

COLEÇÃO **TESSITURAS DO CERRADO** TECCER/UEG

Maria de Fátima Oliveira
Robson Mendonça Pereira
Maria Idelma Vieira D'Abadia
João Guilherme da Trindade Curado
(Organizadores)

FESTAS, RELIGIOSIDADES E SABERES DO CERRADO

FESTAS,
RELIGIOSIDADES
E SABERES
DO CERRADO



**EDITORA UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE GOIÁS**

Presidente

Haroldo Reimer (Reitor)

Vice-Presidente

Ivano Alessandro Devilla
(Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação)

Coordenadora Geral

Elisabete Tomomi Kowata

Revisão Técnica

Thalita Gabriele Lacerda Ribeiro

Capa e Projeto Gráfico

Adriana da Costa Almeida

Conselho Editorial

Carla Conti de Freitas (UEG)
Jane Adriane Gandra (UEG)
Juliana Alves de Araújo Bottechia (UEG)
Kelly Nobre Marra (UEG)
Mônica Desiderio (UFRJ)
Walter Dias Júnior (UEG)

Revisão Geral

Maria de Fátima Oliveira
Robson Mendonça Pereira
Maria Idelma Vieira D'Abadia
João Guilherme da Trindade Curado

Maria de Fátima Oliveira
Robson Mendonça Pereira
Maria Idelma Vieira D'Abadia
João Guilherme da Trindade Curado
(Organizadores)

FESTAS,
RELIGIOSIDADES
E SABERES
DO CERRADO



Anápolis, GO
2015

© Autoras e autores – 2015

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9. 610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

Comissão Técnica do Sistema Integrado de Bibliotecas Regionais (SIBRE),
Catalogação na Fonte
Universidade Estadual de Goiás

F418

Festas, religiosidades e saberes do Cerrado / Maria de Fátima Oliveira...
[et al.], organizadores. – Anápolis: Editora UEG, 2015.

516 p.

ISBN: 978-85-63192-68-4

1. Festas populares. 2. Festas religiosas. 3. Crenças e tradições populares. 4. Folclore. 5. Quilombolas – Territorialidades. I. Oliveira, Maria de Fátima. II. Título.

CDU 398. 33

Esta obra foi financiada com verba proveniente do orçamento próprio da Universidade Estadual de Goiás. A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores.



Editora filiada a ABEU

EDITORA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

BR-153 – Quadra Área – CEP 75. 132-903 – Fone: (62) 3328-1181 – Anápolis – GO
www.editora.ueg.br / e-mail: revista.prp@ueg.br / editora@ueg.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO

<i>Ademir Luiz da Silva</i>	11
---------------------------------------	----

APRESENTAÇÃO

<i>Maria de Fátima Oliveira</i>	
<i>Robson Mendonça Pereira</i>	
<i>Maria Idelma Vieira D'Abadia</i>	
<i>João Guilherme da Trindade Curado</i>	17

PARTE I

Manifestações culturais religiosas no Cerrado: festas, folias e devoção

1	De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam <i>Carlos Rodrigues Brandão</i>	27
2	As Folias do Divino em Pirenópolis, Goiás: patrimônio cultural <i>Tereza Caroline Lôbo</i> <i>João Guilherme da Trindade Curado</i>	75
3	Do giro sagrado ao giro politizado: os usos políticos da folia de reis em Itapuranga (GO) <i>Ismar da Silva Costa</i>	103
4	A contradança festeja o rito nas encantarias do imaginário goiano <i>Maria Cristina de Freitas Bonetti</i>	117

5	Religiosidade e devoção no universo poético de Cora Coralina <i>Ewerton de Freitas Ignácio</i>	153
6	Devoção e diversão nas margens do Tocantins <i>Maria de Fátima Oliveira</i> <i>Bruno Gonçalves dos Santos</i>	179
7	Seguindo o cortejo: breves considerações sobre a morte de um imperador do Divino Espírito Santo, em Natividade, Tocantins <i>Noeci Carvalho Messias</i>	203
8	Morte de esbandalhar: ritual e sociabilidade no bumba-meu-boi da Baixada Maranhense <i>Elisene Castro Matos</i>	237

PARTE II

Tradições e saberes dos povos do Cerrado: negros, índios e sertanejos

9	“Ainda existimos, resistimos”: trajetórias e territorialidades negras no Cerrado <i>Fernando Bueno Oliveira</i> <i>Maria Idelma Vieira D’Abadia</i>	265
10	Brincadeira de criança, tradição e comunicação no processo educativo entre Quilombolas <i>Luciene de Oliveira Dias</i>	297
11	O sagrado e o profano na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida: diversidade de inserções em uma unidade de “visão de mundo” <i>Luana Nunes Martins de Lima</i>	321

12	O movimento indígena: entre lutas e canções (1970-1990) <i>Fernanda Alves da Silva Oliveira</i> <i>Jéssica Meireles Pereira</i> <i>Poliene Soares dos Santos Bicalho</i>	347
13	Reelaboração étnico-cultural dos “Tremembé da Barra do Mundaú” frente ao turismo: ressignificações identitárias e festas <i>Isis Maria Cunha Lustosa</i> <i>Stephen Grant Baines</i>	377
14	As celebrações aos gêmeos no recôncavo baiano: o folgado Lindroamor Axé <i>Emilena Sousa dos Santos</i>	409
15	As festas do candomblé: tradição, identidade e poder <i>Mary Anne Vieira Silva</i>	433
16	A repercussão do boato do fim do mundo em Alto Paraíso (GO) em 2012 <i>Pepita de Souza Afiune</i> <i>Eliézer Cardoso de Oliveira</i>	457
17	Natureza e Cerrado goiano no imaginário dos viajantes do século XIX <i>Lorena Borges Silva</i> <i>Robson Mendonça Pereira</i>	487
	Sobre os autores	509

PREFÁCIO

Ademir Luiz da Silva
(Teccer/UEG)¹

“Quando ameaça parar de chover no cerrado é como se um grande trovão, um só, sacudisse o mundo”.
(GIL PERINI, *Pequeno livro do Cerrado*)

O título de um livro é sempre uma chave interpretativa, costuma apregoar o escritor e acadêmico italiano Umberto Eco. O título deste livro em particular, *Festas, Religiosidades e Saberes do Cerrado*, por trás de seu aparente pragmatismo diretivo, abre margens para uma vasta teia de interpretações. São quatro palavras que separadamente possuem por si só amplas possibilidades de análise, quando colocadas em conjunto estabelecem um instigante mosaico conceitual. Amalgamam-se de forma complexa.

Festas, Religiosidades e Saberes do Cerrado, livro organizado pelos professores-pesquisadores Maria de Fátima Oliveira, Robson Mendonça Pereira, Maria Idelma Vieira D’Abadia e João Guilherme da Trindade Curado, com

¹ Mestrado Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado da Universidade Estadual de Goiás.

edição viabilizada pela Editora da Universidade Estadual de Goiás (UEG), dá conta dessa complexidade, encarando-a não como um problema, mas como um desafio e uma oportunidade. Sobretudo, uma oportunidade para colocar em contexto a multiplicidade temática que o título escolhido apresenta de saída. Os organizadores, sendo os três primeiros docentes do mestrado em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer), um programa de pós-graduação comprometido com a interpretação holística e interdisciplinar da realidade, e o quarto atuando como professor do Câmpus de Pirenópolis nos cursos de Tecnologia em Gastronomia, Tecnologia em Gestão de Turismo e Tecnologia em Hotelaria, possuem experiência e visão acadêmica para lidar com tais questões de modo a torná-las um desafio ao mesmo tempo prazeroso, didático e surpreendente para o leitor.

A prova está na costura dos artigos escolhidos para compor esse quarto volume da Coleção Tessituras do Cerrado. São textos muito diferentes entre si, mas que realizam um inevitável diálogo temático. Foram selecionados entre os trabalhos apresentados no “I Simpósio Nacional Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: devoção e diversão nas tradições culturais populares”, ocorrido em Pirenópolis (GO) entre os dias 27 e 29 de agosto de 2014. O escopo das pesquisas é vasto, porém coeso, indo das manifestações religiosas e culturais de diferentes etnias até especulações sobre o fim dos tempos, passando por reflexões sobre literatura, patrimônio histórico, os viajantes do século XIX e política. Via de

regra, são trabalhos que primam pela inovação e visão crítica. Vale destacar que alguns dos artigos são belamente ilustrados com instigantes imagens, que em nenhum caso são meramente ilustrativas, sempre complementando e enriquecendo o texto. Trata-se de um livro que é, literalmente, além de um mecanismo de expansão dos “saberes”, também uma “festa” para os olhos.

Diferentes possibilidades de “religiosidades” são o tema guia do livro. Esse “religar” entre o mundo do visível e os mundos do invisível, tão presentes no imaginário popular, são aqui interpretados pelo filtro do saber acadêmico. Perspectiva que coloca numa balança a “fé cega” e o “ver para crer” da ciência, num diálogo interdisciplinar entre os saberes populares e elementos da História, da Geografia, da Economia, da Antropologia, da Literatura, da Teologia etc. O objetivo não é que a balança penda para um lado ou para outro, mas que se alcance o equilíbrio entre o que é de César e o que é de Deus, ou dos orixás, das elementares da natureza ou das entidades extraterrestres. Cada um com seu quinhão de páginas.

Afinal, as palavras-chave do título do livro, para além de seus aspectos teóricos, apresentam riquíssimas possibilidades tanto em termos de vivências coletivas quanto de experiências pessoais. Por aproximações ou por afastamentos. O mesmo pesquisador que reflete, analisa e quantifica a festa, sabendo agir com equilíbrio, pode igualmente festar na festa. Da mesma forma, o pesquisador não precisa possuir crenças místicas pessoais para, munido

das ferramentas analíticas de sua disciplina, conseguir pensar as diferentes maneiras de se viver a religiosidade, tanto nas religiões institucionalizadas quanto nas manifestações populares da fé. Muitos consideram preferível que se cultive tal distanciamento crítico. Mas, e se ele não existir? A pesquisa fica comprometida? Talvez, mas não necessariamente. A complexidade está posta.

As palavras “Festas”, “Religiosidades” e “Saberes”, não por acaso, são apresentadas no plural. Porque são muitos seus sentidos, não são conceitos estanques.

Cabe aos pesquisadores que colaboraram na feitura deste trabalho guiar seus leitores, citando o grande mestre argentino Jorge Luis Borges, pelos “jardins das veredas que se bifurcam” que é a cultura. Se os leitores se perderão, permanecerão na trilha sugerida ou buscarão outros caminhos não é certo.

Ao mesmo tempo, “Cerrado” está no singular. Não por ser único (são muitos os cerrados, como são muitos os sertões), mas por ser um ponto nevralgico. O cerrado, onde as festas, as religiosidades e os saberes se encontram é vasto, senão infinito, como a Biblioteca de Babel borgeana. Ótimo exemplo está no texto de Carlos Brandão, que mostra como práticas culturais de um lado do oceano podem possuir relações diretas com elementos do outro lado. O cerrado está aqui, mas também está lá. O cerrado é uma metáfora do mundo, porque nele o mundo se encontra. O cerrado é moderno e tradicional, é popular e é erudito.

São quatro as palavras-chave do título deste livro. Nelas cabe um mundo inteiro. E se são quatro os cantos do mundo, todos eles cabem em nosso cerradão sem fim.

Goiânia, maio de 2015.

APRESENTAÇÃO

Maria de Fátima Oliveira
Robson Mendonça Pereira
Maria Idelma Vieira D'Abadia
João Guilherme da Trindade Curado
Organizadores

A coleção **Tessituras do Cerrado** chega ao seu quarto volume apresentando uma coletânea de textos que envolvem manifestações festivas, costumes, crenças, saberes e religiosidades de populações que o habitam ou escolheram esse grande e diversificado domínio geográfico para viverem – o Cerrado.

Além dos aspectos ambientais, sociais, econômicos, humanos existentes no Cerrado, nesse domínio também encontramos os elementos culturais que envolvem desde os primeiros moradores indígenas, que posteriormente fixaram-se em aldeias, até os recém chegados migrantes da expansão do agronegócio. Os moradores autóctones tiveram encontros com o colonizador e o com o africano. Desse encontro herdáramos vários tipos de saberes, expressões culturais e religiosidades que ainda sobrevivem no cotidiano dos povos cerradeiros.

Os artigos apresentados nesse volume da coleção têm em comum as tradições culturais, festas e religiosidades expressas no Cerrado. Essa publicação foi concebida pela linha de pesquisa Saberes e Expressões Culturais do

Cerrado, que compõe o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer) da Universidade Estadual de Goiás. No seu conjunto essa obra apresenta artigos selecionados pela organização do I Simpósio Nacional Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: Devoção e Diversão nas Tradições Culturais Populares, evento realizado na cidade de Pirenópolis (GO), entre os dias 27 e 29 de agosto de 2014, que contou com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa de Goiás.

A coletânea foi organizada em duas partes. Na primeira, dedicada às manifestações culturais religiosas no Cerrado, estão reunidos trabalhos que contemplam festas, folias e diversão.

Abrimos o livro com o capítulo do professor Carlos Rodrigues Brandão, **De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam**, no qual o autor nos brinda com seu olhar antropológico de pesquisador experiente, com algumas considerações sobre as festas devocionais do catolicismo em dois lugares geograficamente distantes – Goiás e a Galícia – mas que afetivamente fazem parte de sua vida. Na sequência, temos o texto de Tereza Caroline Lôbo e João Guilherme da Trindade Curado, sobre **As Folias do Divino em Pirenópolis, Goiás: Patrimônio cultural**, no qual tratam de tema muito comum no imaginário popular, sob o viés do patrimônio cultural.

A Folia de Santos Reis no município de Itapuranga, é analisada por Ismar da Silva Costa no texto **Do giro sagrado ao giro politizado**, no qual trata do seu processo de apropriação e resignificação pela Teologia da Libertação.

Uma análise dos aspectos simbólicos da contradança nos rituais de festas de religiosidade popular constituem a temática escolhida por Maria Cristina de Freitas Bonetti em **A contradança festeja o rito nas encantarias do imaginário goiano**. Em seguida, a dimensão mais propriamente recôndita da religiosidade é o tema do interessante artigo **Religiosidade e devoção no universo poético de Cora Coralina**, de Ewerton Freitas Ignácio.

Em **Devoção e diversão nas margens do Tocantins**, Maria de Fátima Oliveira mostra, por meio de fragmentos e vestígios – *lugares de memória* – que as práticas de devoção e diversão nas margens do rio Tocantins na primeira metade do século XX não se diferenciavam radicalmente das demais regiões do Brasil Central, mas que suas manifestações culturais possuíam algumas particularidades que demarcavam certa identidade.

