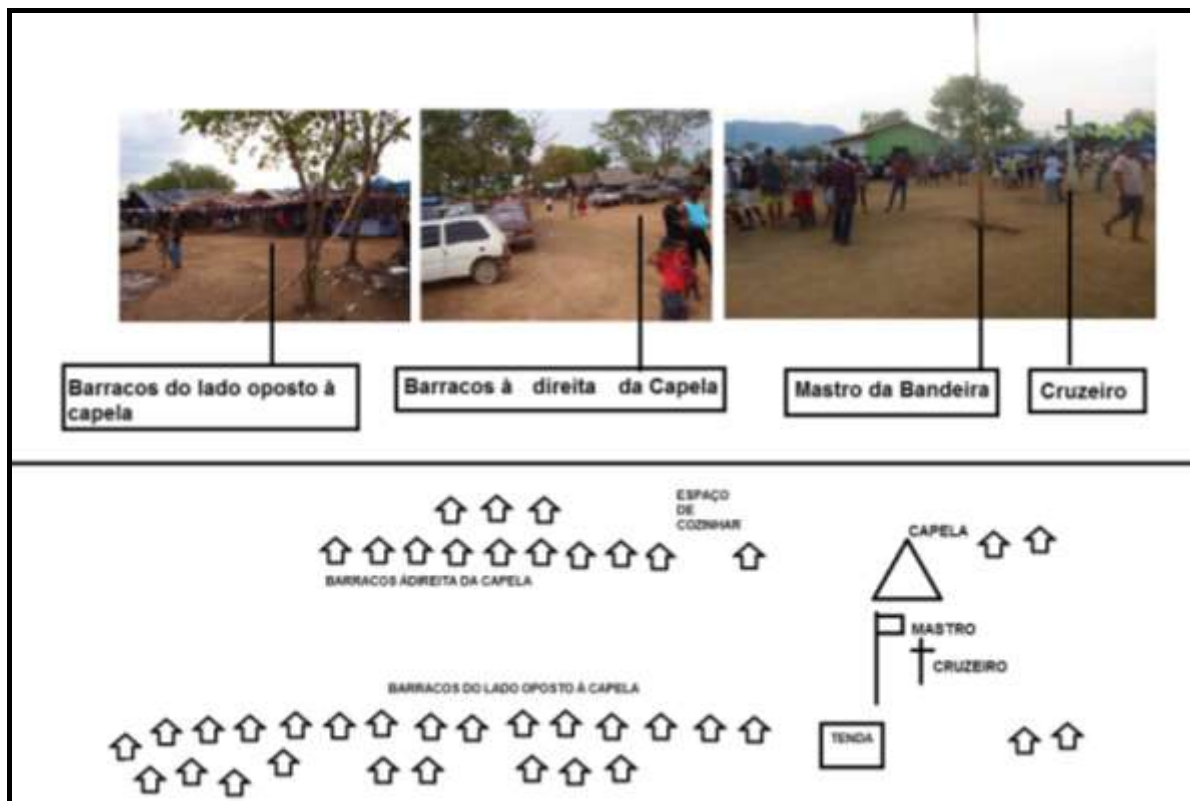


Figura 23: Croqui do espaço da festa de Nossa Senhora de Aparecida. Elaboração: Luana Nunes M. de Lima, janeiro de 2014.

Ainda ao som dos instrumentos, todos seguiram o alferes e outros três homens, cada um dos quatro portando uma vara³¹ na mão, para que fosse feita a entrega da coroa ao rei e a rainha. Após a entrega das coroas, o aglomerado de pessoas com candeias acesas continuou a seguir o alferes e os outros homens, que em cada barraco faziam um movimento sincrônico com as varas, significando um tipo de convite para famílias dos barracos a participarem da festa do Império, no dia seguinte. Este ritual é conhecido como “Oito Horas”. É assim chamado pelo horário que geralmente tem início, após a novena.

No trajeto entre os barracos, os instrumentistas passaram a tocar músicas populares, nos estilos sertanejos universitários ou forrós. Os músicos e os jovens cantavam e dançavam essas músicas, cujas letras faziam apologias às relações de gênero, com certo tom de malícia e duplo sentido. Em um dos barracos, uma garrafa de cachaça foi servida a muitos dos que estavam presentes.

A maior parte das pessoas se dirigiu para o rancho, espaço destinado para a dança do forró, no qual foi montada uma estrutura de caixas de som e instrumentos eletrônicos. O forró ocupou a maior parte do tempo durante a noite e a madrugada. Do som mecânico passou para um show ao vivo de uma banda contratada pela prefeitura.

Neste evento do mastro, os limites entre os rituais religiosos da festa e atividades recreativas são demasiadamente tênues. Durkheim (1996) já teria constatado que na religião estes limites são, de fato, “flutuantes”, de forma que:

toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso. [...] Enfatiza-se sempre que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. Existem igualmente cerimônias religiosas que determinam como necessidade violar as regras ordinariamente mais respeitadas. Não é, certamente, que não seja possível diferenciar as duas formas de atividade pública. O simples divertimento, [...] não tem um objeto sério, enquanto que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre uma finalidade mais grave. No fundo a diferença está mais na proporção desigual segundo a qual esses dois elementos estão combinados.

Ao encontro do pensamento do autor, Amaral (1998) assinala que a festa promove a superação da distância entre os indivíduos e permite que convivam no mesmo espaço, a ordem e a transgressão, a cerimônia e a espontaneidade. O coletivo se sobressai ao individual,

³¹ Cada uma das varas, juntas formam o “Quadro do Império”, cujos detalhes serão explicados mais adiante.

de forma que, apesar ou por causa das transgressões, os grupos reafirmam suas crenças, regras e valores que tornam possível a vida em sociedade.

2.2.3 O Império

Entender as marcas simbólicas da realeza é perceber como é possível descobrir intencionalidade na cultura política, mas ainda atentar para o fortalecimento de um regime que criou raízes no imaginário popular [...]. Estamos falando, portanto, de símbolos e representações que, além de estarem ancorados na estrutura socioeconômica, na qual foram concebidos e da qual fazem parte, são partilhados coletivamente, mesmo que reapropriados segundo padrões nem sempre idênticos (SCHWARCZ, 2001, p. 66).

O intuito de iniciar o texto com essa citação é levar a uma reflexão sobre a dimensão simbólica do poder político em uma festa. O Império³² do Divino Espírito Santo constitui-se uma secular tradição religiosa originária de Portugal. Representa um momento central da afirmação de um passado real, uma tradição imperial consolidada no Brasil pela corte portuguesa e readaptada por meio de um diálogo com as representações locais.

O Império do Divino surge num contexto em que o Estado se utiliza de aparatos teatrais e religiosos para representar o poder que efetivamente exercia na monarquia. Os rituais e símbolos ganharam um lugar oficial e a festa se realizava como uma extensão do sistema. Para Schwarcz (2001, p. 65), “pode-se dizer que todo poder instituído gera suas próprias imagens e símbolos. Essa iconografia oficial [...] leva, em última instância, a que a opinião pública se habitue a associar o poder a uma imagem mental do poder”.

Silva (2000) descreve as festas do Brasil Colônia como espaços privilegiados para a construção de uma representação da monarquia, se constituindo como instrumentos estratégicos na afirmação da realeza. A população portuguesa realizava cortejos reais e procissões em que coroavam seus reis e imperadores. As festas do Divino Espírito Santo por meio de sua simbologia baseada na figura do Imperador, do cetro e da coroa, adaptaram-se bem a esse contexto. Em Goiás essa festa foi e continua sendo bastante expressiva, estando imersa no hibridismo, na diversidade simbólica e na circularidade cultural e organizando formas específicas que sempre estiveram relacionadas à sociedade participante.

³² O termo “Império” agregado à festa do Divino Espírito Santo originou-se pela nomeação de Carlos V como Imperador do Sacro Império Romano e Rei da Espanha, que aconteceu no mesmo período em que a festa do Divino Espírito Santo foi instituída em Portugal (CARVALHO, 2008).

Ao mesmo tempo em que as festas tinham essa função, elas também serviam para que as classes subalternas na Colônia pudessem suportar suas árduas condições de vida, transformando-se num pausa de seu trabalho cotidiano, um canal de escape (DEL PRIORE, 1994).

Estas eram também os momentos nos quais o hibridismo religioso assumia maior expressividade. Isso porque essas festas contavam com a participação de toda sociedade, negros, brancos e indígenas. Por sua vez, o Estado e a Igreja tentaram estabelecer um controle efetivo sobre essas festividades. Segundo Del Priore (1994), mesmo afinado com a cultura europeia, o espaço da festa também propiciava que os negros, indígena, mulatos e brancos aproveitassem para expor suas tradições. Tais manifestações eram toleradas pelas autoridades por representarem formas de “folgedos 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, 1994, p. 89).

Historicamente, isto foi o que, de fato, aconteceu nas celebrações do Império do Divino. Uma excelente descrição e interpretação dessa festa portuguesa no estado de Goiás é feita por Brandão (1978), como base no Império do Divino Espírito Santo em Pirenópolis e a ocorrência simultânea do Reinado.

De acordo com esse autor, no passado, o Reinado era uma festa de negros, no qual celebravam seus santos padroeiros: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Segundo o autor a festa teria dois usos ideológicos e sociais: “a) para os negros escravos era um modo ritual de redefinição de uma identidade ao mesmo tempo étnica e religiosa; b) para os senhores de minas e de escravos mineradores, era uma forma institucionalizada de criar relações legitimadas de dominação justificada” (BRANDÃO, 1978, p.103).

Sobre a origem do Reinado, o autor afirma que a maioria dos moradores de Pirenópolis reporta-o ao período da colonização, subordinando-o à Festa do Espírito Santo. Outros alegam que o Reinado é posterior à festa do Divino e originou-se do desejo dos negros reproduzirem, à sua maneira e para os seus santos padroeiros, uma festa semelhante à dos brancos, no caso, o Império do Divino. Hoje, os moradores de Pirenópolis, de uma forma geral, estão de acordo que são duas festas, reunidas na época do Divino, mas separadas entre si.

No período de esgotamento das minas, grande parte dos escravos foi dispersa por fazendas nos estado de Goiás ou devolvida a províncias do Sul. Com a abolição, essa dispersão se intensificou. Brandão (1978) supõe que isso resultou na saída dos negros para fora das irmandades e de seus rituais, incluindo o Reinado.

Os habitantes da região, porém, mantiveram o Reinado para dar continuidade a algo que já havia se estabelecido como tradição da cidade. Com o tempo, a manifestação deixou de ser apenas uma dramatização ritualística e passou a compor a liturgia da celebração religiosa, tendendo “a esvaziar-se de seus elementos propriamente folclóricos e a resumir-se apenas a ritos de igreja” (BRANDÃO, 1978, p.114).

Ponderamos que os negros de Goiás que ocuparam as terras, inclusive as que hoje são consideradas remanescentes de quilombos, já enraizados em uma cultura regional de festas aos santos, retomaram esses rituais festivos, como o Império e o Reinado, dentro dos próprios grupos que se formaram nesses locais, reproduzindo-os até os dias de hoje.

Afinal, concordamos com Schwarz (2001, p.66) quando afirma que “não existe discurso que vingue sem uma certa ‘comunidade de sentidos’, um sentimento de pertencer a uma mesma sociedade, cujas marcas são dadas pela experiência e pelo costume que se acumulam em uma história longa”. A continuidade da representação do Império e/ou Reinado para os grupos de negros que constituíram comunidades tem um sentido maior do que o caráter de legitimação política que forjou um sentido comum na sociedade brasileira da época. Eles reestabeleceram sua identidade e seus territórios a partir dessas práticas.

Silva (2000, p. 115), referindo-se a Festa do Divino em Pirenópolis, formula que a “reelaboração dos sentidos da festa” realiza-se na tradição enquanto memória, de forma que a sociedade modifica e recria as tradições de modo que ofereçam algum sentido. Maia (2002, p.14), com o qual concordamos, questiona esta perspectiva e considera a memória incapaz “de originar ou reelaborar sentidos”, pois “esta contém sentidos fundados na compreensão de ser-no-mundo³³”.

Entendemos que o domínio simbólico e os sentidos de uma festa permanecem por causa da tradição transmitida, e só se perpetua porque é assumida como significativa para a apreensão do próprio sentido de ser. Por isso talvez seja esta (a tradição) a ponte mais

³³ Heidegger (1993) em sua obra “Ser e Tempo” explica esta expressão, elevando-a ao plano ontológico, não se restringindo às manifestações físicas. O “ser-no-mundo” revela a compreensão do ser sobre si mesmo, no mundo. Caracteriza a simultaneidade de mundo e homem, mostrando que a existência do homem recebe seu sentido da sua relação com o mundo e que este obtém sua significação por meio do homem.

próxima para compreender essas instâncias simbólicas e interpretá-las, como aponta Giddens (1997).

Entre os Kalunga, a reprodução do ritual do Império deu-se até mesmo em festas que homenageiam outras divindades além do Divino Espírito Santo, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, como no caso da festa de Nossa Senhora Aparecida das comunidades Diadema e Ribeirão. Segundo Sr. A.L., um dos foliões mais velhos entrevistados, e Sra. C.S., a devota que iniciou a folia, o Império nessa festa só passou a ser realizado quando a capela já tinha sido construída e para assemelhar-se a cerimônias que já aconteciam em festas de outras comunidades. A fala de Sra. C.S. confirma: “[...] tinha a folia e a festa, arrematava aqui. Não, o Império não tinha não, o Império é lá ó, lá na igreja. [...] Foi depois que inventou. Foi. Igual o Divino Pai Eterno, Senhora da... Senhora da... Senhora D’Abadia. Tudo acompanhando o Divino e Senhora D’Abadia”.

O Império de Nossa Senhora Aparecida é um ritual dentro da festa que consiste na coroação e homenagem ao rei e a rainha, representados por membros da comunidade. A entrega da coroa é feita em seguida ao levantamento do mastro, na noite do dia 11 de outubro. O Império ocorre no dia 12, pela tarde, não tendo um horário certo para começar. De todos os rituais da festa, torna-se o mais marcante, não só pelo aspecto religioso e estético, mas principalmente pela tradição da escolha do festeiro, rei, rainha e demais funções para o ano seguinte, algo que todos esperam com bastante ansiedade.

Na cerimônia, é formado o “quadro”, que simboliza uma espécie de corte ou escolta. Este é composto por quatro homens escolhidos que portam uma vara de cerca de três metros de comprimento, o alferes e o “guardião da espada”, cujo facão representa a espada. As varas são dispostas de forma que se encontrem umas com as outras paralelas ao chão formando um quadrado, cada homem segura uma ponta.

A corte vai até o barracão do rei para buscá-lo e, em seguida, todos dirigem-se para o barracão, no qual a rainha se preparou. A rainha veste um longo vestido branco e o rei, terno preto e gravata, ambos com coroas na cabeça. Também são escolhidas crianças que os acompanham, umas representam anjos, outras, príncipes e princesas. Dentro do quadro vão o rei, a rainha, as crianças e alguns familiares. Antes de o cortejo partir, o alferes faz a “venda” com a bandeira diante da nobreza e o “guardião da espada” faz o mesmo. Depois, ambos fazem a “venda” diante do outro, se saudando. A “venda” é uma coreografia com a bandeira semelhante a que o alferes realiza em cada casa, pouso e arremate. Após esses movimentos circulares (da bandeira e da espada) há um movimento de reverência, dobrando-se levemente um dos joelhos. Este gesto significa uma forma de saudação reverente diante da “nobreza”.

Ao observar os gestos praticados pelo alferes com a bandeira e o guardião da espada frente ao Império (Figura 24), tendemos a buscar uma explicação lógica para tal ritual, ou algum sentido combinado à sua origem. Entretanto, conforme argumenta Hatzfeld (1993), a performance e a emoção das práticas ritualísticas têm por si só um poder de convencimento, falam e agem ao mesmo tempo, sendo mais eficientes do que o discurso. Por essa razão, só é possível compreender os rituais quando se participa dele, pois só têm um significado autêntico para quem os vivencia. São gestos misteriosos para quem os assiste porque escapam à sua racionalidade. Porém, eles não foram feitos para serem assistidos, mas vivenciados.



Figura 24: Império – alferes fazendo a venda. Aatoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2011.



Figura 25: Quadro do Império de Nossa Senhora Aparecida. Aatoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Quando a corte do Império já está dentro do quadro, seguem para a Capela. Uma pequena multidão acompanha. Na porta da capela, o ritual da “venda” é repetido por ambos, alferes e guardião da espada.

Após a “venda”, o rei, a rainha e as crianças que acompanham entram e sentam-se voltados para o público, que não se comporta dentro da pequena capela, que tem capacidade máxima para cinquenta pessoas sentadas. Nesse momento são feitas as rezas e os cantos de ladainhas.

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, ornamentos, fogos e outros. Nesses sorteios também são escolhidos os noveneiros, o encarregado pela folia, o capitão do mastro, os mordomos, a rainha e o rei. Este último é também chamado de “festeiro” – a figura mais importante e que tem a maior responsabilidade sobre a festa, inclusive nas doações. Seu reinado inicia ali e tem a duração de doze meses, até a festa do ano seguinte. A pessoa escolhida como festeiro tem gastos enormes com a organização, mas também recebe bastante prestígio, principalmente quando a festa é “boa”. As pessoas costumam dizer: “a festa de fulano, ou de ciclano foi muito boa”. O festeiro é, de fato, o dono da festa.

O sorteio é um ritual dentro do Império fundamental para que a festa se perpetue como tradição, pois cada vez que um morador é sorteado, ele assume responsabilidades de ordem moral e religiosa frente à comunidade, não podendo deixar de cumprir as obrigações que a festa exige para o ano vindouro.

Além disso, o sorteio pode ser entendido também como uma estratégia de legitimar a festa enquanto instrumento religioso, uma vez que a mesma cada vez mais se torna uma espécie de organização religiosa, não em termos oficiais, mas numa perspectiva comunitária, na qual a comunidade se fortalece a cada ano por meio de suas festas e na manutenção de sua identidade.

Ser rei ou rainha é um grande prestígio na comunidade. Durante toda a cerimônia, o rei e a rainha recebem privilégios e lugares de destaque que foram adornados e preparados especialmente para eles: na capela, no sorteio que ocorre em frente à capela e na mesa do banquete – na qual se sentam e são os primeiros a serem servidos. Essa posição ressalta a todo o momento a diferenciação social, muito comum aos nobres. Os demais participantes formam uma fila para também se servirem.

No “banquete”, como assim é chamada a refeição coletiva, do ano de 2012, foram servidos primeiramente quitandas, refrigerantes e um bolo de aniversário. À noite o jantar

servido foi arroz, feijão e carne com farinha, preparados durante toda a tarde em fomalhas próximas aos barracos (Figuras 26 e 27).



Figura 26: Preparação da refeição do Banquete - Império de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2011.



Figura 27: Banquete do Império de Nossa Senhora Aparecida. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Após a cerimônia e o banquete, a festa perdura por toda a noite, com comércio de comes e bebes, danças, atividades recreativas, entre outros. Há ainda a “Folia do Cipó”, que se trata de um pequeno giro simbólico da folia por um grupo de foliões que percorre todos os

barracos do acampamento para recolher as esmolas. Geralmente, ocorre no dia após o Império.

Os participantes, de forma geral, desconhecem a origem e o significado primário da representação do Império, como ficou evidenciado nas entrevistas e nas conversas informais. Eles demonstram não compreender o Império no sentido que tinha para a sociedade quando foi introduzido no Brasil, mesmo porque essa representação tinha uma vinculação mais forte com a política do que com a própria religião. Os Kalunga, como muitas outras comunidades, a reproduzem por relacionarem tal representação à devoção ao santo festejado e pelo referencial da tradição.

Diante disso, consideramos o que postulou Thompson (1998) ao encadear quatro aspectos fundamentais da tradição: o aspecto hermenêutico, o aspecto normativo, o aspecto legitimador e o aspecto de formação da identidade. Analisando o aspecto hermenêutico da tradição, ele afirma que uma maneira de compreender a tradição “é vê-la como um conjunto de pressupostos de fundo, que são aceitos pelos indivíduos ao se conduzirem na vida cotidiana e transmitidos por eles de geração em geração. A tradição não é um guia normativo para a ação, mas antes um esquema interpretativo, uma estrutura mental para entender o mundo” (THOMPSON, 1998, p. 163). Esse aspecto normativo se trata de um conjunto de pressuposições, crenças e padrões de comportamento trazidos do passado e que, geralmente, agem como princípio orientador das práticas e crenças do presente.

O Império, nesse sentido apresentado por Thompson (1998), é realizado como um princípio normativo que se torna rotineiro e sem muita reflexão ou questionamento por parte dos participantes. Mas ao mesmo tempo, esse ritual recebe um sentido mais forte do aspecto normativo, por ser uma prática “tradicionalmente fundamentada”. Nas entrevistas, os participantes sempre justificam de forma imediata a representação do Império pela referência à tradição, o que torna os fundamentos da ação elevados ao nível de justificação auto-reflexiva. E não apenas o Império, mas também outros rituais presentes na festa, a folia, o levantamento do mastro, a “venda”, entre outros. Tal princípio normativo da tradição produz a coesão do grupo no que tange ao modo de lidar com o mundo, conforme se verifica na fala do folião ao ser questionado sobre o significado da folia:

Uai, pra nós aqui o encarregado... o encarrego solta a folia, né? Aí nós vamo os folião pra aí. Então, nós que é da parte da divindade, nós vamo girá. Então, aí enquanto aquela folia tá no giro..., e hoje é assim, aqueles terno de folia são a mesma coisa de..., aqueles folião é a mesma coisa de uns irmão, que vai tudo numa casa só, né? Aí nós num come nada sem o outro, nós num tem discussão, nós num... deve servi da mesa sem agradecê

primeiro, a oração primeiro pra podê servi também. E nós é (inaudível), nenhum vai pra sua casa. Nós também num troca de roupa enquanto tá no giro. E aí, é o seguinte, num pode andá com a bandeira e cruzá, porque quem cruzá morre. Andá com ela, andô com ela, voltô aqui, cruzô ela aqui, num pode, faz mal (Sr. M.B.).

Verificamos na fala do Sr. M.B. o aspecto de normatividade postulado por Thompson (1998), revelando que as crenças e práticas ritualísticas que regem o comportamento durante a folia são princípios orientados por seus antepassados, e isto basta para que se cumpra o ritual de uma forma, e não de outra. São padrões que, embora façam parte de uma estrutura simbólica do ritual, para os foliões, têm implicações funcionais no campo da materialidade. Assim, se não for realizado daquela forma como rege a tradição, acredita-se que o folião poderá morrer subitamente ou poderá lhe acometer algum mal.

Há ainda, segundo Thompson (1998), o aspecto legitimador, que se refere ao exercício do poder de uma autoridade que pode ser legal, carismática ou tradicional, no qual os indivíduos se submetem a um sistema ou a pessoas, que podem ser os guardiões da tradição. Isto fica claro na afirmação do Sr. M.: “nóis que é da parte da divindade, nós vamo girar”. Na folia, os foliões são os guardiões da tradição e representam o sagrado. Esse aspecto também pode ser observado na representatividade de alguns foliões, especialmente os mais antigos, que recebem da comunidade uma autoridade especial para a realização de rituais e sacramentos, estando na condição de líderes religiosos locais. A feição de legitimar uma tradição também se faz presente no que é dito pelo folião; eles devem andar juntos, comer juntos, agradecer antes de comer, e não devem trocar de roupa durante a folia, se separar do grupo, nem cruzar o próprio caminho, por onde já passou a bandeira.

E, por fim, Thompson (1998) aponta o aspecto identificador da tradição, uma vez que esta fornece um material simbólico para a formação da identidade individual e coletiva. O sentido que cada um tem de si mesmo e o sentido de pertencimento a um grupo são constituídos a partir das crenças, valores e padrões de comportamento herdados do passado.

Para a Geografia, esse aspecto identificador é fundamental porque a identidade se estabelece em torno de um lugar. A própria tradição muitas vezes é vista como própria do lugar, lhe conferindo uma identidade e territorialidades específicas. Já o aspecto hermenêutico possibilita a compreensão interpretativa do espaço pela tradição, se referindo à espacialidade.

Retomando o aspecto normativo da tradição, o ritual do Império não precisa ser explicado para que seja repetido, pois, por si só, fala e age ao mesmo tempo. Para Brandão (2004) rituais como este estão sob ideologias que dão forma à ordem social. Sobre os motivos sociais da repetição anual de rituais, o autor exemplifica com as Cavalhadas de Pirenópolis,

mostrando como também se aplica a outras manifestações religiosas nas sociedades rurais do Centro-Oeste brasileiro. Para eles, estes rituais

são modos de simbolização pelos quais a sociedade repete para si as verdades que os seus membros já conhecem. Muitas dessas verdades não são certamente repetidas porque são verdadeiras; mas acabam sendo verdadeiras porque são frequente e solenemente repetidas. Por debaixo de um rito histórico há sempre uma pedagogia de legitimação social que transforma mensagens simbolizadas em cores, sons e gestos, o conhecimento que se repete para ser ao mesmo tempo socialmente verdadeiro e pessoalmente acatado pelos integrantes da sociedade. [...] Transformada em seus rituais a sociedade se escuta e, nos símbolos que eles produzem, reproduz e reconhece os seus sistemas de valores e de conhecimentos (BRANDÃO, 2004, p. 44).

Se ponderarmos que “o rito consiste unicamente em relembrar o passado e torná-lo presente, de certo modo, por meio de uma verdadeira representação dramática” (DURKHEIM, 1996, p. 405), devemos pensar qual passado realmente importa ser lembrado para os Kalunga? Certamente é um passado que lhes fornece sentido e reconhecimento de valores e conhecimentos para ser preservado na memória coletiva.

Os ritos são também “os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente” (DURKHEIM, 1996, p.422). Ao contrário do que pensa Hatzfeld (1993), para o qual é pelo rito que se define a crença, Durkheim aponta que o rito tem uma lógica determinada pela crença, a crença está relacionada ao pensamento (estados da opinião) e o rito ao movimento (modos de ação determinados). Para ele:

O rito, portanto, não serve e não pode servir senão para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade, ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais (DURKHEIM, 1996, p. 409).

O Império passou a ser uma representação simbólica do louvor a Nossa Senhora Aparecida, por isso tem um significado fundamentalmente religioso que “mantém” e “revivifica”, nas palavras de Durkheim (1996), a crença na santa. Nesse sentido, o ritual passou a ser justificado pela crença.

Consideramos o ritual do Império na festa como uma “tradição inventada”. No sentido elaborado por Hobsbawm (2012, p.12), tradição inventada “é um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, implicando uma continuidade em relação ao passado”. No caso dos

Kalunga, o Império foi inventado ao ser introduzido numa festa que originalmente não o realizava. Giddens (2005), em crítica ao que é postulado pelo autor, afirma que todas as tradições são inventadas, por razões diversas e não apenas no período moderno. Sua funcionalidade é fornecer coesão social e um sentido para que possa ser apreendido.

Não percebemos o Império na Romaria de Nossa Senhora Aparecida como uma tentativa artificial de continuidade histórica, mas sim com a funcionalidade de fornecer coesão social e sentido, como aponta Giddens (2005). O sentido, como foi dito, é de homenagem à santa padroeira da comunidade.

Para o mesmo autor (1997), a tradição está relacionada ao ritual, a repetição e à solidariedade social, porém não se trata de uma reprodução mecânica e inquestionável. A repetição se associa ao tempo e revela como a tradição está voltada para o passado, tendo uma forte influência sobre o presente e orientando o futuro, ao estabelecer práticas para organizá-lo.

Giddens considera que a tradição está ligada também à memória coletiva, conceito trabalhado por Maurice Halbwachs, e a “noção formular de verdade” (que não depende da linguagem como referência). A tradição envolve ritual, possui guardiões e atua na coesão social, combinando conteúdo moral e emocional. Assim, não é a persistência ao tempo o que faz uma tradição integral ou autêntica, mas sim, o contínuo esforço interpretativo que identifica os laços que ligam o presente ao passado. Por isso, “a tradição, é um meio organizador da memória coletiva” (GIDDENS, 1997, p.82). Isso se expressa na fala de um antigo folião da comunidade:

[...] eu, quando eu intendi por gente eu conheci. Minha vó era festeira demais, de São Sebastião, soltava a folia. Minha bisavó soltô muita folia do Divino, fez muita festa do Divino. A minha mãe também, passô pra minha mãe. E ela só deixou de fazer a festa quando ela não guentô mais, ela morreu com 110 anos. Fez até quando num guentô mais e adoeceu. [Trecho inaudível] Mas conheci demais, eu era pequeno e conheci demais. Era... tinha aqueles capado gordo, era... matava dois, três capado, uma vaca, às vezes matava dois capado e uma vaca, às vezes matava um capado e duas vaca. E aqui é costume de todo mundo fazer isso, né? Que o encarregado que fica encarregado bota a folia no giro, põe a folia pra girá, tem os que fica de sair com a folia e os de ficá em casa pra recebê (Sr. M.B.).

Não é a repetição que promove a coesão social, embora a tradição esteja intimamente relacionada com a identidade de um grupo. Nas palavras de Giddens, “é o espaço privilegiado que mantém as diferenças das crenças e práticas tradicionais” (1997, p.101). Esse espaço diz respeito ao contexto de origem ou local central onde a tradição está enraizada. Assim, aquele

que não pertence ao grupo, ou seja, o desconhecido, está em um espaço cultural que demarca o exterior do mundo familiar, estruturado pelas tradições com as quais a coletividade se identifica.

Dessa forma, Giddens (1997) mostra como os laços de parentesco sustentam as redes de relações sociais estabelecendo, ao mesmo tempo, a confiança e a “familiaridade” que é mantida por seus próprios rituais. O ritual fortalece a confiança e evidencia a existência de uma comunidade cultural compartilhada, pois a participação no mesmo representa um compromisso público.

Pela análise feita da romaria de Nossa Senhora Aparecida, os conceitos de catolicismo popular, festa, tradição e ritual utilizados nesse capítulo estão agregados. A relação desses conceitos se dá na medida em que se percebe a festa como uma tradição popular e como parte de um sistema ritualístico, que inclui a folia, a novena, o levantamento do mastro, a procissão, a representação do Império, o sorteio. Por se tratar de um estudo geográfico, consideramos necessário entender como o território simbólico e a identidade da comunidade se sustenta a partir da festa e dos seus rituais, e os rituais como práticas simbólicas que se configuram espacialmente.

A forma como as comunidades Kalunga vivenciam sua religiosidade popular revela que os grupos sociais, independentemente de estarem sob a tutela da religião oficial materializada na Igreja, recorrem a práticas de rituais próprios e os estabelecem como tradições fundadas pelo sentido do sagrado. A tradição apresenta um sentido no seu modo de “ser-no-mundo”, ou seja, a comunidade assume essas práticas como significativas para o seu modo de vida, mesmo que o sentido original dessas práticas tenha se perdido no processo histórico.

