Festa de padroeiro e rituais festivos no território Kalunga: o sentido da tradição em um sítio patrimonial

Patron saint feast and festive rituals in kalunga territory: the meaning of tradition in a heritage site

Luana Nunes Martins de Lima¹

¹ Geógrafa e turismóloga. Doutoranda em Geografia pela Universidade de Brasília.
luanunes_7@hotmail.com

Resumo

As festas de padroeiros realizadas nas comunidades quilombolas do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, em Goiás, constituem tradições que vinculam valores simbólicos à reprodução material da vida. A proposta deste artigo é compreender o sentido destas tradições festivas e sua inserção em um sítio patrimonial, a partir de uma festa de padroeiro na qual se realizou trabalhos de campo e pesquisa participante - a Romaria de Nossa Senhora Aparecida. Em sua dimensão religiosa, as festas e rituais religiosos atribuem ao espaço sentidos de pertença, e ao grupo que deles compartilham e os vivenciam, uma identidade própria. Assim, é possível afirmar que o patrimônio destas comunidades não é percebido pelos seus moradores com base nos atributos de uma institucionalidade legada ao seu território, mas, sobretudo, pelos sentidos da tradição vivida coletivamente, o que maximiza as relações afetivas sobre o lugar.

Palavras-chave: Festas. Rituais. Kalunga. Tradição. Sítio patrimonial.

Abstract

The patrons saints festivities held in the quilombolas communities of Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, in Goiás, are traditions that bind symbolic values to the material reproduction of life. The purpose of this article is to understand the meaning of these festive traditions and its insertion in a heritage site, from a patron saint feast in which was held fieldworks and participatory research - the Romaria de Nossa Senhora Aparecida. In its religious dimension, the feasts and the religious rituals assign senses of belonging to the space and, to the group that share and experience this space, their own identity. Thus, is possible to say that the heritage of these communities is not perceived by its residents based on the attributes of an institutional legacy to their territory, but mainly, by the meaning of tradition collectively experienced, which maximizes the affective relations in the place.

Keywords: Feasts. Rituals. Kalunga. Tradition. Heritage site.

1 Introdução

Conforme destacado em estudos anteriores (LIMA, 2013), os Kalunga formam comunidades remanescentes de quilombos que se situam nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás, na mesorregião Norte Goiano. Seu território, reconhecido pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91 como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga², 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 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 nas comunidades Diadema e Ribeirão, em Teresina de Goiás, objeto de análise e interpretação neste artigo, é uma dessas festas que ocorre numa dinâmica impregnada de representações ritualísticas. 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 [...] 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.

A prática religiosa e festiva dos Kalunga na Romaria de Nossa Senhora Aparecida

² Esta lei foi fundamentada pelo projeto “Kalunga: Povo da Terra” (1981 - 2004), coordenado pela antropóloga Mari Baiocchi (BAIOCCHI, 2006).

permite identificar uma forma humana de habitar e interpretar o mundo, construindo nele relações. 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”.

Com base nisso, o artigo versará sobre estes elementos tradicionais que, em sua dimensão religiosa, atribuem ao espaço sentidos de pertença e ao grupo que deles compartilham e vivenciam, uma identidade própria. Tal constatação permite também afirmar que o patrimônio destas comunidades é sentido pelos seus moradores não pelos atributos de uma institucionalidade legada ao seu território, mas, sobretudo, pelas práticas festivas e ritualísticas, componentes fundamentais do cotidiano e dos valores Kalunga.

2. 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 Católica³. 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, nas quais 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 à santa 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 outras divindades comuns em comunidades negras.

A invenção de festas religiosas e folias no território Kalunga são sempre marcadas por ocasiões específicas. Di Méo (2012, p. 27), explica que “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”.

A festa de Nossa Senhora Aparecida entre os Kalunga teve início há mais de quatro

³ 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.

décadas, aproximadamente meados de 1965 a início de 1970⁴, quando uma devota da santa fez a promessa de que, se sua colheita “vingasse”, 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 [...] prantio que eu prantassem ganhasse tudo, eu ia continuar a festa dela todo ano, todo ano eu ia fazer a festa dela (Entrevista realizada em outubro de 2012).

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.

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 bandeira (que representa a divindade), além de promover o momento em que se arrecadam as doações em dinheiro 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 espera as bênçãos e a proteção dos santos, por ela se evangeliza e se fortalece a memória coletiva.