É também sobre as manifestações religiosas em uma cidade tocantinense que Noeci Carvalho Messias apresenta **Seguindo o cortejo: breves considerações sobre a morte de um imperador do Divino Espírito Santo, em Natividade, Tocantins**, no qual mostra aspectos simbólicos e dissonâncias sobre acontecimentos que evidenciam relações de conflitos e tensões que envolvem diversos agentes participantes e organizadores desta festa.

Para finalizar essa primeira parte do livro temos o artigo **Morte de esbandalhar: ritual e sociabilidade no Bumba-Meu-Boi da baixada maranhense** de Elisene Castro Matos, no qual a autora mostra as particularidades da festa do bumba-meu-boi maranhense em relação à música, indumentária, instrumentos, danças e personagens.

A segunda parte versa sobre as tradições e os saberes dos povos do Cerrado, envolvendo os sujeitos culturais inseridos nesse processo: indígenas, negros e sertanejos. E, dentre os dois artigos específicos sobre indígenas, um aborda o Movimento Indígena, o outro, Povos Indígenas no litoral do Ceará, ambas as experiências fora do bioma Cerrado.

No capítulo intitulado **“Ainda existimos, resistimos”: trajetórias e territorialidades negras no Cerrado**, Fernando Bueno Oliveira e Maria Idelma Vieira D’Abadia, investigam a trajetória da comunidade quilombola urbana do Jardim Cascata, localizada no município de Aparecida de Goiânia e reconhecida pela Fundação Cultural Palmares. Nesse estudo tratam dos aspectos definidores da dinâmica urbana e espacial e da efetiva apropriação do território pela comunidade.

Em seguida, o capítulo **Brincadeira de criança, tradição e comunicação no processo educativo entre Quilombolas**, de Luciene de Oliveira Dias, que trata dos jogos infantis entre crianças da comunidade quilombola de Barra de Aroeira, no Tocantins, como elemento de

sociabilidade e aprendizagem na constituição da identidade quilombola.

O Sagrado e o profano na romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida: diversidade de inserções em uma unidade de “visão de mundo”, de Luana Nunes Martins de Lima constitui um estudo das territorialidades que revelam usos e apropriações da festa e de seus espaços durante a romaria de Nossa Senhora Aparecida, que ocorre anualmente nas comunidades quilombolas Kalunga Diadema e Ribeirão, no município de Teresina de Goiás.

No capítulo, **Movimento indígena: entre lutas e canções (1970-1990)**, as autoras Fernanda Alves da Silva Oliveira, Jéssica Meireles Pereira e Poliene Soares dos Santos Bicalho trazem uma reflexão sobre o papel das canções de protesto contrárias ao regime ditatorial, analisando o conteúdo de músicas produzidas sobre a temática indígena no período, com o propósito de identificar os discursos presentes nas letras dessas músicas e como elas se relacionavam com a bandeira de luta do Movimento Indígena.

O capítulo, **Reelaboração étnico-cultural dos “Tremembé da Barra do Mundaú” frente ao turismo: ressignificações identitárias e festas**, de autoria de Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen Grant Baines revela como os Tremembé da Barra do Mundaú, em Itapipoca, vêm sendo foco de megaprojeto turístico apoiados pelo governo do Estado do Ceará, entre outros povos indígenas do mesmo estado que estão sofrendo os

impactos de diferentes grandes projetos de desenvolvimento que impedem os processos de demarcação das suas Terras Indígenas (TI) no litoral cearense. Explicam assim a reelaboração étnica no caso dos Tremembé da Barra do Mundaú como estratégia para tentar impedir que a sua TI seja expropriada, o que envolve processos de reelaboração cultural.

No capítulo, **As celebrações aos gêmeos no recôncavo baiano: o folguedo Lindroamor Axé**, Emilena Sousa dos Santos analisa a celebração em que São Cosme e São Damião são homenageados por meio de um folguedo denominado *Lindroamor Axé*, que faz parte das celebrações e festividades de algumas cidades do Recôncavo Baiano, juntamente com os rituais dedicados aos gêmeos ou Ibeji/Vunji/erês em casas de santo de Salvador e com o culto doméstico do “Caruru de Cosme”.

A pesquisadora Mary Anne Vieira Silva é a autora do capítulo intitulado **As festas do candomblé: tradição, identidade e poder**. Neste revela a importância central dos rituais festivos do Candomblé, por ser um espaço marcado por densa e complexa rede de relações de poder e sociabilidade, extrapolando mesmo a dimensão sagrada, como espaço de vivência e experiência.

O capítulo **A repercussão do boato do fim do mundo em Alto Paraíso (GO) em 2012**, de Pepita de Souza Afiune e Eliézer Cardoso de Oliveira discute a questão do medo relacionado a visibilidade internacional alcançada por Alto Paraíso de Goiás, pequeno município encerrado na

Chapada dos Veadeiros, devido a um boato baseado em profecias antigas que previam o fim do mundo. Por reunir grupos de místicos alternativos a localidade possui uma dimensão simbólica especial no contexto do cerrado goiano.

No último texto, Natureza e Cerrado goiano no imaginário dos viajantes do século XIX, Lorena Borges Silva e Robson Mendonça Pereira procuram perceber como se deu a construção de uma representação sobre o Cerrado nas narrativas de viajantes estrangeiros e citadinos ao longo do oitocentos em Goiás. Procuram demonstrar a existência de uma estética literária cientificista que escapa aos critérios normativos ao revelar percepções subjetivistas acerca da paisagem e da população do Brasil Central.

Anápolis, maio de 2015.

PARTE I

Manifestações culturais religiosas no cerrado: festas, folias e devoção

DE UM LADO E DO OUTRO DO MAR:
FESTAS POPULARES QUE UMA ORIGEM
COMUM APROXIMA E QUE UM OCEANO E
UM CERRADO SEPARAM

Carlos Rodrigues Brandão

A quem leia o que aqui se escreve

Reuni em um só dois escritos anteriores algum dia redigidos para finalidades diversas, mas bastante próximas. Eles foram revisitados e bastante revistos para este texto. Teço aqui algumas considerações construídos a partir de alguns momentos de um “olhar de antropólogo” sobre festas devocionais do catolicismo em dois lugares geograficamente distantes, mas que estão afetuosa e vivencialmente muito próximos em minha vida: Goiás, onde vivi durante nove anos e até onde retorno sempre que posso, e a Galícia, onde vivi dez meses em 1992 e mais outros quatro em 1996, entre Sant-Iago de Compostela e as aldeias rurais do *Concello de Brión*.

Em outros trabalhos de campo, originados justamente em Goiás, com *Cavalcadas de Pirenópolis*, de um já distante 1974, procuro descrever com os saberes, teorias e

apetrechos da etnografia, a intimidade, seja a de um simples ritual camponês – hoje em dia bastante migrado para as cidades – como a Folia de Santos Reis, sejam as grandes e imponentes festividades, como a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis. Neste ensaio que nos leva a buscar compreender “o vivido e o pensado” de festas e rituais, que mesmo separadas por todo um oceano e mais uma larga porção de terra firme, entre as areias de Copacabana, no Rio de Janeiro, onde nasci, até o Brasil Central, onde anos mais tarde nasceram minha filha e meu filho.

Entre um e outro escrito algumas ideias se repetem. Preferi deixar assim, ao invés de proceder a cortes cirúrgicos que poderiam empobrecer o fio de algumas narrativas. No que toca a parte sobre “a festa galega”, algumas palavras deixadas neste idioma tão próximo ao nosso Português – pois as origens culturais e sobretudo linguísticas remotas são as mesmas – não deverão criar, espero, problemas de leitura e de compreensão.

Ao contrário de outros trabalhos meu, em que uma sequência de fotografias possui um valor de leitura de uma antropologia visual, neste pequeno ensaio algumas fotos de um lado e do outro do mar servem apenas como uma ilustração mais dada ao deleite estético do que ao rigor da ciência. Como as imagens das festas tradicionais de Pirenópolis são bastante divulgadas e conhecidas, procurei ilustrar este escrito com algumas imagens de festas da Galícia.



Foto 1 – Dois mascarados da Procissão da Semana Santa em Sant-Iago (Acervo pessoal do autor)

Este escrito sobre festas e folias quero dedicar a Jadir de Moraes Pessoa, um goiano e folião de Santos Reis que um dia resolveu ver e compreender o que vivia, tocava e cantava pelo “outro lado”. E então virou também um antropólogo.

A festa goiana

Se você parar por um momento e se dispuser a lembrar um dia em suas semanas; uma semana em um mês; alguns momentos de meses ao longo de um ano; vários momentos ao longo dos anos de sua vida, por certo recordará que entre tempos dos dias e da vida dedicados a realizar ações práticas, como tomar banho, escovar os dentes, trabalhar

de segunda a sexta, ajudar os filhos nos deveres escolares e podar a grama do jardim, você viveu e vive ainda (espero) inúmeros outros momentos que misturam a ação prática com algo que, dentro dela, antes ou depois dela, fora dela, ou contra ela, acrescenta o símbolo, o rito, o ritual, a comemoração, a homenagem, a lembrança, a celebração à sua vida. E por isto também ela afinal “valha a pena”. Não lembro qual poeta ou filósofo grego, pré-socrático, terá escrito há séculos atrás: “a vida sem festas é como uma longa viagem sem hospedarias”.

Assim, proponho partirmos da ideia de que todas as ações que não são vividas, a sós, em grupos ou como seja, visando apenas a realização de uma tarefa através de gestos e atos práticos, envolve – ou se envolve – o que podemos aqui chamar de um *ritual*. Outras palavras já escritas aqui, ou ainda não, podem ser pensadas ao lado de *ritual*. Elas são muito frequentes em estudos de Folclore, de Antropologia ou mesmo de outras ciências que estudam o que as pessoas vivem, criam e fazem quando não estão realizando apenas ações práticas. Elas são, recordemos: *rito*, *comemoração*, *celebração*, *jogo*, *brincadeira*, *solenidade*, *folguedo*, *festejo*, *festividade*, *festa*.

Todos nós continuamente interrompemos a rotina diária, semanal, mensal, anual, de uma vida inteira dedicada ao trabalho, aos estudos, a ações práticas regidas pelo dever e a obrigação, e nos entregamos a algum tipo de ritual, de festejo, de festa.

Em certo sentido pode-se dizer que a vida humana gira em torno da festa, move-se no sentido da celebração. Nós lutamos de sol a sol para conseguir aquilo que dê alimento e sentido à vida e que, portanto, mereça ser festejado jubilosamente em companhia de nossos entes queridos: trabalho, amor, alimento, saúde, liberdade, paz, tempo para descansar, brincar e desfrutar a amizade gratuita. Lutamos constantemente para encontrar motivos, tempo, espaço e outros recursos para poder celebrar a vida sem medo nem culpa; para poder festejar o bom da vida sem causar sofrimento à vida dos outros (MADURO, 1994, p. 11).

Em todo o mundo, entre todas as inúmeras culturas do passado e de agora, sempre a vida das pessoas e das comunidades esteve e está dividida entre trabalho e convivência, entre dever e prazer, entre rotina e festa. A festa. Algumas horas, um dia inteiro, um sinal de semana, uma quadra de dias ou até mais em que vestimos outras roupas, comemos outras comidas, vamos a outros lugares, vivemos outros gestos e, não raro, nos tornamos, com ou sem máscaras diante de nossos rostos, por um momento, outras pessoas, outros personagens. Em alguns dias seguidos, em uma noite, em um momento breve, mas único, as pessoas deixam de ser quem são nos outros dias, nos outros instantes da rotina, em outras horas da semana, e se entregam juntos e irmanados a alguma celebração, a um ritual, que pode ir de um festivo almoço familiar de domingo a uma longa missa solene. A alguma modalidade de festa, enfim.

Pessoas moradoras das selvas, do campo ou da cidade, índios, professores e pedreiros, lavradores, artesãos, operários de fábricas, pescadores, manicuras e domésticas, motoristas, vendedores de pipocas, carpinteiros, artistas e estudantes revestem-se de cores e de sedas, de veludos e de singelos adereços baratos, mas que valem como preciosos símbolos, por meio dos quais se transformam em um pirata do Caribe; em um folião do Carnaval; na figura do Tiradentes que, no entanto, dança e ginga no desfile de uma Escola de Samba. Ou, em um outro contexto de celebração, em um par de rei e rainha de um terno de congos, altivos nobre negros da memória de algum distante lugar da África. Ou são, doze de cada lado, guerreiros vestidos de vermelho ou de azul que se enfrentam no ritual das Cavalhadas de Cristãos e Mouros. E podem converter-se em piedosos devotos de uma romaria até longe de onde vivem como “no Muquém”. E podem ainda ser alegres dançadores e promesseiros da Dança de São Gonçalo. E até mesmo a figuração viva dos “Três Reis do Oriente” em sua jornada “a caminho de Belém”.

Homens e mulheres que descem dos bairros pobres em direção à cidade e invadem as ruas e depois a praça, o adro de uma igreja, um coreto, a nave da capela com as suas preces, os seus gestos rituais, os seus cantos, os seus passos de dança, a sua fé e as suas memórias.

Algumas festas são marcadas por um sentido único e elas uniformizam tanto quanto podem o que devem realizar os seus atores revestidos de sérios e ordenados

personagens. Assim, espera-se que o Sete de Setembro seja coroado por uma parada militar em que alguns desfilam e marcham e outros assistem e batem palmas. Todo o contrário do Carnaval em que alguns assistem e outros “desfilam”, “pulam”, “sambam”, “caem na folia”, no interior de um leque de alternativas de condutas bastante mais livre e alegremente maior.

Os costumes carnavalescos ajudam a criar um mundo de mediação, de encontro e de compensação moral. Eles engendram, assim, um campo social cosmopolita e universal, polissêmico por excelência. Há lugar para todos os seres, tipos, personagens, categorias e grupos; para todos os valores. Forma-se então o que pode ser chamado de um campo social aberto, situado fora da hierarquia – talvez limite na estrutura social brasileira, tão preocupada com suas entradas e saídas. Neste sentido o Carnaval é o mundo da conjunção, da liderança e do joking; vale dizer, o mundo da metáfora; da união temporária e programada de dois elementos que representam domínios normalmente separados e cujo encontro é um sinal de anormalidade. Os personagens do Carnaval não estão relacionados entre si por meio de um eixo hierárquico, mas por simpatia e por um entendimento vindo da trégua que suspende as regras sociais do mundo da plausibilidade: o universo do cotidiano (DA MATTA, 1997, p. 49).