Cada parte do festejo está inserida em um conjunto concebido como tradição pela comunidade, independentemente de sua agregação posterior à criação da festa. Todos esses elementos compõem a religiosidade popular, pois têm um caráter híbrido, flexível, emocional, com base na experiência e em constante ressignificação. Afinal, “o catolicismo não é só instituição, ele é também expressão de vida e de sentimentos”, podendo existir diversas maneiras de “viver” o catolicismo (HOORNAERT, 1974, p. 24).

A proposta deste capítulo que se encerra foi apresentar a romaria Kalunga de Nossa Senhora Aparecida com todas as tradições e rituais que a compõe. Retomá-la em seu contexto histórico foi necessário para distinguir sua formação enquanto prática própria do catolicismo popular. São estes rituais e tradições que fundamentam a construção de um território simbólico, que é vivido além do que a materialidade da romaria consegue demonstrar. O

território das comunidades apropriado pela folia e pela romaria festiva recebe uma carga de sentidos, significados e emoções dadas pelos símbolos, pelos rituais e pelas representações. O território também é lugar, porque as afetividades relacionadas ao lar, à comunidade, às pessoas do local tornam-se ainda mais proeminentes no período da romaria. Isso é o que explica o retorno de pessoas da comunidade que moram em outros municípios, a cooperação mútua e tantos outros fatores que indicam as territorialidades na romaria e a construção de uma identidade territorial para os partícipes nas comunidades.

Capítulo 3

As territorialidades da festa e a construção da identidade territorial

“[...] mais que uma geografia concreta, a festa engendra e constitui uma geografia simbólica [...]. Nos espaços rurais, a festa contribui para forjar os territórios da localidade. [...] A festa dispõe-se de múltiplos meios para territorializar os espaços sociais da localidade.”

(ALMEIDA, 2012, p. 169)

Território e Identidade, estes são os conceitos centrais que emergem na dissertação. De acordo com Bonnemaison (2002, p. 287), o território “não é obrigatoriamente fechado, não é sempre um tecido espacial unido nem induz a um comportamento necessariamente estável”, mas sim “um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários”. Nesse sentido o território é movimento, é fluxo. As territorialidades na romaria de Nossa Senhora Aparecida abrangem, ao mesmo tempo, aquilo que é “fixação” e aquilo que é “mobilidade”, em outras palavras, as mudanças e as permanências dos espaços concretos, dos usos, das crenças e dos sentidos. E como não associar isto também à construção da identidade?

Certamente os rituais da festa vividos pela coletividade, movidos pelo sentimento mútuo e pela identidade da fé, fortalecem as relações afetivas e a constituição de um território-lugar. Entretanto, na festa se estabelecem territorialidades relacionadas aos usos, apropriações, sentidos e nela também suscitam diversos conflitos. Para pensar estas territorialidades, é preciso também pensar em “quem domina ou influencia e como domina e influencia esse espaço” (SOUZA, 2005, p.79). Estas duas perspectivas são válidas, pois o território se constrói tanto pelos sentimentos, pelas relações, quanto pelo sentido de pertença, pelas redes e pelo movimento.

De acordo com Rosendahl (1996, p.59)

Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território. É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus.

Neste capítulo buscaremos demonstrar de que forma estes conceitos estão situados dentro do entendimento que foi construído, quais são as territorialidades que insurgem com a Romaria de Nossa Senhora Aparecida e como a identidade territorial, construída pela festa e seus “meandros” festivos de fato se efetiva.

3.1 Origem da Romaria de Nossa Senhora Aparecida em Diadema e Ribeirão: a promessa e o plantio

A adoção de Nossa Senhora Aparecida como padroeira da comunidade se realizou dentro de um período no qual já havia ocorrido a consagração da santa como padroeira do

Brasil pela Igreja Católica³⁴. Certamente essas institucionalizações, embora ocorram em um plano mais global, influenciam as localidades rurais que recebem a assistência de uma paróquia. Não foi diferente nas comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, onde a folia de Nossa Senhora Aparecida, como uma prática do catolicismo popular, foi incorporada às celebrações religiosas. Anterior a este período, os festejos em homenagem a Nossa Senhora Aparecida não eram tradição em nenhuma das comunidades Kalunga, que mantinham a devoção a santos como Senhora do Rosário, Santo Antônio, São Sebastião, Senhora D'Abadia, Senhora do Livramento, dentre outros.

A festa de Nossa Senhora Aparecida entre os Kalunga teve início há mais de quatro décadas, aproximadamente meados de 1965 a início de 1970³⁵, quando uma devota da santa, Dona C.S., fez uma promessa de que, se sua colheita melhorasse, ela “puxaria” a folia em sua homenagem, isso segundo relatos de moradores da comunidade, confirmados pela devota. Como pagamento da promessa, ela realizou a folia no mês de maio, após a colheita. Segue o relato da devota:

[...] Olha, essa aí foi uma prumessa. Era uma prumessa que todo ano eu mexia com roça, quando dá na marcação da roça coiê, a chuva ó... caia fora, as pranta perdia tudo. Aí perdia tudo, aí eu fiz a prumessa pra Senhora d'Asparecida que meu... meu prantio que eu prantasse ganhasse tudo, eu ia continuar a festa dela todo ano, todo ano eu ia fazer a festa dela. (Sra. C.S.)

Brandão (1978, p. 128) explica que “sob uma matriz tradicional de coletivização de uma religiosidade de afortunados após a colheita de seus cereais, há lugar para usos de eficácia recorrentes a rituais de aflição (o pagamento de promessas)”. Entretanto, se a origem da promessa remete a um contrato com o santo em um momento de aflição e penitência, isso não significa que a sua atualização nos rituais da festa vão possuir apenas características penitenciais. Assim ocorreu nas comunidades Diadema e Ribeirão. As doações e o trabalho para a realização da festa atingiram atributos comunitários de solidariedade social.

Uma mulher religiosa da cidade de Teresina, comovida com o ocorrido, se comprometeu a pintar a bandeira com a imagem da santa para que a folia continuasse todos os

³⁴ Nas festas e no congresso sempre se manifestou o desejo que Nossa Senhora Aparecida fosse declarada oficialmente padroeira do Brasil. O episcopado apresentou este desejo ao Santo Ofício e o Papa Pio XI acolheu favoravelmente os pedidos dos bispos e dos católicos do Brasil. Por decreto de 16 de julho de 1930 a Virgem Aparecida foi proclamada como padroeira principal de todo o Brasil. A festa litúrgica de Nossa Senhora Aparecida é celebrada no Brasil em 12 de outubro, um feriado nacional desde 1980, quando o Papa João Paulo II consagrou a Basílica, que é o quarto santuário mariano mais visitado do mundo. Informações disponíveis em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/outubro/dia-de-nossa-senhora-aparecida.php>. Acesso em março de 2013.

³⁵ C.S. e ninguém da comunidade soube precisar o ano da primeira folia. Ela também não soube informar sua idade, pois “não sabe contar as eras”. Seu companheiro auxiliou na contagem aproximada dos anos.

anos. E, de fato, a folia se tornou tradição na comunidade e girou por muitos anos. Os moradores contribuía com o que podiam para a realização da folia; já havia os sorteios para doações e a distribuição de cargos para a folia. As mulheres ajudavam a cozinhar e participavam das rezas, juntamente com Dona C.S. Ela explica sobre a forma de obter alimentos para a festa: “[...] tinha o festeiro, tinha o sorteio dela. E tanto que... que a dispesa dela tudo eu pouco comprava, mais era os otro que dava pra ela, pela santa. E eu comprava, pra santa eu comprava. Mas ela ganhava muitos trezinho, e ia tudo pra ela”.

Assim como nos demais festejos, as comunidades tinham a festa como um motivo de confraternização e contribuía de diversas formas para que Dona C.S. a realizasse. Como já foi dito, os mutirões e as práticas solidárias são características comuns em comunidades rurais e também expressam as territorialidades desses grupos.

Uma das cozinheiras, Dona S.S. saudosamente relatou sobre os tempos que ajudava Dona C.S., demonstrando que os laços comunitários já eram fortemente construídos por ocasião das festividades. As relações de parentesco também se mostravam de particular importância, pois as refeições e arranjos das festas eram preparados, sobretudo, pelos parentes que moravam mais próximos. É comum nas comunidades Kalunga que os parentes morem bem próximos uns dos outros, quando não moram no mesmo terreno. Além disso, as festas e as folias são continuidades de uma cultura que os pais, avós e tios ensinavam e que se reforça nesse ajuntamento.

A festa de arremate da folia sempre acontecia na casa da devota (Figura 28). Mesmo com a participação de todos os moradores e com a realização do sorteio, a festa do arremate era responsabilidade de Dona C.S., conforme ela enfatizou em seus relatos, sugerindo uma afirmação de posse. Segundo ela nos conta “[...] vinha, arrematava aqui. Ela saia nas... quem ficava encarregado dela, ficava encarregado da folia, soltava lá, girava as casa tudo, vinha arrematá aqui” (Sra. C.S).

As palavras da devota replicam um sentimento de amor, devoção e identificação. Ela guarda até hoje, cuidadosamente, a primeira bandeira de Nossa Senhora Aparecida (Figura 29), sua pequena imagem e mostra com muito orgulho, reconhecendo-se pioneira na devoção à santa nas duas comunidades.



Figura 28: Casa e rancho (para cozinhar) onde ocorria o arremate da folia de Nossa Senhora Aparecida até a construção da capela. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.



Figura 29: Devota pioneira da folia de Nossa Senhora Aparecida com a primeira bandeira, cuidadosamente guardada. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Contudo, fatos novos causaram a mudança do espaço e da data da festa, fator que suscitou alguns conflitos, afetando algumas territorialidades e criando outras. Buscaremos, assim, identificar qual é a efetiva influência de agentes institucionais, no caso a Igreja Católica, nos modos de vigência das formas e rituais da festa, situando em que níveis e de que formas operam as mudanças dessas manifestações. Por fim, trataremos das territorialidades que se expressam na relação sagrado e profano e na relação entre a tradição e as inovações.

3.2 As territorialidades da festa: usos e apropriações

A Folia e a Romaria de Nossa Senhora Aparecida, enquanto um conjunto ritualístico vivido socialmente, estrutura-se como um território simbólico. Elas não promovem somente os encontros e os rituais, mas possibilitam as territorialidades em diferentes esferas da vida, como as relações sociais e os saberes arrolados à produção, a organização social, os compromissos de reciprocidade e de ajuda mútua, a identificação e coesão coletiva na luta por direitos, a vinculação da festa ao ciclo agrícola.

Além disso, elas potencializam os conflitos, as diferenças e as disputas de sentidos. Isto porque nelas são projetadas as relações de poder que vigoram nas comunidades, as territorialidades. Tratam-se dos sentimentos de posse associados ao pioneirismo da festa, dos sentimentos que envolvem o “fazer parte da romaria”, do envolvimento comunitário em torno de sua religiosidade, das trocas simbólicas e sociais, das influências da Igreja Católica sobre as formas e sobre o tempo da romaria, das distintas intencionalidades e apreensões do sagrado, dos conflitos relacionados à presença de igrejas cristãs protestantes. Estes apontamentos serão tratados ao longo deste capítulo.

3.2.1 A festa em novo espaço e em nova data

Conforme foi dito, até o ano 2000 a folia ocorria no mês de maio, em uma área próxima ao Ribeirão dos Bois, em propriedade de Dona C.S.. Porém, com a construção da Capela de Nossa Senhora Aparecida, a comunidade sentiu-se motivada a realizar a festa nos seus arredores. Com recursos e sob a articulação da prefeitura do município, no local foram construídos barracos de palha nos quais são comercializados alimentos, bebidas e outros produtos.

Dona C.S. ressentiu-se muito com a transferência do local da festa. Enquanto conversávamos, a todo o momento repetia frases que demonstravam um profundo desgosto por acreditar que os moradores se “meteram” naquilo que não lhes pertencia. Ela se desvinculou da folia, mas nem por isso deixou de girar, pois já era admitida como tradição local. Diante disso, a devota continuou apenas com uma reza ao meio dia de 12 de outubro, como ela mesma afirma: “Mas aí eu parei com... com a folia, parei com a folia, porque meteu um bucado de confusão aí, um mete, outro mete, um mete, outro mete e eu fui me abusando, cortei o giro da folia, fiquei só rezando meio dia” (Sra. C.S.). A festa do arremate da folia, que

ocorria em maio, deixou de ser na casa de C.S., mas ela iniciou uma reza ao meio dia de 12 de outubro, em sua casa.

Assim, a festa passou a possuir um lugar próprio e permanente de realização, a Capela de Nossa Senhora Aparecida e seu entorno (Figura 30). A mudança da casa da devota para a capela decorreu de escolhas empreendidas pela maioria com relação à necessidade de um espaço religioso e em virtude da própria organização da comunidade em prol da realização da festa. Isso nos faz pensar nas territorialidade que se constroem no espaço da festa. Para Bonnemaision (2002, p. 99-100), a territorialidade é vista como “a relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território” (p. 99-100). O sentido de pertencimento produzido pelo festejo em homenagem à padroeira e a destinação dos espaços para tais práticas cria conflitos de interesses entre os próprios moradores. O padre que assiste as comunidades faz uma consideração sobre a iniciativa das comunidades de terem seu lugar de festa:

Eu não saberia precisar qual a data, qual a pessoa que tomou tal iniciativa, mas é costume nas outras comunidades nas quais nós celebramos, nós acompanhamos os festejos, que o festejo ele acontece em torno da Igreja. Então, por um tempo não tinha a Igreja e certamente acontecia em torno da casa da Dona C., né? Com a edificação da Igreja, então a comunidade ela mesmo se motivou e regulamentou que fosse, o festejo acontecesse em torno de onde está a imagem de Nossa Senhora Aparecida, de onde está a Igreja e aí se estabeleceu essa estrutura que hoje nós temos aqui em torno, né, da Romaria de Nossa Senhora Aparecida. Certamente por uma questão afetiva, por uma questão de gosto, de ser ela uma das pioneiras desta devoção, desse histórico, acredito que esse ressentimento é compreensível, né? Mas à medida que a comunidade cresceu, que se estabeleceu a Igreja, logicamente é onde a comunidade se estabelece também pra celebrar a sua fé, a sua devoção (Pe. P.N.S.F.).

Os elementos da territorialidade descrita por Bonnemaision (2002) se fazem presente nesta dinâmica apresentada pelo padre. A comunidade sentiu necessidade de se estabelecer, de possuir um espaço no qual pudesse desenvolver suas práticas culturais e trabalhou para isso. É fato que os moradores mantêm relações de ordem cultural e social com espaço da capela, assim como revelam suas territorialidades em todo o seu território, como já apontamos no primeiro capítulo, no rio, nos roçados, nos quintais, entre outros. A capela, ainda, apresenta um aspecto de geosimbolismo, que se dá pela presença da imagem da santa.

Dona C.S. deixa claro que foram os moradores da própria comunidade que optaram pelo novo espaço, sempre referindo-se a eles como “intrometidos” e afirmando que eles a impediram de continuar até mesmo a reza do meio dia, no dia 12 de outubro. Ao questioná-la

sobre quem estaria agindo de tal forma, ela não cita nomes, mas diz: “[...] É dos... dos daqui mesmo, num é de fora não, é dos daqui mesmo”.

De acordo com os relatos de moradores, a Capela de Nossa Senhora Aparecida foi construída em meados do ano 2000, ninguém soube precisar a data, nem mesmo o padre. A comunidade fez um mutirão e os próprios moradores trabalharam em sua construção e doaram o material necessário.

A prefeitura de Teresina de Goiás também colaborou no fornecimento do material. Os Kalunga representam aproximadamente 15% da população total do município, fato que mobiliza as ações da prefeitura nas comunidades, pois possuem expressividade eleitoral. Por isso, não apenas a escola, o posto de saúde (que não funciona), a casa de farinha, mas também outros benefícios chegam à comunidade, muitas vezes como estratégias políticas, e serão discutidas no próximo subcapítulo. O que enfatizamos aqui é a predisposição que essas comunidades possuem no que tange à sua organização social, sobre isso o padre explica o seguinte:

O ano da construção da Igreja eu não saberia te dizer ao certo, mas é certo que todas as comunidades onde nós andamos, elas mesmo se organizam [...] para edificar o seu templo, o seu lugar de culto, de oração, e eu acredito que aqui não foi diferente. Talvez tendo o apoio de uma pessoa, talvez com maior facilidade de adquirir recursos para a construção, e assim eles edificaram esta igreja. Por exemplo, agora mesmo nós ganhamos o piso, né? Doação de um fiel da comunidade, doou o piso. O ano passado outros doaram a pintura. Então, a comunidade, ela [...] do seu modo, ela vai contribuindo pra edificar o templo e pra manter viva a religiosidade, a devoção, a festa de Nossa Senhora Aparecida. Do seu modo muito particular de celebrar, né? Como nas comunidades Kalunga aqui da nossa Paróquia (Pe. P.N.S.F.).

A forma como as comunidades construíram seu núcleo de vivência merece ser ressaltada. Na figura 30 verifica-se que o espaço da capela foi escolhido de maneira a situar-se próximo a outros lugares centrais, como a escola, a creche, o posto de saúde, o quiosque, a casa de farinha.

Este é o espaço onde os moradores vivenciam a maior parte de suas atividades de sociabilidade. Como as práticas religiosas fazem parte dessa sociabilidade, aprouve aos moradores edificar o seu espaço sagrado ali, mesmo diante de dificuldades que poderiam surgir.

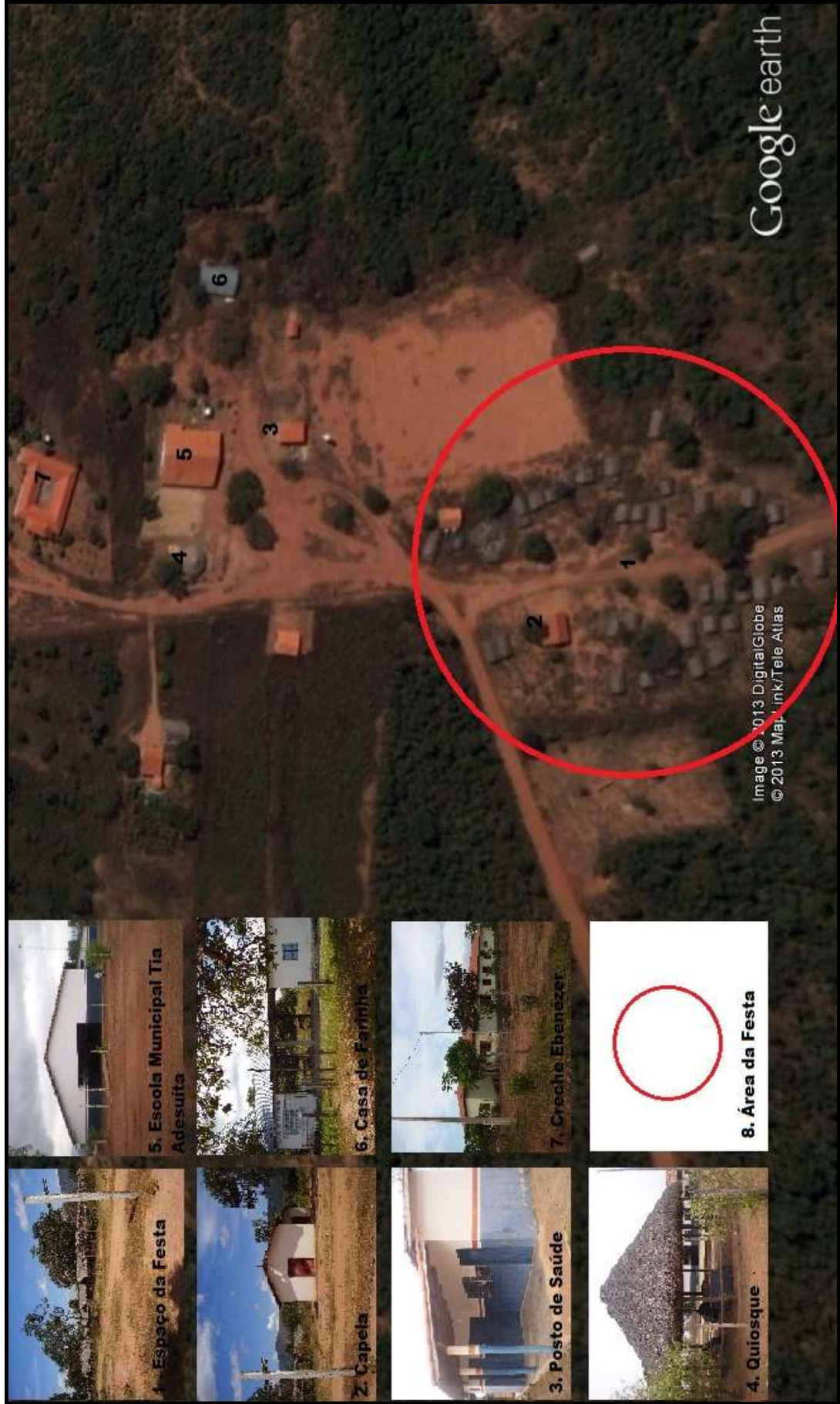


Figura 30: Espaço da Festa de Nossa Senhora Aparecida. Elaboração: Luana Nunes M. de Lima.

O principal exemplo de dificuldade no local para atender as demandas de um ajuntamento de pessoas nas ocasiões festivas é a falta de água. Como não há água encanada e o Ribeirão dos Bois passa a certa distância, os festeiros dependem da água transportada por um caminhão pipa enviado pela prefeitura para abastecer os barracos e poderem realizar atividades básicas, como cozinhar. Muitas vezes falta água até mesmo para higienizar os banheiros, o que os deixa em uma condição precária. Um comerciante da cidade que participa da festa todos os anos explica a situação:

E aqui num tem água. Todo mundo passa falta de água aqui. Tem as pipa, mas um dia puxa a água, otro dia num puxa e fica aquele negócio aí. Otros vai ter que ir lá no rio buscar um tamborzim de garrafão, né? Quem tem carro, vai rapidim e traz, né? Mas se num for, passa sede aqui! Sem tratar ainda uai... vai lá ver pro cê ver como que tá a água lá! Preta. Às vezes passa num pano, côa, né? (Sr. E.)

Dona S.S., uma parteira que cozinhou por muitos anos na festa dos tempos da casa de Dona C.S., nos forneceu importantes informações sobre a dinâmica da mudança da festa. Ela lembra com saudosismo que quando a festa ocorria nas proximidades do Ribeirão dos Bois as pessoas não passavam necessidades, e as crianças podiam se refrescar tomando banho.

Dona S.S. lembra, também, que a festa era realizada no mês de maio, mês da colheita, por isso a fartura de verduras e cereais era muito maior. Além disso, “o tempo era mais fresco”. A mudança da data da festa é outra questão que trataremos aqui. De acordo com o padre, por instrução da paróquia, a festa foi transferida para a data oficial da padroeira, 12 de outubro, passando a ser celebrada nesta data desde 2011. Isso demonstra que apesar da aceitação do catolicismo popular e das práticas culturais dos Kalunga de forma bastante autônoma, a Igreja Católica ainda exerce controle e afirma seu poder influenciando e interferindo, quando necessário, na estrutura organizacional das práticas religiosas dessas comunidades. Ela atua no sentido de manter ou ampliar esferas de influência e controle social por meio da festa.

Os moradores, de forma geral, aceitaram a alteração da data da festa, mas foi algo que criou uma série de problemas para a realização da folia. Com a criação de um espaço próprio para a festa, grande parte dos moradores passou a se deslocar para lá a partir do terceiro dia da novena, e acampar nas barraquinhas construídas. Muitos se ocupam com a preparação de alimentos e com a compra de bebidas e outros produtos para a venda nos comércios. Ocorre que a folia sempre girou durante os dias que antecedem a festa, pois o ápice das celebrações é o próprio arremate da folia. Mas, nos dias de giro, os foliões não estavam encontrando as

peessoas em casa para os rituais, para as refeições e para os pousos. Alguns foliões apontaram que isso foi um fator que enfraqueceu em grande medida a folia, pois muitos foram perdendo a motivação diante da impossibilidade de realizarem todo o ritual e deixando de integrarem-se ao grupo. Com os grupos de foliões cada vez menores, nem todos possuíam cavalos e os giros passaram a ser feitos a pé. Um dos foliões explica essa trajetória da alteração do mês da folia:

Agora, antes a folia [...] girava em outubro. Ela girava no mês de maio porque era C. [*devota pioneira*]. Depois que arrumô o que eles fez aqui [*se referiu à capela*] aí mudô ela pra outubro, e C. [...] ficô sem fazê, sem girá a folia. Aí ela foi pra mês de outubro. [...] os folião num ranja um pouso, num ranja um armoço, vai nas casa e num tem ninguém, tá tudo aqui [*se referiu ao espaço da festa*] (Sr. M.B.).

Além da mudança da data, determinada pela Igreja, e de o local da festa ter afetado a folia, a reza de Dona C.S., no dia 12 de outubro ao meio dia, foi interrompida. Ela explica o motivo:

Agora o padre veio e mudô... passô a de lá pro dia doze, daí... me estreviô da minha aqui. Era... a de lá era maio e a minha aqui era doze de outubro, que ela [*Nossa Senhora Aparecida*] é dia doze de outubro. Mas ele lá meteu o biscoito e passô a de lá pra mês de outubro. Aí, agora distonteô pra mim. [...] Nem a folia e nem a reza, porque rezadeira aqui... rezadeira só é uma, é a que reza lá. (Sra. C.S.)

Dia 12 de outubro é o dia de maior movimentação no espaço da festa. Pela manhã o padre comparece para realizar a missa, batismos e casamentos. As mulheres fazem a limpeza e ornamentação da capela, preparam o banquete, auxiliam o rei e rainha a se aprontarem. Os homens preparam os fogos, auxiliam na ornamentação, carregam e descarregam objetos, buscam coisas na cidade. Com tanto trabalho para a organização do Império, não há tempo para participarem da reza de Dona C.S. E como ela mesma afirma, são poucas as mulheres “rezadeiras”. Ela menciona uma, Dona V., que é a principal, mas durante as novenas observamos a atuação de outras. Aquelas que rezavam na casa de Dona C.S. agora se ocupam com a missa e com a preparação do Império e do banquete.

Devido ao fato de muitas pessoas estarem ausentes de suas casas no período da folia desde quando foi alterada para outubro, o encarregado da folia em 2012 decidiu retornar o giro para o mês de maio, para não coincidir com o período da festa, conforme explica o Sr. M.B.: “Ela [*a folia*] passou pro mês de maio, ocê sabe do problema? Que mês de outubro num acha ninguém nas casa. Aí ela [*a folia*] voltou pra mês de maio. [...] aí o encarregado cutucou

com ela [*a folia*] pra soltar agora, ele mudou pra soltar em maio, porque em outubro num tem ninguém, os morador”.

Dona C.S. vê a festa tal qual ocorre no espaço da Capela como “outra” festa, e não a sua - a que teve origem em sua casa. Da mesma forma a folia: “A de lá tá girando, só num dá de girar é duas num município só num dá, num município sozinho num dá de girar a folia” (Sra. C.S.). A folia que ela “puxou” não gira mais, porque não é mais arrematada em sua casa. A que gira agora é outra folia, ainda que seja em devoção à mesma divindade. Por isso, ela não considera coerente o giro de duas folias para a mesma divindade no mesmo território.

Entretanto, a percepção dos moradores é de que tanto a festa quanto a folia são as mesmas de outrora, apesar das mudanças. Quando perguntamos quantos anos tem a Romaria de Nossa Senhora Aparecida, a resposta leva sempre a um passado longínquo, “quando eu era rapaz”, “tem muitos e muitos anos”, e nunca ao período da construção da capela. Entendemos que houve uma continuidade da festa, a folia nunca deixou de girar e a festa foi feita todos os anos, embora tenha se dado de uma forma permeada por conflitos territoriais, como corrobora a fala de um folião:

Num ponto mudô porque, inclusive, [...] essa folia de C. mesmo que cê tava me falano, né? [...] De todo ano que ela gira já passou ela... né... pra otro tipo, né? Mas tudo bem, vai embora, né? Só que [...] é o seguinte... todo ano a gente tem que girá ela, soltá ela [...]. Mas já mudô um bucado, já mudô um bucado já. Mas é o seguinte, vão mexeno de vagarzim aí e no fim vai, né? Num pode faltá (Sr. A.R.).

A partir da mudança do espaço da festa para a localidade da capela, novas formas, novos elementos e novos rituais, anteriormente inexistentes foram incorporados, como os barracos, o comércio e a representação do Império. Este último antes era presente apenas na festa do Divino Espírito Santo na comunidade Ema, e na festa de Nossa Senhora D’Abadia, no Vão de Almas, dentre as festas que os moradores de Diadema e Ribeirão participavam.

As atitudes e empreitadas dos moradores com relação à festa também remetem a novas territorialidades. Por exemplo, o fato de assumirem novas responsabilidades para com sua realização e para com as atividades da Capela. Eles sentem que precisam colaborar, pois a festa pertence a todos. Para que a festa seja “boa”, é necessário que haja a participação de todos, a coesão, a solidariedade, o ajuntamento, a doação, o trabalho.

Como o encarregado da folia sorteado para 2013 desistiu de organizá-la, a folia de 2013 ficou a cargo da comunidade, o que significa que todos assumem como sendo deles e são responsáveis para que ela aconteça. A comunidade (como encarregada de 2013) também

decidiu manter a folia em maio, para que as atividades do período da festa em outubro não interferissem em sua realização.

O sorteio que define as tarefas, doações e funções na festa, continua. Este é um elemento importante, pois determinadas funções, como a de festeiro, rainha, rei e outras, são motivos de orgulho, de estima, de auto-estima e também de devoção. Um exemplo que comprova estes sentimentos foi observado na festa de 2012. O festeiro deste ano, enquanto era entrevistado, a todo o momento repetia que “a festa daquele ano era dele”, “que ele era o festeiro” e que “eu podia me sentir à vontade”.

A territorialidade dos sujeitos na Romaria de Nossa Senhora Aparecida se expressa em vários sentidos complementares, nas relações sociais nutridas pelo sentimento de ter a festa em sua casa e pelo sentimento de fazer parte da festa, no esforço coletivo de organização do espaço da festa dentro de um núcleo já estabelecido como local de vivência pela comunidade. Assim, o território, nas palavras de Bonnemaïson (2002, p.104) é, ao mesmo tempo, “espaço social” e “espaço cultural”: ele está associado tanto à função social quanto à função simbólica. “O espaço social é produzido, o espaço cultural é vivenciado. O primeiro é concebido em termos de organização e de produção; o segundo, em termos de significação e relação simbólica. Um enquadra, o outro é portador de sentido”.

No caso desta festa Kalunga, o espaço social comporta a organização, a distribuição de tarefas e doações, a produção de alimentos. É importante destacar que as relações sociais que os moradores mantêm em seu território por ocasião da festa definem territorialidades próprias da vida dessas comunidades. Tais territorialidades revelam usos e apropriações que os moradores fazem da festa e de seus espaços, como o encontro, a convivência, as práticas religiosas, o comércio e os negócios, tornando-os cada vez mais ligados ao seu território. E o espaço cultural se revela não somente pela fé característica da religiosidade popular, mas também pelo sistema de trocas simbólicas e solidárias de bens, serviços e significados que o giro da folia proporciona.