A folia de Nossa Senhora Aparecida se tornou tradição nas comunidades e girou por muitos anos. Os moradores contribuíam com o que podiam para sua realização; já havia os sorteios para doações e a distribuição de cargos para a folia. As mulheres ajudavam a cozinhar e participavam das rezas realizadas na casa da devota pioneira. Esta, explica sobre a forma de obter alimentos para a festa: “[...] tinha o festeiro, tinha o sorteio dela. E tanto que a despesa dela tudo eu pouco comprava, mais era os outro que dava pra ela, pela santa. E eu comprava, pra santa eu comprava. Mas ela ganhava muitos trezinho, e ia tudo pra ela” (Entrevista realizada em outubro de 2012).

4 A devota pioneira da folia 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.

Os mutirões e as práticas solidárias são características comuns em comunidades rurais e também expressam as territorialidades desses grupos. As relações de parentesco também se mostram de particular importância, pois as refeições e arranjos das festas são preparados, sobretudo, pelos parentes que moram mais próximos. Além disso, as festas e as folias são continuidades de uma cultura que pais, avós e tios ensinam e que se reforça nesse ajuntamento.

A festa de arremate da folia⁵ sempre acontecia na casa da devota (figura 1). Mesmo com a participação de todos os moradores e com a realização do sorteio, a festa do arremate era responsabilidade da devota que deu origem à folia, conforme ela enfatizou em seus relatos, sugerindo uma afirmação de posse. Segundo ela nos conta “[...] vinha, arrematava aqui. Ela saía [...] quem ficava encarregado dela, ficava encarregado da folia, soltava lá, girava as casa tudo, vinha arrematá aqui” (Entrevista realizada em outubro de 2012).

Figura 1: Casa e rancho (para cozinhar) onde ocorria o arremate da folia de Nossa Senhora Aparecida até o momento da construção da capela. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

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 2) e a mostra com muito orgulho, reconhecendo-se pioneira na devoção à santa nas duas comunidades.

⁵ Festa de encerramento da folia, quando a bandeira retorna para a capela e é erguida no mastro.

Figura 2: Primeira bandeira de Nossa Senhora Aparecida das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

A recorrência à memória da origem da romaria não foi uma escolha aleatória e meramente descritiva para introduzir este artigo. Ela se explica pela necessidade de enfatizar o caráter afetivo dos lugares e objetos que efetivamente constituem para as comunidades, seu *patrimônio*, no sentido existencial do termo.

A patrimonialização do Sítio Kalunga criou uma identidade para as comunidades, dando-lhes uma imagem que as identifica como remanescentes de quilombos e promovendo certo reconhecimento externo. Como Bourdin (2001, p. 204) afirmou, “o sentido de uma ‘grande’ história local absorve outras estruturas de sentido”. Assim, a busca por raízes e o interesse pelo patrimônio culminaram em uma supervalorização do local que, por vezes, obscurecem os verdadeiros sentidos advindos das próprias pessoas do lugar. Aprofundar na questão da tradição e de seus espaços de ocorrência permite um desvendamento parcial destes sentidos.

3. Espaços da folia e da festa: os lugares da tradição

Até o ano 2000 a folia ocorria no mês de maio, em propriedade da referida devota, em uma área próxima ao Ribeirão dos Bois. Porém, com a construção da Capela de Nossa Senhora Aparecida, a comunidade sentiu-se motivada a realizar a festa

nos seus arredores. No local foram construídos barracos de palha que servem para acampar as famílias que se deslocam nos dias de festa e também para o comércio temporário de alimentos, bebidas e outros produtos.

Assim, a festa passou a possuir um lugar próprio e permanente de realização, a Capela de Nossa Senhora Aparecida e seu entorno. A mudança da residência de uma moradora para a capela decorreu de escolhas empreendidas pela maioria dos moradores, que reconheceram a necessidade de um espaço religioso próprio da comunidade. Isso remete à territorialidade que se constroem no espaço da festa. Para Bonnemaïson (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 criam 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:

[...] 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 [...], 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 (Entrevista realizada em outubro de 2012).

Os elementos da territorialidade descrita por Bonnemaïson (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 o espaço da capela, assim como revelam suas territorialidades em todo o sítio: no rio, no ribeirão, nos roçados, nos quintais, entre outros. A construção de uma capela e de um espaço festivo, porém, põe em evidência o ato coletivo de construção de um patrimônio, que, embora seja material, se concretiza na dimensão simbólica dos rituais festivos – dimensão esta que enquadra o verdadeiro conteúdo das formas construídas.