Os rituais, os festejos e as celebrações comunitárias podem ser divididos/as, a um primeiro olhar, em uma

múltipla assistência do que está acontecendo, *versus* grupos de pessoas que fazem acontecer os diferentes momentos de um ritual ou de toda uma festa popular. Mas, na verdade, de um lado ou do outro “do que acontece”, as pessoas presentes em uma festa popular estão, cada qual a seu modo, participando dela. Nelas há cortejos cerimoniais, procissões piedosas, desfiles, novenas, missas ou outros momentos de celebração religiosa. Há cantos e danças, há visitas (mais do que simples visitas) a casas e a lugares sagrados, há simulações de batalhas e reconciliações entre grupos rivais. E há, quase sempre, festivos, solenes e alegres momentos de uma (se possível) farta comilança. E a festa popular é justamente a conjugação, a interação a celebrativa mistura de “tudo isso”.



Foto 2 – Mascarados do Antróido – o carnaval em Sant-Iago
(Acervo pessoal do autor)

Vejamos. A festa pode ser considerada como um ritual, quando muito simples, ou como uma configuração interativa de rituais que acontecem ao mesmo tempo ou em sequência. O que caracteriza a festa é ela ser um evento coletivo de ruptura da rotina da vida cotidiana. Uma ruptura que em diferentes situações coloca as pessoas, as instituições e a própria vida social diante do espelho fiel ou invertido do que elas são, quando não são a festa. Assim, há uma tendência algo remota na antropologia em considerar como sendo ritual apenas a solenização cerimonial de comportamentos coletivos cujos propósitos e símbolos, concentrados em ritos e mitos, têm quase sempre algo a ver com a expressão do sagrado, seja ele mágico ou religioso, no seu sentido mais amplo. Entre os antropólogos mais conhecidos este parece ser o ponto de vista de Victor Turner, para quem o ritual realiza comportamentos formais codificados, separados dos da vida rotineira e que se referem a crenças em seres e poderes místicos (BRANDÃO, 1999; DAMATTA, 1997; DUVIGNAUD, 1983; GEERTZ, 1978; PESSOA, 2005; TURNER, 1970).

Outros estudiosos preferem ampliar bastante o significado do ritual. Por que ele seria apenas um padrão de comportamento simbólico coletivo, solene e, de preferência, referido ao sagrado? Por que apenas o ritual é aquele complexo rígido de gestos e símbolos que se acredita tornar possível algum meio de comunicação entre o humano e o sagrado? Assim, alguns antropólogos preferem assumir o suposto de que a ideia do que seja um ritual deve ser ampliada bastante. A conduta festiva de seus inte-

grantes não precisa ser necessariamente regida por normas rigidamente solenes e solenizadoras. Ao contrário, o que dá a especificidade de certos rituais é a possibilidade da expressão individual, alegre e espontânea dos sentimentos, ao lado da possibilidade do comportamento coletivo que pode mesmo oscilar entre o sagrado, o solene, o trivial, o irreverente e até mesmo o francamente transgressivo.

Defendem também que não deve ser indispensável que haja uma relação explícita ou desejada entre o que se faz e uma esfera mística de sujeitos ou instituições em nome de quem se faz o que se vive, para que haja em algum lugar e em um momento, um ritual. Ao contrário, parece que em quase todas as sociedades humanas há situações festivas em que a presença dos ritos está em eles poderem, ao se oporem uns aos outros, realizar simbolicamente a contraposição entre o sagrado e o profano, entre a solenidade e a mascarada, entre a cerimônia codificada de sagração e a codificação da orgia de transgressão da norma. E é exatamente isto o que se vive nos dias ao mesmo tempo sacralizados e profanos, solenes e alegres, reservados a pequenos grupos, ou abertos a toda uma multidão. Algo de que são bons exemplos uma semana de festas, como a “do Divino Espírito Santo em Pirenópolis”, que reúne em momentos muito diversos e sequentes ou conjugados, em lugares próximos ou distantes, a solenidade e a mascarada, o rito, o jogo e a brincadeira, o sagrado e o profano. Um tanto da Semana Santa, um tanto do Carnaval e um tanto do Sete de Setembro congregados em uma mesma festa dedicada à “Terceira Pessoa da Santíssima Trindade”.

Lá (ou aqui) em Goiás

Se tomarmos um intervalo que vá de uma pequenina festa de santo padroeiro de um povoado de menos de quarenta moradores, a uma grande celebração de multidões, como a Romaria do Divino Padre Eterno em Trindade, ou a Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, e se depois abrirmos ainda mais este intervalo, de modo a colocar nele também outras modalidades de festas, que vão de grandes festividades nacionais, ou mesmo mundiais, como o Carnaval, até as festas ou as “feiras de produtos”, veremos com facilidade que em um mundo que parece tornar-se a cada dia mais pragmático e alheio ou mesmo hostil a “feriados” e “festividades”, as mais diferentes celebrações em nome dos mais diversos seres, memórias e motivos multiplicam-se e ocupam praticamente todo o calendário de cada ano “civil” ou “religioso” (pelo menos do ponto de vista católico).

Algumas antigas e tradicionais festas devotas de povoados e de cidades goianas desapareceram nos últimos anos. Ou perderam bastante de sua antiga “tradicionalidade”, de modo a parecerem, pelo menos aos olhos dos mais velhos, tudo, menos “a nossa festa com o ela já foi”. Em direção quase oposta, pequenas, médias e grandes festas surgem aqui e ali, ampliam-se e, não raro, saem de seu lugar de origem e se difundem entre outras comunidades, outros municípios, outros estados de nossa Federação.

Outras, muito recentes ou já consagradas, podem ser uma grande celebração antiga ou moderna que carrega a “assinatura cultural” de um município como a profana “Festa do Peão de Boiadeiro em Barretos”, ou como a sagrada e devota Romaria de Nossa Senhora da Abadia, no Muquém. Festas que podem ir de uma pequenina celebração a um santo padroeiro vivida em um mínimo povoado goiano, a grandes e ruidosas concentrações de gentes e de acontecimentos, como na aglomeração de milhares de crentes evangélicos no Estádio Serra Dourada. Festividades surgidas “no ano passado” dividem um fim de semana com outras comemorações que em uma cidade próxima rememoram algo que se repete há mais de um, século, ou mesmo dois séculos, como a Semana Santa na Cidade de Goiás.

Em todas elas algo as uniformiza e aproxima. Por um dia, um final de semana, uma semana inteira, ou mesmo um tempo ainda maior, todas elas rompem com a rotina dos dias comuns, dedicados ao trabalho e a outras atividades do correr do cotidiano, e instauram um, alguns ou mesmo vários tipos de celebrações, de festejos, de ritos, de comemorações, enfim, de algo que entre cores, músicas, desfiles, preces, competições, memórias e tantos outros gestos rituais, tornam um tempo e um espaço diferentes de como são “nos outros dias”, mesmo quando vivido entre as mesmas pessoas “de todos os dias”.

No entanto, entre as modernas e grandiosas “festas de produto”, e as celebrações rituais como as incontáveis

festas dedicadas a santos padroeiros, existe uma diferença de não pequena a importância. E qual seria ela? Ela está em que as festas-e-feiras de feição mais “profana” são em geral mais breves em sua duração e ocupam espaços mais restritos e, não raro, fechados e com ingressos pagos. Paga-se para se estar presente “ali”, paga-se para ver o que se apresenta como um espetáculo, mais do que como um ritual, paga-se para “se divertir”, paga-se para comer e beber. Hoje em dia não raro compra-se antecipadamente, por internet, os ingressos para se estar presente em um grande “Parque de Pecuária”, em um estádio de futebol; em algum lugar na cidade especialmente preparado para “três dias de desfile”, como o “Sambódromo”.

Em uma direção oposta, as nossas festas tradicionais e populares, especialmente as de vocação devocional, podem estender-se, solene e ritualmente, durante vários dias, ocupando todo um vasto espaço rural em sua passagem, dentre os seus “pousos”, em meio a suas celebrações, como as nossas Folias do Divino Espírito Santo, ou as Folias de Santos Reis.

Elas podem ocupar toda uma cidade, como a Festa do Divino em Pirenópolis, já lembrada linhas acima, ou a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão. Elas entram por uma igreja adentro, tomam conta dos seus adros, ocupam as praças, desfilam pelas ruas, visitam casas. E, sobretudo a sua “parte religiosa” e a sua “parte folclórica” – como costuma estar escrito em alguns “programas de festa” – estão de um modo ou de outro

ofertadas e abertas a todos. São franqueadas a todas as pessoas “do lugar”, ou às pessoas que acorram seja a um pequeno rancho de sítio em um “pouso de Folia de Santo Reis”, seja a toda uma Pirenópolis durante os dias da “Festa do Divino”.

Em diferentes situações, diversas categorias de pessoas podem livremente participar de ritos como a missa, a novena, a procissão, os cortejos, as mascaradas e, como assistência, das cavalhadas, das congadas, das folias, e até mesmo, em certas festas tradicionais, das fartas comilanças abertas a quem chegue.

A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os prédios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada. Então, a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações, e efetua, repentinamente, uma abertura recíproca entre consciências na medida que a festa não mais necessita de símbolos e inventa as suas figuras que desaparecem, muitas vezes, em, seguida, perecível. Sistema de metáforas [...] (DUVIGNAUD, 1983, p. 66).

Se pudermos tomar um calendário de todo um ano, veremos que algumas celebrações rituais podem ser vividas em muitos lugares e ao mesmo tempo, como as Folias de Santos Reis. Outras em alguns poucos locais

tradicionais, como as Festas do Divino Espírito Santo. E outras, em uma data única de um único lugar, como a grande Festa do Divino Pai Eterno, em Trindade. Ainda com o calendário na mão, poderemos observar que as festas populares e tradicionais do catolicismo goiano vão de janeiro a dezembro, respeitando apenas o intervalo de um mês e mais alguns dias, durante a “guarda da quaresma”.

Podemos encontrá-las nas incontáveis folias e festas de Santos Reis, logo no início de janeiro; e podemos encontrá-las ainda nos dias finais de dezembro, como as mesmas Folias de Santos Reis, quando elas começam – e isto acontece em vários locais ainda – na noite de 25 de dezembro. E então podemos pensar em ciclos de festas populares em Goiás, como o ciclo de Natal e de Santos Reis”, como os ciclos das “festas de santos de negros”, entre São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, como o “Ciclo do Divino Espírito Santo”, ou o do “Divino Pai Eterno”. E, ocorrendo entre eles, tanto na sua dimensão religiosa e confessional (e agora não apenas de tradição católica), quando na sua feição profana, como nas feiras e festas “de produtos”, festas das mais diferentes vocações e dimensões distribuem-se ao longo de todo um ano. De sorte que é muito rara a semana em que algum lugar de Goiás não esteja tomando pelo menos um domingo ou um fim de semana para realizar alguma celebração festiva.

E a festa são pessoas e interações entre pessoas. São rostos, alguns vestidos de sua figura de todos os dias, outros, revestidos de sedas e de arminhos, de capuzes e

máscaras que os escondem, de chapéus e fardamentos azuis e vermelhos que por três dias transformam pedreiros e professores em guerreiros cristãos ou mouros a cavalo; ou guerreiros negros de uma distante memória africana, como entre os congos e os moçambiques das festas de Nossa Senhora do Rosário em Catalão.

Gestos que tornam a prática do cotidiano um rito de dias especiais, como num cortejo ou no dobrar os joelhos para beijar uma bandeira de Santos Reis. Pessoas que trocam entre elas símbolos, sentidos e significados, mas também os seus dons e bens, como na “Feira de trocas em Santo Antônio dos Olhos d’Água”. Grupos enormes de mascarados montados em cavalos, ou portadores de fogo como os farricocos da Semana Santa em Vila Boa de Goiás.

Entre preces, cantos e danças, a festa popular ora reúne os fiéis em um mesmo lugar diante do sagrado, como na missa e na novena. Ora o faz desfilar em cortejos pelas ruas, como nas piedosas procissões das noites da Semana Santa em Pirenópolis ou na Cidade de Goiás. Ora, ainda, faz com que grupos de pessoas, travestidas de devotos do Divino, de guerreiros congos ou de foliões de Santos Reis, portem em pequenos cortejos uma bandeira, uma imagem que de casa em casa “visita os moradores”, e troca bênçãos por bens, e vai embora e segue adiante. Ora, ao contrário das procissões, como “no Muquém” ou em Trindade, deslocam milhares de romeiros e peregrinos em busca de um lugar sagrado.

A festa inaugura a cada vez a diferença da rotina do cotidiano, através do desusado nos dias comuns por meio do excesso, do contraste, de uma ordenada desordem, da celebração seja ao milho, seja a São João, de uma simbólica quebra de hierarquias, de uma justaposição de opostos, como no contraste entre os grosseiros “mascarados” e os guerreiros “mouros e cristãos” nas Cavalhadas de Pirenópolis.

Assim, tanto em Pirenópolis quanto em outras cidades goianas, o “Divino Espírito Santo” é festejado entre a alegria das ruas, a contrição na igreja e a solene pompa na procissão, seguida dos três dias das “cavalhadas”. É necessário que haja fogos, cores, faixas e fitas, que alimentos sejam ritualmente distribuídos, que algumas pessoas se vistam de arminhos do passado e desfilem pelas ruas com coroas na cabeça, de tal modo que a um olhar de passagem parece que cenas e pessoas estão saltando do século XVIII para os dias de agora. Aqui se ora em dias sequentes entre novenas piedosas cantadas se possível ainda em Latim; ali se desfila ao som de banda de músicas e dos toques da Folia do Espírito Santo; mais adiante guerreiros lutam a cavalo, enquanto mascarados multiplicam pantomimas grotescas.

E pelas ruas principais da cidade devotada aos festejos, um mercado aberto tudo oferece para se comer, divertir ou comprar. E mesmo em uma solene e antiga festa devocional, aquilo que desde os seus primeiros tempos até hoje melhor a caracteriza é justamente uma evidente (e crescente) justaposição entre o sagrado e o profano, entre o raro e o trivial, entre a solenidade e a palhaçada, entre o

que a memória dos tempos preserva como “uma antiga tradição de nossos avós” e a novidade que chega a cada festa, sobretudo por pressão dos mais jovens.

E tudo são trocas. Tudo são transações entre pessoas, entre símbolos e entre gestos e objetos. Abertas a quem venha, mas rigidamente organizadas de modo a colocar em cena, em diferentes momentos, diversos tipos de atores, as festas são, como dizem repetidas vezes os seus praticantes, “a devoção e a diversão”. E são mais do que isto. São algo como um simples almoço de aniversário aumentado muitas vezes na duração do tempo, na ocupação de diferentes espaços, na variedade de autores, atores e assistentes do que acontece em e entre cada um de seus rituais: os da igreja, os dos adros, os das praças, os das ruas, os das casas, os dos caminhos.