As territorialidades dos sujeitos, entretanto, também apresentam uma diversidade de formas de inserção na romaria, mesmo quando esta representa parte de um corpo de valores e ideias que configuram uma determinada visão de mundo partilhada por todos.

3.2.2 O sagrado e o profano no território: as diferentes intencionalidades do “festar”

O espaço da Romaria de Nossa Senhora Aparecida abriga discursos híbridos que transitam entre o sagrado e o profano. Tais sentidos apresentam-se como uma constante disputa entre as diferentes categorias de partícipes da festa, demarcando modos diversos de inserções e pertencimentos.

Não há uma homogeneidade quanto à forma de celebração da romaria e tal fato reflete distintas intencionalidades de participação, o que também aponta para territorialidades múltiplas e dialéticas no mesmo espaço: o tradicional e o inovador; a ordem e a transgressão. Para Steil (1996, p. 86):

[...] é justamente enquanto um palco de trocas culturais e de ideias, um ponto de encontro entre crenças ortodoxas e dissidentes, um universo de difusão de costumes e valores antigos e novos, um lugar de transações rituais e econômicas e uma arena de disputas de discursos seculares e religiosos que a romaria se constitui numa questão extremamente relevante e atual.

Cada partícipe tem seus interesses individuais e coletivos em participar, pois de algum modo, todos demonstram expectativas de serem beneficiados na festa, seja com o pagamento de votos, seja com o divertimento, seja com articulações políticas ou mesmo com o lucro que possam arrecadar no comércio. Diante de uma variedade de interesses e práticas no mesmo território, poderíamos estabelecer distinções entre práticas e espaços sagrados ou profanos?

Para responder a esta questão, situemos a definição de Rosendahl (2005), que, fundamentada no que formulou Eliade (1967), interpreta o fenômeno religioso e suas interações com o homem e o território, tendo como foco de análise essas duas dimensões: o sagrado e o profano. Em sua definição, assevera que o território é dividido em lugares do *cosmo*, que remetem ao domínio do sagrado, sendo marcados por signos e significados, e em lugares do *caos*, relativos a uma realidade não divina. O primeiro designa-se território sagrado enquanto o segundo revela uma ausência de consagração, qualificando-se como um território profano, um território não religioso. Mas em que medida ocorre essa separação no território da festa dessas comunidades? E em que medida um pode existir sem o outro?

Atentando para a problemática acima, o primeiro aspecto a ser discutido refere-se à ocorrência simultânea, durante os dias de festa, das rezas e ladainhas dentro da capela, e do consumo de bebidas alcoólicas, som automotivo com músicas em alto volume (forró,

sertanejo, funk), danças, queima fogos de artifício, rodas de conversa, entre outros, do lado de fora da capela.

Esta característica também foi observada por Neves (2007) nas festas em louvor a São Gonçalo do Amarante, São Sebastião e Nossa Senhora do Livramento dos Kalunga do Vão do Moleque. Para a autora, os Kalunga não atribuem valores às questões profanas e sagradas. Também não existe uma divisão nítida entre o sagrado e o profano em termos de espaço. As atividades da festa acontecem paralelamente no mesmo local, porém em posições diferentes. No decorrer das festas a autora observou que, ao mesmo tempo em que um grupo realiza a novena na capela, outros estão na área de lazer, ou seja, nos bares e restaurantes, consumindo bebidas alcoólicas, conversando, dançando, ouvindo música, entre outras atividades; situação muito semelhante à presenciada nas comunidades Diadema e Ribeirão.

Porém, diante do observado na festa e romaria de Nossa Senhora Aparecida, não concordamos com a autora quando afirma que os Kalunga, de forma geral, não diferenciam ou não atribuem valor ao sagrado e ao profano. Muitas atividades que ocorrem no espaço externo da capela são percebidas com certo desprezo pelos moradores mais idosos e aqueles mais religiosos, como uma deturpação do verdadeiro sentido religioso da romaria. Mesmo assim, são atividades toleradas porque partem do interesse de muitos moradores, talvez da maioria, o que dificulta um confronto. Em muitas entrevistas notamos um senso comunitário e democrático muito forte, por meio das expressões “a maioria aprovou/concordou”, “fizeram reunião e decidiram”, entre outras.

Durante o ritual das “Oito Horas”, logo após o levantamento do mastro, algumas pessoas mais idosas ou mais religiosas se afastavam e não participavam do momento em que os músicos entoavam e tocavam músicas secularizadas. Conversei com a Sra. S.S. sobre o que ela pensava daquelas práticas na festa, principalmente das músicas que estavam sendo cantadas. Ela respondeu de forma bastante convicta que aquelas músicas não fazem parte do ritual, que a dança correta é a sussa, porque “existe desde o início do mundo”. Em outra ocasião o folião M.B. diz a mesma coisa sobre a origem da sussa e acrescenta que “o forró não é de Deus. Quando a pessoa dança o forró, ela não consegue pensar em Deus”.

As práticas ditas “profanas” são condenadas também na folia. Além da bebida alcoólica em excesso, identificamos outras práticas realizadas durante o giro, que são consideradas desrespeito à folia e aos companheiros foliões, como relata um deles, A.B.:

[...] Eu vejo eles falar: - Ah, pinga é pra tomar, cachaça! Folia, nós vamo girar folia é pra tomar cachaça, na farra, tudo é farra, tudo é farra! – Eu falo:

- Gente, é farra sim, é um momento de alegria, mas é uma alegria com respeito. No meu conhecimento de folia, a gente num namora na folia. Namorar que eu quero dizer é abraçar, beijar e tal, pôr mulhé na garupa de animal. Se uma pessoa, se um folião quiser pôr mulhé na garupa de um animal tem que ser a dele, casada com ele e ainda tem que pedir pro guia, pro alfer e pro guia. Hoje não, qualquer folião, a não ser eu, M., M., que são idoso, pegô muié, pôs na garupa, uma hora tá na folia, uma hora fica pra traz, sumo no mundo, vai pra casa dela, durmo por lá - que não pode, né? Depois chega aí na folia, numa coisa, como se nada tivesse acontecendo. E a folia, no meu ponto de vista, tá errado.

Não apenas o ‘namoro’ ou voltar para dormir em casa com a própria companheira, mas também o flerte por parte de alguns foliões mais jovens são considerados desrespeito às folias. Segundo o mesmo folião, referindo-se à atitude destes, “aonde tem mulher bonita, pode deixar que é com ele mesmo, mas se tiver só véi e num tiver quase ninguém ele num canta, não. E aí eu acho que tá errado de novo”. Os cantos e as danças, considerados “sagrados”, principalmente a curraleira, que exige uma performance mais elaborada, são utilizados por estes foliões para chamar a atenção de mulheres solteiras, conforme também nos confirmou o folião M.B.

Tais práticas consideradas “profanas” dentro da folia são motivos de divergências e conflitos entre os próprios foliões, o que levou alguns a abandonarem os giros de folia: “Então, isso aqui hoje tá relativo e eu num aceito. Por esse motivo eu não posso governar ninguém, num dô conta de consertar o mundo, né? [...] Por esse motivo eu tô largando de girar folia, mas sô apaixonado por folia de sonhar (Sr. A. B.).

A percepção dos moradores religiosos, de forma geral, é muito semelhante a do Sr. A. B. e se confirma na fala de uma rezadeira:

[...] porque naqueles tempo, assim... os folião acreditava. Eu acho que acreditava, porque num ficava bebendo pinga, num ficava aquele fuaço, sabe? Se tem um baile, eles dança e naquele tempo eles num dançava, né? Então, hoje eles dança. Se tivé um baile eles dança. Num pode! [...] Eu acho que num podia tê, né? Porque a gente tem que cumprir a lei e num cumpre. Porque a gente não pode misturá bebida com essa porção. Pode assim, depois que terminá, né? Daqueles que terminá esse projeto aí, então, ele que vai bebê. Mas cê fazê um cântico da folia bebendo, num tem como, né? (Sra. V.)

Nota-se o uso da expressão “cumprir a lei” como compreensão da exigência moral imposta na relação com o sagrado. Para além do preceito religioso, Maia (2010) indica em posicionamentos como esse, um princípio ritualístico, uma vez que as regras dos rituais se tornam mais necessárias do que a sua própria execução. Entendemos, porém, que as regras

compõem o caráter ritualístico, mas os aspectos apontados pela rezadeira e por outros demonstram que há um reconhecimento do que é posto pela religião institucionalizada como sagrado e o que não faz parte dessas atividades sagradas, sendo consideradas como profanas.

Afinal, as bases do catolicismo popular se circunscrevem ao catolicismo oficial. Neste último prevalecem as normas institucionais, a ordem hierárquica, o discurso erudito e, sobretudo, a separação entre o sagrado e o profano. Contudo, apesar de ter nele suas raízes, o catolicismo popular se distingue por não se inquietar com a relação sagrado/profano, tendo, muitas vezes, as festas religiosas como um momento de transgressão. Isso leva a igreja a realizar um exercício de conciliação, como observa o padre:

Há pessoas que na comunidade, dentro da própria comunidade, conseguem fazer esse discernimento e conseguem conviver de forma saudável com os aspectos externos da romaria. Mas a gente não condena o momento do forró, o momento do encontro, o momento da partilha, da dança, da confraternização, mas às vezes não sabem viver bem estes momentos e acabam exagerando e vivendo mal esse aspecto... o outro aspecto festivo que a festa proporciona às pessoas (Pe. P.N.S.F.).

O padre faz referência especial à questão do consumo de bebidas alcoólicas. Intuímos que não há uma reprovação quanto a vários aspectos da festa, mesmo aqueles entendidos pela religião oficial como práticas profanas. No entanto, há valores religiosos que estão presentes no catolicismo oficial e que não fazem parte da realidade do catolicismo popular. Da mesma forma, há expressões culturais do catolicismo popular que passam pelo olhar institucional como atitudes que precisam ser modificadas. Nas palavras do padre, “purificadas”.

Então acho que falta realmente esse discernimento, que às vezes tenho a impressão de ser um pouco cultural, né? Já vem de um costume, mas que ao meu ver precisa também ser purificado, ser conscientizado, do modo como ser, do modo como celebrar, do modo como viver o outro aspecto externo da religiosidade e que a romaria proporciona. Então, às vezes eu percebo que falta um pouco esse discernimento. Sofre com isso muito as mulheres, sobretudo as esposas e as mães, que se preocupam tanto pelos maridos quanto pelos filhos, pelo exagero em que se vive estes outros aspectos. (Pe. P.N.S.F.).

O fato de o padre considerar “cultural” a “falta de discernimento” de alguns moradores demonstra uma racionalidade oficial que, tanto impõe a diferença, quanto define o que é religioso e moral, estabelecendo atitudes, objetos e áreas sagradas. Tudo na festa faz parte da religiosidade, portanto, é preciso saber “como viver o outro aspecto externo da religiosidade”,

ou seja, as atividades fora da capela. A festa estabelecida como ordem deve suprimir qualquer atitude de transgressão que vai contra o sentido religioso da romaria.

A Igreja Católica considera as missas e as novenas como os momentos centrais das comemorações. Apesar de o padre estar presente apenas um ou dois dias durante as novenas (quando é possível) e no dia da padroeira, nas missas do dia 12 de outubro (Figura 31), são nessas ocasiões que há um constante investimento nos sermões e na preparação do material utilizado pelas rezadeiras na novena, por meio dos quais se inculca nos partícipes valores relacionados ao sagrado. A maior parte dos moradores, todavia, tem a missa como outro de tantos momentos-rituais, parte de uma mesma sequência de festejos, voltando-se para o Império e o para o banquete como os momentos mais esperados.



Figuras 31 e 32: Missa celebrada pelo padre durante a romaria à esquerda e página do livreto com as “Contemplações do Rosário”, à direita. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Nesse aspecto reconhecemos as relações de poder que delimitam uma “dimensão política do sagrado” discutida por Rosendahl (2005, p. 12.929). Há um controle simbólico no qual se investiga “as normas e formas adotadas pelas instituições religiosas a fim de assegurar a vivência da fé e a vigilância dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa”. Um exemplo é o livreto produzido pela Paróquia com o objetivo de instruir os Kalunga na realização de suas novenas (Figura 32).

De acordo com relatos do Sr. A., um antigo folião de outras festas que ocorrem no território Kalunga, a folia de Nossa Senhora Aparecida era constituída apenas pelo giro da folia e o arremate na casa da devota que fez a promessa. O festejo tal qual ocorre hoje, se deu

em decorrência de uma busca por promover o ajuntamento festivo e torná-lo mais expressivo, como a festa do Divino Espírito Santo, na comunidade Ema.

Ainda de acordo com esse folião, 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.

O segundo aspecto refere-se a novos interesses que surgem na festa. Entre estes, estão os interesses políticos; daremos um exemplo. O ex-prefeito de Teresina de Goiás, Odete Teixeira Guimarães, desde seu primeiro mandato participava da festa todos os anos. Ele estava presente no Império de 2011 compondo o quadro, função que, segundo os moradores, ele já tem há alguns anos. Segundo relatos do Sr. F.S., o prefeito sempre doava toda a carne para o banquete, contratava a banda de forró e montava uma grande tenda para as danças. Mas deixou de fazê-lo no ano de 2012, porque teria ficado ressentido pelo fato de o candidato que apoiou não ter sido eleito. Tampouco vimos o prefeito na festa em 2012, já no último ano de seu mandato. A banda foi providenciada pelos próprios moradores. A tenda estava montada, mas não foi utilizada pela comunidade por conflitos internos.

Além do interesse político, há também o interesse econômico. É muito comum um espaço marcado para o comércio nas festividades religiosas. Neves (2007) destacou uma forte relação comercial dentro da festa pesquisada no Vão do Moleque, o que também foi evidenciado na Romaria de Nossa Senhora Aparecida.

Para os foliões que entrevistamos, com o fato de a festa concentrar-se na área externa à capela, a folia fica prejudicada, pois muitos moradores se ausentam de seus domicílios em função dos comércios que instalavam nesse espaço. Conforme já relatado, os foliões não estavam encontrando casas para pousos e refeições, o que fez que com que o período da folia retornasse para sua data original, em maio. Assim, a folia perdeu sua centralidade, cedendo lugar para o comércio da festa. São as trocas materiais e a diversão se sobressaindo às trocas simbólicas. De acordo com A. B., “ninguém quer girar folia no mês de outubro... uma carreira pra ir pra festa, uns pra arruaçar, pra bagunçar, e outros por ‘mor’ dos buteco”.

As festas religiosas no território Kalunga passam por diversas mudanças, nem sempre de ordem institucional. De acordo com os relatos dos foliões, nas últimas folias houve uma grande diminuição dos foliões e uma mudança na forma dos giros, que além de serem feitos a pé, duram menos dias. Porém, ainda notamos o empenho de alguns em dar continuidade à folia na tentativa de manter a tradição.

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. A identidade cultural, construída e servida de elementos como as manifestações religiosas, é revestida de uma plasticidade, sendo passível de mudanças até mesmo a muito curto prazo. Isso pode ser evidenciado com a introdução do forró e de outros estilos musicais nas festas, em detrimento das danças tradicionais, como a sussa.

Incluem-se também as frágeis fronteiras existentes entre a devoção e o comércio. Para os comerciantes, o comércio integra-se à festa e à tradição, incorporando-se ao sistema de trocas simbólicas que se estabelece na romaria. Até mesmo alguns dos mais devotos e antigos moradores assumem que, embora se trate de mudanças nos costumes das festas, os comerciantes podem, com a renda obtida, contribuir com boas esmolas aos santos, permitindo que a festa continue acontecendo nos anos vindouros. Isso confirma a proposição de Hatzfeld (1993, p. 59), de que para que haja mudança na tradição é necessário que nela existam razões próprias para mudar, “que ela transporte em si mesma, e independentemente das causas sociais, a causa da sua própria mudança”.

A folia de Nossa Senhora Aparecida passou de um período de contrição e penitência, cujo arremate encerrava-a numa grande festa de um único dia, para uma romaria, na qual a festa se estabelece todos os dias da celebração – nas folias e durante a novena. A festa nos moldes atuais, com forrós durante as noites, com barracos de comércio e com a representação do Império, já se apresenta instituída como tradição pela comunidade. Isso confirma a argumentação de Giddens (2005, p. 51):

A ideia de que a tradição é impermeável à mudança é um mito. As tradições evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina. [...] É simplesmente errôneo, porém, supor que para ser tradicional, um dado conjunto de símbolos ou práticas precisa ter existido por séculos [...]. A persistência ao longo do tempo não é característica chave que define a tradição, ou seu primo mais difuso, o costume. As características distintivas da tradição são o ritual e a repetição. As tradições são sempre propriedade de grupos, comunidades ou coletividades.

Com base nas ideias de Giddens (2000) sobre a flexibilidade da tradição ao longo do tempo, discutiremos sobre o terceiro e último aspecto que também envolve o sagrado e o profano nas diferentes intencionalidades do festar. Trata-se do confronto entre gerações, da oposição entre a tradição e a inovação, ambas resistindo e modificando-se mutuamente.

Há um misto de partícipes de várias idades na festa, fato que também promove divergências de intenções e compreensões acerca da experiência com o sagrado. Muitos jovens participam da Romaria de Nossa Senhora Aparecida. Estes residem na própria comunidade ou migraram para centros urbanos e retornam sempre nessas ocasiões festivas. Entretanto, em todas as celebrações religiosas presenciadas, havia poucos jovens dentro da capela; a maioria permanecia do lado de fora, ou em rodas de conversas, ou caminhando em pequenos grupos de um lado para o outro no espaço da festa. Mantinham-se indiferentes a tudo que acontecia dentro da capela. As moças se produziam visualmente em função da festa, com maquiagens e roupas modernas: calças justas ao corpo, saias e vestidos curtos e com decotes, botas de cano longo e sandálias de salto; os rapazes usavam bonés, calças de cós baixo ou bermudas coloridas, tênis importados.

A festa para os jovens apresenta outro sentido, é o momento do encontro, no qual podem ser vistos e apreciados, podem flertar, podem se divertir. Estes jovens vivem sob uma influência externa muito mais forte do que qualquer outro morador, uma vez que muitos residem, trabalham ou estudam fora das comunidades. Por isso, apresentam também um comportamento diferente dos demais, muito semelhante ao de jovens de ambientes urbanos. E mesmo os que não saem da zona rural, procuram imitá-los. A identidade dessa nova geração é construída com referenciais em valores muito distintos, ora da própria comunidade (dos pais e avós), ora de fora da comunidade.

As atividades religiosas que ocorrem na capela, apesar de serem conduzidas de forma bastante espontânea, são rodeadas por uma aura de profunda seriedade moral e por um sentido de obrigação intrínseca. A atitude desses jovens, embora também seja tolerada, é motivo de insatisfação de alguns dos mais velhos, que insistem na importância de se preservar os valores e a religiosidade da comunidade, tal qual era no passado. Um morador, atento à minha conversa com o folião A., desabafou seu descontentamento:

[...] a maioria desses novo aí já num tá mais indo em folia, num mexe com folia. Tô achando que daqui uns tempo vai até acabá a folia. [...] Eles vai pra festa é pra farreá mesmo, farra, bebê, dançá, namorá, arrumá namorada, por aí. [...] Eles vem e esses novato nenhum aí é difícil entrar aí na Igreja. É difícil! Eles vêm não por isso não, eles vêm é na farra. [...] Os de fora também só vem pela farra, não é por causa de reza, nem nada não (Sr. B.).

A forma como muitos moradores se posicionam frente às mudanças mostra o apego e o zelo à tradição. Em sua memória existe uma ruptura entre a festa do passado e a do presente. A do passado estaria muito mais ligada ao sagrado do que a atual. Por acumularem ao longo

dos anos um sistema de ideias e padrões de comportamento, qualquer outro tipo de interpretação ou sentido que se dê à festa é inaceitável para aqueles que relacionam a tradição com a fé, e esta com a sua identidade cultural. Ao questionarmos o padre sobre este aspecto, ele demonstrou uma compreensão da tradição nas comunidades que alcança os conflitos entre as gerações e reconhece que as influências externas certamente atingem e interferem nas formas e intencionalidades do festar.

As pessoas mais antigas da comunidade, elas têm uma preocupação e uma paixão muito grande pelo fato de os aspectos tradicionais da comunidade estarem se perdendo, porque os jovens já não mais se interessam como eles por aquilo que é um fator de identidade da comunidade, né? Nós temos aqui um confronto de gerações, confronto entre as gerações. As gerações mais antigas da comunidade e as gerações mais novas, que já não reconhecem tanto esses fatores de identidade cultural como seus. Então, trazem outros elementos de fora para a cultura, né? E isso, às vezes, acaba prejudicando o fator da identidade cultural (Pe. P.N.S.F.).

Muitas mudanças que ocorrem na festa podem ser explicadas pelo conceito de cultura local. Este, por sua vez, é um conceito relacional, ou seja, depende também da configuração de outras localidades significantes – das culturas globais (FEATHERSTONE, 1997). Isso significa que ao pensar as comunidades Kalunga como culturas locais devido a suas singularidades culturais, é preciso considerar que elas tenderão sempre a cada vez mais participarem de uma configuração global.

Em todo tempo elas recriam sua cultura, aderindo a modelos externos, ao mesmo tempo em que manifestam resistência na tentativa de perpetuar a tradição. A romaria de Nossa Senhora Aparecida certamente é um fator de identificação cultural para as comunidades que dela participam, mas é também um elemento para a compreensão das transformações que vêm ocorrendo no contexto social e religioso da comunidade, na medida em que fornece um amplo repertório de signos, símbolos e rituais que são interpretados e manipulados em diversas situações colocadas pela modernização.

De acordo com o padre:

[...] mas essa é uma realidade que a comunidade ela vai ter que dialogar muito, ela vai ter que se conscientizar de que essas mudanças elas acontecem com o tempo, que muita coisa não será possível realmente de preservar, de manter, outros elementos vão se inserindo dentro da própria cultura e religiosidade Kalunga e isso faz parte das mudanças de época, de tempo. Mas nós vamos trabalhar e trabalhamos muito pra tentar manter aquilo que é essencial, tanto da religiosidade quanto da cultura, pra que não se perca ao longo do tempo (Pe. P.N.S.F.).

Com esta finalidade apontada pelo padre, há um grande incentivo de inserção dos jovens nos rituais. Alguns participam ativamente das atividades religiosas. Presenciamos jovens rapazes no giro da folia 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. Os jovens também são incluídos nos sorteios e, muitas vezes, exercem funções como “mordomos”, “capitães do mastro”, entre outras. Algumas jovens rezaram ladainhas na capela durante as novenas e uma delas se responsabilizou pela bandeira na procissão. O fato de serem alfabetizados também os coloca em uma condição privilegiada para conduzir a liturgia registrada nos livretos institucionais. A inserção dos jovens nesses rituais religiosos se dá pelo reconhecimento de que eles serão os responsáveis pela manutenção das tradições e devem, portanto, apreender os sentidos destas tradições em seu território como elementos fundamentais de sua identidade. Nesse sentido, o padre complementa:

E nós temos uma preocupação de trabalhar com a juventude, pra que eles possam tomar consciência de seus valores, das suas raízes, reconhecer isso como positivo e tentar preservar aquilo que é essencial, aquilo que faz parte e que constitui a identidade da comunidade. Mas as mudanças e as influências externas, elas acontecem. E eu acredito que nós não temos força suficiente para impedir, e não sei se também devemos impedir. É preciso também saber dialogar com esse mundo jovem, com esse mundo que se apresenta. (Pe. P.N.S.F.).

Para concluir este encadeamento de ideias e observações feitas neste subcapítulo, consideramos que o exercício religioso nas comunidades Kalunga não se fundamenta em conhecimentos sistematizados, mas sim em um conjunto de práticas do sagrado que se constitui no saber oral, um repertório de crenças e rituais recriados na memória coletiva das comunidades. A subtração da autonomia na realização dos rituais pela paróquia se expressa como uma forma de “privatização do sagrado”, termo reportado por Rosendahl (1996, p.72). Segundo a autora, quando a mediação institucional se faz presente, “fica garantido o controle sobre o ritual e as crenças envolvidas na relação com o sagrado”. Por outro lado, “quando as relações com o sagrado se operam diretamente, elas ficam sujeitas à interpretação e ritualização do praticante: é este quem decide em matéria religiosa”. Dessa forma, a análise recai sobre as experiências e maneiras de lidar com o sagrado de cada categoria de partícipe da festa, pois estas balizam modos diversos de inserções e pertencimentos (STEIL, 1996).

Com isto posto, temos divergência com Rosendahl (1996, p.31) quando diz que “o sagrado e o profano se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem. Jamais, porém, se misturam”. Embora haja o reconhecimento por parte dos moradores de práticas e espaços que se referem

ao sagrado, e práticas e espaços que se referem ao profano, na realidade observada essa separação não acontece em absoluto. Por exemplo, o forró é dançado no mesmo rancho onde também são entoados os “Benditos de Mesa”, e o qual também é utilizado para o “Império”; o consumo da cachaça é algo já considerado natural e bastante aceitável pelos foliões durante a folia, muitos realizam as rezas e cantos já alcoolizados; as músicas seculares fazem parte do repertório do ritual das “Oito Horas” nos barracos.

Enfim, as experiências na festa são diversas, e nelas o sagrado não exclui o profano ou vice-versa. É evidente que o primeiro tem um valor existencial para as comunidades, é o referencial da própria festa. No entanto, para os Kalunga a romaria não é um ato puramente religioso e separado das outras dimensões da vida. Aparece antes como um território simbólico capaz de acomodar sentidos e práticas diversas.

O esquema da figura 33 apresenta a sequência de atividades e rituais, bem como mudanças da Festa Kalunga de Nossa Senhora Aparecida do período de sua origem até os dias de hoje. Ele foi elaborado com base na proposta de Bardin (2010) da Análise das Oposições, que tem por objetivo apresentar dois universos opostos a partir das mensagens nas entrevistas e encontrar um esquema para representá-lo, como uma forma de analisar o texto. E também no Diagrama de Fluxo, do Diagnóstico Rural Participativo (FARIA; FERREIRA NETO, 2006).

Além das oposições evidenciadas entre a festa que era celebrada na casa de Dona C. S. e a romaria já no espaço da Capela de Nossa Senhora Aparecida, o esquema também apresenta uma ordem sequencial dos acontecimentos festivos. Trata-se do que Bardin (2010, p. 102) denomina de “esqueleto da entrevista (estrutural e semântico)”, no qual é possível “simplificar a complexidade da entrevista por uma estrutura de base, que exprime o esqueleto de um conflito, de uma ambivalência, de um progresso, de uma superação, de uma narração”.

Fica claro que as mudanças, tanto da data, quanto do espaço, foram as responsáveis por gerar as tensões mais significativas no ordenamento dos rituais e na forma como ocorrem. Alguns elementos aparecem com a construção da capela, outros porém, deixam de aparecer pelo mesmo motivo. Da mesma forma, modifica-se a participação, os sentidos e as intencionalidades.

Além disso, é nítido no esquema que, atualmente, a festa está fragmentada, realizando-se parte em maio, com o Giro da Folia, e parte em outubro, com a festa propriamente dita. Este é um motivo muito forte que provoca o enfraquecimento da folia.

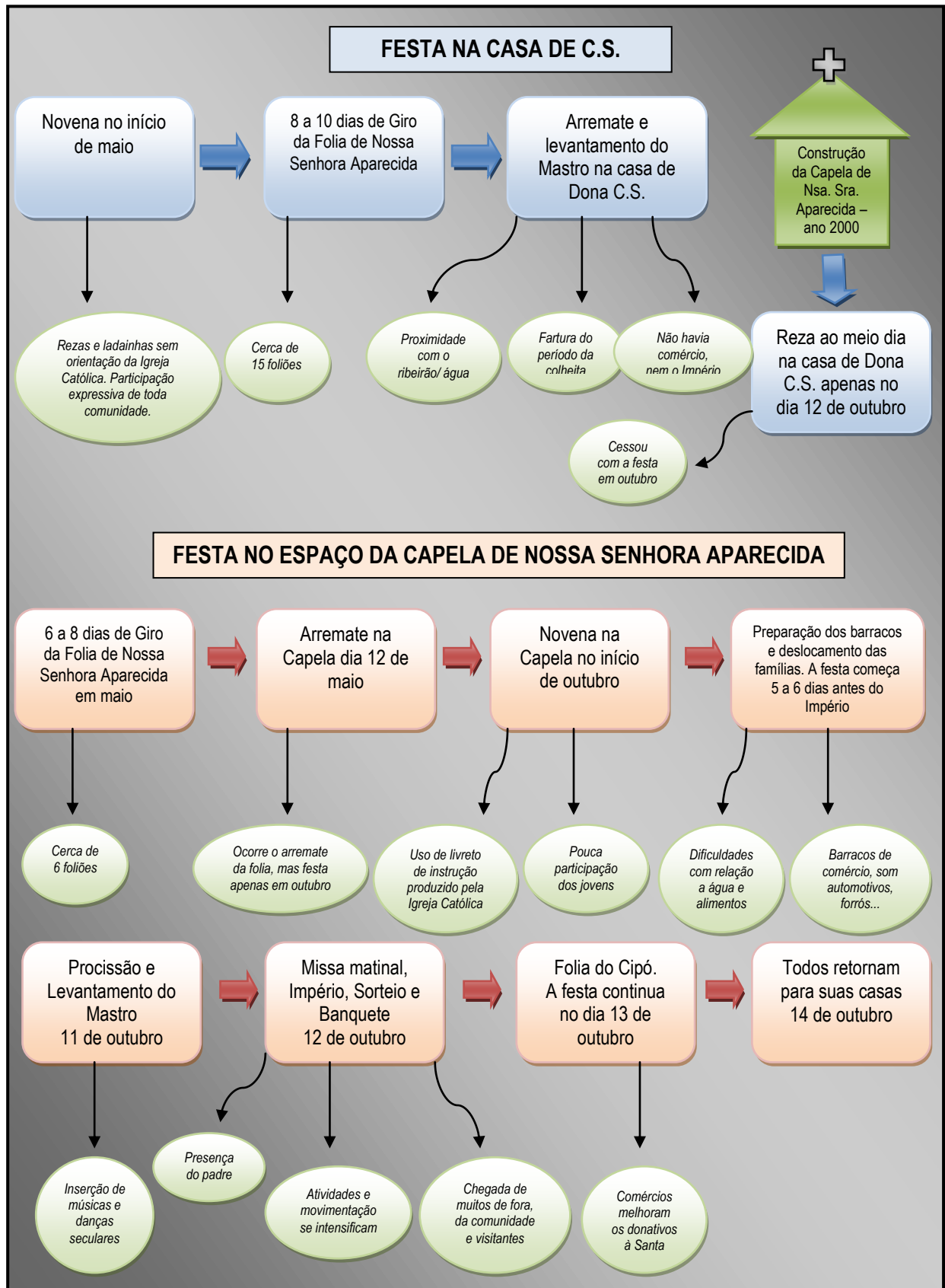


Figura 33: Esquema da seqüência de atividades e rituais da Festa Kalunga de Nossa Senhora Aparecida do período de sua origem até os dias de hoje. Elaboração: Luana Nunes M. de Lima, abril de 2013.