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 lugar 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”.

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 ou pleitearam o material necessário, o que evidencia a predisposição que essas comunidades possuem no que tange à organização social de seu espaço.

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. Em tal espaço se estabelece um tipo de núcleo de vivência das comunidades. 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, como a falta de água, dada a distância do ribeirão.

Enquanto a festa realiza-se em um lugar determinado, organizado e separado exclusivamente para isso, o giro da folia possui uma dinâmica própria que delimita outros lugares para a tradição. Interessante perceber como o catolicismo popular opera uma inversão do ponto de vista geográfico: enquanto na religião oficial os fiéis se deslocam até a divindade (como em missas, romarias e outros rituais), 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. 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 do poder dela. Que ela é a padroeira e ela tem, o povo faz o pedido e ela dá a graça dela pra pessoa (Entrevista realizada em outubro de 2012).

Na narrativa desse folião apresenta-se a noção de que a folia leva a presença da divindade cultuada aos espaços aonde ela penetra, divindade representada simbolicamente pela bandeira, como pode ser visto na figura 3. 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.

Figura 3: Giro da Folia de Nossa Senhora Aparecida – ritual da “venda” com a bandeira.

Autoria: Luana Nunes M. de Lima, maio de 2013.

Brandão (2004) já enfatizava a dedicação integral ao 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).

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. Essas trocas de prestações dizem respeito ao oferecimento de alimentação e hospitalidade, para ter em troca os serviços de culto e de festa.

A partir da mudança do espaço da festa para a localidade da capela, novas formas, novos elementos e novos rituais, anteriormente inexistentes foram incorporados, embora nem todos sejam tratados aqui. Exemplo disso são os barracos construídos para acampamento das famílias e para o comércio temporário, e também a representação do Império (figura 3), um ritual agregado à festa posteriormente, quando a capela já havia sido construída.

Figura 4: Império de Nossa Senhora Aparecida - ritual que consiste na coroação e homenagem ao rei e a rainha, representados por membros da comunidade, com uma série de gestos e performances ritualísticas. Autoria: Luana Nunes M. de Lima, outubro de 2012.

Conforme o que postulou Thompson (1998), a tradição carrega em si o aspecto normativo, que 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 é uma tradição de origem colonial que no passado tinha por objetivo a legitimação política da nobreza, e hoje

perdura, sendo realizada em muitos outros festejos de santos católicos. Os Kalunga a reproduzem por relacionarem tal representação à devoção ao santo festejado e pelo referencial da tradição.

Assim, 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 realizada em outubro, com forrós durante as noites, com barracos de comércio temporário 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.

O destaque no termo “propriedade”, utilizado pelo autor, é proposital, uma vez que se pretende afirmar a ideia de um patrimônio que é, sobretudo, simbólico, criado e nutrido pela tradição festiva das comunidades. Faz-se necessário compreender ainda em que medida este patrimônio, que também se configura como território das comunidades, se vincula a aspectos da vida material e das crenças coletivas.

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

Nas comunidades Kalunga 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 e da identidade. E 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 Bonnemaison (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, que também é patrimônio, antes de ser funcional e zonal, é 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.

Para os Kalunga, 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 particularidades relacionadas às estações muito bem definidas de chuva e de seca. Estas particularidades comportam os modos de vida que, para Rigonato (2005), referem-se aos aspectos históricos e geográficos sobre os quais manifestam as inter-relações das técnicas, da cultura e do Cerrado. O autor relaciona as práticas de populações tradicionais 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 às festas, às devoções e às 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.

Assim, 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.

[...] aqui sempre acontece que faltava chuva na época da roça, às vezes 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

vêio, isso foi em 1972 [...] inventô uma folia de minino pra chovê. [...] Então, arrumaram essa folia, eu sai cantando a guia, [...] 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, 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! Fizemo fora da época, que nós tava precisando de chuva. (Entrevista realizada em maio de 2013).

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, reafirmar a estruturação das festas vinculadas ao calendário agrícola nas comunidades rurais. Brandão (1978) apontou esta questão fazendo referência à obra de Alba Guimarães:

No ciclo de produção econômica, os santos era homenageados e feitas as promessas referentes à produção da lavoura e da criação, nas transições que marcavam as passagens de uma atividades 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)⁶.