*Foto 3 – Crianças com trajes galegos na festa do apóstol – Sant-Iago
(Acervo pessoal do autor)*

E quem melhor do que os estudiosos acadêmicos das celebrações e festas definiu o que elas são foi um homem em Pirenópolis, há muitos anos atrás. Quando do alto da rua que passa pela igreja de Nossa Senhora do Rosário, em um pleno “Domingo do Divino” eu perguntei a ele: “mas, afinal, o que é a festa?”. Ele me olhou, e depois, voltando os olhos a tudo o que naquele momento acontecia entre a igreja e as ruas da cidade, estendeu os braços em um largo movimento e me respondeu: “ora, a festa... é tudo isso!”

A festa galega

Pensar a festa galega é olhar o calendário. Começemos por ele. Uma agenda pessoal na Espanha precisa ser muito moderna e assumidamente profana e profissional para deixar colocar ao lado ou embaixo do número do dia do ano e do mês, o nome de um “santo do dia”, às vezes no plural: alguns ou mesmo vários “santos do dia”. Calendários familiares de parede, ou até as pequenas agendas-de-bolso registram um a um os nomes dos santos, e marcam com relevo as datas festivas, religiosas, mais do que as civis.

Iste calendário é chusqueiro, escotolido, galego-castelán, profético, enxebre, noticioso verdadeiro, artimañeiro e também barato, diz na capa do *O Mintireiro Verdadeiro*, um pequeno calendário rural e jocoso, tradicional da Galícia de outros tempos, mas que se reproduz e vende até hoje, com as suas 64 páginas por apenas 200 pesetas antigas.

Alguns meses do ano, ditos em galego, esquecem regras universais e são enunciados pelos nomes de seus santos, ou de acontecimentos cristãos: *San Xoán* (junho), *Sant-Iago* (julho), *Nadal* (dezembro). Novembro aparece também como *San Martiño*, e se celebra com castanhas, matanças de porcos e ritos no dia 11.

Os dias aparecem com o nome das festas religiosas e dos santos de devoção. Assim, fico sabendo que o dia 2 de Dezembro é dedicado a Santo Marcelino, Santa Paulina, Santa Bibiana, Santa Elisa e Santa Amélia.

Cada mês do ano deve conter uma dedicação religiosa especial, afora contar com pelo menos uma das grandes ou médias festas do ciclo litúrgico católico, dedicadas a um ser ou a um acontecimento sagrado. Assim, janeiro é devotado ao *Menino Xesus*; fevereiro é carinhosamente o mês da *Mundeza de Virxem*; março é dedicado a *San Xosé*; abril, poeticamente, à *Soidade da Dona*; maio sugere *flores a honra de N. Señora*; junho é de *San Xoán*, e é o mês dedicado ao *Sagrado Corazón de Xesus*; julho, *Sant-Iago*, é o *mes do apóstol* e também *do Carme*; agosto é dedicado ao *Sacro Cor de Maria*; outubro destina-se ao *Santo Rosário*; novembro não é apenas mês de *Samartiño*, mas *dos Difuntos*; e dezembro, *Nadal*, é de novo um mês de Maria, *Maria Puríssima*. E setembro?

Ora, eis um lugar cultural que na esfera de suas tradições religiosas católicas, demarca os anos, os meses do ano e os dias de cada mês com uma ênfase sacralizada entre a história e o mito. Uma sociedade onde,

também por isto, e não somente pela lógica dos seus ciclos de natureza – a começar pelas estações do ano – os tempos diferenciais do trabalho e a sequência dos períodos de estudos dos jovens e dos circuitos dos mercados entre os adultos, são profana e instrumentalmente individualizados, e são também ritual e religiosamente lembrados e celebrados.

Pois a cada ano todos os dias e os seus nomes, e as suas marcas sagradas retornam, passam, sucedem-se e se repetem. E outra vez, uma vez mais em outro dia, em outro ano, alguns dias repetem, nas mesmas festas, os mesmos gestos, os mesmos gastos, as mesmas cores, as mesmas e outras músicas. E como o eixo e o feixe de tudo, repetem-se as mesmas cerimônias que vão de uma solene procissão a uma comilança de polvos regada a vinho branco. Até quando as mesmas e outras mulheres, já não tão cobertas de negro como outrora, desfiarão entre os dedos as pedras do rosário, acenderão velas na igreja e, depois, reunirão à volta da mesa os parentes e os *vecinos* para uma farta e ruidosa comida de dia-de-festa?

E no repetir-se entre um inverno e um verão, a pequena festa patronal de uma aldeia, assim como a grande *Festa do Apostol* em Sant-Iago de Compostela, deixam entrever que afinal tudo ao mesmo tempo passa, flui, e também retorna e se repete, entre pequenos ou grandes e solenes gestos em que ela própria, a festa, de tanto repetir-se parece de fato renascer a cada ano.



*Foto 4 – Jovens com trajes típicos na Festa de Sant-Iago
(Acervo pessoal do autor)*

E assim a festa sugere ofertar aos que morrerão um dia a esperança de que tal como acontece neste recordar e repetir sem fim o que finda, para além da morte que separa familiares, parentes, amigos e vizinhos existirá um lugar onde eternamente nada mais haverá de ser o duro trabalho sobre a terra. E tudo, todo o tempo, será de então para sempre uma só e eterna festa celestial. Mas, de preferência, com todos os costumeiros atributos de qualquer festa patronal de aldeia.

Eis-nos culturalmente envolvidos dentro de um vértice do passar natural do tempo medido pela conta fácil e ritual do passar cerimonial dos dias, dos meses e dos anos. Agora é março de 2014 D. C. Passou o ano de 2013 e virá adiante 2015. Comecei a viver minhas pesquisas

nas aldeias galegas em um março de 1992. E aquele foi, *en todas las tierras de España, el año del Vº Centenário*. E o que seria como sempre foi, um ano coberto de festas *en todo el País*, derramou-se como um ano de grandes e solenes festas multiplicadas.

Dentro desta linha entendida entre um passado que os mitos recobrem e tratam de dar sentido, e um futuro que outros mitos pressagiam, tudo o que há acontece como se em uma série de esferas conectivas que se tocam, interligam, sucedem e geram, uma pelas outras, os anos, os meses, as semanas, os dias e as horas.

Sobretudo entre pessoas do campo, da lavoura e do trato com o gado, como aquelas com quem estive a maior parte de meu tempo na Galícia, o passar do tempo que simbolicamente se pode sacralizar, deixa os minutos e os segundos e seus relógios modernos aos que se importam com a face profana do passar do tempo. Pois é sobre tempos que podem ser lembrados com “horas santas”, como a do “Ângelus” todos os dias às 18 horas; como os dias, tal como a “segunda-feira das almas” ou o “domingo do Senhor”, que a medida das eras pode sugerir uma prece, lembrar uma pessoa sagrada, ou obrigar uma paróquia ou uma aldeia a se congregar para uma festa patronal que ocupe pelo menos dois dias.

Assim, no interior de uma religião tão pouco cósmica, no seu sentido mais oriental da palavra, e tão localmente histórica, tanto a repetição dos ciclos canônicos quanto a das tradições populares – desde os pequenos e repetitivos

ritos familiares até os de toda a Galícia – devolvem ao mundo católico tradicional justamente aquilo que teologicamente ele desconhece ou recusa: o desejo pelo menos cerimonial do eterno retorno.

Não o eterno retorno da repetição cósmica de eras passadas, mas a sempre volta de um passado que justamente ao ser sempre lembrado, repetido e re-celebrado, pereniza o seu presente e parece mesmo ser imune ao passar do tempo. Uma tarde, pelo menos entre os que ainda nela creem, haverá de chegar o terrível dia dos dias: o “dia do juízo final”. Mas antes o que o Apocalipse de João venha a acontecer, e para que no correr dos tempos entre agora e ele as esperanças e as profecias se cumpram, que o tempo contido nos ciclos das festas devolva a cada ano não um *Nadal*, um *Xan Xoan*, um *Sant Iago*, uma *Señora do Pilar*, mas a esperada e ordenada sucessão de todos eles, dias e tempos sagrados. E a volta sempre de todas as celebrações e festas que relembrem, solenizem e festejem a cada ano, ao longo de cada vida: uma pessoa, um casal, uma família, uma rede de parentes, uma aldeia, uma paróquia, uma comunidade estendida com o nome de Galícia. Uma nação não oficialmente reconhecida pela ONU, mas que no alto dos edifícios públicos prefere hastear a branca e azul bandeira galega, com o seu sagrado cálice e sua hóstia, em lugar da vermelha e amarela bandeira *de todas las Españas*.

Não sou capaz de lembrar se ainda subsiste com frequência tradicional o costume de as velhas aldeãs irem,

logo após os primeiros tratos matinais do corpo e da casa, consultar as folhas do calendário católico, visitando com os olhos e os dedos a folha-do-dia para recordar os nomes e os fatos de cada dia da semana.

Em qualquer calendário caseiro alguns nomes de maior destaque assinalam dias civis que, apenas por isto, deixam de ser qualquer dia e são um único 12 de outubro de 1992, para os espanhóis, ou um 26 de julho de 1993, *Ano Santo Compostelano*, para os galegos. Não esquecer que em toda a Espanha celebra-se mais o “dia do santo” (o santo do nome de uma pessoa), do que o próprio aniversário, quando as duas datas não coincidem.

Retomo memórias. Havia em Santa Maria de Ons um *vello Marcelino*. E sempre era preciso cumprimentá-lo com deferência quando eu passava por sua casa e ele estava no portão ou na janela da cozinha. Foi com ele que um dia eu falei sobre nomes de calendários. Das santas daquele dia, entre Paulina e Bibiana ele não conheceu nenhuma. Haverá delas em algum lugar da Galícia? Mas ele recordava bem três Elisás. Uma delas, se ainda viva, estaria em Buenos Aires. E ele lembrou uma Aurélia que foi professora de escola e estava morta *fai tempo*. E, então, no entrecorte de nossa conversa, ele murmurou uma pequena jaculatória *pola sua alma*. E logo recordou uma outra Aurélia, uma antiga vizinha hoje moradora em Negreira. Todas deverão ter festejado naquela noite o seu “dia de santo”. E o dia seguinte seria um 3 de dezembro, o dia de *Xan Xulio*. E o velho lembrou então o filho de alguém com

este nome, morto pequenino. E disse que seria preciso ir, como em todos os 3 de dezembro, ao cemitério em Fonteparedes, faça sol, vento ou chuva. Pois aquele será também o dia de *Xan Francisco Xavier*, muito celebrado em outras Espanhas. Na Galícia, menos.

Bem mais do que números e marcadores de um tempo civil e profano, na piedosa memória do cristianismo católico popular os dias são, vimos, também nomes, assim como as horas podem ser traços do rosto do tempo, a cada tempo. Os nomes são pessoas, corpos, presenças, seres, almas, gestos. Perto do lugar onde eu morei em Santiago de Compostela uma semana e um dia ao ano são reservados para os festejos de *Nossa Senhora da Quinta Angustia*. E esta pequena ermida fica na rua onde morei: *rua do Home Santo*.

Assim, dias especiais lembram não apenas seres sagrados, mas uma de suas personificações. Como a própria “quinta angústia” da mãe de Jesus Cristo. Vários deles são lembranças dos acontecimentos da presença entre nós, há muito tempo e em um lugar distante daqui, de um homem-deus chamado *Xesus Cristo*. E o mesmo acontece com sua mãe terrena, Maria. E os dois – mãe e filho – são os únicos seres das escrituras sagradas do cristianismo católico celebrados ao longo de todo o ano em diferentes datas e entre diversas festividades.

E estes seres, seus nomes, suas pessoas e seus feitos, entre um Deus-Pai e uma Santa Mínia, nominam também as cidades, as paróquias, as aldeias, as casas, as pessoas de uma família, as famílias de uma parentela. E não só entre

os santos, mas entre as pessoas terrenas de todos os dias, nomes são também ritos de memória. Pois em nome de um filho querido que agora vive longe, *nas Américas*, uma velha *nai* ora todos os dias. E através não apenas do santo que deu nome a uma mãe morta, mas em nome de seu “santo nome” e da santidade que nele habita, uma filha ora também. Pois se os santos são outros, porque não podem ser também os nossos outros?

Todos os anos ao longo do ano a festa reúne uma vez mais as mesmas pessoas e outras, para de novo refazer a mesma sequência de fatos e feitos. Pois mesmo em tempos vertiginosamente cheios do desejo ou da imposição colonizadora da novidade, a festa patronal zela e vela com extremo pudor, cada ocasião em que precisa acrescentar “o novo” na sequência do antigo.

Festas podem ser de uma pessoa apenas. Vimos já. Como a velha viúva que vai sozinha ao cemitério com flores e enfeita com elas, preces e lágrimas, o túmulo do marido morto há vinte anos. Pode ser a de uma pessoa ao redor de familiares e parentes, como quando os seus filhos se reúnem com mais alguns *vecinos* para partilharem uma vez mais, com vinho e comida farta, o aniversário dos 92 anos de uma *nai*.

Mas a festa de que falo aqui envolve a celebração, o moderado excesso e a partilha que ultrapassem a esfera da pessoa e da família, e se estendam aos lugares sagrados e profanos de pelo menos uma toda uma aldeia galega. Se possível, uma sequência de ritos que enlacem as casas de



*Foto 5 – Na espera do começo da Procissão de Ramos em Sant-Iago
(Acervo pessoal do autor)*

uma aldeia, as aldeias de uma paróquia e, como em algumas delas, as paróquias de um *concello*.

Falo aqui de festejos que em seu tempo certo convidem ou convoquem cada um e cada “nós” a saírem de si mesmos e a se abrirem aos outros de uma maneira menos rotineira, mais entusiasmada, mais dada a pequenos e consagrados exageros. E, então, que em seu nome se troque, se gaste, e se doe. Que juntas as pessoas cantem e orem. Que percorram um trecho de caminho atrás do andor de uma santa. Que algo se oferte. Que se compre e venda. Que se leiloe isto e aquilo, e que cerimonialmente se consuma hoje mais e menos utilitariamente do que nos outros dias.

Cumpridas as devoções rituais, que se baile, que se coma e beba com moderado exagero. E que ao término de uma boa festa santoral os festeiros ofertem à noite uma queima de fogos de artifício. E que em que em menos de cinco minutos muitas pesetas dos tempos de antes do euro sejam convertidas em fumaça, para que por alguns instantes, diante dos olhos de todos, o céu fulgure com luzes efêmeras. Mas, brotadas do chão da terra, luzes mais claras e coloridas do que as próprias estrelas que terá criado o deus a quem se celebra tudo o que se festeja, através de seu próprio nome ou do nome de quem se supõe que viveu uma vida inteira a seu serviço e em seu nome. Sim, que aquela noite brilhe com as estrelas dos homens. E que a luz de seu clarão chegue aos olhos do ser que se festeja.