Ao chegar às comunidades, em maio de 2013, no dia em que a folia deveria sair para o giro, fomos ao encontro dos foliões para acompanhá-los. Estes trabalhavam em suas atividades e nem sequer souberam responder se, de fato, a folia haveria de girar ou não. Eles afirmaram que o encarregado se descomprometeu de “soltá-la” e que, por isso, ela estaria na mão da comunidade e que poderia sair a qualquer momento, ou não. Ou seja, ao transferir para a comunidade a responsabilidade da folia, para que ela ocorresse de fato, dependeria de um esforço coletivo movido por um sentimento de comprometimento com relação à mesma.

Tal relato causou uma sensação de que a viagem para este último campo teria sido em vão. Cientes de que a visão de mundo dos Kalunga está aliada a uma noção de tempo muito diferente da nossa, na qual o ritmo da vida não ocorre de acordo com a rigidez do calendário e do relógio, aguardamos alguns dias até que isso fosse definido. Durante esse espera, tomamos conhecimento a respeito de um novo ritual. Este se revelou como novidade não por ser algo, até então, desconhecido, mas por ser o primeiro ano a ser instaurado nas comunidades Diadema e Ribeirão. Trata-se do “Giro da Santa”³⁶.

3.2.3 “A folia pode parar, mas a santa precisa continuar...”: o território simbólico do “Giro da Santa”

Ao nos responder negativamente que a folia não estava “no giro”, algumas pessoas esclareciam que “só a santa estava girando”. Segundo as explicações fornecidas, o “Giro da Santa” trata-se de um tipo de procissão que pode se estender ao longo do ano, até que a imagem da santa e a cruz passem por todas as casas das famílias católicas das comunidades.

Ainda segundo relatos, foi uma iniciativa do novo padre J.J.S.³⁷, que se reuniu com as pessoas da comunidade e apresentou o projeto. Os moradores concordaram e organizaram uma lista, a qual tivemos acesso, com uma sequência de 77 casas (com o nome de um de seus moradores) e as datas designadas. A lista, ainda manuscrita, tinha a seguinte frase como cabeçalho: “Santa saiu da Igreja no dia 06/04/13, fazendo uma longa caminhada durante seis meses”.

A inserção de um novo ritual vinculado à romaria de Nossa Senhora Aparecida trouxe outros elementos que proveram novas possibilidades de compreensão do território e das territorialidades nas comunidades.

³⁶ Essa designação foi dada conforme a própria utilização do termo pelos moradores das comunidades.

³⁷ Padre da Diocese de Formosa, que substituiu em 2013 o padre, já entrevistado, P.N.S.F.

A proposta é que a Santa e a Cruz girem em todas estas casas, permanecendo dois dias em cada uma. No terceiro, devem ser levados pelos próprios donos da casa, em uma caminhada, para a casa seguinte. A lista segue junto, com as respectivas datas. Todos os dias há reza na casa onde está a imagem e a cruz. Na base do suporte da imagem há um ofertório que guarda as doações dos moradores.

Em entrevista realizada por telefone com o novo padre, em outubro de 2013, ele confirmou que a iniciativa foi dele e acrescentou que é algo que pretende implantar em todas as comunidades Kalunga que assiste. Atualmente, iniciou nas comunidades que tem Nossa Senhora Aparecida como padroeira, primeiramente Diadema e Ribeirão, cujo giro iniciou em abril e encerrou-se em outubro de 2013; e depois Sucupira, onde a imagem saiu dia 11 de outubro de 2013 e só retornará para a igreja dia 11 de outubro de 2014.

Ao ser questionado sobre o que o motivou a implantar tal projeto, o padre afirmou que “por Nossa Senhora Aparecida ser a patrona do local”, conversou com os moradores das comunidades e eles gostaram da ideia. Ele alegou ter se fundamentado na Jornada Mundial da Juventude (JMJ).

Um breve histórico da JMJ, que se tornou mais reconhecida no Brasil com a vinda do Papa Francisco em 2013, será útil para entender melhor a inserção de seu lema e seus ícones na religiosidade das comunidades Kalunga. De acordo com dados divulgados pela Arquidiocese de Juiz de Fora³⁸, a JMJ teve início em 1984, com o encerramento do Jubileu dos jovens em Roma pelo motivo do Ano Santo da Redenção, quando o Papa fez a entrega da Cruz aos jovens, que se tornaria um dos principais símbolos da JMJ, conhecida como “a Cruz da Jornada”. Na ocasião, o Papa ordenou aos jovens que a carregasse por todo o mundo como um símbolo do amor de Cristo pela humanidade, e anunciassem a todos a morte e a ressurreição de Cristo. Em 1986 houve, oficialmente, a primeira jornada e, em 2003 foi introduzido o segundo ícone, além da Cruz: o ícone de Nossa Senhora, para que ela os acompanhasse em sua jornada. Desde 1986 a JMJ ocorre em intervalos de dois a três anos em celebrações internacionais, e anualmente em celebrações diocesanas, já estando em sua 27ª edição. No Brasil, esse movimento foi adotado pelas arquidioceses, e os seus símbolos fizeram a peregrinação (figura 34) nas várias regiões do país até chegarem ao Rio de Janeiro em 2013, no período da JMJ.

³⁸ Disponível em: <http://www.arquidiocesejuizdefora.org.br/downloads/documentos/5/Jornada_Mundial_da_Juventudedoc6.pdf>. Acesso em 28 out 2013.



Figura 34: Mapa da peregrinação da JMJ no Brasil. Fonte: Arquidiocese de Juiz de Fora (2013, p.9). Disponível em: www.arquidiocesejuizdefora.org.br. Acesso em 28 out 2013.

Ainda de acordo com a Comissão Arquidiocesana da Jornada Mundial da Juventude (2013, p.20), “a experiência da Jornada Mundial da Juventude não pode ficar restrita ao encontro mundial que ocorre a cada três anos e muito menos aos que podem viajar e viver essa experiência em outros países”. De forma que “uma das melhores maneiras de fomentar essa espiritualidade é trazer essa vivência para as nossas (arqui)dioceses: experimentar a diversidade de carismas na unidade da fé em Cristo”.

Por isso, para o Pe. J.J.S., a JMJ trata-se de uma “missão” que não é restrita, mas universal, significando que os padres podem executar em suas comunidades, adaptando-a de acordo com as particularidades dos locais. Por esta razão, ele motivou as comunidades a organizarem o Giro da Santa (e da Cruz) da maneira que lhes fosse conveniente, tanto a sequência das casas, quando o tempo de permanência da santa em cada uma, desde que retornasse para a igreja dia 12 de outubro.

É importante retomarmos a referência feita às estratégias religiosas institucionais que ocorrem em um plano global e exercem influências no catolicismo popular de localidades rurais que recebem a assistência de uma paróquia. Ao mesmo tempo, é necessário destacar que a Igreja Católica “reconhece e controla muitos tipos de territórios”, como bem afirma Rosendahl (1998, p. 59). Isso se refere tanto aos “lugares sagrados” apropriados por ela, quanto à sua própria estrutura administrativa, que divide seu domínio em hierarquias territoriais de paróquias, dioceses e arquidioceses.

A pequena Capela Kalunga de Nossa Senhora Aparecida está sob jurisdição do padre J.J.S., responsável pelas paróquias de Teresina de Goiás e Cavalcante. Mesmo assim, as territorialidades da Igreja se constituem em redes, de modo que as organizações e os projetos realizados em grande escala podem afetar todos os níveis hierárquicos e gerar alguns conflitos, como já assinalamos ao tratarmos sobre a mudança da data da festa.

Sem a interferência direta do padre quanto à forma, os moradores organizaram o Giro da Santa de acordo com o mesmo trajeto da Folia, pois segundo a norma arraigada em seus rituais, a Santa também não pode “cruzar”. O padre apenas acompanhou essa organização, deu orientações gerais sobre as rezas e retornou para a celebração da missa em outubro, na festa de Nossa Senhora Aparecida. Um dos foliões que esteve presente na reunião, Sr. A. disse: “Eu até dei uma opinião pra eles na hora... na hora da saída lá, que eles quiria que ela fosse de um lugar e depois voltasse. Eu falei: – Cêis alembra que num pode cruzar! - Porque pra não cruzar, tem uma serra que corta por aqui”.

Acompanhamos a peregrinação da Santa da casa de C. (15ª casa) para a casa de J. (16ª casa), bem como os dois dias de reza nessa última (figuras 35 e 36), e também o primeiro dia de reza na casa de M. A. (17ª casa). Os familiares da casa de C. carregaram a Santa e a Cruz até a próxima casa que abrigou a santa por dois dias. Na chegada, soltaram fogos de artifício, aguardaram alguns parentes e vizinhos chegarem, enquanto colocavam a Santa e a Cruz em uma mesa já reservada na pequena sala com duas velas acesas.



Figura 35: “Giro da Santa” – chegada na casa de J. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.



Figura 36: “Giro da Santa” – momento de rezas e ladainhas na casa de S. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

Nas duas casas visitadas, o cenário da reza foi bem comum: as mulheres se reuniram com as crianças, acomodando-se em poucas cadeiras e até mesmo no chão, e a maioria dos homens permaneceu na área externa em frente à casa, conversando e rindo, muitas vezes a ponto de atrapalhar a reza no interior da casa. Apenas dois homens, foliões de idade avançada participaram da reza junto com as mulheres.

O início da reza não é muito bem marcado. A espontaneidade e falta de preparo litúrgico é uma característica bastante proeminente. A todo o momento, durante o ritual, as mulheres discutem entre si sobre a sequência das rezas e ladainhas – do mesmo livreto fornecido pela Paróquia. No primeiro dia da visita, fizeram a reza com o auxílio de uma menina de aproximadamente 10 anos, por esta ser alfabetizada. Em algumas ocasiões ouvíamos de alguém: “- Já está bom de reza?”, pois não sabiam exatamente quando deveriam parar. Os dois foliões mais antigos que encontramos, Sr. M.B. e Sr. A., mostravam conhecer a maior parte dos cânticos sem precisar do auxílio do livreto.

Após as rezas iniciou-se um cântico para um momento especial, no qual todos se ajoelhavam em frente à imagem da santa e faziam o sinal da cruz, inclusive as pessoas que estavam do lado de fora das casas. Alguns a beijavam ou a acariciavam (Figura 37). Nesses dias que estivemos presente foi o folião considerado líder religioso local, Sr. M.B., quem deu os seguintes brados quando todos já haviam ajoelhado: “Viva Nossa Senhora Aparecida! Viva o(a) dono(a) da casa! Viva toda comunidade! Viva o foguetório! Viva as rezadeiras! Viva

quem tá presente e ausente! Viva o Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário! Viva todos os Santos!”. E todos repetiam: “Viva!” - a cada brado, enquanto alguns soltavam fogos.



Figura 37: Reverência diante da imagem de Nossa Senhora Aparecida.
Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

Iniciava-se um momento de bastante euforia, no qual começavam a cantar um canto da sussa e a dançar. Riam, faziam brincadeiras e incentivam os que estavam nos cantos a dançarem também. O ambiente era de uma alegria espontânea e singela, com certo teor de constrangimento, talvez por minha presença.

Em seguida, um lanche é servido a todas as pessoas. Nos dias em que estivemos presentes foram servidos pães, roscas, biscoitos, suco e café. Enquanto comiam, as pessoas conversavam e interagiam com assuntos bem familiares, tanto que às vezes eu não compreendia, por não fazer parte do mesmo círculo de convivência. Como visitante, ao partir, fui convidada a estar presente no dia seguinte pelo dono da casa.

De forma geral, quem participa das rezas do Giro da Santa são os parentes e vizinhos que moram mais próximos. Além disso, é costume daquele que recebe a visita no dia da reza em sua casa, ir também à casa daquele que o visitou, quando a Santa estiver lá. A relação de parentesco entre as pessoas presentes era evidente, por várias vezes presenciamos o cumprimento dos que chegavam pedindo “benção” aos mais velhos.

Embora o padre assevere que a intenção do Giro da Santa não é substituir o Giro da Folia, mas sim inserir as comunidades em um projeto mundial de unidade de fé, no

entendimento de algumas pessoas entrevistadas, o Giro da Santa cumpre a função que a folia deixou de cumprir, conforme a explicação do folião Sr. A.B.,

[...] eu fui lá assistir uma missa, e eles já tava nesse papo e eu participei, né? Já tinha marcado o nome das pessoas, a casa que ia ficar e tal e tal. Então, eu participei já do projeto pronto, e num sô contra, não. Até porque é o seguinte, do ponto de vista do padre, se achá folião pro giro, tudo bem, se num achá, pra todo efeito a santa girou. [...] A razão que eu falei logo no início, folia tem que tê [...] tradição, pra pessoa que tá jurado fazer aquilo que tá fazendo. Então, nós gira. Hoje a santa tá girando, não sozinha, mas praticamente só. Eu coloco ela aqui na minha casa e vô fazê tudo direitinho, como o padre pediu, né?... o padre ordenô. Mas só que folião num tem, [...], se num tiver, ela já fez o giro dela (Sr. A.B.).

De qualquer forma, entendendo-se como substitutivo da folia ou não, o Giro da Santa recebe um sentido de obrigação religiosa, como pode ser apreendido pela expressão “vô fazê tudo direitinho, como o padre pediu, né?... o padre ordenô”. As famílias recebem a santa no dia estipulado e executam as rezas de bom grado. Há uma profunda consideração pela figura do padre, como líder consagrado, o que torna as “ordenanças” ou projetos da Igreja bastante aceitáveis.

Com base na lista que a comunidade organizou, há compatibilidade entre o trajeto do Giro da Santa e o trajeto da folia desde que saiu da igreja. Isso foi possível ao compará-la ao mapa falado produzido pelo folião (Figura 14) e também no acompanhamento da folia em maio de 2013 (Figura 20), que saiu já no dia 10 de maio, e girou apenas três dias este ano, dias 10, 11 e 12, quando arrematou.

Como já esclarecemos, o encurtamento da folia é retrato de seu enfraquecimento que teve razões diversas, como o fato de não haver mais tantos foliões disponíveis para o giro. Isso foi constatado no próprio decorrer da folia de 2013, assumida pela comunidade, na qual o grupo de foliões nunca era estável, mesmo o cargo de alferes passou por três pessoas diferentes ao longo de todo o giro, e a todo momento entravam e saíam novos foliões. De acordo com relatos do Sr. A.B., isso tem sido uma prática comum nas folias locais. Algumas normas ritualísticas não têm sido cumpridas, o que gera conflitos internos e desagregação do grupo.

[...] se reunir um grupo de folião, como é de costume, eu sô um deles, mesmo com a responsabilidade que eu gosto de girar. Eu tô girando é no... sistema dos outro, não no meu. Eu gostaria de girar no meu. Giro até morrer, no meu. Agora no sistema que eles tá girando, eu vô girar de pouco a pouco. Giro uma casa, paro, tá me entendendo? Pra matar minha saudade, cumprir um pouco minha obrigação. Porque o folião, ele ensaiou a folia, ele é

obrigado a ir até o arremate. Folião aqui ensaia a folia, que eu vejo, espacia antes do dia da festa, nem na festa num vai, que é o arremate, ainda é mais errado ainda... ainda é mais errado ainda... (Sr. A.B.).

Há alguns foliões, a exemplo do Sr. R., que são considerados como “peças-chave”, pois conhecem, de fato, todos os versos dos cantos das folias. Algumas pessoas chegaram a dizer que o dia que este folião “faltar” a folia pode acabar, pois nenhum outro folião aprendeu de forma a dar continuidade. Associado a isso, incluem-se as mudanças nos costumes das folias, os quais os foliões mais antigos não reconhecem como seus, ou como de seu lugar, conforme os relatos de um deles:

E hoje num tá quase achando ninguém... num sei o que que é. Eu girei a folia, até tentei ensinar alguém, foi poucos que quis aprendê, a coisa que eu aprendi foi ser “alfel”. [...] E hoje é o seguinte: nós aprendemo a cantá a folia naquele ritmo dos véio, né? E hoje mudou assim, a maneira de cantá, a maneira de girá a folia, num é da maneira que nós costumô. Entrô os folião mais novo, mudô tudo e aqueles folião mais véio foi morrendo, então é aquele sentimento, né? Cê tendo saudade da pessoa que morreu, né? Igual meu pai que era folião também, morreu. Então cê... num reúne, né? Aí eu perdi o intusiasmo, perdi minha mulhé, fiquei viúvo, aí eu perdi [inaudível] a folia também (Sr. J. D.).

Apesar de concordarem e de participarem do Giro da Santa, os foliões entrevistados demonstraram o entendimento de que o ritual do Giro da Santa não é o habitual de seu território, como argumenta o folião J. D.:

A tradição tá mudano, num tá? Eu acredito que a tradição tá mudano, né? Que aqui nós é acostumado cum a folia, não com a santa girando nas casa, como acostumado é com a folia. A folia... a bandeira, né? Os foliões aí... oito, dez, doze, já girou a folia aqui, a folia já reuniu até com doze, quatorze, dezesseis, né? Até dezoito. Hoje tá dando... dando o quê? Ce vê que num anda mais do que quatro ou cinco pessoas, mais ou menos isso. Chega na casa da sinhora, reza hoje e amanhã, depois mal sai da casa da sinhora, a sinhora só vê ir lá pra minha casa, [inaudível] eu num sei nem como é que é, eu nunca fui nem vê como é que é, né?

[...]

Tem festa, hoje até quase num tá dando, mas antigamente, né, os rapaiz novo, nós dançava forró na festa da folia. Nós brincava e cansava, ou se conforme o intusiasmo amanhecia o dia cantando a curreleira. Cansei de vê amanhecê. Outra hora se cantasse cansava, ia fazer forró, nós ia dançar, né? (Sr. J.D.)

Nestes fragmentos de entrevistas se percebe o sentido de lugar dado ao território, que também insurge nos sentimentos que as folias provocam. O território simbólico está implícito na apropriação da folia para designar o costume do lugar: “aqui nós é acostumado com folia”,

e não com outra forma de ritual. Já o sentido de lugar emerge das lembranças saudosistas, do costume, da afetividade, da familiaridade que suscitam ao falar sobre a folia, sobre os pousos e sobre a alegria dos festejos. Ao mesmo tempo se nota a territorialidade dos foliões antigos, que legam para si o tempo em que as folias eram vividas com mais intensidade, “no ritmo dos veio”. A morte de muitos foliões, a impossibilidade de outros por causa da idade avançada, a própria mudança da tradição e dos costumes causa um sentimento de perda, como se o território simbólico, que é a folia, lhe fossem desapropriado.

Outra preocupação que permeia alguns foliões é o fato de a folia girar ao mesmo tempo e nas mesmas localidades em que a santa também está no giro. Trata-se da mesma divindade representada pela a bandeira e pela imagem – o que significa que nos giros simultâneos há o risco de “cruzar”. O alferes M.B. se recusou a participar do giro em 2013 por esta razão. Já o folião J. D. diz “[...] Agora num sei como é que pode sobre a santa andar, uai que... a santa andar nas casa, já tem a folia do pessoal que já anda, né?”.

O conjunto de práticas do sagrado cria um repertório de crenças, rituais e mitos reproduzidos pela memória coletiva (inclusive o que “faz mal” na folia). Este, enraizado na memória e sendo parte constituinte da cosmovisão do grupo, entra em conflito com algumas propostas implantadas pela Igreja. Propostas estas que, por vezes, são alheias às particularidades territoriais do catolicismo popular desenvolvidas nas comunidades.

3.3 Um território, múltiplas territorialidades e conflitos: o catolicismo popular e a presença das igrejas cristãs protestantes

Pra começá, a região nossa aqui mudô demais. Tem tanto crente aqui agora. Aqui agora tem tanta igreja aqui, tanto crente, tanto pastor aqui na região, que eu vô falá procê (Sr. J.D.).

Ao iniciarmos este capítulo, ressaltamos como o território é aberto e se reveste de um caráter tanto de fixação como de mobilidade. Um dos elementos que tem demonstrado fortemente o aspecto de mobilidade, mudança de uso e apropriação do espaço, crenças e sentidos, é a presença pujante das igrejas cristãs protestantes nas comunidades quilombolas Diadema e Ribeirão. A presença dessas igrejas, mais do que a mudança de comportamento, a que se denomina “conversão”, de uma parte considerável de moradores, manifesta as apropriações simbólicas do território e as afirmações da identidade religiosa.

São duas instituições instaladas na Diadema: a Creche Ebenézer – atualmente mantida pela Igreja Batista Central de Anápolis e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus – campo de Campinas.

A construção da creche (figura 38) foi um projeto filantrópico desenvolvido em 2006 pela médica Gláucia Sigilão do Couto, que conseguiu do governo a doação de uma pequena faixa de terra próxima à Escola Municipal Tia Adesuíta. Seu propósito era atender as crianças da região que necessitassem de educação em período integral, uma vez que a escola municipal da comunidade só funciona no turno matutino. Os recursos para a construção, os móveis e equipamentos foram, boa parte, doados pela médica. Por um tempo, ela residiu nas instalações da creche, envolvendo-se em trabalhos evangelísticos de visitação às casas dos moradores locais e na assistência da creche. Em 2010, por seu estado debilitado de saúde e com a idade avançada, Dra. Gláucia entregou o trabalho aos cuidados da Igreja Batista Central de Anápolis, que têm uma linha doutrinária reformada (tradicional). A igreja enviou um casal de missionários para administrar os trabalhos sociais e religiosos da creche. O sítio eletrônico da Igreja Batista Central de Anápolis disponibiliza a seguinte informação:

Em novembro de 2010 assumimos das mãos da Dra. Gláucia Sigilão do Couto a Creche Ebenézer em Diadema, na região dos Kalungas, com área total de 675,83 m², com alojamentos masculino e feminino de 105 m² cada, banheiros, refeitório, cozinha, despensa, sala de lazer, duas suítes, ambulatório, farmácia, escritório, sala de oração, pátio de recreação e *playground* [...]. Esta instituição está sendo administrada pelos missionários Frank Augusto Marques, Robilene Marques de Oliveira e sua filhinha Esther Franciele. Atualmente estão sendo atendidas 20 crianças, no sistema de internato, com alimentação, reforço escolar, evangelismo, recreação e atendimento médico e odontológico e muitas famílias da região também estão sendo alcançadas através de visitas e de escolas bíblicas realizadas no domingo pela manhã na creche.³⁹

A creche também tem a parceria da Igreja Batista Ebenézer, localizada na cidade de Teresina de Goiás e administrada eclesiasticamente pelo pastor Adonias, a quem entrevistamos.

³⁹ Disponível em: <<http://www.ibcanapolis.org.br/departamento.html>>. Acesso em 05 nov 2013.



Figura 38: Creche Ebenézer, na comunidade Diadema. A autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2011.

A Igreja Assembleia de Deus (figura 39), de prática e doutrina pentecostal, foi fundada na comunidade Diadema em 2009, também por um casal de missionários. Segundo relatos de Dona E., esposa do pastor, por alguns meses eles residiram em uma fazenda muito afastada, longe da comunidade, e desenvolveram os trabalhos com a dificuldade do deslocamento, até surgir a oportunidade de um local para a construção do templo e da casa em suas vizinhanças, onde vivem atualmente. Na entrevista não ficou claro como adquiriram os lotes onde foram feitas as construções.



Figura 39: Igreja Assembleia de Deus, na comunidade Diadema. A autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

A igreja realiza três cultos semanais, além de escola bíblica dominical, bazares, batismo, casamentos, festas comunitárias. Dona E. relata da seguinte maneira sua vinda para a comunidade:

Eu num tinha assim... nem plano, né, de vir para este lugar, cê tá entendendo? E eu, assim... passei a ser evangélica, né? [...] E eu gostei deste lugar, sabe? E quando Deus tem um plano na vida da gente, parece que Deus manda a gente num lugar, né? [...] Aí eu tô na missão, né? Aí eles mandaram a gente pra cá, pra fazer a obra de Deus, né? [...] é dificilmente as pessoas se estabilizarem aqui, mas aí Deus me deu assim, o dom do amor, sabe? Eu peguei amor por essa comunidade, por esse povo, e eu gosto muito deles, sabe... dessas criança, eles são muito apegados comigo.

Além dessas duas instituições, há uma forte influência da Igreja Mundial do Poder de Deus, de prática neopentecostal. Esta, não possui templo na comunidade, apenas na cidade. Mas segundo relatos de moradores, apesar da distância e dificuldade de transporte, muitas pessoas fazem o deslocamento a fim de assistirem os cultos. A influência também é decorrente dos programas televisivos próprios desta igreja, liderada pelo “apóstolo” Valdemiro Santiago. A ênfase do ensino e pregação desta igreja está em fenômenos de curas, milagres e prosperidade financeira, fatos que atraem muitas pessoas.

Em entrevista, o pastor Adonias buscou dar respostas para o fato de esta igreja, representada pelo “apóstolo”, atrair tão contundentemente as populações Kalunga. O primeiro aspecto refere-se à cor da pele, segundo ele, os Kalunga se identificariam com o líder religioso por também ser negro. O segundo aspecto é o carisma, a fala simples – em suas palavras: “ele fala a linguagem do povo”. E o terceiro aspecto, e talvez mais forte, seria a busca do povo pela resolução imediata de problemas relacionados à saúde e às finanças. Segundo o pastor, os Kalunga, de forma geral, são seduzidos pelo misticismo que esta igreja neopentecostal explora muito bem, pelas grandes promessas de curas e milagres, pelo poder atribuído aos objetos, tais como copos d’água, lenços, travesseiros. O pastor também relata que, para que algumas pessoas frequentassem a escola bíblica na creche batista, era preciso buscá-las em suas casas, apesar de estar situada dentro da própria comunidade. Contudo, para frequentarem os cultos da Igreja Mundial, as pessoas se esforçam demasiadamente, criando estratégias próprias.

Para explicar as múltiplas territorialidades decorrentes destes diferentes sistemas religiosos - catolicismo popular, igreja evangélica tradicional, igreja evangélica pentecostal e igreja evangélica neopentecostal – foi preciso dialogar e conviver com componentes diversos. Tivemos contato com pessoas de todos estes sistemas.

Rosendahl (1996), baseando-se em estudos de Geografia da Religião empreendidos por D. Sopher, explica como a territorialidade de diferentes sistemas religiosos advém de três tipos comportamentais: por coexistência pacífica; por instabilidade e competição; e por intolerância e exclusão. Nos relatos, nas entrevistas e na convivência, identificamos os três tipos de comportamentos, que designam as territorialidades dos diferentes grupos religiosos nas comunidades Diadema e Ribeirão. É importante ressaltar que

o comportamento evidenciado não é necessariamente uma consequência dos conceitos religiosos. Algumas vezes é produto da longa experiência histórica que subsiste na tradição das comunidades envolvidas, mesmo quando a fé e a prática religiosa experimentam decréscimos (Rosendahl, 1996, p. 61).

O primeiro tipo de interação entre sistemas religiosos que trataremos é a intolerância e a exclusão. Se por um lado, a Igreja “do apóstolo Valdemiro” – como é chamada – atrai tantos moradores das comunidades, por outro lado é motivo de repulsa e desconfiança por parte de muitos outros, principalmente pelo aliciamento a doações em dinheiro a que as pessoas frequentadoras são submetidas. Alguns adeptos são mal vistos por não se firmarem em uma única crença, pois ao mesmo tempo que frequentam esta igreja ou assistem seus programas televisivos, participam das folias e das festas católicas.

O folião M.B. critica severamente o “apóstolo” Valdemiro, argumentando que nasceu e cresceu pobre, mas nunca precisou pedir dinheiro para as pessoas. No entanto, este líder grita pelo nome de Jesus, mas cobra dos fiéis que entreguem seu dinheiro, como se Deus precisasse de dinheiro. Nas palavras deste folião, “são pessoas do demônio”, e “não vão para o céu”.

Já segundo o folião A.B., trata-se de “gente que num sabe nem o quê que quer! A folia chega, recebe a folia, quando passa um pastor acompanha o pastor. É isso que o padre reclamou aí. Tem gente aqui que num sabe mais o quê que quer. É... num firma de jeito nenhum”. O ressentimento também está no fato de que algumas pessoas, principalmente as que se converteram na Assembleia de Deus ou na Batista, deixam de participar ou receber a folia, como se estivessem sendo induzidas, por não terem instrução suficiente:

[...] porque pra ser crente tem que saber ler. [...] Aí esse povo tá gritando e eles também tá gritando: “- iê iê iê iê iê”. Mas eles num sabe o quê que o crente tá falando. [...] tem muita gente aqui que num sabe de nada, num sabe nem assinar o nome e quer virar crente, indo em conversa dos outro. Essas pessoa que tá estragando o giro daqui. E o padre falou [...], tem muita gente estragando o giro daqui (Sr. A.B.).

A relação estabelecida entre a religião e a instrução, para além do alfabetismo, também se faz em termos de apego àquilo que foi ensinado pelos ancestrais como princípio, o catolicismo torna-se um invólucro de segurança, de se saber para onde está indo. O testemunho de uma Kalunga é:

[...] Aqui antigamente era porque, todo mundo era católico, meus criador era, né? Nisso eu cresci e tô dessa idade. [...] Não, num vô ficar crente não!" Num tiro assim de... de por acaso eu assisti o trabalho deles, né? Mas pra mim passar, não. Já basta ser... leitrura num tenho pra mim sabê pra onde eu é vou, né? Eu num tenho um juízo mais assim pra segurar... Não, eu fico desse jeito que eu tô (Dona M.S.).

No imaginário, a segregação entre estes diferentes sistemas religiosos é feita inclusive em termos espaciais:

[...] Ó, tem um bucado de crente aí do outro lado que pouco folia gira do outro lado [risos]. É, da igreja deles. Nas casa mais gira mais é pro lado de cá [do rio]. Do outro lado gira, mas é pouco. Lá encostado mesmo na igreja, encostado lá mesmo tem... tem crente lá, aí vai circulando assim, ó [aponta a localização da capela]. Aí já começa os crente. É, e pra cá católico tem pouco, pra esse rumo aí tem crente que um é dum partido, outro é de outro (Dona C.S.).

A intolerância ainda se apresenta como resposta ao comportamento exclusivistas das religiões, quando reivindicam a posse única da verdade e provocam reação, por vezes hostil, entre os adeptos de outros sistemas religiosos. Contudo, o que é mais perceptível não são atitudes e verbalizações de intolerância, mas sim, a existência de uma tolerância incrustada por desconfiança.

O segundo tipo de interação entre sistemas religiosos retomados por Rosendahl (1996, p. 62) é a competição e instabilidade, “no qual um dos sistemas é caracterizado pela instabilidade. A conversão por contato e a atividade missionária estão fortemente associadas a esse tipo de interação”. Apesar da indiferença de muitos moradores, a presença da Igreja Assembleia de Deus também provoca sentimentos de instabilidade em muitos outros, sobretudo nos católicos mais idosos. Isso se deve à resistência a qualquer tipo de sugestão de mudança na crença, no costume ou na tradição, presente nos discursos. Nos relatos apresenta-se a fala de dona E. e, em contraposição, a fala do Sr. B. e do folião A. B., demonstrando estas faces da interação:

[...] Mas eles tem que ter, é [...] um tipo de maturidade pra num ficar também só naquele costume, né? Igual a gente já tá vendo que eles estão agora [...] reconhecendo né, que eles precisam conhecer algo melhor. Igual nós, nós tamo trazendo a palavra de Deus pra eles, né, a luz, que eles não têm, né? Porque eles são adaptado na idolatria, eles gostam desse negócio de... dessas crendices, né? E isso tem sufocado a muito a vida deles, né? E a gente como é conhecedora da palavra, sabe que num é certo. Então, eu acho que [...] é bom eles gostar do ambiente deles, mas eles tem que... tem que ter uma maturidade, eles tem que ter um conhecimento diferente também, né? Ver que tem coisas melhores pra eles se adaptarem, pra eles viverem também (Dona E.).