Outras festas também revelam a importância da terra e dos roçados para o povo Kalunga. Nos meses de agosto a outubro 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.

Com base no entendimento de que o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga aglutina tanto a garantia ao direito comunitário da terra para usufruto de sua renda, quanto a continuidade das tradições festivas, é possível admitir, assim como Bonne-maison (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 necessi-

6 GUIMARÃES, Alba Maria Zalmar. Os homens de Deus. Rio de Janeiro, 1974. Mimeografado. (Não foi possível ter acesso ao texto original).

dades 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, como pode ser observado na figura 5.

Figura 5: 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 internalização 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, geo-

gráfica, 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 maio⁷, 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 à sede de Nossa Senhora de Aparecida em São Paulo, a cidade lá é só dela (Entrevista realizada em maio de 2013).

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 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 Asparecida. Vieram nas roça pra chovê e se ganhasse, eles resolvia, juntava o dono da roça, [...] cada um dava um pouco de coisa, fazia a festa de Nossa Senhora d'Asparecida dia doze de maio, né? [...] Aí foi fazeno, fazeno, fazeno... (Entrevista realizada em maio de 2013).

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 do padre que explica a razão da alteração da data da festa e a inclusão de outros rituais. Outra coisa é escutar dos próprios Kalunga os seus códigos de explicação da tradição – do que se faz e por que se faz isso ou aquilo na festa de Nossa Senhora Aparecida.

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

7 A folia era realizada originalmente em maio e foi transferida para a data oficial da padroeira, 12 de outubro, em 2011 por instrução do pároco que assiste às comunidades.

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”.

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).

Tanto a folia quanto a festa fazem parte de um contexto maior, que indica as características do espaço vivido das comunidades. A vivência, a proximidade 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.

Outro aspecto, identificado em trabalho de campo e também anunciado por Brandão (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 e 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. Tais saberes tradicionais, de acordo com Almeida (2003, p. 78), “permite afirmar que a natureza converte-se, assim, em um patrimônio cultural”. E na visão de mundo dos Kalunga, a festa não é algo separado dessa natureza.

5. Considerações Finais

É inegável que as festas de padroeiros e os rituais Kalunga possuem singularidades por se realizarem 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.

Na institucionalização patrimonial são colocados em evidência critérios extremamente funcionais para definirem territórios locais fortemente legítimos. Porém, a tradição e os sentimentos que permeiam os sentidos das festas de padroeiros dos Kalunga mostram uma carga de resistência frente a essas pressões que surgem a todo instante nesse processo. Por meio dessas festas, folias e romarias, os Kalunga reafirmam sua identidade e seus laços de afetividades com o lugar.

Assim, as festas, fazendo uso das palavras de Castro (2012, p. 42), existem nos indivíduos e grupos “não como patrimônio em si, mas patrimônio para si”. São os sentidos, significados e interpretações singulares do lugar que reforçam sua capacidade simbólica. Ainda que para os Kalunga, a terra seja dotada de um caráter político que remete à sua materialidade concreta, é nesta terra que se produz e reproduz a cultura, e é ela que constitui uma forma de atrair e garantir a permanência desse povo em seu território e a continuidade de suas tradições.

Em síntese, o sentido do patrimônio para os Kalunga se revela, na verdade, como diferente processo de apropriação, sítio potencial de resistências, valores, significações e visão de mundo.

6. Referências Bibliográficas

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

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

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.

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.

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.

_____. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

CASTRO, Bernadete. *Patrimônio cultural plural e singular: a dupla face da mesma moeda*. In: 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. 37 – 45.

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.

GIDDENS, Anthony. *O mundo em descontrole*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura & sociedade na América Portuguesa, volume II*. São Paulo: Edusp, 2001.

HATZFELD, Henri. *As raízes da religião: tradição, ritual, valores*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

LIMA, Luana Nunes Martins de. A constituição de um território identitário pela garantia dos direitos fundiários: o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, v. 25, n. 3, p. 503 – 512, set/dez 2013.

_____. *Da folia ao giro da santa: território-lugar e identidade na romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida*. 197 fls. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2014.

MOURA, Glória (Coord. Geral) et al. *Uma História do Povo Kalunga*. Projeto História Kalunga. Brasília: Ministério de Educação - MEC, 2001.

RIGONATO, Valney Dias. *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, 2005.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: 1996.