Com a festa talvez se busque congelar metaforicamente o tempo e o fluir dos tempos por meio de mitos e ritos que o transportem de um plano onde os homens se sentem controlados por ele, entre um verão e um inverno, a um outro plano do inevitável fluir de tudo. Uma dimensão simbólica em que os homens, celebrando o que figura ao mesmo tempo o eterno e o retorno, pareçam pelo menos por algum tempo controlar o seu próprio passar.

“Não podemos saber quando virá a próxima tempestade, mas sabemos e podemos antecipar a cada dia a chegada de um novo *Nadal*”. Talvez esta seja a diferença essencial – mas também a similitude, em outro plano – entre as festas de religiões anteriores e tidas como primitivas, em que os ritos do tempo e entre os tempos foram e são celebrações de seus ciclos naturais, e as festas de religiões francamente históricas, como as do cristianismo.

Religiões que aspiram – mas nunca inteiramente – submeter a ordem imposta da natureza à uma ordem construída como cultura. E, assim, submeter as leis do cosmos às de uma história humana e social. Logo, uma história de estórias antecipáveis, previsíveis e, quem sabe? Salvadoras. E, assim, que os homens se empenhem em celebrar o passado, viver o presente e antecipar o futuro, como se todas as coisas que tenham sido, sejam ainda e venham a ser regidas pela vontade de seres como um menino judeu que um dia nasceu sobre palhas, entre um burro e um boi.

Sobrepor e impregnar sentidos e metáforas de uma sequência de tempos naturais, a que na Galícia o trabalho dos agricultores e criadores de *gando* – homens e mulheres – se submete dia a dia, aos previsíveis tempos e ciclos do eterno retorno do calendário católico. O que não significaria, creio, passar de uma esfera natural e profana a uma outra esfera, cultural e sagrada. Não parece haver mesmo uma ruptura aqui. E talvez tudo seja um passar de uma esfera de sacralidade ancestral, inscrita ainda no lugar mais profundo dos corações das gentes das aldeias. Pois aquele é o lugar dos seus seres fundadores e de seus antepassados, com os seus nomes e gestos apenas em parte esquecidos, e, depois de mortos, elevados a uma outra sacralidade.

Uma ordenada, canônica e também transgressivamente popular e saborosamente galega festividade em que, vimos já, num domínio de vidas menos superficial, mas mais solidariamente reconhecível, tudo tem o seu nome. Ali onde os nomes – cristãos ou não – relembram o sentido de tudo. Assim é que a sagrada Semana Santa deságua em Padrón em uma quase desbragada festa profana. Do mesmo modo como em Brión, o cavalo e Santa Mínia quase se encontram em seus dias de memória e festa.

Não quero exagerar uma visão-de-rascunho que parece perceber que as festas patronais aproximam-se, pelo seu lado mais profano, das festas profanas, pelo seu lado mais sagrado. Sobretudo no caso dos grandes festejos

– aqueles que passam depressa de sequências rituais “entre nós” a espetáculos “para os outros” e, deles e diante das câmaras devoradoras da TV, a simulacros “para todos” – como a solene e turística semana da *Festa do Apostol*, nos verões de julho em Sant-Iago, observamos que em boa medida as festivas celebrações tendem hoje a não contar com muito mais do que contém, entre a missa e a feira, um bom fim de semana qualquer. Ainda mais agora, quando o pequeno aparelho de televisão (que em muitas casas é colocado na cozinha, não raro sobre a geladeira) e a sua tela mágica invadem a intimidade da casa com a transmissão “ao vivo e a cores” da Missa no Vaticano rezada por João Paulo II, ou uma grande celebração pública de “hispanidad”, com a presença de “los Reyes” (a quem os nacionalistas galegos não assistirão nem na “Tele”), e a partida entre e “Depor” contra o “Barza”.

Eis um bom domingo de aldeia. A missa, a sequência sempre igual dos gestos de fé comum entre familiares, parentes, parceiros e vizinhos. A visita casual de parentes de outras paróquias. A comida festiva à volta do vinho e da avó. A alegria fugitiva dos jovens, cada vez mais autorizados, a contragosto dos pais, a incursões coletivas em vilas e cidades, em busca de tudo o que justamente não existe mais nas aldeias. A espera do jogo de futebol (sempre melhor assistido quando na “barra” dos bares). Os mesmos estádios onde, mais no Brasil do que na Espanha, tanto se celebra uma “final de campeonato de futebol” quanto a “chegada triunfal da imagem de Nossa Senhora”.

Mas acontece que a festa patronal, ou mesmo a festa profana, fazem tudo isto “agora”. Fazem tudo de uma vez em um longo dia inteiro, ou em dois dias de um final de semana. Elas retomam a sequência de atos e de gestos familiares e vicinais conhecidos: “ir a”, reencontrar, celebrar, orar, comungar, estar-em-e-com, olhar, comer, comprar... e concentram “tudo aquilo” de uma maneira cerimonial e exageradamente especial. Para que juntamente o “mesmo” seja, naqueles dias, revestido de uma outra diferente e mesma qualidade. Temo poder estar me repetindo aqui, mas existem ainda dois aspectos que eu não quero deixar de lembrar.

O primeiro é o seguinte. Mesmo considerando que as festas tradicionais galegas, entre *patronais* e *romaxes*, terão perdido bastante da duração solene e cerimonial dos ritos da igreja e, principalmente, de celebrações de uma antiga cultura camponesa na Galícia, elas são ainda um lugar público de partilha de experiência de recriação de tradições desejadas com intensidade. E por isto mesmo, é preciso compreendê-las com redobrado cuidado. Sobretudo as pequenas festas de âmbito local.

Numa era de vida e de trabalho em que parece que tudo, cada vez mais é transferido de mãos humanas a poderes entre a eletrônica e a mecânica, numa era em que muito depressa domínios do virtual (a realidade da tela) tornam empobrecidos e distantes os domínios do vivencial (a realidade face-a-face); em tempos em que mais depressa ainda, as cidades e mesmo as vilas são invadidas por espe-

táculos de música “pop”, quando o ruído ensurdecedor dos alto-falantes e a repetição estridente e desarmônica das guitarras elétricas faz com que os jovens vindos das aldeias comecem a desconfiar das *bandolas* e das *gaitas de fole* de seus avós; quando tudo isto ameaça acontecer, uma festa lenta, com vagarosas procissões, com estandartes ancestrais, com cantos entre irmãs e filhas “durante a comunhão”, com as suas inocentes *passaruas* entre pequenos bandos de jovens vestidos de outros tempos, é, ou parece ser algo existente ou sobrevivente de um tempo comunal de criação do que ainda é próprio. Do que ainda é “nosso” e desenha para nós e os outros alguns traços de nosso próprio rosto.

É bem verdade que agora os jovens e as jovens não bailam mais “entre eles” e “para eles” como os seus avós quando eram jovens, com gestos que continham, ao mesmo tempo, o peso da tradição antiga e a reiteração de sua atualidade. É bem verdade que meninos e meninas, *mozos* e *rapazas* treinados na escola pública do *Concello*, ou em uma agremiação local de cultura galega, dançam e simulam danças “para outros”. Outros que, mesmo quando são os seus familiares, os olham ao lado de pessoas de fora e são, como os de “de fora”, um “público”. E devo lembrar que elas são as mesmas moças e eles são os mesmos rapazes que após a sua apresentação em um 26 de julho em Sant-Iago, depressa trocam as suas longas saias e os outros *traxes galegos* por roupas modernas de rua, para irem ver a “banda pop” anunciada com estardalhaço, e que veio de Madrid se apresentar em uma ou duas noites da *Festa do Apostol*.



Foto 6 – Procissão do Domingo de Ramos em Sant-Iago de Compostela (Acervo pessoal do autor)

Quero estar longe de imaginar que todo este retorno cerimonial e festivo a um passado cultural seja o fruto apenas de uma vontade política nacionalista centrada em “não deixar morrer o que é nosso”. Algo bem além de decisões deste tipo haverá de responder pelo que vejo acontecer tanto em *Santa Minia* quanto na *Romaxe dos Crentes Galegos*.

O segundo aspecto que quero recordar aqui está no desejo tão espanhol e, mais ainda, tão galego, de ir a algum lugar para “encontrar alguém” e, por um longo momento “estar e viver algo, juntos”.

E lembro agora como várias pessoas das aldeias de Oms reclamam com pesar os confortos caseiros dos últimos anos, e as inevitáveis e desejadas conquistas da tecnologia do trabalho, naquilo em que eles e elas convidam pessoas, casais e famílias a um progressivo isolamento e a uma perda do tempo e do desejo do estar-juntos e do conviver e do fazer-algo-com-os-outros. Alguns homens e algumas mulheres de aldeias consideram a convivência *na e fora da* aldeia ainda muito pessoalmente desejável e muito socialmente importante. E as mais críticas chegam a entrever, no primado de uma individualização crescente, a verdadeira perda de substância de um modo de vida ancestralmente galego.

Lembro-me das casas fechadas, dos belos jardins com grandes gramados vazios (é verdade que era num inverno) e das noites desertas entre as ruas de Cambridge, nos dois meses em que morei lá. Lembro-me de caminhar entre estradas rurais da Anglia e viajar muitos minutos sem cruzar sequer com uma única pessoa.

Não muito diferentes foram as estradas, entre italianas aldeias de pedra e sonho por onde séculos antes terá passado a pé como eu, mas provavelmente descalço, Francisco de Assis. Lembro-me delas desertas, lembro-me de campos sem pessoas, divididos entre ruidosas máquinas

e silenciosos animais. Lembro as aldeias ao redor de Assis, onde quase sempre eu cruzava apenas com uma roda de velhos que, em silêncio (mesmo sendo na Itália), pitavam os seus cigarros enquanto da porta casa as filhas ou as esposas não gritavam mais que o almoço estava pronto. E revejo ao meu redor estes campos e estradas de terra das aldeias de Galícia ainda recobertos de homens de boina e mulheres de trajes negros, curvados sobre a terra, entre jovens (mais raros) e adultos e velhos (bem mais frequentes). Até quando? Alguns deles me perguntavam.

Creio ainda que a festa é, antes e depois de Marcel Mauss, uma persistente recriação da experiência da reciprocidade. Bem ou mal, entre crises na hora de organizar e entre perdas de valores e gestos rituais na hora de fazer e partilhar, a festa ainda cria e recria, antes, durante e depois, a experiência generosa e gratuita do encontro. E a quem queira desfrutar funcionalmente de algum valor utilitário entre os que promovem e os que partilham *a* e participam *da* festa, seria bom lembrar que para a imensa maioria dos seus diferentes autores e atores, ela é um momento de gasto e de consumo conspícuo, cujos retornos econômicos e mesmo sociais são cada vez menores, quando não, inexistentes.



*Foto 7 – Barraca da venda de vela na Festa de Santa Minia – Brión
(Acervo pessoal do autor)*

Fora alguns padres (*cregos*), os donos de barracas e os artistas solo ou em grupos, remunerados profissionalmente, todas as outras pessoas investem tempo, trabalho e dinheiro sem retorno financeiro algum em uma pequena festa de aldeia.

Não estarão na mesma busca destas duas origens arcaicas do homem: a criação e a partilha – os germens fundadores da própria cultura – os motivos nem sempre conscientes, mas repetitivamente presentes na razão de ser da persistência das festividades que se recusam ainda a tornarem-se apenas um espetáculo?

Não será o progressivo desgaste desses valores de origem: o sair-de-si, o dar-receber-retribuir, o partilhar *com e entre* os outros, em seus nomes ou através de seres cultuados em comum, o que tem contribuído a facultar a invasão e o domínio de novos acontecimentos nas antigas festas? Ou, por outros e os mesmos caminhos, a imposição de novos festivais cada vez mais anônimos e espetaculares? Grandes e ruidosas festas em que a reciprocidade gratuita vai cedendo lugar a diferentes formas de concorrência e competição entre competentes – os novos especialistas em transformar convivência em entretenimento – e onde a celebração pouco a pouco se perde, ou se abre a transformar-se em diferentes e performáticas demonstrações públicas de ilusória excelência?

Pois quando, em uma direção os fregueses e paroquianos privatizam a festa do adro da igreja, e aos poucos levam o melhor e mais desejado dela para o interior de casas com portas e janelas fechadas, ou quando, na outra direção – e as duas, vimos, não raro são cúmplices – os espaços ao redor de uma velha igreja vão passando da festa à feira, o melhor e o mais realista talvez seja mesmo soltar os cavalos pelas ruas e, entre altos sons de alto-falan-

tes, ir dizer a outros deuses – mas não os antigos deuses pagãos de um passado galego – que talvez agora tenha mesmo chegado a hora deles.

Por que e pra que as festas populares?

Retomemos alguns passos em nossa caminhada entre ritos e festas.

Afinal, para que servem as festas? Podemos começar a tentar responder a esta pergunta e a outras que virão logo a seguir, lembrando que na antropologia do século passado vários pesquisadores de campo restringiam a ideia de ritual a sistemas de símbolos acompanhados de mitos, de gestos e de outras prescrições cerimoniais que os separavam bastante de todo um outro complexo de acontecimentos culturais semelhantes, mas não tão demarcados. Um de seus principais representantes terá sido o antropólogo Victor Turner¹. Hoje em dia há uma crescente tendência a alargar em todas as dimensões o sentido cultural do rito, do ritual. Ele pode estar tanto em um jogo vivido também como um ritual, como o que nos espera logo adiante, quanto na torcida inflamada e colorida de um time de futebol, ou mesmo em um conflito de ruas.

Retomemos nossa pergunta. Para que servem as festas? E talvez melhor do que perguntar para que elas

1 Eis o que diz Victor Turner: *Entendo como ritual condutas formais e prescritivas para ocasiões não compreendidas na rotina tecnológica, e possuindo referência a crenças e seres ou poderes místicos* (TURNER, 1970, p. 19).

servem, talvez seja perguntar o que elas dizem. O que querem dizer e significar todas aquelas sequências de desusados gestos, de celebrações não raro custosas, de cores e de rostos, de trocas disto por aquilo, e de condutas rituais? Afinal, as pessoas “fazem a festa” porque ela responde a alguma necessidade individual ou coletiva, ou porque ela cumpre alguma função social nem sempre clara e explícita para os seus próprios praticantes, que a torna, por outros caminhos, necessária ou mesmo indispensável?

Talvez essas perguntas possam ambas serem respondidas com um “sim”. Mas, de dentro para fora, talvez seja preferível acreditar que as pessoas “vivem a festa” porque ela é um entre outros meios simbólicos tão humanamente ancestrais e essenciais, através dos quais os sentimentos, os saberes, os sentidos, os significados e as sociabilidades inevitáveis da vida de todos os dias são re-traduzidos e re-ditos, solenemente pronunciados entre a prece, o canto, a dança, o cortejo, a romaria, o teatro, a celebração, enfim.