Ou mesmo o reconhecimento que os jovens são os mais vulneráveis a mudanças:

Eu tô vendo aqui, até os véi tem muitos aí fora da folia, aí das igreja aí, uma igreja Assembléia de Deus pra ali. Tem é muito aí que já desviou fora, daqui. [...] Eu num passo, eu num mudo. Eu num mudo porque já tô meio véio, ficar mudando pra um lado, pra outro lado... (Sr. B.).

Ou então, a defesa da identidade:

[...] Fica a vontade pra falar de igreja, mas eu num aceito ninguém me governar, vir falar comigo me corrigindo. Mas num disfaço da religião deles, mas é porque a minha, é (Sr. A.B.).

O depoimento da missionária R. confirmou o apego à tradição e à identidade católica dos moradores. Em uma exposição feita em um dos cultos realizados na creche, um senhor ouviu a proposta do pregador de crença em um Deus único e fé na salvação por intermédio de Jesus Cristo, como único intermediador entre o homem e Deus. Este homem demonstrou entender e, num apelo final, o homem confirmou, acenando com a mão, como um gesto que confirma ter ele “aceitado Jesus”. Uma parenta deste senhor, vendo o gesto, alertou-o de que, fazendo isso, ele seria “crente” e, imediatamente, ele voltou atrás, recusando o apelo. Algo semelhante relatou o pastor Adonias, sobre quando, em uma festa de Nossa Senhora Aparecida, alguns evangélicos projetaram o filme “Jesus” dentro da capela e um dos foliões teria “aceitado Jesus” em um apelo, sem contudo, entender que deveria deixar suas tradições. Mais uma vez, é evidenciado como a identidade Kalunga está fundamentalmente arrolada à sua religiosidade.

Este último acontecimento citado foi resultado de uma interação entre católicos e protestantes no espaço e no tempo da festa da padroeira da comunidade. O Sr. L. pediu autorização para a projeção do filme ao folião M.B., considerado líder religioso local, que, por sua vez, permitiu. Ele pediu autorização também para a rainha da festa, para que a projeção fosse feita em sua barraca, ela também consentiu. Houve chuva e todos resolveram levar o filme para dentro da capela. O fato de ser um território sacralizado pelos católicos não

impediu essa ação dos evangélicos. Para este fato curioso, o pastor Adonias dá algumas explicações. Ele afirma que participar das festividades Kalunga abre portas para entrar nas casas e que, por isso, só há duas casas nas duas comunidades que ele ainda não visitou, por resistência dos moradores. Ele também alega que já participou de várias festas Kalunga, incluindo a festa de Nossa Senhora Abadia no Vão de Almas e a folia de São João no Vão da Contenda, pois o tema de sua monografia teve foco na religiosidade popular. Isso, de certa forma, ganhou a simpatia das pessoas da comunidade, que passaram a recebê-lo em suas casas. Segundo ele, “a estrutura religiosa é um mal necessário, mas tem que existir. Deus age através da estrutura”.

Em várias ocasiões, encontramos dona L. na festa de Nossa Senhora Aparecida, uma senhora recentemente convertida ao protestantismo, frequentadora das programações realizadas pelos missionários da creche. Ela e seu esposo também possuem uma barraca no espaço da festa. No ano que seu esposo abate algum animal, eles o levam para vender na barraca. Ela garante que estas tradições de festas e folias não fazem mais sentido para ela, pois agora “passou para a lei de crente”, expressão costumeiramente utilizada na região para quem se converte à religião protestante. Contudo, ela afirma que não deixou os amigos, não deixou de frequentar o espaço da festa, o que mudou foram os sentimentos atribuídos à imagem da padroeira. Ela apresenta, agora, outros motivos para estar presente na festa, inclusive econômicos.

Entramos então, na terceira forma de territorialidade comportamental, por coexistência pacífica. Esta, de acordo com Rosendahl (1996, p. 62) “representa um equilíbrio, acompanhado por sentimentos mútuos de respeito, indiferença ou de antipatia. Sistemas religiosos étnicos simples e muitos sistemas elaborados, apesar de estarem ligados intimamente, não mostram preocupação com as crenças e as práticas de outros sistemas”.

Da mesma forma, esta coexistência pacífica se expressa na distinção feita entre as várias denominações evangélicas. Alguns entrevistados fazem referência àquelas cujos membros exercem um confronto mais direto, e talvez até ofensivo, pois desprezam radicalmente a devoção dos católicos. O folião M.B. cita os crentes da Assembleia de Deus, diferenciando-os dos missionários da creche, que “fazem caridade para as crianças” e do pastor Adonias, que “participa dos festejos dos Kalunga”. O folião J. D. também demonstra esta distinção, apesar de reconhecer, assim como o Sr. B., que a creche também poderá contribuir para que, no futuro, as crianças cresçam e não queiram dar continuidade à folia:

[...] vem pra região da gente onde tem uma tradição, faz uma igreja aí, fazendo fofoca pro povo. [...] Ela [esposa do pastor da Assembleia de Deus] já tirou foi muita gente já. Quê que acontece? Ela vai lá, chega pra lá... tem muitas casas lá, que as [inaudível] tem muitas coisas pra dar, né? Ela traz pra cá e dá ao povo aí [...]. Ela dá roupa, dá coberta, dá um bocado de coisa que tem por lá, tem época que tem até cesta pro povo. [...] Já agora aquela creche ali, eu... é o seguinte, eu acho a vantagem daquela creche lá, ela é uma creche que é pra ajudar a educar os minino, cê tá entendendo? [...] tem muitos minino aqui que já participou da creche, né? Embora ela tá incentivando pra mudar de religião, mas tá ajudando a ensinar os minino. E o caso da Dona E., eu num sei o quê que ela tá ensinando.

Em relação à creche, ele complementa:

[...] Lá não, lá num tem o confronto, não. Num tem não! [...] Lá num tem atravessador não. Lá o que quiser ir pra lá, vai, o que num quiser, também num tem problema. É... até que a dona da creche ali, que é a dona minina [...] Dona Gláucia, gente muito boa! Já foi na minha casa aqui. Ela até leu a palavra de Deus pra minha filha, me explicou: - “Seu J. D., tô só pregando a palavra pro Sinhô, mas o mesmo Deus é o mesmo pra eu que sou crente, pro senhor que é católico. O mesmo Deus do senhor é o mesmo meu Deus” – ela falou pra mim.

A cooperação com as necessidades da comunidade colabora para que a interação seja pacífica. A doação de roupas e objetos feita pela Dona E. faz com que ganhe ela a simpatia de muitos moradores. Quanto aos missionários da creche, além de abrigar crianças e dar suporte às famílias que necessitam, estão em constante contato com os moradores, alguns até mesmo fazem trabalhos fixos ou temporários lá. Eles dispõem de remédios quando pessoas da comunidade ficam enfermas, levam à cidade em ocasiões de urgência, emprestam o *freezer* quando há grandes refeições coletivas (inclusive das festas católicas), estão frequentemente visitando os moradores em suas casas, e se envolvem em atividades em parceria com a escola Tia Adesuíta.

Em trabalho de campo participamos da festa do Dia das Mães (Figura 40) realizadas pela escola, que contou com o auxílio dos missionários batistas em vários aspectos. Estas ocasiões são vistas como oportunidades de aproximação com a comunidade e de anúncio de seus pressupostos religiosos, entendidos aqui como construção de territorialidades em um espaço concreto que ganha projeção simbólica.



Figura 40: Festa do Dia das Mães na escola Tia Adesuíta, na Diadema.
Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

Há ainda um último aspecto a ser tratado, que diz respeito ao sincretismo crescente no território cultural. A mesma autora destaca que em alguns territórios há uma disposição de tolerância religiosa, o que permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista, como cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos. Isso foi muito observado nas comunidades nas seguintes ocasiões: na participação de pessoas que frequentam as igrejas evangélicas, em festas católicas; na aprendizagem e reprodução de cânticos evangélicos pelas crianças da creche ao mesmo tempo em que na escola aprendem e reproduzem cânticos de louvor à Virgem Maria; na autoafirmação como católico(a) e na crença simultânea em pregações realizadas por igrejas de linhagem neopentecostal, com pressupostos de fé fundamentados na teologia da prosperidade, totalmente contrários aos pressupostos do catolicismo popular, que valoriza a humildade e a pobreza.

3.4 Território funcional e território simbólico: a vinculação do ciclo festivo à (re)produção da vida

Ao tratarmos da cultura sob um olhar geográfico, apontamos para a dimensão espacial dos modos de vida, dos costumes, dos símbolos e das práticas. Estes elementos “requerem uma organização de territórios ou uma interação com o meio ambiente, levando a uma adaptação deste ou à sua transformação” (BERDOULAY, 2012, p. 101).

Já dissemos anteriormente que os aspectos simbólico e funcional no território Kalunga são perspectivas que se imbricam. E como a religiosidade, que está no campo do simbolismo, opera diretamente na vida cotidiana do trabalho e da relação com a terra, segundo a visão de mundo desse povo.

Para Bonnemaïson (2002, p. 104) “a análise geocultural não pode se descuidar desses dois aspectos complementares, nem separá-los. O território é, ao mesmo tempo, “espaço social” e “espaço cultural”, associado tanto à função social quanto à função simbólica”. Por isso, o território é, antes de funcional e zonal, um valor que estabelece uma relação forte, ou mesmo uma relação espiritual com os espaços de vida. Esta dimensão do território está, portanto, sobreposta à dimensão material.

Ao estudar a estrutura de distribuição de terras e a organização da produção em uma aldeia de Madagascar, este autor conclui que, para compreender estes elementos, seria preciso ir além do que a materialidade poderia mostrar. Segundo ele:

A terra não era apenas um lugar de produção, mas também o suporte de uma visão de mundo. A distribuição de terras não era somente social e jurídica: refletia o tipo de relação que as famílias aldeãs entretinham com seus ancestrais e a espécie de solidariedade sutil e indissolúvel que unia seus membros. [...] Compreender o sistema de atribuição de terras exigia, portanto, que se penetrasse antes numa concepção de mundo (BONNEMAISON, 2002, p.120-121).

Da mesma forma, nas festas religiosas Kalunga, as comunidades vivenciam o lugar a sua maneira, submersos em uma visão de mundo muito singular. Há uma profunda associação das práticas e crenças do catolicismo popular à produção e ao sustento que vem da terra. Esta associação é comum em comunidades rurais, mas em se tratando de comunidades tradicionais do Cerrado, possuem ainda especificidades relacionadas às estações muito bem definidas de chuva e de seca. Já citamos Rigonato (2005b), para quem há uma combinação das atividades produtivas às festas, à devoção e às crenças religiosas.

Da mesma forma em que os ciclos do plantio e da colheita são determinados pelo ciclo da natureza do Cerrado, as festas também marcam os momentos mais importantes do ano para os Kalunga. Moura et al (2001, p. 52) explicam a sequência destes ciclos da seguinte forma:

Em fins de setembro, depois das primeiras chuvas da primavera, já se podem começar os roçados de mandioca, milho, arroz, abóbora ou feijão. E o plantio se estende até novembro e dezembro, já em plena força do verão. De janeiro a março é o período em que as pessoas limpam a roça e cuidam dos brotinhos, para que eles não morram e a plantação vingue. Abril e maio,

tempo do outono, são os meses da colheita. Daí se vê porque as festas celebradas sem exceção em todas as áreas Kalunga são as de janeiro e junho. Com os Reis, eles festejam o fim do plantio e, com Santo Antônio e São João, o fim da colheita.

O relato de um folião antigo da comunidade Diadema revela a ligação da devoção aos Santos Reis com o processo do plantio. Ele conta que na sua adolescência uma folia de Reis foi “inventada” em um período fora do ciclo natalino, em virtude da seca, que sempre foi um dos principais problemas dessas comunidades.

Quando eu tinha quatorze, treze anos, doze, treze anos... aqui sempre acontece, que faltava chuva na época da roça, às vezê cê tava animado com a planta que é vem boa e tal, nem tava murchando... e a chuva dava uma afastada. Puseram na cabeça dos mais véio, isso foi em 1972, 72...71 pra 72 [inaudível]... é... inventô uma folia de minino pra chovê. [...] Então, arrumaram essa folia, eu sai cantando a guia, um irmão meu que é filho do irmão de Martinho [...], foi parece que duas muié, que tava faltando pro terno, nós era seis ou era oito. E saímo cantando de casa em casa, de noite e de a pé, folia de Santo Reis. Cêis pode num acreditar, mais o dia que a folia arrematô foi uma chuva. E mesmo nós no giro, começo fechar pra chover, que tava um perrengue de chuva e tal... num foi mês de janeiro não! Fizemo fora da época, que nós tava precisando de chuva. [...] Eu sei que tava faltando chuva, cê entendeu? (Sr. A.B.).

A “invenção” desta folia de Santos Reis fora da época demonstra a convergência entre a aflição (dado ao não suprimento das necessidades básicas de sobrevivência) e a penitência. O santo é aclamado em caráter de emergência, mesmo fora de época. Convém, entretanto, novamente reconhecer que existe nas comunidades rurais uma estruturação das festas vinculadas ao calendário agrícola. Brandão (1978) apontou esta questão fazendo referência à obra de Alba Guimarães.

No ciclo de produção econômica, os santos eram homenageados e feitas as promessas referentes à produção da lavoura e da criação, nas transições que marcavam as passagens de uma atividade para a outra. Durante a colheita de certos produtos, São Pedro, São João e Santo Antônio eram festejados; ao final da colheita realizava-se a festa do Divino (GUIMARÃES *apud* BRANDÃO, 1978, p.127)⁴⁰.

Outras festas, como as que já mostramos nas tabelas 1 e 2, também revelam a importância da terra e dos roçados para o povo Kalunga. Nos meses de agosto a outubro

⁴⁰ GUIMARÃES, Alba Maria Zaluar. *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro, 1974. Mimeografado. (Não foi possível ter acesso direto ao texto).

acontecem as festas de Nossa Senhora. Em agosto festeja-se a Senhora das Neves e a Senhora D'Abadia, no Vão de Almas. Em setembro, a Senhora do Livramento é celebrada no Vão do Moleque e, em outubro, é a vez da Senhora do Rosário, festejada no Tinguizal, e a Senhora Aparecida, na Diadema e no Ribeirão. “É nesse período, de agosto a outubro, que está começando o plantio dos roçados. Então, as pessoas pedem à Mãe de Deus que torne a terra fértil para produzir os alimentos de que precisam” (MOURA et al, 2001, p.53). Já os meses de maio e junho é o período de celebrar a colheita e sua abundância, com a grande festa da fartura, que é a do Divino Espírito Santo, nas folias que ocorrem no Vão de Almas, no Vão do Moleque, na Diadema, no Ribeirão e na Ema.

Por isso, é possível admitir, assim como Bonnemaison (2002, p.116), que:

[...] o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque ele se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque ele se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo. Assim, entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existe uma inter-relação constante e uma espécie de lei de simetria.

Se as festas de santo como um todo exercem simbolicamente este papel de benção e proteção sobre a terra, muito mais a festa do padroeiro eleito para o lugar. Esta, tem sua importância na dimensão coletiva e identitária ligada ao território, definindo uma entidade geográfica em relação às outras. De acordo com Di Méo (2012, p. 33), “elas privilegiam, com efeito, uma comunidade localizada de longa data sobre o patronato e sobre a proteção de um santo”. A festa ao padroeiro torna o território sacralizado e legitimado pela apropriação coletiva. A identidade coletiva é fortalecida quando a festa é propriedade do lugar, isso porque a comunidade se afirma ainda mais nesses eventos (figura 41).



Figura 41: Mulheres ornamentado o espaço da festa. Destaque para a faixa que inclui “Comunidade Kalunga” como delimitador identitário. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

As particularidades do lugar é que dão sentido para a festa. E no caso da Romaria de Nossa Senhora Aparecida, é evidente a compreensão dessa função especial de atender às necessidades locais de sobrevivência dos moradores. Este sentido da festa está enraizado na devoção dos moradores e não caberia compará-lo, por exemplo, aos sentidos atribuídos à grande festa de Nossa Senhora Aparecida realizada em Aparecida do Norte, São Paulo. Assim, entendemos que “a festa define o lugar. Entramos nos lugares da festa e saímos. A festa produz uma fronteira, ao mesmo tempo social, geográfica, cultural e vivida temporalmente. Uma festa alargada na totalidade dos lugares e do tempo, uma festa global não se cobriria mais de sentido” (DI MÉO, 2012, p. 39).

Por este motivo, pelos sentidos particulares que a festa carrega, é compreensível identificarmos em muitos relatos a menção de que a festa/folia de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do local, na verdade, é do mês de maio, do período da colheita, e não de outubro – como foi instruído pelo padre.

A folia de Santa Aparecida [...] eles mudaram o jeito dela, porque puseram na cabeça que dia de Senhora de Aparecida é dia 12 de outubro. Na realidade é, né? Mas ela girô aqui a vida inteira, muitos anos, só no mês de maio. Por quê? Porque mês de maio é uma época que muitas pessoas num atinaram ainda de ganhá roça, aí puseram no mês de maio. Aí alguns já tava com arroz cortado, através de caixinha assim, e outros ainda tava querendo ganhá ainda. Então puseram no mês de maio porque sirviu pra todo mundo. Mas aí tiveram confronto cum padre, bateu papo, bateu papo, o padre deu a ideia... deram a ideia e o padre acho melhor mudá, né? Até porque foi ele a sede de Nossa Senhora de Aparecida em São Paulo, a cidade lá é só dela (Sr. A.B.).

Outro folião confirma a razão da folia/festa se realizar em maio:

[...] Então, é porque essa folia, na verdade, ela foi criada aí assim através do... como é que fala?... através assim da... do crer né? Acreditá nas coisas. Plantava roça, aí vem o solão a roça perdia tudo, aí juntaram com a folia, que ela começou a girá até nas roça, sabe, Nossa Senhora Aparecida. Vieram nas roça pra chovê e se ganhasse, eles resolvia, juntava o dono da roça, juntava do... cada um dava um pouco de coisa, fazia a festa de Nossa Senhora d'Aparecida dia doze de maio, né? [...] Aí foi fazeno, fazeno, fazeno... (Sr. J.D.).

Assim, nos próprios códigos de definição da folia/festa, as divergências religiosas entre as duas áreas de agentes, devotos Kalunga e líderes eclesiais da paróquia, aparecem mais concretamente. Uma coisa é ouvir de uma parte, as palavras dos padres que explicam a razão da alteração da data da festa e a inclusão do giro da santa. Outra coisa é escutar dos próprios Kalunga os seus códigos de explicação do que se faz e por que se faz isso ou aquilo na festa de Nossa Senhora Aparecida.

A festa, portanto, produz a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade. O fato comemorado, neste caso o sucesso da colheita, se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção das expectativas individuais, como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. “A festa é, num sentido bem amplo, a produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço social” (GUARINELLO, 2001, p.972).

Interessante é que tanto a folia quanto a festa fazem parte de um contexto maior, que indica as características do “lugar-mundo-vivido” das comunidades. A vivência, a proximidades entre os moradores, as relações de parentesco distribuídas em todo o território permitem que todos, e em todos os momentos, saibam por onde passa a folia, qual é próxima parte do festejo, quem e o quê doará naquele ano. Há um comportamento eminentemente próprio do mundo rural nesses vínculos, nesse conhecimento do que se passa ao redor. Associamos algumas experiências vividas em campo com aquelas de Brandão (1981, p. 25) em folias de Santos Reis de comunidades rurais de São Paulo e Minas Gerais.

Em cada morada camponesa sabe-se o dia da passagem da bandeira e ela é esperada no seu dia, sobretudo nos pousos, onde desde a véspera se começa a preparar a comida. Em Caldas, como em outras cidades de Minas e de Goiás, quando eu me separava da Companhia e precisava reencontrá-la no dia seguinte, perguntava a um morador de beira de estrada. Ele sabia

informar a direção e se arriscava a indicar a casa onde ela estaria cantando por aquelas horas.

Outro aspecto semelhante também identificado pelo autor (1981, p. 27) é que “por debaixo das palavras universais da linguagem cristã, a folia canta uma espécie de crônica da vida camponesa”. Assim, elementos da vida rural, do trabalho na roça, das criações são frequentemente abordados nos cantos e nas rodas de conversa.

Há entrelaçamentos entre natureza, trabalho agrícola, família e religiosidade. A natureza é dotada de um valor não só material, mas também simbólico. E na visão de mundo dos Kalunga, a festa não é algo separado.

Enfim, as festas religiosas Kalunga, e mais especificamente a festa investigada revelam que, embora o catolicismo popular persista de forma plural em manifestações culturais nas mais diferentes áreas, este possui singularidades que constroem a identidade das comunidades Kalunga e constroem o sentido simbólico do território. Assim, “na roda do tempo, seguindo o ciclo das estações, sempre haverá outra festa mais adiante, para mais uma vez reforçar os laços da comunidade, o sentido de pertencimento e a identidade do povo Kalunga” (MOURA et al, 2001, p. 67).

Considerações

Finais

Nas considerações iniciais traçamos as indagações que surgiram nos primeiros contatos com as comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão e que instigaram a elaboração do problema dessa pesquisa de mestrado. É importante retomar aqui essas questões principais que nortearam o desenvolvimento da dissertação: Como a festa delimita um território (ou vários territórios) simbólico(s)? De que forma a festa fortalece os laços dos moradores com seu próprio território? Em que medida e de que maneira os rituais festivos, reproduzidos pela memória coletiva, configuram-se como produtores de uma identidade territorial?

Território e Identidade, presentes nos questionamentos, são conceitos abstratos para compreender um espaço concreto e singular, vivido de forma simbólica e funcional. Para lidar com a subjetividade que atravessa a romaria é preciso compreender as intenções e perspectivas dos sujeitos territorializadores; e isso, não raras vezes, só é perceptível no devir cotidiano.

Almeida (2012, p. 168-169) já têm ressaltado em seus estudos que as festas Kalunga “delimitam um espaço social, realizam-se na existência de uma identidade territorial construída na singularidade dos grupos sociais que territorializam os lugares”. Aqui, além deste aspecto mais abrangente de uma identidade territorial única que a festa proporciona, esquadramos as territorialidades que emergem fora e dentro do ambiente festivo. Territorialidades estas que são múltiplas. Para quem não vivencia cotidianamente determinado território, é bastante complexo apreender todas as territorialidades que se fazem presentes no espaço da festa, pois até mesmo o “não participar”, ou o “estar ausente” implica em territorialidades. Além disso, apesar de tratarmos de “uma identidade territorial”, há categorias de sujeitos muito diferenciadas, que tornam os sentidos da festa e da identidade multifacetados, mesmo na perspectiva cultural da Geografia – na qual o entendimento de território-lugar se faz cabível. Aliás, dentro dessa discussão em que o território é o foco, o lugar aparece na construção identitária muito mais que as relações de poder.

Buscamos esclarecer como a Romaria de Nossa Senhora Aparecida é importante para a cultura local e contribui significativamente para a construção de um território-lugar. Tornou-se evidente como nela se consolidam muitas estratégias e relações de poder, institucionalizadas ou não, de cunho social, político, econômico e territorial. Assim como Almeida (2012), explicitamos que a festa participa plenamente do processo de construção simbólica dos territórios da localidade. Evidentemente, as construções simbólicas se dão conjuntamente com as construções políticas, afinal o território é sempre margeado por relações de poder, e a festa, na sua territorialidade, constitui uma forma de política conduzida pela comunidade.

Mas é o seu caráter simbólico, a existência de sentimentos de pertencimento, de familiaridade, de segurança, de afeição, de relação com o sagrado que caracterizam a existência do lugar no território da romaria.

Podemos apresentar algumas considerações relevantes na pesquisa como um todo. A primeira delas é a necessidade de situar a festa em seu contexto territorial e temporal de existência. Festas que homenageiam Nossa Senhora Aparecida são milhares, mas é o lugar onde elas ocorrem que vão definir suas particularidades idiossincráticas. Para Di Méo (2012, p. 27), “o que caracteriza antes de tudo o evento festivo, é que ele se inscreve sempre nas lógicas sociais do momento, em uma atualidade intensa e exclusiva. A festa entra, então, em um processo de fabricação permanente de ligações espaciais aos territórios”. O território Kalunga, com todas as suas características dissertadas no primeiro capítulo, legam uma identidade muito própria às suas festas de padroeiros. A romaria investigada tem sua essência vinculada ao lugar onde ocorre; ela é também um território com capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social se prolonga além de seu acontecimento, proporcionando sentidos de enraizamento e de pertencimento nos moradores.

Já apontando para outra conclusão, a romaria também atua na conformação do território das comunidades por meio das territorialidades de seus sujeitos, como foi evidenciado no capítulo 2 e, sobretudo, no capítulo 3. Assim, foi possível compreender que a romaria, com seus rituais, fornece uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado, da mesma forma que o espaço confere à romaria um sentido de ser, por realizar-se ali. Essa inter-relação é essencial para a formação de uma identidade territorial das comunidades Diadema e Ribeirão.

Por fim, a identidade territorial. Pensar sobre essa identidade em relação ao objeto de pesquisa careceu de um envolvimento além das fronteiras da Geografia. Foi preciso perscrutar sobre a razão de ser da romaria: Por que ela foi criada? Em que contexto? O que ela significou para os moradores? O que ela ainda significa? Como ela une as pessoas por meio de um sentido comum? As respostas a estas indagações, no decorrer da pesquisa, foram indicando caminhos e criando os nexos com a Geografia. O espaço geográfico, apropriado simbolicamente, constitui parte fundamental dos processos de identificação social.

Foi esse espaço geográfico, o território Kalunga, incluindo sua formação e as heranças culturais trazidas de outros lugares, que forneceu os contextos necessários para a “criação” da festa e sua manutenção ao longo dos anos.

Partilhamos, portanto, da perspectiva de Hall (2006), segundo a qual a identidade está situada em um espaço e em um tempo simbólicos, historicamente produzidos. A identidade

comporta “geografias imaginárias”, que são “paisagens” características de seu senso de “lugar”, de casa, de lar. E suas localizações no tempo referem-se às tradições inventadas.

A história oral, a análise do conteúdo e o diagnóstico rural participativo se apresentaram como instrumentos metodológicos essenciais para nossas interpretações, porque permitiram uma análise baseada em aspectos levantados pelos próprios sujeitos. Ao final da pesquisa reconhecemos que nossos entrevistados e nossos guias nas andanças pelas comunidades e pelos trajetos da folia, são co-autores desta construção aqui exposta em forma de dissertação.

Para concluir, enfatizamos que o objetivo da pesquisa, de investigar a atuação dos rituais festivos da Romaria de Nossa Senhora Aparecida na produção do território simbólico, no surgimento de territorialidades e na construção de uma identidade territorial foi percorrido e alcançado nos capítulos da dissertação. Os resultados impetrados fundamentam-se em interpretações, que, como tais, são parciais, datadas e permeadas por concepções teórico-metodológicas e posicionamentos de sujeito. Por isso, novas pesquisas nestas comunidades, e mesmo na própria romaria, poderão ser empreendidas com diferentes perspectivas de análise.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Geralda de. _____. Cultura ecológica e biodiversidade. *Revista Mercator*, Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 71 - 82, 2003.

_____. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista da ANPEGE*, n. 2, p. 103 - 114, 2005a.

_____. A captura do Cerrado e a precarização de territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos. In: _____ (Org.). *Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural*. Goiânia: Ed. Vieira, 2005b. p. 321-47.

_____. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais – Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO E. F.; BRAGA, H. C. (orgs.). *Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Vieira, 2008. pp. 47 - 74.

_____. *Dilemas territoriais e identitários em sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás*. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis. *Cerrados: perspectivas e olhares*. Goiânia: Ed. Vieira, 2010a.

_____. *Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalungas de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado*. *Revista Ateliê Geográfico – edição especial*, Goiânia, v. 1, n. 9, p.36-63, 2010b.

_____. Sentidos das festas no território patrimonial e turístico. In: COSTA, E. B.; BRUSADIN, L. B.; PIRES, M. C. *Valor patrimonial e turismo: limiar entre história, território e poder*. São Paulo: Outras Expressões, 2012, p. 157-171.

AMARAL, Rita de Cássia de M. Peixoto. Festa à Brasileira – Significados do festejar no país que “não é sério”. 380 fls. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1998.

ANDRADE, Manuel Correia. *A questão do território no Brasil*. São Paulo: Hucitec; Recife: IPESPE, 1995.

ANDRADE, Rodrigo Borges de. Práticas sócio-culturais e religiosas como elementos constituintes do lugar. In:ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Orgs.). *Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Ed. Vieira, 2008, p. 166-203.

ARAÚJO, Alexandre. M.; NAZARENO, Elias. Remanescentes de quilombo: o processo de etnogênese numa comunidade afro-descendente de Goiás. *História Revista* (UFG), Goiânia, v.16, n. 2, 2010.

ARQUIDIOCESE DE JUIZ DE FORA: Vicariato Episcopais Ambientais: para cultura, educação e juventude. Comissão Arquidiocesana Jornada Mundial da Juventude. 2013. Disponível em: <http://www.arquidiocesejuizdefora.org.br/downloads/documentos/5/Jornada_Mundial_da_Juventudedoc6.pdf>. Acesso em 28 out 2013.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP. Edusc, 2006.

_____. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, M.; HERINGER, R. (Orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009. p. 75-110.

ASKENAZI, Linda. El análisis cultural del espacio: contribución a una Geografía crítica. In: CELIS, Alejandro Mercado (Org.). *Reflexiones sobre el espacio em las ciencias sociales: enfoque, problemas y líneas de investigación*. Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Cuajimalpa), México, 2010, p. 283 – 306.

BAIOCCHI, M. de N. *Kalunga: povo da terra*. Goiânia: UFG, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. 5.ed. Trad. Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2010.

BARCELLOS, Jorge A. Soares. Territórios do cotidiano: introdução a uma abordagem teórica contemporânea. In: MESQUITA, Zilá; BRANDÃO, Carlos R. (Orgs.). *Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1995. p. 40-48.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade a busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERDOULAY, Vicent. Espaço e cultura. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 101 – 131.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z.(orgs.). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002: 83-131.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z.(orgs.). *Geografia Cultural: uma antologia* (Volume I). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, 279-303.

BORDA, Orlando Fals. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, C.R. (Org). *Pesquisa participante*. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 42 - 62.

BOURDIN, Alain. *A questão local*. Trad. Orlando dos Santos Reis. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

_____. Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. Pesquisar – Participar. In: _____ (Org). *Pesquisa participante*. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 9-16.