O mundo do símbolo, da dilatação de sentidos e de sentimentos, o momento da gratuidade e do exagero, o tempo da metáfora: serão estes o eixo do ser e a razão do acontecer da festa? Uma alternativa coletiva surpreendentemente densa e afetiva de se estar, afinal, aqui e se ser, finalmente, o mesmo e um... outro? Um meio pelo qual, sob a ilusão provisória da inexistência das regras do código de conduta que tornam o cotidiano ao mesmo tempo inevitável, indispensável e opressor, as pessoas trocam

entre si afetos e sentidos? E trocam mais, pois na festa elas exageram intercambiar gestos e palavras que não servem apenas para que sejamos ilusória e momentaneamente mais felizes, mas para que, mascarados e diferentes, possamos nos dizer uns aos outros, com ou sem a mediação do sagrado, quem somos e porque somos quem somos.



*Foto 8 – Moça tocando gaita de fole em Sant-Iago
(Acervo pessoal do autor)*

Podemos por um momento viajar de Goiás e da Galícia entre mares e terras distantes. Depois de estudar as “brigas de galos” da Ilha de Bali, em Java – um esporte a que os balineses se entregam como a um rito, e a cujas regras se submetem, de tal sorte que por debaixo daquilo que aos olhos de estrangeiro parece ser pura desordem e violência, reina a ordem da festa e a ética do justo – um antropólogo, Clifford Geertz (1978), estabelece conclusões teóricas e abrangentes que poderiam nos ajudar aqui.

Ele lembra que a briga de galos é um ritual de arte, mais do que de *jogo* e, com mais motivos, isto vale também para os nossos ritos e as nossas festas. Afinal, bem mais do que uma pequena e corriqueira briga de galos em Bali, as Cavalhadas de Pirenópolis são um longo e solene rito que se realiza sob a aparência de um jogo. Então Geertz lembra que se a *arte* tem função, tal como em uma série de combates em que ritualmente os homens se apostam uns contra os outros e os animais se matam uns aos outros, ela deveria servir para tornar...

compreensível a experiência comum, cotidiana, apresentando-a em termos de atos e objetos dos quais foram removidas ou reduzidas (ou aumentadas, se preferirem) as conseqüências práticas ao nível da simples aparência, onde seu significado pode ser articulado de forma mais poderosa e percebido com mais exatidão, [...] (GEERTZ, 1978, p. 311).

Ao ver de Geertz, brigas de galo, danças no templo, festas de aldeia, romarias e procissões não “funcionam” apenas, jurídica e rasteiramente como reguladores de uma ordem social. Tanto elas quanto uma Folia de Reis, uma Festa de Congos ou as nossas Cavalhadas não reduzem conflitos e nem os criam de outro modo, em uma outra dimensão. Não são o espelho invertido e nem a face real das relações de poder e prestígio de uma pequena tribo da Amazônia, ou de uma grande e agitada cidade como o Rio de Janeiro em seu Carnaval.

Festas e rituais são falas. São mensagens ao mesmo tempo compreensíveis e cifradas. São meios fortemente carregados de simbologia e de afeto pelos quais as pessoas vivem, na celebração coletiva da cultura, o aprendizado de seu próprio modo de ser. De algo que não é nem a identidade e nem sequer a ética de um povo, mas o seu *ethos*. Alguma coisa que inscreve na cultura a maneira afetiva e efetivamente densa e cheia de significados através da qual um povo resolveu ser, sentir, pensar-se a si mesmo e viver as vicissitudes de sua vida.

Ritos e festas “dizem alguma coisa sobre algo” e são, portanto, mais um processo simbólico de semântica da cultura do que um problema pragmático de mecânica social. Como a briga de galos que se joga como um jogo e se vive como um rito, ela se torna “uma leitura balinesa da experiência balinesa”. Entre gestos de amor e ódio, atos de desespero acompanhados de atos de uma intensa euforia; afinal, “uma história sobre eles que eles contam a si

mesmos” (GEERTZ, 1978, p. 316). Situações de trocas entre pessoas através de símbolos e sentidos que a vida sabe, a fé relembra, a cultura escreve e a festa canta, dança e diz a quem venha ver e ouvir.

Ditos entre preces, cantos, dramas e danças que são, devota e divertidamente, ditos e *entre e para* os que participam do “lado de dentro” das festas populares, através de seus ritos, de seus mitos e de suas memórias. Porque cada ritual de cada festa e cada festa popular de cada lugar de Goiás ou da Galícia rememora e coloca nas ruas, praças, casas e igrejas algumas histórias e estórias que quase todos conhecem já. Mas que a cada ano se reúnem para ouvir recontar de novo.

Assim, as Cavalhadas relembram uma acreditada e distante luta entre povos culturas e religiões diferentes. Uma ou várias histórias estórias tornadas lendas, passadas em outros tempos e em outros lugares. Histórias de outros povos e séculos de repente todos os anos recriadas num campo de batalhas, e de batizados e jogos supostamente um dia vividos como verdadeiras guerras entre povos distantes, e simbolicamente trasladadas, séculos mais tarde, para o interior do Brasil Central.

E elas recontam todos os anos as estórias da história de momentos da Festa do Divino Espírito nas tradições “aqui” desta cidade, aqui neste lugar. E, finalmente, elas narram de novo, como um teatro, os pequenos mitos das estórias da história de vida de cada qual de seus muitos personagens. E, em boa medida, é esta mistura de lembran-

ças, de mitos, de lendas, de crenças, de fatos que a memória pessoal e coletiva não deseja esquecer, que faz serem tão tocantes, a cada ano, as repetições dos mesmos gestos com que as pessoas do povo recriam juntas os momentos certamente mais belos de suas vidas.



*Foto 9 – Crianças com trajes galegos na Festa de Sant-Iago
(Acervo pessoal do autor)*

Podemos encerrar agora estas palavras que abrem um livro onde o que vale são as imagens, com as palavras de um goiano a quem dediquei este pequeno escrito. Um fervoroso folião de Santos Reis entre dezembros e janeiros de todos os anos. Mas, nos outros dias, um antropólogo, professor, pesquisador de ritos e de festas populares de Goiás.

Pois bem! Como podemos perceber, a festividade popular ou, num horizonte mais específico, a religiosidade popular, tantas vezes tratada como sub-religião, constituiu-se séculos afora, nesta perfeita interação entre pulsações vitais – homens/plantas/animais. Quem sabe, no colorido das fitas e bandeirolas; na alegria singela das músicas e danças; nas simpatias casamenteiras em volta das fogueiras; as festas juninas nos ajudem a fazer, tanto quanto ainda seja possível, essa viagem de volta. Isso não quer dizer reeditá-las pura e simplesmente, mas trazer o seu espírito, a sua consciência da relação homem/natureza, a sua alegria e o seu mistério, para dentro do eu somos e fazemos hoje (PESSOA, 2005, p. 28).



*Foto 10 – Mascarados no Antróido em Sant-Iago de Compostela
(Acervo pessoal do autor)*

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo**. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1999.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 1983.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

MADURO, Otto. **Mapas para a festa – reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Saberes em festa – gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2005.

TURNER, Victor. **The forest of symbols**. Ithaca, Vailballour Press, 1970.

AS FOLIAS DO DIVINO EM PIRENÓPOLIS, GOIÁS: PATRIMÔNIO CULTURAL¹

Tereza Caroline Lôbo
João Guilherme da Trindade Curado

O tempo da festa tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias. Tempo de fantasia e de liberdades, de ações burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade

(DEL PRIORE, 1994, p. 9).

Ainda nos anos iniciais da colonização, as folias foram trazidas para o continente americano e, como havia sérios problemas quanto à atuação eclesiástica, a população adaptou, no Brasil, o campo de desenvolvimento de tais festividades que, segundo Câmara Cascudo, “era no Portugal velho uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe, acompanhada de cantos” (2012, p. 305). O referido autor segue apresentando mais particularidades sobre a

¹ O presente artigo está vinculado à pesquisa “Artes e Saberes nas Manifestações Populares”, que conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), conforme Chamada Pública nº 005/2012.

folia, ao narrar que a manifestação “fixou-se posteriormente, tomando características, épocas, modos típicos, diferenciadores. É um grupo de homens, usando símbolos devocionais, acompanhado com cantos” (CÂMARA CASCUDO, 2012, p. 305).

O pesquisador e folclorista potiguar contribui, ainda, ao destacar algumas peculiaridades da folia no Brasil: “não tem, em Portugal, o aspecto precatório da folia brasileira”. E, a partir dos estudos por ele realizados, indicou que a folia também pode ser considerada uma “espécie de confraria, meio sagrada, meio profana, instituída para implorar a proteção divina contra pragas e malinas que, às vezes, infestavam os campos” (CÂMARA CASCUDO, 2012, p. 305).

De modo geral, a descrição de folia, presente no Dicionário do Folclore Brasileiro, resume-se, principalmente, à Folia do Divino Espírito Santo e à Folia de Santos Reis, mencionando-se, ainda, a Folia de São Benedito, mas demonstrando que, há tempos, a Folia do Divino recebe significativo destaque no cenário das festas que acontecem Brasil afora.

Em Goiás, a situação não era adversa, como constatou o viajante francês Auguste de Saint-Hilaire, o primeiro a registrar uma Folia do Divino que girava pelo cerrado de Goiás em 1819, relatando que:

encontrei, na mata, um bando de gente a cavalo, conduzindo burros carregados de provisões. Um dos homens levava um estandarte; outro, um violão e, um terceiro,

um tambor. Procurando saber o que significava tudo isso, fui informado de que se tratava de uma *folia* (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 96 — grifo no original).

Coincidentemente ou não, a informação mais remota que se tem sobre a realização da Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis é do mesmo ano da passagem de Saint-Hilaire pela antiga Meia Ponte, quando foi hóspede do coronel Joaquim Alves de Oliveira, cujo genro, o também coronel Joaquim da Costa Teixeira, foi o imperador do Divino, conforme a datação mais antiga conseguida por Jayme (1971).

As Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte surgiram às margens do Rio das Almas, que nasce na Serra dos Pireneus, a qual mais tarde passou a emprestar seu nome à toponímia local: Pirenópolis, terra dos Pireneus. No período inicial, as festas em que predominava o cenário do núcleo minerador eram as de Nossa Senhora do Rosário, padroeira local e orago da Igreja Matriz, assim como São Benedito. Estudo sobre as festas do Rosário e de Benedito remontam às primeiras décadas do século XVIII, consoante Lôbo (2006).

No século seguinte, aparecem informações sobre as comemorações dos festejos em louvor ao Divino Espírito Santo em Pirenópolis, em que vão sendo aglutinadas várias outras manifestações ao longo do tempo, dentre elas a Folia do Divino Espírito Santo. Atualmente, em Pirenópolis, por ocasião de Pentecostes, sucedem três

folias, que perfazem um trajeto circular, com os objetivos de arrecadar donativos para a realização das festividades e de distribuir graças entre os devotos, o que é denominado de giro, iniciado pelo lado oeste e finalizado no sentido leste. Esses giros percorridos pelas Folias do Divino serão abordados a partir dos relatos, vivências e experiências dos foliões e dos pesquisadores.

Duas folias percorrem a zona rural — a Folia da Roça e a Folia do Padre — e, uma terceira, a área urbana: a Folia da Rua. A Folia da Roça é a mais antiga das três, cuja origem data do século XVIII, e a mais recente é a do padre, a qual começa a ter função em 2001, com o objetivo de contrapor-se aos “excessos” ocorridos na Folia da Roça, ou seja, buscando a valorização dos rituais do catolicismo romano em detrimento das manifestações do catolicismo popular. A realização da Folia da Rua ocupa todo o século XX, não tendo um início preciso.

Folia da Roça

A Folia da Roça é a maior das folias em número de participantes. Segundo Veiga, ela compõe-se de cerca de três mil pessoas (2002, p. 67), sendo de 300 a 350 foliões com guias — distintivos recebidos por aqueles que cumprem o giro. Cumprir o giro significa sair da casa do junta, local do início da folia, percorrer o caminho pontuado pelas fazendas onde o grupo realiza os pousos e chegar de volta à cidade para a entrega dos donativos

colhidos no trajeto, na casa do imperador: figura central na organização dos festejos do Divino.

Nessa folia, há o deslocamento e o afluxo de público não só de Pirenópolis, mas, também, de municípios vizinhos: Jaraguá, Corumbá de Goiás, Anápolis, dentre outros. Durante o forró, registra-se o maior público: os foliões de atalho e os cata-pousos, categorias de participantes que não possuem vínculo com o giro da folia e com os aspectos ritualísticos. Os pousos das fazendas próximas à cidade são os mais concorridos. Compondo esse público participante, têm-se os comerciantes temporários que acompanham os pousos a vender comidas, bebidas, cigarros e jogos em tendas. Ainda existe o comércio de bebidas improvisado em carros particulares. Sobre a quantificação do público nos pousos da Folia da Roça, há a



Foto: João Guilherme da Trindade Curado, 2013.

informação de que, em um pouso realizado no ano de 2002, o público presente chegou a “aproximadamente quatro mil pessoas” (VEIGA, 2002, p. 103). Em um dos pousos de 2013, segundo informação da polícia, estimou-se um público de dez mil participantes. Nos últimos anos, percebe-se um aumento de participantes nos festejos das folias, contudo já foi maior o número de foliões com “guia”, ou seja, aqueles envolvidos diretamente com os rituais.

A parte ritualística que compõe essa folia segue os mesmos rituais da Folia da Rua, e o que dá singularidade a semelhante festividade é o seu tempo de realização ao longo da história. É a mais antiga Folia do Divino conhecida em Pirenópolis, de sorte que, nela, ocorre o conagração do maior número de partícipes em relação às demais folias. Das três folias aqui mencionadas, a mais antiga e a que reúne o maior número de foliões é a da Roça, conhecida pelos partícipes como Folia Tradicional. No passado, ela era designada por folia do “Mateus Machado”, em alusão a umas das regiões rurais do município em que essa folia dava-se. Segundo relatos dos foliões mais antigos, ela faz seu giro a, pelo menos, 150 anos, envolvendo famílias que, há quatro gerações, atuam na sua organização.

Apesar dos rituais serem recorrentes, cada uma das folias possui suas especificidades, com organizações próprias. São momentos de intensas festividades marcadas por desfiles de cavaleiros montados e animados pousos nas fazendas e nas casas de pernoites dos foliões. As folias

englobam tanto a parte religiosa, com destaque para a fé e a devoção demonstradas pelos foliões e partícipes, quanto atraem pessoas interessadas na farta distribuição de comidas e bebidas e nos bailes (forrós) que acontecem depois de cumprida a religiosidade dos rituais.

Todavia, antes da chegada do período dos pousos de folia propriamente dito, iniciados por volta de quarenta dias após o Domingo da Ressurreição, há a preparação do evento, o que pode ser chamado de pré-folia. Nesse momento, os grupos encontram-se para definirem onde serão realizados os pousos, para traçarem o caminho a ser percorrido pelo giro, respeitando a circularidade do percurso, determinarem as funções ocupadas por cada folião e seus pequenos grupos. Enfim, organizam-se para que a tradição seja cumprida e tudo aconteça conforme o esperado.

A tradição é percebida e vivida pelos foliões como descrito teoricamente por Giddens (2003) e por Hobsbawm (2012), ou seja, a folia passa por inúmeras adaptações com o intuito de atender as demandas de cada época ou de cada novo giro, permanecendo atrativa ao mesmo tempo em que mantém os elementos ritualísticos que dão sentido às identidades que compõem a cultura pirenopolina.

Na Folia da Roça, são identificados diversos grupos que ordenam festas particulares dentro da festa da folia, são novas tendências dentro de velhas práticas de constituição de agrupamentos entre os foliões. A “turma do *birinight*” e os “caça cerveja” são grupos tradicionais,

segundo alguns foliões, pois giram há vários anos, sendo que outros surgem a cada ano, como os “se grilá nós larga” e os “se largá nós pega”, turmas que surgiram em 2013.

Embora todos os pousos ofereçam refeições, esses grupos de foliões preferem fazê-las em seus acampamentos, verificações observadas por Ferreira e Oliveira (2013). Ressalta-se que isso ocorre somente na Folia da Roça, na Folia da Rua e na do Padre, os grupos não são identificados por turmas e os foliões comem o que é oferecido pelas pessoas que organizam os pousos.

Os foliões da Folia da Roça deixam a área urbana montados a cavalo e acompanhados por dezenas de carros de apoio carregados de mantimentos. Desfilam pela cidade, tendo à frente os alferes com as bandeiras, seguidos pelos demais foliões, e seguem em direção ao primeiro pouso. São comuns os aplausos por onde passam e as manifestações de devoção quando o desfile é interrompido para que devotos possam beijar as bandeiras e desejar sorte aos foliões durante o giro.

Durante nove dias, esses foliões percorrem caminhos de terras, dormem em acampamentos montados nas fazendas dos pousos e só retornam às suas residências depois do último pouso, quando são esperados pela população que se amontoa nas calçadas para ver a chegada da folia.

O caráter rural e tradicional conferiu à Folia da Roça a marca, dentre as demais, de mais concorrida e com

maior historicidade e plasticidade, o que acabou por lhe reservar muitíssima visibilidade ante a comunidade pirenopolina. Além disso, ao girar pela área rural e mobilizar centenas de pessoas, a Folia da Roça acaba por compor uma rede de envolvimento que faz com que os festejos do Divino Espírito Santo de Pirenópolis sejam reconhecidos como um patrimônio representativo da cultura local. Tais fatos concorreram para que a Folia da Roça tornasse-se referência em Pirenópolis, quando se mencionam estudos sobre a Folia do Divino.

Folia da Rua

A Folia da Rua é assim denominada por ter seu giro realizado dentro da área urbana da cidade, sendo que os foliões não utilizam cavalos para seus deslocamentos, o trajeto é percorrido a pé. Os foliões caminham pelas ruas da cidade parando em algumas casas previamente agendadas e seguem para a residência onde acontece cada um dos pousos. O que esses foliões chamam de pouso são os rituais que advêm em uma casa pré-determinada, mas que nem sempre ocupam toda a noite. Atualmente, em alguns pousos, após as práticas ritualísticas, há um período para o forró, festa embalada por som mecânico semelhante ao que acontece na Folia Tradicional. Entanto, na madrugada, cada folião volta para sua residência, retornando ao local do pouso, no dia seguinte, para o almoço, quando os rituais têm continuidade.



Foto: João Guilherme da Trindade Curado, 2013.

As sedes dos pousos estão localizadas principalmente nos bairros periféricos de Pirenópolis — Bonfim, Carmo, Vila do Couro, Lapa —, não sendo comuns pousos no centro histórico. Os partícipes e devotos que acompanham essa folia pertencem às classes mais humildes da população local. Os pousos são mais simples e, os gastos, menores que nas outras duas folias.

Em sua maioria, os foliões são oriundos de outras regiões, apesar de os organizadores — os alferes — morarem em Pirenópolis. Os músicos, por exemplo, comumente vêm de cidades vizinhas, como Anápolis, Jaraguá ou Vila Propício, assim como da área rural do município de Pirenópolis. Eles mantêm contato entre si ao longo do ano, reunindo-se para girar outras folias, como a

de Santos Reis, em janeiro, e a Folia de Santana, na Capela do Rio do Peixe, no mês de julho.

Desde o mês de janeiro, são feitas, entre os foliões que moram em Pirenópolis, as negociações para a realização dos pousos, o que ocorre em meio aos encontros do cotidiano, nas portas das casas, nas ruas, na feira e em outros espaços. Nesses momentos, são definidos os locais dos pousos e escolhidos os grupos que serão convidados para tocar, cantar e girar a folia, a partir daí, a rota circular é traçada e constituída pelas casas onde os pousos acontecerão.

Presenciamos as dificuldades do grupo em definir todos os pousos, por falta de interessados em ceder sua moradia e, em anos de eleições municipais e estaduais, pelas disputas para realizarem um dos pousos. Assim, nos anos de campanhas eleitorais, os pousos são concorridos, mas, nos outros anos, esvaziados de pessoas e de recursos financeiros para a efetivação deles, em especial os da Folia da Rua. É comum, algumas vezes, a cessão do direito do pouso a alguém que precisa cumprir voto, pagar promessa ou manter uma tradição familiar. Eis as causas constantes dos desentendimentos e dos conflitos internos no grupo.

A lista com as casas em que se realizarão os pousos e a rota do giro são confirmadas apenas no dia do junta — momento de início dos rituais de peditório de esmolas que caracterizam a festividade, pois, a qualquer instante, pode surgir um pedido de pagamento de promessa que poderá alterar o trajeto do giro. Na maioria das vezes, o

junta acontece na casa do alferes responsável pela elaboração dos rituais da folia. No local, os foliões recebem as camisas e os lenços que comporão o uniforme dos foliões durante os dias de pousos. São também entregue as guias, o broche formado por uma efígie do Divino, a fita vermelha e, às vezes, um crachá com o cargo ocupado pelo folião durante os rituais daquele ano.

A despeito de a festa ser aberta ao público, são considerados foliões os partícipes que recebem a guia e os encargos — alferes, regentes, salveiros, embaixadores ou músicos, procuradores — e os demais participantes. Os alferes são responsáveis diretos pelo planejamento dos rituais, os regentes auxiliam os alferes e os músicos coordenam os cânticos de chegada e de saída da folia, além de, junto à mesa, promoverem os agradecimentos da comida. Os procuradores auxiliam no alinhamento das filas para a distribuição de alimentos. A hierarquia é respeitada pelos demais foliões que entendem que esses encargos são imprescindíveis para a efetivação dos rituais que estruturam os momentos da folia.

As casas cedidas para os pousos passam por alterações significativas. Na sala, é montado um altar provisório, enfeitado com flores, velas e os santos de devoção da família do proprietário, ali ficam as bandeiras durante a realização de parte dos rituais.

Os altares encontrados nas casas que abrigam as Folias para os seus pousos demonstram a fé, a devoção e a arte dos anfitriões. Tais cenários dizem muito sobre as

peessoas do lugar, o que se nota pelo esmero na elaboração dos oratórios. Nos objetos que compõem os altares, vê-se que as pessoas relacionam-se de formas variadas e complexas com a fé, com a cultura e com as tradições, isto é, as crenças ali expressas são manifestações da religiosidade dos donos da casa. Percebe-se que a festa é em homenagem ao Divino Espírito Santo, mas os santos de devoção dos anfitriões fazem-se presentes: São Judas Tadeu, Nossa Senhora Aparecida, São José, dentre outros, sozinhos e, não raro, compondo um grupo de santos. Esses interlocutores entre o mundo dos homens e o mundo de Deus estão dispostos obedecendo a uma hierarquia cuja centralidade é ocupada pelo santo de maior devoção, e este quase nunca é o Espírito Santo.

As bandeirolas são ornamentos distribuídos pela casa, delimitando o espaço de ocupação da festa. Quando a casa é pequena, é comum espalharem-se tais enfeites no quintal e na rua. A cozinha também é improvisada para o preparo da grande quantidade de comida, os fogões são construídos de alvenaria no quintal e o espaço é coberto com palha ou lona plástica. O espaço maior é disponibilizado às danças de catira e forró.

Os rituais que concedem sentido e estruturam a Folia da Rua compõem-se pela chegada das bandeiras à casa do pouso. As bandeiras seguem à frente, portadas pelos alferes, ao som dos cânticos improvisados pelos músicos, cujas letras louvam o Divino Espírito Santo e pedem licença para adentrar a casa.

Os símbolos da Folia do Divino são muito importantes para a compreensão desse ritual, como é o caso da bandeira do Divino, de cor vermelha, com a pomba branca bordada ou pintada ao centro. Em cada lugar, as pessoas fazem um tipo diferente de bandeira e, em geral, ela é muito devotada (DEUS e SILVA, 2003, p. 56).

São duas as bandeiras presentes nas folias: a da esquerda puxa uma fila de foliões e, a da direita, conduz o giro, ambas precavendo-se para não se cruzarem, tampouco repetirem trajetos. A bandeira do lado direito visita as casas da direita e, a do esquerdo, as casas da esquerda. Não há uma bandeira mais importante que a outra, o objetivo é abrir caminhos e indicar o trajeto do grupo, criando-se uma aura de sacralidade por onde se passa. Nelas, são fixados fotos, pedidos de graças e dinheiro, de maneira que elas consistem no símbolo maior da devoção, ademais, são elaborados arcos para suas passagens e altares para seus repousos.

A pomba branca assentada no tecido vermelho das bandeiras compõe o símbolo representativo da Festa do Divino Espírito Santo e, conseqüentemente, também da Folia do Divino, mas existem outros elementos que dão estrutura às paisagens devocionais, inclusive delimitando os espaços festivos.

O grupo passa pelo arco feito com folhas de bambu e enfeitado com flores, o que, no ritual, representa o limite entre o espaço do sagrado e o espaço comum. Dentro da

casa e diante do altar, os cânticos continuam invocando a presença do Divino e saldando as imagens presentes naquele. Na sequência, o grupo rumo para o local de distribuição de alimentos e louva o cântico de agradecimento, os procuradores organizam a fila, tendo os foliões à frente para a farta distribuição da comida de folia.

Depois que os foliões são servidos, a comida é distribuída para todos os presentes, é o momento do maior número de público na Folia da Rua. Após a lauta distribuição, a mesa, então composta pelo que sobrou, é circundada pelos foliões e pelos donos da casa a portarem as bandeiras para a execução do ritual de agradecimento de mesa. Em seguida, os músicos dão início ao peditório de esmolas, quando os devotos pegam a bandeira e ajoelham-se diante dos músicos que improvisam versos de agradecimento ao que foi ofertado. Quando é doado dinheiro, ele é colocado em uma sacola que fica sob a guarda de um dos foliões. O pedido de esmolas é um ritual significativo para os devotos que aguardam esse momento para agradecer e/ou pedir graças, o que dura o tempo necessário para que todos recebam um verso e façam sua doação.

Findo o ritual das esmolas, os foliões reúnem-se para a dança da catira, e, ao som das palmas e das batidas de pés, a festa tem continuidade com o forró que termina na madrugada. No dia seguinte, a ritualidade tem início com a alvorada promovida pelos músicos que chegam à casa do pouso para a continuidade dos rituais, uma vez que dormem em suas residências. O café da manhã é composto

por alimentos e orações. Depois, vem uma pausa para o almoço e a folia segue caminho no intuito de completar mais uma etapa do giro pelas ruas da cidade.

Folia do Padre

A terceira Folia do Divino Espírito Santo que acontece, atualmente, em Pirenópolis, surgiu por iniciativa do então padre, Luiz Virtuoso, que respondia pela Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis.

Após conduzir algumas poucas Festas do Divino no referido município, Luiz Virtuoso, a par de uma política que parecia remontar ao movimento de Romanização da Igreja², propôs a criação de outra folia, passando a denominá-la de Folia da Renovação Cristã, cuja menção popular tornou-a mais conhecida como “Folia do Padre”, uma nítida referência ao seu idealizador e que, em algumas circunstâncias, possui conotação pejorativa, mesmo entre os fieis católicos.

Em dezembro de 2000, segundo relato de fiéis, o então padre pediu a um de seus ministros da eucaristia para que organizasse uma Folia do Divino, uma vez que o representante da Igreja não conseguiu impor suas regras as duas outras folias que já existiam. O responsável por prover as articulações iniciais foi Antônio Viegas, que, detendo

2 Consiste em “um momento de redefinição para a Igreja no Brasil, por meio de uma consonância maior com as diretrizes de Roma e com uma filosofia cristã mais ortodoxa” (SILVA, 2001, p. 18).



Foto: João Guilherme da Trindade Curado, 2013.

conhecimentos sobre as fazendas próximas a Pirenópolis e sendo antigo folião da Folia da Roça, não teve dificuldades em traçar o primeiro giro da Folia do Padre, que sucederia no ano seguinte, conforme relata a primeira pesquisa realizada sobre a Folia da Renovação Cristã (SIQUEIRA, 2013).

Por ocasião da Festa do Divino do ano de 2001, três semanas antes do ápice que acontece a partir do Sábado do Divino, adveio, na Igreja Matriz, o ritual da saída da Folia da Renovação Cristã, sob as bênçãos do padre.

Em entrevista realizada durante um pouso de folia em 2013, quando indagado sobre a origem da folia, o padre Luiz Virtuoso que, em visita, celebrou a missa, relatou que “a Folia da Renovação Cristã veio para acabar com os

excessos da outras folias”. E ele continuou, apontando a gênese de tal manifestação: “no ano em que começou, tinha doze foliões, assim como eram os apóstolos. Os foliões eram os apóstolos” (VIRTUOSO, 2/5/2013).

Sobre o que chamou de “excesso”, Virtuoso identifica-os como “bebedeira e danças extravagantes”, além dos “namoros livres”. Para evitar tais “abusos” é que foi criada, segundo o ex-pároco de Pirenópolis, a Folia da Renovação Cristã, cujas diretrizes, posteriormente, materializaram-se em um estatuto assinado pelo padre em exercício atualmente e que possui, além dos artigos, uma série de recomendações aos fiéis que participam como foliões (ESTATUTO, 2013).