_____. *De tão longe eu venho vindo*: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

BUTTIMER, Anne. Apreendendo o dinamismo do Mundo Vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio. *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1982. p. 165 – 93.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Departamento de taquigrafia, revisão e redação final em comissões. Conjunta: Legislação Participativa/ Educação e Cultura. Audiência Pública Nº 2410/09 em 17/12/2009.

CARLOS, Ana Fani. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Labur (Edição Eletrônica), 2007.

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. Divino Espírito religando Portugal/Brasil no imaginário religioso popular. In: VI Congresso Português de Sociologia, 2008, Lisboa: *Anais...* Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klauss B. Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. – (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2)

CHAVEIRO, Eguimar Felício. O cerrado em disputa: sentidos culturais e práticas sociais contemporâneas. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO E. F.; BRAGA, H. C. (Orgs.). *Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Vieira, 2008. p. 75 - 97.

CHIANCA, Priscila Pessoa. *Nas vias do reconhecimento: emergência étnica e territorialização Kalunga*. 2010. 136 fl. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. *GEOgraphia*, ano 1, n.2, 1999. p. 7-26.

_____. O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 35 – 86.

_____. “A volta do Cultural” na Geografia. *Mercator*, ano 1, n. 1, 2002. p. 19 - 28.

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na Geografia. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 147 – 166.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *Revista Geographia*, v. 9, n. 17, p. 7-17, 2007.

COSGROVE, Denis E. Em direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103 – 134.

COSTA, João Batista de Almeida. Cerrados Norte Mineiro: populações tradicionais e suas identidades territoriais. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (Org.). *Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural*. Goiânia: Ed. Vieira, 2005. p. 295-319.

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, Amélia C. Alves *et al* (Orgs.). *Itinerários Geográficos*. Niterói: EdUFF, 2007. p. 13 - 35.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. *Diversidade e identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade – GO*. 260 fls. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2010.

DEL PRIORE, Mary Lucy M. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo : Brasiliense, 1994.

DI MÉO, G. La géographie en fêtes. Trad. Elisa Bárbara Vieira D'Abadia. In: *Revista Plurais Virtual*, v. 2, n. 1, 2012, p. 24 – 55.

DINIZ, Bernardo Palhares Campolina. *O grande Cerrado do Brasil Central: Geopolítica e economia*. 231 fls. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.

FARIA, Andréa Alice da Cunha; FERREIRA NETO, Paulo Sérgio. *Ferramentas do diálogo – qualificando o uso das técnicas do DRP: Diagnóstico Rural Participativo*. Brasília: MMA; IEB, 2006.

FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *Entrando no território dos territórios*. Artigo do mês, março, 2008, p. 273 - 301. Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/nera/artigodomes.php>>. Acesso em junho de 2012.

FERREIRA, Luiz Felipe. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. *Revista Território*. Rio de Janeiro, UFRJ, ano 5, n. 9, jul./dez. 2000, p. 65-83.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em 12 jun. 2011.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 73-134.

_____. *O mundo em descontrole*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GIMÉNEZ, Gilberto. *Identidades Sociales*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2009.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura & sociedade na América Portuguesa, volume II*. São Paulo: Edusp, 2001.

GOMES, Paulo César da Costa. Sobre territórios, escalas e responsabilidade. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz *et al* (Orgs.). *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. Canoas: Ed. ULBRA; Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008. p. 37 – 46.

_____. *Geografia e Modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997.

_____. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169 - 190.

_____. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, F.G.B.; HAESBAERT, R. (Orgs.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007, p. 33-56.

_____. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DPeA, 2006.

HATZFELD, Henri. *As raízes da religião: tradição, ritual, valores*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2 ed. Trad. Márcia Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. (Parte I).

HOBBSAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550 – 1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. *Revista Território*, ano 2, n. 3, jul./dez. 1997, p. 77 - 85.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico: 2010*. Brasília, 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/>> Acesso em: 06 mar. 2013.

JURKEVICS, V. I. Festas religiosas: a materialidade da fé. *Revista Questões & Debates*. Editora UFPR, Curitiba, n. 43, p.73-86, 2005.

LIMA, Sélvia Carneiro de; CHAVEIRO, Eguimar Felício. O cerrado goiano sob múltiplas dimensões: um território perpassado por conflitos. *Espaço em Revista*, v.12, n. 2, jul./dez. 2010, p. 66 – 83.

LOZANO, Jorge E. Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 15 – 25.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Manifestação da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 191-218.

_____. *Enlaces Geográficos de um mundo festivo – Pirenópolis: a tradição cavaleiresca e sua rede organizacional*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Ritual e emoção nas interações espaciais: repensando o sagrado nas festas populares de romarias e folguedos. In: ROSENDAHL, Zeny. *Trilhas do Sagrado*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 87 – 111.

_____. Paisagens festivas e interações mítico-ritualísticas em práticas tradicionais do catolicismo popular. *Espaço e Cultura – UERJ*, Rio de Janeiro, n. 30, jul./dez. 2011, p. 19 – 35.

MARINHO, Thais Alves. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. 208 fls. Goiânia. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal de Goiás.

MASSEY, Doreen. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antonio A.(Org.). *O espaço da diferença*. Campinas-SP: Papirus, 2000.

MENDONÇA, Marcelo Rodrigues. *A urdidura espacial do capital e do trabalho no Cerrado*

do Sudeste Goiano. 457 fls. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista (UNESP). Presidente Prudente, 2004.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. Relatório de Informações Sociais: RI Bolsa Família e Cadastro Único. Governo Federal do Brasil, 2013. Disponível em: <<http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/RIV3/geral/index.php?file=entrada&relatorio=153#>>. Acesso em 08 nov 2013.

MOURA, Glória (Coord. Geral) *et al.* *Uma História do Povo Kalunga*. Projeto História Kalunga. Brasília: Ministério de Educação - MEC, 2001.

NEVES, Maria Wilma Mendes. *Festa do Vão Moleque: religiosidade e identidade étnico-cultural*. 143 fls. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.

PENNA, Maura. *O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erundina*. São Paulo: Cortez, 1992.

PLEIN, I.T.T. *et al.* Território e territorialidade na perspectiva de Robert David Sack. In: SAQUET, M.A.; SOUZA, E.B.C. *Leituras do conceito de território e de processos espaciais*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

POLLACK, M. *Memória e Identidade Social*. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro. v. 10, 1992.

OLIVEIRA, Ivanilton José de. O povo do cerrado: relações entre população e ambiente no estado de Goiás. *GEOSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 24, 2008, p. 124 – 136.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Friedrich. Geografia do homem (AntropoGeografia). In: MORAES, A. C. *Ratzel*. São Paulo: Ática, 1990.

RELPH, Edward W. *Place and Placelessness*. Londres: Pion, 1979.

RIBEIRO, Noely V.; FERREIRA, Laerte G.; FERREIRA, Nilson C. Expansão sucroalcooleira no estado de Goiás: uma análise exploratória a partir de dados sócio-econômicos e cartográficos. *Revista Brasileira de Cartografia*, n. XX/YY, 2008.

RIGONATO, Valney Dias. A dimensão sociocultural das paisagens do Cerrado goiano: o distrito de Vila Borba. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (Org.). *Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural*. Goiânia: Ed. Vieira, 2005a. p. 63-95.

_____. O modo de vida das populações tradicionais e a inter-relação com o Cerrado da microrregião da Chapada dos Veadeiros: O distrito de Vila Borba. 126 fls. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2005b.

RODRIGUES, Clênio Guimarães. *Sussas e curradeiras Kalungas: na Folia do Divino Pai Eterno da cidade de Cavalcante-GO e na festa de Santo Antônio da comunidade do Engenho*

II. 138 fls. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187 – 224.

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: Encontro de Geógrafos da América Latina, 10., 2005, São Paulo: *Anais...* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 12.928 – 12.942.

_____. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. *Geoworking papers*, Universidade do Minho, Departamento de Geografia, p. 1-14, 2008. Disponível em: <<http://193.137.91.100/ojs/index.php/geoworkingp/article/view/444/416>>. Acesso em: 15 set. 2012.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

SANTOS, Roosselvelt José; KINN, Marli Graniel. Festas: tradições reinventadas nos espaços rurais do Cerrado de Minas Gerais. *Espaço e Cultura* – UERJ, Rio de Janeiro, n. 26, p. 58 – 71, jul./dez. 2009.

SANTOS, Roosselvelt José. Os camponeses da região do Triângulo Mineiro e a expansão dos agrocombustíveis. *Revista Para onde!?* (UFRGS), v. 5, p. 128-146, 2009.

_____. (Re) Ocupação do cerrado: novas gentes, outras identidades. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Orgs.). *Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Ed. Vieira, 2008, p. 98-136.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Império em Procissão: Ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SEPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcantara, Ivaparunduva e Kalunga - Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas Públicas*. Programa Brasil Quilombola do Governo Federal, 2004.

SILVA, Mônica Martins da. *Romanização, Patrimônio e Tradição em Pirenópolis (1890 – 1988)*. 260 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

SILVA, Adriana A.; MIZIARA, Fausto. Avanço do setor sucroalcooleiro e expansão da fronteira agrícola em Goiás. *Revista PAT*, v. 41, n. 3, p. 399-407, jul./set. 2011.

SIQUEIRA, Thaís Teixeira de. *Do tempo da sussa ao tempo do forró: música, festa e memória entre os Kalunga de Teresina de Goiás*. 135 fls. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SOARES, Beatriz Ribeiro *et al.* Triângulo Mineiro: modificações econômicas e suas contradições socioespaciais. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (Org.). *Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural*. Goiânia: Ed. Vieira, 2005b. p. 225-49.

SOUZA, Angela Fagna Gomes de; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser e viver enquanto comunidades tradicionais. *Mercator*, Fortaleza, v. 11, n. 26, set./dez. 2012, p. 109-120.

SOUZA, E. A. ; SANTOS, R. J. . Reocupação e ressignificações no Cerrado. In: XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária: formação e contemporaneidade da diversidade sócio-espacial no campo, 2009, São Paulo SP. Anais... XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária: formação e contemporaneidade da diversidade sócio-espacial no campo, 2009. p. 1-21.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E; GOMES, P.C.C.; CORRÊA, R.L. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77 – 116.

SOUZA, Marina de Mello. *Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. *Revista Afro-Ásia*. Salvador-BH, n. 28, 2002, p. 125-146.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: 1996.

_____. CEBs e Catolicismo Popular. In: STEIL, Carlos Alberto et al. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vicent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1998.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

_____. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

Anexos

ANEXO 1: ROTEIRO DO TRABALHO DE CAMPO

Local: Comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão – Teresina de Goiás-GO (Romaria e Folia de Nossa Senhora Aparecida)

Datas: 10, 11 e 12 de outubro de 2011

09, 10, 11 e 12 de outubro de 2012

06, 07, 08, 09, 10, 11 e 12 de maio de 2013

Roteiro de observação e registro fotográfico

a) Giro da Folia

- Trajeto (registro das coordenadas geográficas em GPS dos principais pontos para a construção de um mapa)
- Casas de pousos (registro das coordenadas geográficas em GPS dos principais pontos para a construção de um mapa)
- Verificar se há uma delimitação do espaço nesses giros; se há uma apropriação simbólica desses espaços visitados; por que este caminho e não outro;
- Relação dos foliões com os moradores das casas visitadas;
- O que é servido;
- O que os foliões conversam e cantam durante o trajeto;
- O que é cantado e qual o ritual na chegada das casas;
- Quais são os ritos (positivos ou negativos) presentes durante o giro.
- Quais os ornamentos recorrentes e a posição dos mesmos?

b) Missas

- Quem coordena;
- Como são feitas;
- Quando o padre se faz presente;
- Quais são os ornamentos, os cânticos, os locais de cada grupo;
- Quem participa e quem não participa (e por quê);
- O que ocorre no espaço externo da capela enquanto as missas são realizadas.

c) Festas nas noites

- Relações sociais;

- Quem participa;
- O que as pessoas mais religiosas pensam a respeito;
- O que é comercializado e por quem;
- Quais músicas, quem as executa;
- Que relação os moradores estabelecem entre estas festas e a festa religiosa;
- Há elementos da cultura tradicional, (ex. sussa)?
- Decoração

d) Império e banquete

- Quem organiza;
- Como é realizado;
- Verificar a participação de pessoas de fora e dos próprios moradores;
- Qual é o papel de cada um que participa da representação do Império e do Banquete;
- Decoração;
- O que é servido;
- Quais são os rituais e símbolos;

e) Sorteios para o ano vindouro

- Como é feito;
- Há regras escritas;
- Qual é a reação dos sorteados;
- Como eles se organizam a partir do sorteio para a festa do ano seguinte;

Roteiro de entrevistas semi-estruturadas (ou semipadronizadas) e narrativas

- Dona C. (a primeira a “puxar” a folia para pagar uma promessa)

- 1) Como foi que a senhora começou a “puxar” a Folia de Nossa Senhora Aparecida?
- 2) Quando a folia deixou de ser só folia e passou a ter a festa também?
- 3) Por que a festa deixou de ser perto de sua casa na beira do rio e passou a ser perto da capela?
- 4) O que a senhora achou dessa mudança?
- 5) Por que em alguns anos a folia ocorre em maio e em outros em outubro?
- 6) O que a senhora acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?

- 7) Como se sente por ter começado essa festa?
- 8) A senhora participa de outras festas? Quais?
- 9) As festas mudaram em algo após o reconhecimento dos Kalunga como remanescentes de quilombos?

- Foliões

Entrevista narrativa - este tipo de entrevista é iniciado com a utilização de uma pergunta gerativa de narrativa, que tem por fim estimular a narrativa principal do entrevistado (FLICK, 2009, p.165).

- 1) Conte-me como ocorre a folia de Nossa Senhora Aparecida todos os anos, desde quando começou até os dias de hoje.

Entrevista semi-estruturada

- 1) O que o senhor acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?
- 2) Em que ela se diferencia das outras folias na comunidade?
- 3) A quanto tempo participa como folião? Participa de outras folias? Quais?
- 4) Houve mudança ao longo dos anos na folia de Nossa Senhora Aparecida? Quais?
- 5) Por que se tornou devoto de Nossa Senhora Aparecida?
- 6) O senhor saberia me dizer o que significa esse ritual do giro?
- 7) Como são decididos as rotas e pousos do giro?
- 8) Por que meninos tão jovens já participam do giro?
- 9) Por que é importante dar continuidade na folia?
- 10) As festas mudaram em algo após o reconhecimento dos Kalunga como remanescentes de quilombos?

- Participantes (devotos; rezadeiras; mordomos; encarregados)

- 1) O que o(a) senhor(a) acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?
- 2) Houve mudança na festa ao longo dos anos? Quais?
- 3) Por que se tornou devoto de Nossa Senhora Aparecida?
- 4) Como é sua participação? Por que participa da festa?
- 5) O que significa o Império? Ele representa o quê? (Verificar se as pessoas conseguem estabelecer relação com o passado)

- Padre

- 1) O que o senhor acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?
- 2) Considera que as práticas religiosas dos Kalunga são independentes?
- 3) Como se deu a construção da Capela de Nossa Senhora Aparecida?
- 4) Qual o vínculo dessa festa com a Paróquia da cidade?
- 5) Para quais comunidades o senhor dá assistência?
- 6) Quando e como a folia teve início? Como foi a mudança para o espaço da Capela?
- 7) Como é sua participação na festa? De quais partes participa/assiste?
- 8) O que o senhor acha da forma como é conduzida a liturgia das missas durante a festa?
- 9) O senhor acha que as festas e a religiosidade dos Kalunga diferem das praticadas na Igreja Católica das cidades? Em que difere?
- 10) O senhor acha que o território deixa marcas na identidade das comunidades e influenciam nas festas?
- 11) O que o senhor acha da percepção dos Kalunga sobre o sagrado e o profano? Qual o sentido de fazer tantas festas?
- 12) As festas mudaram em algo após o reconhecimento dos Kalunga como remanescentes de quilombos?

- Rei, rainha e mordomos do Império

- 1) O que o(a) senhor(a) acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?
- 2) Como se sente participando da representação do Império (como rei, rainha, alferes, mordomo etc)?
- 3) O que significa o Império? Ele representa o quê? (Verificar se as pessoas conseguem estabelecer relação com o passado)

- Comerciantes das barraquinhas

- 1) O que o(a) senhor(a) acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?
- 2) É um período importante para aumentar sua renda? Por quê?
- 3) Como é feito o comércio entre os moradores? Vendem e recebem na hora, ou fiado para receber depois?
- 4) Como e onde são preparados os alimentos e bebidas comercializados?

5) As festas mudaram em algo após o reconhecimento dos Kalunga como remanescentes de quilombos?

- Kalunga residente na cidade e que vem para a festa

1) O que o(a) senhor(a) acha da Festa de Nossa Senhora Aparecida hoje? Acha que ela é importante para a comunidade? Por quê?

2) Por que saiu da comunidade?

3) Onde mora e trabalha?

4) Volta todos os anos para a festa? Apenas para esta ou também para outras? Quais? Por quê?

5) As festas mudaram em algo após o reconhecimento dos Kalunga como remanescentes de quilombos?

ANEXO 2: Análise temática das entrevistas

Temática	Enunciado	Entrevistado
Identidade territorial	[...] porque aqui é um lugarzinho sossegado. Eu gosto de rua, mas eu num... eu num sô muito chegada em morar ni rua, porque eu num guento esse barulhão no meu pé d'ouvido [...]. Eu mesmo sô Kalungueira, eu sô Kalungueira.	Dona C.S.
	[...] E eu que num queria sair daqui porque eu sou Kalungueira, acho bom morar nos mato, que aí eu, eu fico com uma vida mais sossegada, né? Que eu já custumei no mato, custuma na rua, mas é mais difícil. Fui nascida e criada aqui e cresce naquele custume, né?	Dona C.S.
	O ponto mais forte e que representa as comunidades tudinho são essas festas que em termos de... de assim representação Kalunga, são as festas, que você vê bastante ranchinho de chão batido. Mas você sair fora, você só vê casa de alvenaria.	J.
	[...] alguns traços vai ficando bem curtos, mas só que a necessidade aqui que vai eliminando os traços, que é necessário da comunidade, que representa a comunidade. [...] Essas barraquinhas nós fazia era tudo feito dessas palhinha aí. Agora, você não conseguia arrumar tenda, hoje já tem várias tendas aí, que você já compra aí. Então, vai mudando tudo.	J.
Reconhecimento como remanescentes quilombolas / Direito ao território	As comunidades Kalunga elas, elas passaram de uma situação de marginalização para ocupar um lugar que lhes é de direito, né? De reconhecer os seus direitos, de reconhecer a sua história, de reconhecer as suas lutas e oferecer a essas comunidades e a essas pessoas a seguridade de seus direitos. Então eu achei isso muito importante, e nós estamos empenhados de fato da luta pela, pela observância dos direitos, para que os Kalungas possam ter acesso a uma vida digna, justa, para que possa sair dessa vida muitas vezes de muita miséria, que nós encontramos nas comunidades Kalungas.	Padre P.N.S.F.
	[...] eles perceberam a valorização que a comunidade, a sociedade começaram dar pra eles e isso elevou a autoestima do Kalunga. Antes ele tinha medo, receio, vergonha de falar que era Kalunga, hoje ele tem orgulho.	Padre P.N.S.F.
	[...] Da visibilidade, do reconhecimento, dos programas sociais que começam a chegar nas comunidades, o reconhecimento de sua dignidade, das suas lutas, de seus direitos. Isso é muito positivo.	Padre P.N.S.F.
	[...] eu percebo com muita tristeza de que também as comunidades Kalungas em muitos momentos elas, elas tem sido, foram e tem sido instrumentalizadas para... para engrandecimento político, para o marketing político, instrumentalizadas muitas vezes na aquisição dos seus recursos, né?	Padre P.N.S.F.
	Nóis tamos ciente disso, mas (eh) tem um título, que eles falaram de passar esse título pra gente, nunca passou, isso ainda tá não mão do Incra. Aqui mesmo diz eles que isso aqui era, era não, é um assentamento. Agora com esse problema de que a gente tá lutando aí de outras épocas [inaudível], aí diz que ainda tá pensando, mas ainda tá na mão do Incra.	Folião M.
	Eu acho que sobre esse assunto é uma coisa muito bom os Kalunga ter direito na... nas áreas deles que eles mora. Assim, não pra vender, mas pra conservar o resto da vida, por exemplo, morrer e passar pros filho, dos filho passa pros neto, né?	Folião M.
	[...] Num é os daqui, é os de fora que anda brigando. Não com a senhora, não! Porque tem gente aí que ganha... quer ganhar pra tomar isso aqui tudo, dizendo que já tá até 'resicando' o negócio do Kalunga fora, porque isso aqui é do Kalunga.	Dona C.S.
	Eu vejo assim, que mudou porque cada dia que, enfim, vem uma pessoa fazer uma consulta, vem uma fazendo um trabalho, você fala com pessoas que são, que é diferentes. Então, a comunidade vem... vem... acho que se engrandecido com isso. Porque cada pessoa que vem fazer um trabalho ou	J.

	um estudo aí vai tá passando uma ideia, como você faz, pra estar concluindo algum objetivo, pra mim.	
	[...] eu vejo muito que tá ficando aqui dando força pra comunidade, por causa sobre as terras com desapropriações com mais números. E se eles tivessem por aqui é mais, né? A força é maior. Mas como estão lá fora às vezes ficam melhor. Mata um ganho por outro ganho.	J.
Catolicismo popular e práticas autônomas	[...] Existe dentro da experiência católica, da vivência católica a religiosidade popular [...] que brota da sensibilidade (eh) popular, da sensibilidade das pessoas. E aí ela, ela se desvincula um pouco dos ritos, da forma ordinária da Igreja celebrar [inaudível]. É uma vivência da mesma fé, mas vivenciada num contexto de uma realidade mais popular, mais (eh), mais próxima talvez porque são eles mesmos que conduzem as celebrações, o terço, a ladainhas, a folia. É uma celebração, uma vivência onde o padre não está muito presente, mas uma celebração com uma devoção católica, de toda vivência católica.	Padre P.N.S.F.
	[...] nós nos reunimos antes e organizamos uma novena, de modo que são eles mesmos que conduzem as novenas, eles mesmos elegem os noveneiros do dia, eles mesmos conduzem as orações. Eu preparo o material, envio pra eles, eles conduzem, e durante a novena eu procuro estar, pelo menos um ou dois dias, vindo celebrar a missa, e no dia da padroeira eu venho pra celebrar a missa, os batizados, para estar um pouco mais com a comunidade, e celebrar casamentos quando, quando acontece de haver nesse dia.	Padre P.N.S.F.
	[...] é certo que todas as comunidades onde nós andamos, elas mesmo se organizam [...] para edificar o seu templo, os seu lugar de culto, de oração, e eu acredito que aqui não foi diferente. Talvez tendo o apoio de uma pessoa talvez com maior facilidade de adquirir recursos para a construção, e assim eles edificaram esta igreja. Então a comunidade ela, cada um a maneira que pode, do seu modo, ela vai contribuindo pra edificar o templo e pra manter viva a religiosidade, a devoção, a festa de Nossa Senhora Aparecida, do seu modo muito particular de celebrar, né, como nas comunidades Kalunga aqui da nossa Paróquia.	Padre P.N.S.F.
	[...] a folia gira, eles faz a festa, aí é uma promessa que eles faz que se a pessoa adoecer pede aquela festa, e do pedido que faz a pessoa miora e aí eles toca a folia e faz a festa.	Folião M.
	[...] a folia ela se constitui dentro desse aspecto da religiosidade popular, né, de uma devoção que [...] é iniciada a partir justamente dessa organização local, pessoal, comunitária, e é uma forma de manter viva a sua tradição, a sua fé, a sua devoção. Então, a folia é uma, um meio de evangelização muito utilizado nas nossas comunidades rurais, quilombolas e até mesmo na cidade. É um aspecto da religiosidade popular, que muito contribui para a edificação da fé, pra alcançar as pessoas, pra ajudá-las a rezar.	Padre P.N.S.F.
	[...] Fator de identidade cultural e religiosa é a mesma, é a tradição católica em devoção a Nossa Senhora e o fator comum de unidade, porque tanto a comunidade Diadema, como a comunidade da Ema, elas... elas se visitam, elas se ajudam, são quase das mesmas famílias.	Padre P.N.S.F.
Identidade e unidade na romaria	Ih uai, aqui tudo, aqui todo mundo é aparentado.	Folião A.
	[...] o próprio espaço, o local né? É um local de caráter que a gente pode dizer de zona rural. [...] tem o fator do encontro, as famílias que se, os amigos que se encontram nesse período da festa, né? Muitas famílias, muitos filhos trabalham, amigos trabalham fora, são da comunidade, trabalham fora, mas na época da romaria e da festa vêm, para celebrar, para encontrar a família, para encontrar os amigos. Então o fator da fraternidade, [...] ele é muito evidente nas celebrações da, desta festa. Depois tem o aspecto de a comunidade se, a comunidade acampa em torno da Igreja, né? Mesmo os Kalunga da comunidade aqui da Diadema, eles deixam suas casas e se estabelecem nos barracos pra viverem esses dias em função mesmo da romaria [...].	Padre P.N.S.F.
	Para a comunidade da Diadema esta é a festa mais importante, porque é a	Padre P.N.S.F.

Identidade, resistência e unidade nas festas	<p>feita da sua padroeira, né? Onde a comunidade, ela por nove dias se empenha para celebrar, para conviver. O dia de hoje, de Nossa Senhora Aparecida é muito bem celebrado com o Império, né? É um fator de coesão.</p>	
	<p>[...] O seu modo simples de rezar, o seu modo próximo de estabelecer vínculos humanos. Então isso são fatores positivos na vivência religiosa, né? Além de ser um povo marcadamente religioso [...].</p>	Padre P.N.S.F.
	<p>[...] essa é uma característica do povo Kalunga, das pessoas da nossa comunidade, da nossa paróquia. Eles têm uma alegria, e uma espontaneidade, e uma sensibilidade, e um gosto muito grande pela festa. Então o seu modo de viver, o seu lazer, a sua, sua diversão em torno das festas. Tem o fator religioso que é forte, que é o que propulsiona, que é o que está a frente, mas por outro lado tem o desejo da confraternização, do encontro, da alegria. Então é uma, é uma vivência muito particular da nossa comunidade, [...] da nossa região. É um fator de identidade realmente cultural, né? De onde vem tudo isso eu não saberia te dizer, mas, essencialmente, é um povo muito festeiro, é um povo que deixa o trabalho, deixa casa para se estabelecer em torno da sua festa, em torno da sua alegria. Isso é... isso é muito evidente na comunidade.</p>	Padre P.N.S.F.
	<p>[...] muitos lugar faiz festa, [inaudível] aqui no São Jorge, no Muquém, e no Brasil inteiro faiz festa. E os Kalunga, quer dizer, eles faiz essas festa e eles é muito devoto às divindades, não são um santo só que tem. Eles é devoto demais, e sabe pedir, sabe fazer, né?</p>	Folião M.
	<p>[...] Falou dos meus povo, tudo gosta da divindade na casa. E por isso eu, eu cresci naquilo, cresci naquilo e fiquei gostando.</p>	Dona C.S.
	<p>[Referência a folias em Minas Gerais, local do nascimento] Mas lá é bem diferente daqui, né? Porque lá a gente não tem tanta romaria igual tem aqui, né? [...] é porque é um povo, eles tem aquela fé deles né? Tem muita fé, né? Principalmente na...nessa Nossa Senhora Padroeira do Brasil, né? Eles tem uma fé danada nela.</p>	E.
	<p>[...] E isso é muito importante porque é uma maneira de tá se reunindo. [...] Acho que tem muitas pessoas [...] que esteja fora na época. Quando dá nessa época às vezes a maioria deles vem pra cá, pros encontros, pra festa, pra romaria. Então é muito bom. Além de ser uma data comemorativa em homenagem à santa, é um encontro das famílias, que tá um pouco longe.</p>	J.
	<p>[...] O pessoal fica concentrado aqui, o louvor é todo aqui [se referiu ao local da festa].</p>	J.
	<p>[...] as pessoa que vem de fora fica curioso pra saber como que é, né? Como que a gente faz, como acontece, né? Então, a gente fica muito satisfeito de passar o que a gente sabe pra eles, né?</p>	Rezadeira V.
	<p>[...] o aspecto territorial ele limita a vivência popular religiosa nesses fatores, né? Embora o aspecto religioso, ele transcende um pouco os limites, então com muita frequência outras pessoas de outras comunidades vêm, outros vão, mas existe esse fator predominante local. Então a folia percorre as comunidades e as casas aqui da Diadema.</p>	Padre P.N.S.F.
<p>[...] no ano passado um jornalista me perguntou: “- Padre, vocês querem que a cultura Kalunga da comunidade”... (falando da festa do Vão de Almas, mas que a gente poderia aplicar a todas as outras romarias das comunidades Kalunga). “-Vocês querem que isso seja divulgado ou vocês querem que seja preservado?” – Eu fiquei pensando na pergunta e observando um pouco a repercussão e as consequências de tudo isso. De fato, quando se divulga, quando se expõe, [...] a festa atrai curiosos, atrai pessoas interessadas em conhecer, isso tem o seu aspecto positivo. Mas por outro lado tem um aspecto negativo, [...] esse aspecto externo acaba influenciando na própria manutenção da tradição, da vida religiosa e dos costumes. Com isso alterando muito a festa, que antes era pequena, era uma festa de uma pequena comunidade que se reunia em torno da sua fé, dos seus costumes, para celebrar a sua fé, a sua identidade. Hoje é uma festa muito frequentada, os acessos, por exemplo, a facilidade de acesso possibilita maior visitação pras pessoas, mas trazendo suas influências.</p>	Padre P.N.S.F.	

Identidade e unidade nas festas	<p>Porque é uma festa que hoje, talvez não é uma festa movimentada porque de uma ano pra cá descobrimos tais sobre a data dela e outros, mas amanhã pode ser. É uma coisa que tem várias assim... distribuições de... de... de conteúdo, tem um estilo verdadeiro dela. Então eu acho muito importante uma divulgação [...].</p>	J.
	<p>[...] Chegô um pessoal de fora aí, que é do Rio de Janeiro, num sei de que lado foi [...] e inventaram uma folia numa hora pra outra pra eles filmar pra sair mostrando na Rede TV, na rádio Anhanguera, aquelas coisa, cê tá me entendendo? Aí vieram me buscar , aí: “ - Eu num vô não!” . “- Ah, mas eles vai pagar!” . “- Eu num giro folia pra ganhar dinheiro, nunca girei folia pra ganhar dinheiro”. – cê tá entendendo? – eu giro por... eu giro por tradição, por questão de sentimento, eu num giro folia pra ganhar dinheiro. Teve foi muita gente que foi e botaram defeito no porquê que eu num fui. Agora a folia, toda folia tem um santo [...] que a gente tá girando por ele... uma folia que começa hoje e termina hoje mesmo só pra sair na televisão, qual é o nome do santo? Eu num conheço esse santo, cê tá me entendendo? Eu recusei. E M., meu irmão de criação, ele me ignorou. – É, eu vim buscar ocê, porque folião de confiança aqui é ocê que bate viola, a caixa, num sei o quê... [...] – Eu num vô não, M.! Se fosse uma folia de verdade eu ia fazer o possível pra ir, mas uma folia de brincadeira... De brincadeira! Pra ganhar, dez, quinze, vinte conto, eu num vô não! E num fui. [...] porque se já existe folia de brincadeira, eu num conheço e se eu conheço, num aceito.</p>	Folião A.B.
Relação sagrado/profano	<p>[...] às vezes o fato de haver um consumo exagerado da bebida alcoólica. Isso por nós não é uma coisa querida ou incentivada, de nossa vontade não faria, não seria feito o uso. Mas como se estabelece um comércio local em torno da Igreja, então, isso acaba fugindo ao controle da, da organização. Às vezes, lamentavelmente nós enfrentamos o fato da prostituição, infantil inclusive também, né? Às vezes o uso, o uso de droga [...]. Então, são situações que a gente lamenta e nos entristece porque nem todos, às vezes, vêm com o espírito doromeiro, daquele que vem para estabelecer-se em torno da devoção, da religiosidade, mas para apenas usufruir do aspecto externo da festa, da bebida, da dança, da convivência, apenas pra isso.</p>	Padre P.N.S.F.
	<p>Nesse contexto das romarias dessas festas a impressão que se tem é que o sagrado e o profano eles convivem muito próximos. Há pessoas que na comunidade, dentro da própria comunidade conseguem fazer esse discernimento e conseguem conviver de forma saudável com os aspectos externos da romaria. Mas a gente não condena o momento do forró, o momento do encontro, o momento da partilha, da dança, da confraternização. Mas, às vezes, não sabem (eh) viver bem estes momentos e acabam exagerando e vivendo mal essa, esse aspecto da, o outro aspecto festivo que a festa proporciona às pessoas. Então, acho que falta realmente esse discernimento, que, às vezes, tenho a impressão de ser um pouco cultural, né? Já vem, de... de... de um costume, mas que ao meu ver precisa também ser purificado, ser conscientizado, do modo como ser, do modo como celebrar, do modo como viver o outro aspecto externo da religiosidade e que a romaria proporciona.</p>	Padre P.N.S.F.
	<p>[...] Porque hoje ela não tá sendo igual era antigamente não, né? Eles vão, eles gira a folia, [...] num gira, assim, muito contrito, né? Num respeita muito, né? [...] porque naqueles tempo, assim, os folião acreditava. Eu acho que acreditava porque num ficava bebendo pinga, num ficava aquele fuaço, sabe? Se tem um baile, eles dança e naquele tempo eles num dançava, né? Então, hoje eles dança. Se tiver um baile eles dança. Num pode! Eu acho que num podia ter, né? Porque a gente tem que cumprir a lei e num cumpre. Porque a gente não pode misturar bebida com essa porção. Pode assim, depois que terminar, né? Daqueles que terminar esse projeto aí então ele que vai beber. Mas cê fazer um cântico da folia bebendo, num tem como, né?</p>	Rezadeira V.
	<p>[...] invés de girar folia, vai pra badernar, tá entendendo? Eu vejo eles falar: - “Ah, pinga é pra tomar, cachaça! Folia, nós vamo girar folia é pra</p>	Folião A.B.

Relação sagrado/profano	tomar cachaça, na farra, tudo é farra, tudo é farra!” – Eu falo: - “Gente, é farra sim, é um momento de alegria, mas é uma alegria com respeito”.	
	[...] No meu conhecimento de folia, a gente num namora na folia. Namorar que eu quero dizer é abraçar, beijar e tal, pôr mulher na garupa de animal. [...] Se um folião quiser pôr mulher na garupa de um animal tem que ser a dele, casada com ele e ainda tem que pedir pro guia, pro alfer e pro guia. Hoje não, quarquer folião, a não ser eu, M., M., que são idoso, pegô muié, pôs na garupa, uma hora tá na folia, uma hora fica pra traz, sumo no mundo, vai pra casa dela, durmo por lá, que não pode, né? Depois chega aí na folia numa coisa como se nada tivesse acontecendo.	Folião A.B.
Conflitos de geração	[...] as pessoas mais antigas da comunidade elas tem uma, uma preocupação e um... uma paixão muito grande pelo fato de os aspectos tradicionais da comunidade estarem se perdendo, porque os jovens já não mais se interessam como eles pela, por aquilo que é uma fator de identidade da comunidade, né? Nós temos aqui um confronto de gerações, [...] as gerações mais antigas da comunidade e as gerações mais novas, que já não reconhecem tanto esses fatores (eh) de identidade cultural como seus. Então, trazem outros elementos de fora para a cultura, né? E isso, às vezes, acaba prejudicando o fator da identidade cultural. Mas essa é uma realidade que a comunidade ela vai ter que dialogar muito, ela vai ter que se conscientizar de que essas mudanças elas acontecem com o tempo, que muita coisa não será possível realmente de preservar, de manter, outros elementos vão se inserindo dentro da própria cultura e religiosidade Kalunga e isso faz parte das mudanças de época, de tempo. Mas nós vamos trabalhar e trabalhamos muito pra tentar manter aquilo que é essencial, tanto da religiosidade quanto da cultura, pra que não se perca ao longo do tempo. E nós temos uma preocupação de trabalhar com a juventude, pra que eles possam tomar consciência de seus valores, das suas raízes, reconhecer isso como positivo e tentar preservar aquilo que é essencial, aquilo que faz parte e que constitui a identidade da comunidade. Mas as mudanças e as influências externas, elas acontecem. E eu acredito que nós não temos (eh) força suficiente para impedir, e não sei se também devemos impedir, é preciso também saber dialogar com esse mundo jovem, com esse mundo que se apresenta.	Padre P.N.S.F.
	[...] Eles vai pra festa é pra farrear mesmo, farra, beber, dançar, namorar, arrumar namorada, por aí. [...] Eles vem e esses novato nenhum aí é difícil entrar aí na Igreja. É difícil! Eles vem não por isso não, eles vêem é na farra.	B.
Data de início da folia de Nossa Senhora Aparecida	[...] Foi começando em... em mês de maio, de maio passou pra outubro. Agora a era eu num sei, eu num sei contar. Num sei, porque eu num sei, num sei fazer conta, eu num sei contar as eras.	Dona C.S.
	[...] Ih, tem mais disso minha dona, tem mais disso que faço essa festa D’Asparecida. Tá com muitos anos.	Dona C.S.
	O padre deve saber. Agora, já é... o padre que tinha aí já é outro. [...] e aqui o padre veio aqui uma vez.	Dona C.S.
	Eu quando eu vim pra aqui ela já... já tinha ela. Eu sou nascido e criado aí do outro lado do rio.	Folião M.
	Eu não saberia precisar qual a data, qual a pessoa que tomou tal iniciativa.	Padre P.N.S.F.
Mudança da data da festa e conflitos	[...] Mas aí tiveram confronto cum padre, bateu papo, bateu papo, o padre deu a ideia... deram a ideia e o padre acho melhor mudar, né? Até porque foi ele a sede de Nossa Senhora de Aparecida em São Paulo, a cidade lá é só dela.	Folião A.B.
	[...] Aí ela foi pra mês de outubro. [...] os folião num ranja um pouso, num ranja um armoço, vai nas casa e num tem ninguém, tá tudo aqui... aí o encarregado cutucou com ela pra soltar agora, ele mudou pra soltar em maio, porque em outubro num tem ninguém, os morador. [...] A folia tá girando, aí o povo vem tudo pr’aqui, num tem quem dá um pouso, num tem quem dá um armoço, os folião passa e num tem ninguém.	Folião M.
	Ela [a folia] passou pro mês de maio, ocê sabe do problema, que mês de outubro num acha ninguém nas casa. Aí ela voltou pra mês de maio. [...]	Folião M.

Mudança da data da festa e conflitos	Ela girava no mês de maio porque era C. [nome da pioneira da folia].	
	[...] eles passou pra outubro, porque foi o padre que mudou pra mês de outubro.	Dona C.S.
	[...] A de lá é de noite, a minha aqui era meio dia. Mas ainda mesmo assim eles ficou metendo biscoito pra mor de eu pará com a minha. [...] num foi o padre que falou comigo não, é dos... é dos daqui, dos morador daqui mesmo. Num é o padre que falou isso pra mim não.	Dona C.S.
	[...] É o dia dela, era o dia dela. Mas com a coisa... que o que a rezadeira tá lá, mas meio dia ela num vem aqui pra rezar aqui e pra voltar, porque lá tem [...] o negócio do... do Império.	Dona C.S.
	É porque... essa mudança dessa festa agora, que passou do mês de maio pra outubro, muita gente num sabe, muitos e muitos. Aí por isso que ela tá assim, fraca. Quando era na data dela, no mês de maio, tudo aqui fluviava de gente. Aí era jogo, campeonato, né? Tinha muito campeonato de jogo aí, que vinha de fora, que jogava aí, né? E muita gente de fora que vinha também, arrumava aquelas tendona, né? Então, aí era animado. Aí com a mudança aí já deu uma fracassada também, né.	E.
	[...] eu achei muito esquisito isso, da folia... começô em maio [...], até teve Império em maio. Só que aí o povo tomô conta, ou mesmo o padre falou: - "Tá errado! Vamos passar pra doze de outubro!" [...]. Aí fizeram a reunião, todo mundo aceitou [...]. Aí soltaram a folia, arrematou onze de outubro, uns dois ou três anos seguidos. Quando foi ano passado, eles já mudaram pra soltar no mês de maio, né? Falei: "-Vai errar, no caso vai errar!". [...] tem que soltar na época do Império, né?	Folião J.D.
Construção da Capela e mudança do local da festa	Tem pouco tempo, acho que ela num tem nem dez anos essa igreja aí não.	Dona C.S.
	O período da construção da Igreja eu não saberia te dizer ao certo.	Padre P.N.S.F.
	Depois que arrumou o que eles fez aqui aí, mudou ela pra outubro. E C. ficou [...] sem fazê, sem girar a folia.	Folião M.
	Num ponto mudou porque inclusive, igual essa folia de C. mesmo que cê tava me falando, né? Quer dizer que aí já tirou ela do, de todo ano que ela gira já passou ela, né, pra outro tipo né? Mas tudo bem, vai embora, né? Só [...] que é o seguinte [...], tem que soltar ela, todo ano a gente tem que girar ela [...]. Mas já mudou um bucado [...]. Mas é o seguinte, vão mexendo de vagarzinho aí e no fim vai, né? Num pode faltar.	Folião A.
	Com a edificação da Igreja, então a comunidade ela mesmo se motivou e regulamentou que fosse, o festejo acontecesse em torno de onde está a imagem de Nossa Senhora Aparecida, de onde está a Igreja e aí se estabeleceu essa estrutura que hoje nós temos aqui em torno, né, da Romaria de Nossa Senhora Aparecida.	Padre P.N.S.F.
	[...] essa festa, igreja aí foi feita... não foi ele que tava nesse tempo não [se referiu ao prefeito Odete], fizeram reunião, fizeram num sei o que e tal e fez a festa, e ele bate no peito e fala que essa igreja aí quem manda nela é ele. Aí povo daí num quer... ele já fez gente chorar aí... muié que toma conta da igreja aí, ele já fez ela chorar aí, dizendo que aí quem manda é ele. Agora eu quero ver ele falar que manda, que ele perdeu.	Folião A.B.
Conflitos e ressentimentos pela mudança do local	Ela num fico boa de jeito nenhum. E a C. é minha irmã, né? [...] Ela ficou bruta, bruta, bruta. Aí eu devargazinho [...] nós entrou, conversou com ela um pouco: - "É assim mesmo, larga pra lá, dá um tempo, num deixa esse rancor não" [inaudível]. Aí nós foi entrando, entrando, entrando, devargazinho, conversando, aí depois ela veio conformar. Mas até hoje ela, ela num tá... chega enxuga os zóio de raiva.	Folião A.
	[...] parei com a folia, porque meteu um bucado de confusão aí, um mete, outro mete, um mete, outro mete e eu fui me abusando, cortei o giro da folia, fiquei só rezando meio dia.	Dona C.S.
	Pro cê ver que até água aqui tá um problema pra eles tudo, né? Que é o atual prefeito hoje, de oito anos atrás, né? E aqui num tem água, todo mundo passa falta de água aqui, tem as pipa, mas um dia puxa a água, outro dia num puxa e fica aquele negócio aí, outros vai ter que ir lá no rio buscar um tamborzim de... de garrafão, né?	E.
	Ah, em vista do que era equilibrado mais, assim né no... no jeito de despesa	Dona C.S.

Conflitos e ressentimentos pela mudança do local	da festa, é muitos que me ajuda, na despesa da festa. [O esposo interrompe e diz que é sobre a festa da igreja que estamos falando]. Ah bom, lá eu num sei não. Eu sei aqui, mas lá eu num dou, num dou... [responde com um pouco de nervosismo].	
	[...] Aí muita gente num tá achando bom parar cum a divindade, mas a verdade é que a folia... a festa precisa da folia pra continuar. Mas hoje, quando dá no dia da folia girar... porque tem os pouso, tem que bolar, a folia tem isso, folião tem que reuposar, tem que cumê, tem que discansar em casa. Quando chega numa casa num tem mais ninguém, o povo já correu tudo lá pra lá, pru lugar da festa ali, que é pra mexer cum buteco. Então quem tá... quem tá girando folia num tem lugar pra dormi, muito menos pra cumê.	Folião A.B.
Sentimento de posse da folia / festa	[...] Eu aqui, a principal é a minha aqui. Lá eu sempre dou esmola, mas a... mas a principal é a minha aqui. [...]	Dona C.S.
	Vinha, arrematava aqui. Ela saia nas... quem ficava encarregado dela, ficava encarregado da folia, soltava lá, girava as casa tudo, vinha arrematar aqui.	Dona C.S.
	Eles queria que eu desse assim, a santa lá. Não, num deixo não. Minha santa é lá junto comigo, tá aqui. Essa de lá era deles lá. Eles fez outra bandeira, a minha tá aqui.	Dona C.S.
	[...] Aqui tem um bando de folia que gira aqui. Tem uma de São Bastião, mas a de São Bastião não é comigo não, é doutro dono. É de outro dono.	Dona C.S.
	[...] Agora o padre veio e mudou... passou a de lá pro dia doze, daí... me estreviou da minha aqui.	Dona C.S.
Conflitos pela mudança da data	Porque aqui era em maio, era em maio, né? Mas aí o... o padre, nós teve conversando com ele e ele falou que o dia mesmo era agora em outubro, que é o dia mundial dela no mundo inteiro.	Rezadeira V.
	[...] a de lá era maio e a minha aqui era doze de outubro, que ela é dia doze de outubro. Mas ele lá meteu o biscoito e passou a de lá pra mês de outubro, aí agora distonteou pra mim.	Dona C.S.
	[...] passou ela pra doze de outubro. [...] Aí a folia passou pra outubro também. Quando foi o ano passado já soltou ela em maio denovo, aí começou a descontrolar tudo, né? As que tinha que ser a folia... a folia remata dia onze, né, e dia doze seria o Império de Senhora de Aparecida, né? Agora arremata em maio, o Império é dia doze de Nossa Senhora d'Aparecida. Achei que tá meio errado, né? Agora no caso tinha que tê seguido a rota de quando cumeçô, né? Cumeçô por um voto que fez, continuasse, né? Mas achou por bem mudar, aí mudou, só que as folia mudaram a característica.	Folião J.D.
	[...] Mas com as coisa da curralão foi metendo coisa, metendo uma coisa, outro fala uma coisa, outro fala outra, e rezadeira aqui é pouca. Aí parei, desde do ano passado que eu num rezo aqui, porque minha reza aqui é meio dia, mas com a coisa de lá eu parei com a minha.	Dona C.S.
	[...] E eu sou muito enfezada, e eu fui me enfezando, enfezando e eu falei... eu falei: “- Ó, se for [...] de dar, dar uma dor de cabeça muito grande eu corto logo que tá de me dá, de dá, de me dá prejuízo nem pra mim, nem pros outros. Eu paro, e eu parando é melhor do que dar confusão.	Dona C.S.
	[...] E é só por conta da rezadeira que eu parei, porque num ranja... quem reza. Eu num sei... Dia do Império num vem, tá tudo na bambolia lá, ruma uma coisa, ruma outra, ruma uma coisa, ruma outra, e aí parei.	Dona C.S.
	[...] Então aí lá nela ficou esquecido, porque lá nela era dia 12 de outubro. Aí como que tem a festa, tem os encontros tudinho num tem como ser lá. Então nós daqui, tá tudo aqui, né? inclusive a dela no dia doze eu sempre rezo aqui também a ladainha dela, né? Então a dela ficou afastada um pouco.	Rezadeira V.
	[...] por uma questão afetiva, por uma questão de, de gosto, de ser ela uma das pioneiras desta devoção, desse histórico, acredito que esse ressentimento é compreensível, né? Mas a medida que a comunidade cresceu, que se estabeleceu a Igreja, logicamente é onde a comunidade se	Padre P.N.S.F.

Conflitos pela mudança da data	estabelece também pra celebrar a sua fé, a sua devoção.	
	[...] eu pra mim num é muito bom pelo seguinte: a folia... a festa é de acordo com a folia. E aconteceu de dia de arrematar a festa em outubro, num tinha nenhum folião, o povo num quer girar, certo? Alguns que ainda aceita girar, chega nas casa, num tem gente. Num tem como o folião passar o dia sem comê e deixar a folia sem comê.	Folião A.B.
	[...] Pra mudar a festa fizeram reunião o povo conformou, agora pra mudar a folia, mudaram calado pra lá. Eu mesmo um gostei que mudou a folia de mês de outubro pra mês de maio. Que sempre ela era mês de maio, mas mudou pra outubro, que é o dia de Nossa Senhora Aparecida, né, dia doze de outubro.	Folião J.D.
	A folia sai quando começa a partir do dia primeiro de... de outubro o povo já começa a ir lá pra capela, vão fazer barraco, vão começar novena, fazer novena pra lá e no fim passa nas casa e num tem ninguém. Já muda pra lá pra fazer barraco, ou fazer [inaudível] buteco pra vender. Muda pra fazer buteco e num espera a folia nas casa, né? Eu faria, se eu soltar ela algum dia, ela girava um dia só, ou se não girava os oito dias nem que seja a toa sem nada, mas tá no dia certo, né?	Folião J.D.
	[...] Tá nos caso de num acontecer e se acontecer, tá até em suspense esse negócio aí. Pelas metade, como eu falei... [se referiu ao giro da folia em maio 2013]	Folião A.B.
	[...] Soltou ano passado mês de maio, esse ano num vai nem mês de maio nem outubro, porque... que até agora nunca soltou, né?	Folião J.D.
	[...] a folia aqui tá meia fraca, até de folião [inaudível]. Mas ali no Vão de Almas, ali ó, no Vão de Almas, a folia lá é cada um pouso numa folia, mata é uma vaca, porque é muito folião. O povo tudo entrando, os novo tudo entrando, agora aqui... aqui o povo ta tudo meio parado. O povo num ta querendo... Aqui quando vai muito aí é oito, dez...	B.
Invenção do Império	[...] foi depois que inventou. Foi. Igual o Divino Pai Eterno, Senhora da... Senhora da... Senhora D'Abadia. Tudo acompanhando o Divino e Senhora D'Abadia.	Dona C.S.
	[...] aí depois criou aquela igreja lá na Diadema e continuou fazendo e passou pra Império, né? Ficou intusiasmado e passou pra Império. Só que na verdade, pra Império, Senhora d'Aparecida é doze de outubro.	Folião J.D.
Afetividades em torno da folia / festa	Eu, eu giro a folia, eu giro a todo ano, eu gosto de girar a folia, é bom demais girar a divindade, né?	Folião R.
	[...] Agora uma coisa que eu num deixo, quando um encarregado me convida, eu vou, porque desde os dez anos que eu giro folia. Eu me sinto muito feliz de girar divindade e quando um encarregado chama a gente, a gente vai.	Folião M.
	[...] todo mundo que ela chega na casa e cada um, todo mundo recebe alegremente, satisfeito, tem ano que até na hora da cantoria, tem gente que até na hora de fazer o canto chora, que é a emoção de ter a santa na sua casa, né?	Folião M.
	[...] Aí eu... começo com essa promessa, e essa prumessa eu segui fazendo meus festejinho, que eu sou... eu sou... eu gosto da divindade na minha casa, porque eu gosto mesmo, sou contrita a Deus. Aí começou, achei bom, e vou rompendo, todo ano.	Dona C.S.
	[...] sô apaixonado por folia de sonhar. Se tiver uma folia no giro e eu num tiver girando, até sonhar com a folia, eu sonho.	Folião A.B.
	[...] fiquei em Goiânia doze anos [...] mas eu vinha todo ano girar folia. Pra mim num fazia diferença, eu vinha girar a folia só pra matar a saudade. Só que depois que eu morava aqui eu tinha o papel, eu tinha o papel, né, porque eu num tô cum ela só matando ela, tô matando saudade fazendo minha obrigação, né?	Folião A.B.
	[...] Todo mundo recebe, dá um armoço, todo mundo satisfeito, com aquela boa vontade. Às vezes o povo vai cem, duzentas pessoas, todo mundo come, né?	Folião M.
[...] E eu num tinha condição de fazer uma festa dessa [...]. É porque a pessoa sente aquele remorso de ela, a gente num tem a condição de fazer	Folião M.	

Solidariedade, ajuda mútua	uma festa dessa, que isso depende de duas vacas, depende de muita coisa. Mas como ela é tão poderosa [se referiu à santa] que vem os mordomo, aí vem um dá uma caixa de refrigerante, outro dá uma pacote de arroz, outro dá dez quilos de arroz, e assim vai e vem uma coisa e com outro, e já sai completa.	
	[...] faiz uma promesssa pr'aquele santo, eles já faiz assim, já disposto a fazer tudo, pôr no giro e fazer a despesa. Já é assim, os morador tudo, chegô dá pouso, dá armoço, e aí o festeiro faz a despesa da turma que... que é o pessoal aqui, que o santo vai sair.	Folião M.
	[...] a despesa dela tudo eu pouco comprava, mais era os outros que dava pra ela, pela santa. E eu comprava, pra santa eu comprava, mas ela ganhava muitos trezinho, e ia tudo pra ela. Pra mim eu num ia ficar, porque era uma ajuda que tava dando.	Dona C.S.
	[...] eles me convida pra ajudar rezar e eu venho.	Rezadeira V.
Tradição da folia / festa	[...] eu, quando eu entendi por gente eu conheci. Minha vó era festeira demais, de São Sebastião, soltava a folia. Minha bisavó soltou muita folia do Divino, fez muita festa do Divino. A minha mãe também, passou pra minha mãe. E ela só deixou de fazer a festa quando ela não guentô mais, ela morreu com 110 anos. Fez até quando num guentô mais e adoeceu. [Trecho inaudível] Mas conheci demais, eu era pequeno e conheci demais. Era... tinha aqueles capado gordo, era... matava dois, três capado, uma vaca, às vezes matava dois capado e uma vaca, às vezes matava um capado e duas vaca, e aqui é costume de todo mundo fazer isso, né? Que o encarregado que fica encarregado bota a folia no giro, põe a folia pra girar, tem os que fica de sair com a folia e os de ficar em casa pra receber.	Folião M.B.
	A gente já vai pegando, isso é os criador, né, os pais, né... que vai tendo aquelas folias, né... aí aqueles povoados mais véio morre, e aí fica os mais novo, né... aí vai começando, né... na mesma entoação dos mais véio. [...] Porque nós vamo passando, passô um véio, ele cai pra cá, morre. Mas meus fio já vê eu cantar a curraleira, já quer a curraleira, eu digo a E. Aí ele já fica ali também e já vai ficar no meu lugar e cantando direto, né? Aí o trem vai tocando direto, direto, né? Aí vai passando pra um, passando pra outro, né? E o pau vai quebrando.	Folião A.
	É o que eu falo, né? Pôr aí pros minino. Às vezes os véi, os folião véi tá brincando a curraleira, tá brincando na folia, aí aqueles minino tá na influência ali vai acompanhando. Daqui dois dias, os véi morre, fica os novo ali e já aprendendo também, aí o pau quebra, né? Aí vai passando um pro outro, né?	Folião A.
	Uai, mas aí é como diz, aí já foi do começo do mundo, né? Eu mesmo, eu quando entendi por gente já tinha folia né? Assim, a folia, o povo girando folia e tal tal e aí inclusive, às vezes, meu pai girava folia. Já pai faltou pra lá e eu já to aí na influência também já, num sei nada, mas já, já vou girar folia também, vai a turma, né? Quer dizer que já vai começando por aí, né? Igual, tem uns minino desse aí, daqui mais uns dias aí, sendo bom de ideia aí, daqui dois dias tá bom de pegar ali de quinze, vinte anos, já tá cantando em quarquer, quarquer repartição.	Folião A.
	[...] já vem de muitos tempos, então eu acho que ela não devia acabar. Nós tem que cultivar e pros jovens também ir conhecendo o que que nós tinha anterior, né?	Rezadeira V.
	[...] no meu entendimento, eu acho que foi geração dos adoteiros, né? Bisavô, tataravô, sei lá. Porque aquele tempo a folia já era muito conrita, era muito respeitada, né? Então veio passando de geração pra geração.	Rezadeira V.
	[...] Porque eu gosto da divindade na minha casa, porque nós já é costume dos criador, né? Os criador já cria a gente naquilo, naquele sorteio e a gente vai crescendo e fica, a gente fica naquilo na ideia todo tempo.	Dona C.S.
	[...] Eu girei a folia, até tentei ensinar alguém, foi poucos que quis aprender.	Folião J.D.
Mudança na tradição / resistência	[...] Eles, a maioria desse novo aí já num tá mais indo em folia, num mexe com folia. Tô achando que daqui uns tempo vai até acabar a folia.	B.
	Acho que sempre muda mais na juventude. Talvez a pessoa da idade da	J.

Mudança na tradição / resistência	minha, da minha mãe, eles quer uma coisa mais caracterizada.	
	Muda também, muda muito também. Esses jovens daqui da comunidade hoje vai trabalhar em Brasília ou Goiânia [...] o jeito de se vestir, de música também que é mais da comunidade, eles pedem os demais tocarem aqueles tipo de música, eles já trazem um outro ritmo já, pra implantar aqui. Tudo muda um pouquinho. [...] A gente fazia mais ritual mesmo com uma viola e tocando, assim, uma coisa raiz mesmo. Hoje eles pegam uma sanfona pra fazer uma sistola como se fosse qualquer música, como se fosse uma coisa qualquer, uma coisa de fundo de quintal, bem assim como se fosse uma... um churrasco de final de semana no fundo de um quintal. Qualquer música que rolar, rolou. [...] Totalmente diferente, não tem nada a ver com o santo.	J.
	Eu acho que essas duas coisas misturadas que... a comunidade perde, porque alguém que vem pra procurar, ver a cultura e tá... e tá resgatando alguma coisa e só vê que a comunidade tá perdendo. Não tem nada da cultura da comunidade.	J.
	[...] porque na minha época que eu girava, quando girava no meu costume num tem ninguém a pé, alguns até se tivesse cumprindo promessa.	Folião A.B.
	[...] se ela for sair eu vou, se eles tiver reunido pra soltar a folia eu tô junto, desde que ela sai no costume que eu tô, que eu tenho conhecimento... do alferes mandar no terno, do guia mandar no terno, do caixa mandar também. Do contrário, do jeito que eles quer aí, girando com brincadeira, namorando em folia, dormindo em casa mais a muié, tomando cachaça, rolando pro chão, Deus me perdoe se eu tiver errado, eu num, eu num... num dá certo pra mim. E do jeitinho que eu tô falando pra senhora eu falei pro padre. Ele falou: - “O giro da Nossa Senhora num podia acabar!” – ele falou bem assim.	Folião A.B.
	Moço, saia uma folia aqui, naqueles dia os pouso de folia era praticamente uma festa, e a gente tinha que matar gado pra fazer janta no pouso de folia porque sabia que vinha gente. Hoje, se tiver um pouso de folia aqui a senhora pode contar umas vinte pessoas, bota uns folião, pelo menos dezenove.	Folião A.B.
	[...] Tem festa, hoje até quase num tá dando, mas antigamente, né, os rapaiz novo, nós dançava forró na festa da folia. Nós brincava e cansava ou se conforme o intusiasmo amanhecia o dia cantando a curraleira, cansei de vê amanhecer. Outra hora se cantasse cansava, ia fazer forró, nós ia dançar, né? E hoje num tá quase achando ninguém... num sei o que que é.	Folião J.D.
	[...] nós aprendemo a cantar a folia naquele ritmo dos véio, né? E hoje mudou assim, a maneira de cantar, a maneira de girar a folia, num é da maneira que nós costumô. Entrô os folião mais novo, mudou tudo e aqueles folião mais véio foi morrendo, então é aquele sentimento, né?	Folião J.D.
Normas ritualísticas	[...] Nós também num troca de roupa enquanto tá no giro. E aí é o seguinte, num pode andar com a bandeira e cruzar, porque quem cruzar morre. Andar com ela, andô com ela, volto aqui, cruzou ela aqui num pode, faz mal.	Folião M.
	[...] cê canta aqui, quando tá na hora da pessoa, já tem os véi de falar, e o dono da casa abrir a porta e acender a luz pra vim pegar, fazer, beijar, receber a bandeira.	Folião A.
	Se eu tiver na folia, a partir do momento que eu... que eu vestir a roupa, sou folião, pode procurar ela, num durmo mais mais ela, só o dia que a folia arrematar. [...] Arrematô a folia, tudo normal.	Folião A.B.
	Folião aqui ensaia a folia, que eu vejo, espaia antes dia da festa, nem na festa num vai, que é o arremate, ainda é mais errado ainda, ainda é mais errado ainda...	Folião A.B.
	[...] mas eu se eu tiver que ensaiar, eu vou até o fim	Folião A.B.
	[...] o terno, no meu conhecimento ou é seis, ou é oito, ou é dez, ou é doze, pode chegar até a vinte, quarenta, desde que seja terno, pra parear.	Folião A.B.
	[...] na hora da saída lá, que eles quiria que ela fosse de um lugar e depois voltasse. Eu falei: - “Cêis alembra que num pode cruzar!” [...]. Porque pra não cruzar, tem uma serra que corta por aqui, no caso que a senhora tá	Folião A.B.

Normas ritualísticas	girando aí. [...]A saída de toda folia é a primeira casa no rumo do sol.	
	[...] às vez a senhora passa aqui quando for, a folia passa aqui, eu falo: “- Ah, eu vou acompanhar a folia até minha vizinha, até ali no centro”. - é obrigação dos folião ir tudo no passo, com o animal tudo no passo, mais a senhora ou ele que tiver acompanhando, na frente devagarzinho, com a bandeira na mão. Tá entendendo? É nossa obrigação, nem que gira duas casa só, mas num pode recusar a presença nem a companhia de ninguém.	Folião A.B.
	Folia cê num tem que fazer boniteza, cê tem que fazer a obrigação. Numa adianta cantar bunito pra agradar ele lá ou agradar a senhora aqui, se eu tô fazendo errado. Cê tá entendendo? Eu faço bunito aqui, mas num faço pra Deus. O bunito pra Deus é o certo, no meu conhecimento.	Folião A.B.
	Folia, ou gira certo ou num gira. Se eu girar certo, Deus tá do meu lado, mas se eu girar fazendo bestalhada, fazendo boniteza, né?... Deus pode num achar bom. Às vez até o dono a casa acha, mas religião é religião, e eu num misturo nada.	Folião A.B.
	[...] Quando cê chega, a primeira coisa, cê faz a venda primeiro no cruzeiro, cê faiz é... são nove vendas no cruzeiro. Tem pessoa que faiz venda no cruzeiro, ele faiz quer vê... faiz nove... faiz três, seis, doze, treze, quatoze... faiz quinze venda, eu só faço nove venda. Que o madeiro é o meio do cruzeiro... é assim que é o cruzeiro, né? Aqui é o madeiro, e aqui pra cá é um braço, pra cá é o outro. Cê chega no cruzeiro pra fazer a venda da folia pra fazer o canto. Cê chega no cruzeiro, faiz a continência no madeiro, aí cê faiz só uma venda sozinha no madeiro, né? Aí cê passa pro outro cruzeiro, pro braço do cruzeiro, lá cê faiz as três vendas lá. Aí volta pro madeiro de novo, aí se faiz outra venda denovo no madeiro. Aí passa pro outro braço do cruzeiro, e faiz as outras três vendas denovo no cruzeiro, no braço do cruzeiro. Aí volta pro madeiro, e outra... outra... outra uma venda. Deu nove venda, num deu? O senhor contô? Num deu nove venda? Eu faço nove venda! Esses alfel novo que tem aí, cê pode chegar uma hora, se chegar [...] pode contar pro senhor quanto ele vai fazer. [...] Tá errado, uai! O certo é fazer nove venda!	Folião. J.D.
Unidade dos foliões	[...] Aí pode ser dez, quinze folião, aí tá girando nós tudo aí ó, tudo girando aí... Se tiver um que olhar o outro que tiver assim com a cara, olhar o outro assim: -“Ah fulano, cê tá pê pê pê pê”. -“Não, cê pode cair fora! Cê tá muntado no que é seu, cê pode ir embora!”. Ranja outro ou então nós vai só com três ou quatro, mas aquele tá fora. Confusão num tem não.	Folião A.
	[...] aqueles folião é a mesma coisa de uns irmão, que vai tudo numa casa só, né? Aí nós num come nada sem o outro, nós num tem discussão [...], nós não... não deve servi da mesa sem agradecer primeiro, a oração primeiro pra podê servi também e nós é [inaudível], nenhum vai pra sua casa.	Folião M
	[...] Mas num fica sem girar não! Eu tem hora que cê ajeita uns companheiro assim, que cê já tem confiança mesmo assim, com seis, sete folião, é a mesma coisa de cê tá com quarenta, cinquenta. O pau quebra, do jeito que for! Chegô, só basta olhar um ao outro assim, já sabe o que que fala.	Folião A.
	No meu costume quando a gente girava a folia, quando arrematava a folia todos folião dispidia um do outro. Tinha folião que não dava conta de dispidir, chorando. [...] No dia que a folia arrematô, todo mundo toma banho junto, num é separado não! Todo mundo toma banho junto. Se enquanto não arranja o animal de todo mundo não arria, se for vinte animal, tiver faltando um, os otro só arria depois que aquele chegar, ou seja, a folia pra mim é por aí.	Folião A.B.
	[...] eu costume andar com aqueles folião véi, antigo, o véi meu sogro, o véi Betão, o véi Romão, o véi Claro, o véi Morisco, o véi Patrício, o véi Tapa-Olho, o véi Lotero, Marcelão, tem gente que era folião. E aqui, Martim de Chico, tem Abel, foi muito novo mais aprendeu... ele aprendeu... ele sabe cantar mais que eu, mas ele aprendeu comigo também.	Folião J.D.
[...] E houve até briga também, porque ali são guia contra guia, um vai	Rezadeira V.	

Conflitos entre foliões	falar um verso o outro num quer arremedar, num sabe e num quer arremedar. Aí um fala: - “Ah, fulano quer saber mais do que eu!” – aí já começa aquela confusão, sabe? Então eu acho que, assim, um intenta o outro, né?	
	Eu comecei gira folia, respeitando a folia, respeitando os companheiros e sabendo que o alfer é o responsável pela folia, sabendo que o violeiro, ou seja, o guia... o guia e o violeiro é um só. Às vezes ele nem sabe tocar viola, mas é guia. No meu caso eu sou guia e toco viola. Mas tem que respeitar, esses dois tem que ser respeitado. É os dois que comanda a folia.	Folião A.B.
	[...] é normal que um guia responde um ao outro, é normal que um contra-guia arremede um ao outro. [...] Hoje não! Eu sou guia, vou cantar um [inaudível] desse aqui acostumado a responder, eu boto um verso lá que ele não sabe responder, ele põe outro na frente, já tomando a guia de mim, e num pode.	Folião A.B.
	[...] E aqui tem essas coisa há muito tempo, sem contar que a cachaça aqui evoluiu muito, eles briga na folia, um derruba o outro, é pegando faca. [...] É fazendo o alfer chorar, que é feio demais da conta. Folião nenhum pode chorar por motivo nenhum, é ética de folia.	Folião A.B.
	[...] Por esse motivo eu tô largando de girar folia, tem uns três anos que eu num giro folia. Giro assim, a folia tá no giro, eu arrio meu animal, vô e giro duas, três casa [...]. Primeiro, se a folia passa aqui e eu acompanho naquela casa, chegar lá eu vou pra aquela casa fazer o canto, aqui tem outra casa, chegar lá eu vou bater a viola pra fazer o canto. Na outra casa já eu faço o canto, porque eu num posso já chegar entrando como se eu fosse dono do boi.	Folião A.B.
	[...] Eu tô girando é no... sistema dos outro, não no meu. Eu gostaria de girar no meu. Giro até morrer, no meu. Agora no sistema que eles tá girando, eu vô girar de pouco a pouco. Giro uma casa, paro, tá me entendendo? Pra matar minha saudade, cumprir um pouco minha obrigação	Folião A.B.
	[...] E como eu num tô me adaptando com os custume das pessoa aqui, eu vou deixar a folia sair, depois que a folia tiver no giro eu arrio meu cavalo e vô. Prefiro fazer duas casa, três casa, até um dia, e falar: - “Hoje eu vou embora!” – Chego na bandeira, né? Beijo, peço perdão, que é meu custume e vou embora, que é folião só enquanto eu tô lá, depois que eu sair eu num sô mais folião.	Folião A.B.
	[...] Aonde tem mulher bonita pode deixar que é com ele mesmo, mas se tiver só véi e num tiver quase ninguém ele não canta não. E aí eu acho que tá errado denovo. [se referiu à prática de alguns foliões mais novos].	Folião A.B.
O Giro da Santa e a folia	[...] eu fui lá assistir uma missa, e eles já tava nesse papo e eu participei, né? Já tinha marcado o nome das pessoas, a casa que ia ficar e tal e tal, então eu participei já do projeto pronto, e num sô contra não. Até porque é o seguinte, do ponto de vista do padre, se achar folião pro giro, tudo bem, se num achar, pra todo efeito a santa girou.	Folião A.B.
	[...] tinha na folia tem que ter tradição, pra pessoa que tá jurado fazer aquilo que tá fazendo. Então, nós gira, hoje a santa tá girando, não sozinha, mas praticamente só. Eu coloco ela aqui na minha casa e vô fazer tudo direitinho, como o padre pediu, né?... o padre ordenou.	Folião A.B.
	[...] Eu num sô contra não, porque tá quase na cara, tá quase provado que a folia aqui ela num gira e a santa num pode ficar sem girar. E no meu ponto de vista, a folia tá girando, que é a santa. [...] Tá girando a santa, a vertude da santa, e não as pessoa pra tomar cachaça, fazer [inaudível] em televisão e ganhar porcaria de mixaria.	Folião A.B.
	[...] pra mim ela tá girando mais do que certo, só não tem o terno. O terno que eu digo, o violeiro, o caixeiro.	Folião A.B.
	[...] quem gira num é nós, nós sono companhia da santa, na realidade quem gira é a santa. Como num tá tendo ninguém pra girar, a santa tá girando.	Folião A.B.
	[...] veja bem o que eles fizeram também. A santa, eles tirou a santa da igreja, tá andano nas casa, só vai chegar lá pelo onze de outubro. Pois é, o	Folião J.D.

O Giro da Santa e a folia	que que acontece? A folia, vai soltar a folia, a folia vai girar, vai tocar cum a santa, a mesma santa nas casa. Chega na igreja doze de maio pra arrematar, a Santa num tá na igreja, tá certo isso aí? Eu acho que tá errado! No meu pensar...	
	[...] o que eu sô contra é a santa tá no... tá andano, sem recolher nada e a folia ir pro giro também e a santa num tá na igreja, né? Eu num entendi essa não. Nunca fui na igreja também. Nunca fui onde é que tá, que elas tá nas casa, nunca fui. Quero ir um dia pra ver mim ver como é que é. Mas o padre gostou, eu encontrei cum ele outro dia ele disse que achou bom. Propôis, o povo acatô e ele tá achando muito bom. [...] Mas o costume Kalunga é a folia... É a folia! É a folia!	Folião J.D.
	[...] Agora num sei como é que pode sobre a santa andar, uai que... a santa andar nas casa, já tem a folia do pessoal que já anda, né? Vão pensar, já tem a folia, que o pessoal vela, que ela gira nas mesmas casa, com poco mas tem, com poco mas tem, né?	Folião J.D.
	A tradição tá mudano, num tá? Eu acredito que a tradição tá mudano, né? Que aqui nós é acostumado cum a folia, não com a santa girando nas casa, somo acostumado é com a folia. A folia... a bandeira, né, os foliões aí, oito, dez, doze, já girou a folia aqui, a folia já reuniu até com doze, quatorze, dezesseis, né? Até dezoito. Hoje tá dando... dando o quê? Cê vê que num anda mais do que quatro ou cinco pessoas. [...] Chega na casa da sinhora, reza hoje e amanhã, depois mal sai da casa da sinhora, a sinhora só vê ir lá pra minha casa. [...] Se for fazer alguma coisa, se for dá alguma cerimônia, coisa que for, reza que for, se for algum armoço, uma janta ou o café, eu sô obrigado dar, cê entendeu? Passou hoje cê vai ter que mudar, agora vem aqui pra casa da sinhora, agora acho que sou eu, se levou na minha casa eu tenho que levar pra casa da sinhora, num é? Então a sinhora faz a mesma coisa, terminou tem que levar pra casa de outro, né?	Folião J.D.
	[...] Invéis de: “Não, nós vamo continuar a folia. Continuar a folia! – Mas feiz o quê? Já pegou a santa da igreja, já saiu com a santa andando nas casa. Como é que solta folia? [risos] [inaudível] Vai dar problema, né?	Folião J.D.
Relação com Igrejas Evangélicas; influências e conflitos	Ah... um bucado muda. Eu acho que muda. Porque um bucado deles [...] vai cair fora da folia. Vai! Eu tô vendo aqui, até os véi tem muitos aí fora da folia, aí das igreja aí, uma igreja Assembléia de Deus pra ali. Tem é muito aí que já desviou fora, daqui. [...] Eu num passo, eu num mudo. Eu num mudo porque já tô meio véio, ficar mudando pra um lado, pra outro lado.	B.
	[...] Aqui antigamente era porque, todo mundo era católico, meus criador era, né? Nisso eu cresci e tô dessa idade, e católico eu... por causa que minha irmã me empiriquitô pra passar pra... “-Não, gente! Deixa eu ficar assim mesmo”. Eu já conheci folia de José. Chega na casa da gente, tem pouso, nós dá, né? Agora pra ficar essa folia [inaudível] ficar crente, passa por lá [...] a folia passa por fora, agora aquele é crente, aquele é crente, agora passa aqui eu já fiquei crente. Tem graça? Tem graça não! Falei: - “Não, num vô ficar crente não!” Num tiro assim de... de por acaso eu assisti o trabalho deles, né? Mas pra mim passar, não. Já basta ser... leitrura num tenho pra mim sabê pra onde eu é vou, né? Eu num tenho um juízo mais assim pra segurar... Não, eu fico desse jeito que eu tô. [...] Eu cresci assim, nasci, cresci.	M.S.
	Mas aqui tem mais crente de que os católico. [...] Ó, tem um bucado de crente aí do outro lado que pouco folia gira do outro lado [risos]. É, da igreja deles. Nas casa mais gira mais é pro lado de cá. Do outro lado gira, mas é pouco. Lá encostado mesmo na igreja, encostado lá mesmo tem... tem crente lá, aí vai circulando assim, ó. [Aponta a localização da capela]. Aí já começa os crente. É, e pra cá católico tem pouco, pra esse rumo aí tem crente que um é dum partido, outro é de outro.	Dona C.S.
	Muita gente fala: - “Ah, cê num quer virar folião mais porque tá querendo sair fora, num sei o quê... que sua muié é crente. – “Não! Minha muié é incutida a crente, mas eu num sô, mas eu num atrapaio ela em nada”. Vem os conhecido dela, faz o culto ali, eu tô aqui, eles me chama e eu: -“Fica a	Folião A.B.

Relação com Igrejas Evangélicas; influências e conflitos	vontade, a casa é sua!” – porque a casa é deus mais ela, num é só minha	
	[...] sempre quando ela tá querendo me corrigir, eu falo... eu... direto eu corto ela. – “Não! É o seguinte, cê... eu num atrapaio ocê e pra mim é importante que cê faça a mesma coisa que eu faço”. Aí ela quieta! Mas, inclusive minha irmã também é incutida... é crente agora, minha irmã é crente, é daquelas crente viciada, sabe? Cê chega na casa dela ela num fala outra coisa, mas eu não contrário ela. Eu não contrário ela.	Folião A.B.
	[...] E agora esse povo incutiu que esse negócio de crente, pessoa que num sabe nem assinar o nome, que pra ser crente tem que saber ler. O povo que num sabe assinar o nome, incutiu. Aí esse povo tá gritando e eles também tá gritando: iê iê iê iê iê iê. Mas eles num sabe o quê que o crente tá falando. Eu falo isso por isso, porque eu tenho parente na família fazendo isso [...] pessoa que num sabe nem assinar o nome, minha irmã mesmo é uma delas.	Folião A.B.
	Vai nas casa nonde tiver gente a gente vai [se referindo ao giro da folia]. Aquela casa ali eles é incutido com crente [...], ele e a irmã dele. Aí chega... a minha mulher também é crente, mas eu num sô. Quando ela traz os povo dela pra fazer os culto pra ela eu aceito, agora quando chega pra mim também ela aceita, num é de muito boa vontade não, mas aceita. Aí sai daqui, canta mais numas casa que tem ali, já naquelas ali já num pode. É assim! Se um for crente aqui, eu passo lá na casa e vou pegar outra lá na frente.	Folião A.B.
	[...] Gente que num sabe nem o quê que quer! A folia chega, recebe a folia, quando passa um pastor acompanha o pastor, é isso que o padre recramou aí. Tem gente aqui que num sabe mais o quê que quer. É... num firma de jeito nenhum.	Folião A.B.
	[...] eu posso até tá errado, o crente tem aquele negócio assim... batizar, batizar se num é batizado... eu sô batizado. A gente batiza a hora que adquirir pecado, hora que eu num adquirir pecado num precisa batizar mais não. Eles num batiza num é quando nasce com um ano, dois anos, três mês, quatro mês? Eu pelo menos fui batizado assim. Eu num conhecia meu pai, mas quando meu pai faleceu já me batizaram. [...] Agora quer dizer que eu hoje tenho cinquenta e sete anos, quase cinquenta e oito anos, aí se eu batizar agora em negócio de igreja, esses ano pra trás eu num era batizado? Deus me livre ué! [inaudível] Num tem jeito! Então, eu discordo de minha irmã, discordo de minha muié. Fica a vontade pra falar de igreja, eu num aceito ninguém me governar, vir falar comigo me corrigindo. Aí tá desse jeito... aí uma hora ela queria que eu fosse num negócio acolá e eu num fui... eu tô nem aí. Mas num disfaço da religião deles, mas é porque a minha é.	Folião A.B.
	[...] tem muita gente aqui que num sabe de nada, num sabe nem assinar o nome e quer virar crente, indo em conversa dos outro. Essas pessoa que tá estragando o giro daqui. E o padre falou [...], tem muita gente estragando o giro daqui.	Folião A.B.
	Pra começar, a região nossa aqui mudou demais, tem tanto crente aqui agora. Aqui agora tem tanta igreja aqui, tanto crente, tanto pastor aqui na região, que eu vô falar procê.	Folião J.D.
Dona E. [esposa do pastor da Assembléia de Deus]. Eu conheço aquela mulher, ela foi uma mulher, isso eu falo aqui e falo na vista dela, que eu falo que eu falo na cara dela. Eu vi aquela mulher tocando até cabaré, no garimpo. Eu vi ela cum cara num cabaré. Agora ela errou, prostituiu... ela prostituiu, botô os outro pra prostituir também, agora quer limpar, vem pra região da gente onde tem uma tradição, faz uma igreja aí, fazendo fofoca pro povo. Quer tirar, quer buscar a [inaudível] pra igreja dela. Ela quer descontar os pecado dela em cima de quem, dos outro, né? Eu conheci, eu falo e provo na cara dela. Eu quero que ela fala que é mentira minha. [risos]. Pois é... Ela... Ela já tirou foi muita gente já. Quê que acontece? Ela vai lá, chega pra lá... tem muitas casas lá, que as [inaudível] tem muitas coisas pra dar, né? Ela traz pra cá e dá ao povo aí [inaudível]. Ela dá roupa, dá coberta, dá um bocado de coisa que tem por lá, tem época que	Folião J.D.	

Relação com Igrejas Evangélicas; influências e conflitos	<p>tem até cesta pro povo. O povo [inaudível] gosta muito de coisa dado, né? Eu nunca fui pra participar [...], que minha tradição é outra, né? Eu nunca fui, nunca nem entrei naquela igreja deles lá. Nunca nem entrei e nunca vi nada que me faz entrar até agora, né? [...] Que até o povo: - Ah, lá tem muita roupa! – chega [...] tem dia que tá parecendo uma festa lá, que era o povo escolhendo. Ah, não! Num quero isso, não.</p>	
	<p>Já agora aquela creche ali, eu... é o seguinte, eu acho a vantagem daquela creche lá, ela é uma creche que é pra ajudar a educar os minino, cê tá entendendo? [...] tem muitos minino aqui que já participou da creche, né? Embora ela tá incentivando pra mudar de religião, mas tá ajudando a ensinar os minino. E o caso da Dona E., eu num sei o que que ela tá ensinando. [...]Eu fiquei sabendo que teve uns que num gostô daí não, mas o pessoal num falou nada, né? Eu... num reuniu cum ninguém, um povo foi pra lá num sei mais quem e já montou lá, né? E num vi... eu num sei nem como foi o princípio dessa igreja pra lá, dessa creche ali. [...] Só que a creche lá ela parece que ela tá dando uma [...] força. Outro dia mesmo parece que ela foi numa viagem pra Anápolis parece, levou um bucado de gente levou lá parece, numa excursão pra lá. [...] por isso que eu tô falando que eu acho que a creche aí já tá outra coisa. Ela tá ajudando, né? [...] Lá não, lá num tem o confronto, não. Num tem não! [...] Lá num tem atravessador não. Lá o que quiser ir pra lá, vai, o que num quiser, também num tem problema.</p> <p>É... até que a dona da creche ali, que é a dona minina [...] Dona G.... dona G., gente muito boa! Já foi na minha casa aqui. Ela até leu a palavra de Deus pra minha filha, me explicou: - “Seu J. D., tô só pregando a palavra pro Sinhô, mas o mesmo Deus é o mesmo pra eu que sou crente, pro senhor que é católico. O mesmo Deus do senhor é o mesmo meu Deus” – ela falou pra mim – “É o mesmo meu Deus, o Deus nosso é um só, tanto faz pro crente como pro católico. [...] A diferença que tem que no meu Deus só tem o Deus, num tem o santo que ocêis tem na sua... no Deus do senhor [risos]. Meu Deus é só meu Deus, né, e vocês tem o santo fulano, o santo fulano, o santo fulano, que o crente num tem [...]. Agora eu, eu tô falando eu, agora o senhor pode continuar na sua tradição que eu respeito o senhor, como o senhor falou também que me respeita”. Eu gosto muito da doutora G. Só que eu num sô contra a da dona E. Eu gosto dela também, eu falo é sobre o que ela já fez e chegô praqui fazendo intriga.</p>	Folião J.D.
	<p>Eu num tinha assim... nem plano né, de vir para este lugar, cê tá entendendo? E eu, assim... passei a ser evangélica, né? [...] E eu gostei deste lugar, sabe? E quando Deus tem um plano na vida da gente, parece que Deus manda a gente num lugar, né? [...] Aí eu tô na missão, né? Aí eles mandaram a gente pra cá, pra fazer a obra de Deus, né? [...]</p> <p>[...] é dificilmente as pessoas se estabilizarem aqui, mas aí Deus me deu assim, o dom do amor, sabe? Eu peguei amor por essa comunidade, por esse povo, e eu gosto muito deles, sabe... dessas criança, eles são muito apegados comigo.</p>	Dona E.
	<p>[...] Mas eles tem que ter, é [...] um tipo de maturidade pra num ficar também só naquele costume, né? Igual a gente já tá vendo que eles estão agora [...] reconhecendo né, que eles precisam conhecer algo melhor. Igual nós, nós tamo trazendo a palavra de Deus pra eles, né, a luz, que eles não têm, né? Porque eles são adaptado na idolatria, eles gostam desse negócio de... dessas crendices, né? E isso tem sufocado a muito a vida deles, né? E a gente como é conhecedora da palavra, sabe que num é certo. Então eu acho que [...] é bom eles gostar do ambiente deles, mas eles tem que... tem que ter uma maturidade, eles tem que ter um conhecimento diferente também, né? Ver que tem coisas melhores pra eles se adaptarem, pra eles viverem também.</p>	Dona E.
<p>[...] Ó, a Batista veio aqui, ó um trabalho muito lindo, sabe, que eles fizeram, tão tendo. Tipo assim, um veio, preparou a terra, certo? O outro veio e tirou os pedregulhos, preparou ela, abriu o burquinho, pôs a sementinha, a sementinha, né? [...] quem dá o crescimento é Jesus, né? [...]</p>	Dona E.	

Relação com Igrejas Evangélicas; influências e conflitos	Mas a gente tem que tá cuidando, né? E nós tamo aqui pra isso, pra cuidar. A nossa igreja, por exemplo... num é a igreja que vai levar ninguém pro céu. O que vai levar nós pro céu é o quê? É o amor, é a obediência a Deus, quem vai levar nós pro céu é Jesus [...]. Então a gente num tem esse negócio de divisão, eu num tenho no meu coração, sabe?	
	[...] Eles vão na igreja, vão na Batista [...], eles frequenta lá, frequenta aqui. E Deus vai, sabe, fazendo a obra. Eu creio que assim, sabe, já de... cem por cento deles num reconhecerem, conhecerem Jesus, eu acho que assim, uns trinta, quarenta por cento, já tá, sabe... já tão começando a clarear a mente, entendeu? A entender o quê que é a palavra de Deus, o quê que é o evangelho, sabe? Querendo mudança, entendeu? Depois que eu cheguei aqui, eu tenho um ano e seis meses que eu tô aqui, já tô vendo muito assim... inclusive agora vai ter batismo, [...] já vai ter casamento.	Dona E.
	[...] tem os mais velhos sabe, que eles ficam contra, num aceitam [...] o evangelho, entendeu? Mas a gente vai levando, a gente vai trabalhando com eles com amor, carinho [...]. Já tô aprendendo a lidar com eles, com o jeitinho deles, porque não é fácil, não é pra qualquer um não. É pra gente que tem fé, que ora [...].	Dona E.
Ciclo festivo e ciclo agrícola	Olha, essa aí foi uma promessa. Era uma promessa que todo ano eu mexia com roça, quando dá na marcação da roça coiê, a chuva ó... caia fora, as pranta perdia tudo. Aí perdia tudo, aí eu fiz a promessa pra Senhora d' Aparecida que meu, meu pratio que eu prantasse ganhasse tudo, eu ia continuar a festa dela todo ano, todo ano eu ia fazer a festa dela.	Dona C.S.
	Ih , aqui dá festa, todo ano tem festa. É o tempo todo! Entrou janeiro, a seca toda é festa. [...] É aqui todo ano tem, é uma num mês, outra ni outro, outra ni outro... mas é vai... Porque o costume do povo já é esse mesmo, de todo ano ter festa, todo dia, todo dia, todo dia...	Dona C.S.
	Tem vários lugares aí que tem essas festas todo ano. Desde... desde que começa no mês de julho pra cá. Julho já começa as romarias, né? É julho, agosto e setembro. Até outubro, né? A derradeira, a derradeira romaria agora é esse mês de outubro. Aí o povo fica só esperando pro natal mesmo no fim do ano.	E.
	Porque cada um [cada santo] tem que, tem aquele dia certo. Então, por isso que houve muita festa porque a gente tem que comemorar cada um, e todo ano, né?	Rezadeira V.
	[...] aqui sempre acontece, que faltava chuva na época da roça, às vez cê tava animado com a planta que é vem boa e tal, nem tava murchando... e a chuva dava uma afastada. Puseram na cabeça dos mais véio, isso foi em 1972, 72...71 pra 72 [inaudível]... é... invento uma folia de minino pra chovê. [...] Então, arrumaram essa folia, eu sai cantando a guia, um irmão meu que é filho do irmão de Martinho [...], foi parece que duas muié, que tava faltando pro terno, nós era seis ou era oito. E saímos cantando de casa em casa, de noite e de a pé, folia de santo reis. Cêis pode um acreditar, mas o dia que a folia arrematô foi uma chuva, e mesmo nós no giro começô fechar pra chover, que tava um perrengue de chuva e tal... num foi mês de janeiro não! Fizemos fora da época, que nós tava precisando de chuva. [...] Eu sei que tava faltando chuva.	Folião A.B.
	A folia de Santa Aparecida, essa que a senhora tava falando de girar agora, eles mudaram o jeito dela, porque puseram na cabeça que dia de Senhora de Aparecida é dia 12 de outubro. Na realidade é, né? Mas ela girô aqui a vida inteira, muitos anos, só no mês de maio. Por quê? Porque mês de maio é uma época que muitas pessoas num atinaram ainda de ganhar roça, aí puseram no mês de maio. Aí alguns já tava com arroz cortado, através de caixinha assim, e otros ainda tava querendo ganhar ainda. Então puseram no mês de maio porque sirviu pra todo mundo.	Folião A.B.
	Então, é porque essa folia, na verdade, ela foi criada aí assim através do... como é que fala?... através assim da... do crer né? Acreditar nas coisas. Plantava roça, aí vem o solão a roça perdia tudo, aí juntaram com a folia, que ela começou a girar até nas roça, sabe, Nossa Senhora Aparecida. Vieram nas roça pra chover e se ganhasse, eles resolvia, juntava o dono da	Folião J.D.

	roça, juntava do... cada um dava um pouco de coisa, fazia a festa de Nossa Senhora d'Asparecida dia doze de maio, né?	
Comércio temporário na romaria	Olha, isso aqui a gente faz assim pra distrair, sabe? Porque a gente fica lá na cidade, assim, então a gente vai aqui pra festa, dança, brinca.	E.
	[...] a gente vende. Assim, não é todas que eu vou pra vender não. Umas eu vou pra divertir, curtir, e outras eu vou pra vender, que é mais perto, eu sempre vou, né? Quando tá mais longe eu vou pra curtir, né? Mas [...] tando perto, igual de Teresina, assim não, aí eu ponho os trem na carrocinha, venho embora pra cá, né? Aí eu fico por aí mesmo. Acabou a festa eu vou embora, né?	E.
	O que mais vende é fiado. [...] Paga, alguns paga direito, né? Aquele que a gente é meio desconfiado dele já ó, às vezes vende pouquinho, mas depois que dá um trabalhinho recebe, né? Num pode é abrir a mão demais.	E.
	[...] Eu num vou mentir, eu mesmo levo o buteco pra festa. Mas eu tava girando folia e quando eu chegava lá, o dinheiro que tinha o povo já tinha apanhado tudo. Já teve vez [...] de eu num tirar cem conto. Porque a festa aqui é o seguinte, os que tá lá primeiro, já pega e tenta puxar o povo pro lado deles, né? E eu tô no giro girando folia, e os outro tá lá, dançando e bebendo e bebendo, e quando chego lá o dinheiro já acabou. A maioria daqueles incutido a beber já dá o fora, já tá indo embora. Só que esse ano eu num sei se eu vou levar o buteco, talvez eu vou só assistir a festa, justamente por isso. Que o povo acha que eu vou lá só pra mor de vender. Eu num vou só pra mor de vender. Só que eu deixando minha casa sozinha aqui é importante que eu leve, ele também leve um pouquinho [aponta para o colega], o barraco nosso é perto. Mas o dinheiro que eu tiro ali, com três ano eu vendendo lá nunca deu nem duzentos conto, enquanto outros fatura mil, dois mil. O ano passado teve gente que faturou três mil, e ainda fica com gozação com a cara da gente: -“Ah, essa foi boa! Ah, fulano vendeu muito! E ocê, fulano, vendeu tudo?” E eles sabe que a gente num vendeu.	Folião A.B.
	Eles vende comida, tem gente que vai só pra tocar restaurante. Agora nós não, o festeiro já leva a comida direto. Aí tem barraco lá, nós mesmo faz a comida no barraco. [...] Antigamente não, num tinha restaurante não. Aí com o correr do tempo vai mudando, né? Vai vindo muita gente de fora. E aí foi continuando, e agora tem. Às vezes num é só um, é vários, né? Restauranet, cafezinho de manhã tudo encontra.	S.F.
Afirmação da identidade de folião	Sô violeiro do começo o fim, pacote, dispidida, bendito de mesa, agasaio, entrega, eu tô dentro.	Folião A.B.
	Agora até o arreeiro é considerado folião.	Folião A.B.
	E eu aprendi a girar folia eu tinha onze anos de idade e hoje eu tô com sessenta e sete anos.	Folião J.D.
	[...] a coisa que eu aprendi foi ser alfel [alferes], fazer a venda com a bandeira, na saída e na chegada, em qualquer lugar, né?	Folião J.D.
	[...] Eu fui folião de ser alfel. Agora de alfel, se a senhora falar da bandeira pra mim, se a senhora falar eu vô na casa do Seu J.S. [...] pra ele ser o alfel numa... fazer o arremate da folia, fazer a venda da bandeira, eu sei fazer. Isso eu sei fazer. [...] conheço a venda, conheço a venda de chegada, conheço a venda de saída, conheço a venda de fazer Império, conheço a venda de fazer no cemitério, conheço a venda de fazer no curralo, conheço o jeito de fazer no... no engenho, conheço tudo.	Folião J.D.

Tabela 2: Quadro de Análise temática das entrevistas gravadas e transcritas, realizadas em trabalhos de campo, elaborado com base em Bardin (2010, p.96-99).