Além de ser a única folia que conhecemos a possuir um estatuto escrito, o documento é lido e distribuído entre os foliões. Na Folia do Padre, também se reza uma missa a cada início de noite, junto ao altar da fazenda que recebe o pouso de folia, que consiste na parada noturna da Bandeira do Divino em uma casa, na qual se promovem as ritualidades de chegada, parada e partida, além da farta distribuição de comida aos presentes.

Ao estudar a Festa do Divino em Pirenópolis, entre os anos de 1890 a 1988, Silva (2001), no item dedicado à Folia do Divino, menciona vários momentos de tentativas de intervenções da Igreja na folia, prática que subsiste por décadas até o sucesso alcançado por Luiz Virtuoso. Notamos que o discurso foi pouco alterado, como observado pela autora em referência ao ano de 1947,

quando da leitura do Livro de Tombo da Matriz, sendo que

o vigário lamentou que a proibição às folias não estava sendo cumprida. Disse eu, no passado, era uma coisa boa a saída de um grupo para pedir esmolas para a Igreja, mas que esse costume estava em decadência. Muitos fazendeiros reclamavam que as folias aconteciam mais ou menos no tempo da colheita do arroz e os trabalhadores abandonavam as roças, dando prejuízo a eles. Além de andarem como bandidos, bêbados, armados, mandando buscar dinheiro e bebidas, muitas vezes por causa das festas, roubando fazendas e sítios; aterrorizando os pais de famílias, mulheres e moças; praticando orgias e homicídios e voltando para casa mais pobres do que saíram (SILVA, 2001, p. 108).

Dentre as preocupações da Igreja, parece ser sempre a esmola da arrecadação o ponto nevrálgico no que se refere à Folia do Divino, no entanto as argumentações alicerçam-se em questões relativas ao mau comportamento, ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas, assim como à perturbação da ordem e da paz, mesmo discurso mantido por Virtuoso meio século depois.

Na Folia do Padre, não há o que é denominado, por muitos, de “parte profana”, ou seja, os eventos em que os rituais de caráter religioso oficial não são predominantes, como, por exemplo, a dança ao som de forró ou de músicas das paradas de sucesso, em especial as sertanejas. Outro

limitador é a ausência proposital dos comerciantes temporários que vendem comida e bebida alcoólica. Esses fatores influenciam a constituição do público que frequenta a Folia do Padre, predominantemente de jovens com menos de dezoito anos, que recebem autorização dos pais para girarem a folia.

Durante as pesquisas de campo, verificou-se a curta duração dos pousos da Folia do Padre, nos quais, logo depois da missa, é servida a janta, após a qual vêm os rituais de agradecimento de mesa e pedidos de esmolas a serem entregues à Igreja. Os foliões foram em média cinquenta, como verificamos nos pousos da Folia do Padre visitados em 2013 e em 2014. Os demais participantes também eram poucos. Ao encerrarem-se os rituais, as pessoas começavam a dispersar-se, sendo observados falatórios nos acampamentos dos foliões que insistiam em permanecer acordados, mesmo tendo consciência de que, logo ao amanhecer, teriam mais um intenso dia de giro pela frente.

Folia e Patrimônio

Grande parte dos dicionaristas brasileiros define o vocábulo patrimônio como “herança paterna”, “bens de família”, “riqueza”, “os bens, materiais ou não, duma pessoa ou empresa” (FERREIRA, 2001, p. 520).

Para maior aprofundamento sobre a concepção de patrimônio, recorreremos também à explicação de Choay, para quem

esta bela e antiga palavra estava, na origem, ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo. Requalificada por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.) que fizeram dela um conceito “nômade”, ela segue hoje uma trajetória diferente e retumbante (2001, p. 11).

A questão patrimonial em pequenas comunidades, como a pirenopolina, que possui uma significativa história no contexto de ocupação das terras goianas faz-se presente e latente a todo o momento. Isso se dá desde a preservação do casario colonial até a manutenção de aspectos culturais significativos para a comunidade local, mesmo que algumas festividades, por exemplo, sobreponham-se a outras em determinados contextos temporais, como pode ser observado na passagem da alteração econômica da mineração para a agropecuária. Tal mudança propiciou a ruralização e ampliou a importância dispensada às festas na localidade, a ponto de serem elas mencionadas sistematicamente em documentos eclesiásticos, fato que não acontecia anteriormente, a não ser quando se tratava de batizados, casamentos e óbitos.

Data do ano de 1819 o primeiro registro encontrado sobre a Festa do Divino que acontece em Pirenópolis, de acordo com as pesquisas empreendidas por Jayme (1971), que atenta para a possibilidade de que semelhante manifestação seja anterior ao documento encontrado. O autor mencionado segue apresentando a incorporação de outras manifestações que se juntaram às do

Divino Espírito Santo ao longo do tempo, confirmando o caráter agregador da festa.

Eram várias as folias do Divino que giravam pelo território pirenopolino, de acordo com relatos dos mais antigos moradores da cidade, no entanto há consenso, que pode ser explicado por via da “memória coletiva” (HALBWACHS, 2006), com base na qual elas, em determinado período, uniram-se na composição da folia da região do Mateus Machado, situada mais ao sul da cidade de Pirenópolis.

Mesmo com intensa devoção católica — uma vez que a primeira igreja evangélica na cidade foi aberta apenas na década de 1950 —, repara-se, pela documentação eclesiástica, que havia embates diversos envolvendo o clero e os fiéis, tendo as folias como motivação, mormente durante o período denominado de Romanização e que se estendeu em políticas de regulamentação e controle das festas até a década de 1950, conforme analisou Silva (2001).

Outras fontes, como a eclesiástica, são importantes registros dos posicionamentos sobre as folias, como as indicações prescritas na Carta Pastoral de março de 1916, nas quais há orientações do bispo Dom Prudêncio aos padres goianos em relação à Folia do Divino que se aproximava. Dentre os pontos, destacamos parte do material transcrito no Livro de Tombo da Igreja Matriz de Pirenópolis (1910-1928): “as pessoas ocupadas nessas folias nunca poderão exceder a dez”, outro item aborda que “não serão marcados com antecedência os pousos onde hão de

pernoitar os foliões para evitar ahi a reunião de vizinhos e os abusos que se costumam dar, como sejam: danças, bebedeiras, cantigas inconvenientes” (folhas 4 a 6).

Os problemas atinentes à espiritualidade dos fiéis parecem desaparecer em outro registro presente no Livro de Tombo da Igreja Matriz de Pirenópolis (1929-1955), relativo ao ano de 1953: “estas folias não rendem para a capela. A renda da capela é por meio de outras esmolas e votos” (folha 159).

Indiferentes à imposição de antigas e novas regras, a Folia do Divino Espírito Santo de Pirenópolis continuou a fazer o giro anual, visto que se tratava de uma manifestação da cultura popular, o que lhe conferia certa independência do clero, pois dele não necessitava até mesmo para os aspectos ritualísticos. Por outro lado, não conseguindo coibir a participação dos fiéis, a Igreja passou a apregoar os “prejuízos”, já que a arrecadação de dinheiro e demais donativos não chegava aos cofres dos templos paroquiais.

Destarte, nada se compara ao ocorrido em 1944, quando um frei franciscano de origem estadunidense figurou como personagem central no embate direto com a Folia do Divino, como nos relatou um cônego pirenopolino que assumiu a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis quando da partida no frei Tobe, anos depois do incidente. O frei Tobe “tomou a bandeira da mão do festeiro, quebrou o pau da bandeira, rasgou-a e jogou-a fora: trapo!”. Ele rememorou que tal ação “escandalizou o povo ao rasgar a bandeira e quebrar o pau da bandeira em

mil pedaços; jogou fora!” (OLIVEIRA, 2004). Ainda segundo Oliveira, de trezentos a quatrocentos foliões ficaram contrariados com a situação. Acredita-se que semelhante descontentamento adveio do intenso desrespeito com a memória local, também compreendido como patrimônio festivo familiar que se perpetuava por gerações no transcorrer de séculos.

Por outro lado — o institucional —, ocorreu o registro da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis e, consequentemente, da Folia do Divino, o que só foi possível graças ao Decreto nº 3551/2000 (IPHAN, 2006), que estabeleceu o que é comumente denominado de patrimônio imaterial. Como procedimento padrão para o registro, foi elaborado, por meio da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), o Dossiê da Festa do Divino (portal.iphan.gov.br), no qual a Folia do Divino se faz presente em um conjunto de quase duas dezenas de páginas. Vale salientar que, por ser uma iniciativa recente, poucos são os resultados provenientes do reconhecimento da folia como patrimônio institucionalizado, pois o que prevalece é a prática coletiva de conferir devoção ao Espírito Santo ante o giro da Folia Divino.

Considerações Finais

Pensar a Folia do Divino em Pirenópolis é uma tarefa bastante complexa, pois, mesmo tendo uma duração de aproximadamente oito dias cada folia, sendo que a da

Roça e a da Rua sobrepõem-se nas mesmas datas, o envolvimento e a participação estendem-se para o restante do ano. Os foliões que giram a folia e que trabalham precisam negociar o período de férias para os dias de maior envolvimento com a preparação, a realização e a finalização dela. O dinheiro precisa ser acumulado para que possa o folião preparar o seu acampamento. Enfim, há um mundo paralelo ao cotidiano pirenopolino que vai aprontando a participação festiva, no caso da Folia do Divino, com diferentes intensidades no transcorrer do calendário anual.

Por ocasião da instrução do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (2008), as três folias — a da Roça, a da Rua e a do Padre — receberam destaque especial, pois são manifestações que “abrem” os períodos mais intensos da Festa do Divino. E, para dar conta de todas as suas especificidades, mesmo que mantenham um padrão ritualístico comum (CURADO; LÔBO, 2013), foram necessárias inúmeras observações como as expostas anteriormente e que compõem o documento de Registro da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis como Patrimônio Cultural do Brasil, expedido em abril de 2010 (portal. iphan. gov. br).

A Folia do Divino em Pirenópolis continuou sendo alvo de atenções em diferentes momentos, sendo que ora se ampliava, ora se retraía, seguindo os interesses e vontades dos foliões. Houve um momento de infiltração política partidária, a qual, entretanto, foi logo rechaçada

pelos próprios foliões. Em seguida, vieram os “apoios institucionais” que se utilizavam das costas das camisas dos foliões para estamparem suas logomarcas.

Mas, atualmente, os foliões parecem ter-se dado conta da dimensão de sua representatividade como agentes indispensáveis para a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, segunda celebração a receber o título de Patrimônio Cultural do Brasil.

Há de se evidenciar que a abordagem recaiu não sobre o patrimônio institucionalizado, e sim pela patrimonialização por meio das vivências do povo pirenopolino, que, no decorrer de décadas e séculos, manteve o girar da Folia do Divino Espírito Santo mesmo que, em alguns momentos, tivesse conflitos com a Igreja, o que contribui ainda mais para se entender a religiosidade dos que habitam Goiás e que mantêm os saberes festivos como verdadeiro sentido de ser e de estar em solos goianos.

Referências

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CERTIDÃO DE REGISTRO DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE PIRENÓPOLIS. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1872>>. Acesso em: 20/07/2014.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Trad. Luciano Vieira Machado. 1. Reimp. São Paulo: Estação Liberdade/Unesp, 2001.

CURADO, João Guilherme da Trindade; LÔBO, Tereza Caroline. Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: vivências sobre o processo de Registro. In: **Anais do VI Simpósio Internacional de História: Culturas e Identidades**. Goiânia: Anpuh-GO/UFG, 2013.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEUS, Maria Socorro de. SILVA, Mônica Martins da. **Histórias das festas e religiosidades em Goiás**. Goiânia: Editora Alternativa, 2003.

DOSSIÊ DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE PIRENÓPOLIS. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1871>>. Acesso em: 20/07/2014.

ESTATUTO DA FOLIA DA RENOVAÇÃO CRISTÃ. Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, Pirenópolis, 2013. 4 fls.

FERREIRA, Adolpho Randes Mesquita; OLIVEIRA, Alexandre Francisco. Pouso de Folia e suas comidas. **VI Simpósio Internacional de História: Cultura e Poder**. Goiânia. p. 1, 2013 (Anais eletrônico).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

GIDDENS, Antony. Tradição. In: **Mundo em descontrole**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. p. 46-60.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Coletânea de leis sobre preservação do patrimônio**. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. 319p.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS. Brasília: Iphan/Departamento de Identificação e Documentação, 2000.

JAYME, Jarbas. **Esboço Histórico de Pirenópolis**. Goiânia: UFG, 1971. Vols. I e II.

LIVRO DE TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE PIRENÓPOLIS. Pirenópolis, 1910-1928. 200 fls.

LIVRO DE TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE PIRENÓPOLIS. Pirenópolis, 1929-1955. 200fls.

LÔBO, Tereza Caroline. **A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis/Goiás**. Goiânia: IESA/UFG, 2006. 152f (Mestrado em Geografia).

OLIVEIRA, Tênysson de. Entrevista realizada em Pirenópolis. Nov, 2004 (gravação digital).

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à Província de Goiás**. Trad. Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp, 1975.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino: Romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: Agepel, 2001.

SIQUEIRA, Marcos Antonio de Melo. **Estudo da Folia do Divino da Renovação Cristã como atrativo turístico**. Pirenópolis: UEG-UNU/Pirenópolis, 2013. 37p (Graduação em Tecnologia em Gestão de Turismo).

VEIGA, Felipe Berocan. **A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás: polaridades simbólicas em torno de um rito**. Niterói: PPGACP, 2002. 220p (Dissertação, mestrado em Antropologia e Ciência Política).

VIRTUOSO, Luiz. Entrevista realizada em Pirenópolis. 02/05/2013 (DVD).

DO GIRO SAGRADO AO GIRO POLITIZADO: OS USOS POLÍTICOS DA FOLIA DE REIS EM ITAPURANGA (GO)

Ismar da Silva Costa

A história da Igreja do Evangelho, como ficou conhecida a Igreja Popular, ou a Igreja da Teologia da Libertação sob o período do pastoreio de Dom Tomás Balduino à frente da Diocese de Goiás foi marcada por grandes polêmicas. Uma delas diz respeito às práticas do catolicismo popular. Para os promotores da nova forma de evangelização, a religiosidade popular atrapalhava a Caminhada da Igreja, uma vez que essas são práticas alienadas da vivência da religião. Esses novos promotores do sagrado na e da Diocese de Goiás deixavam de lado toda uma história do catolicismo brasileiro que aprendeu a conviver com a falta de padres nos sertões e rincões e, mesmo assim, continuou a viver da sua fé em todos os santos.

A região da Diocese de Goiás recebeu migrantes de várias partes do Brasil, principalmente mineiros e nortistas. No processo de ocupação das terras da Colônia

Agrícola Nacional de Ceres, foram eles que ficaram na Barranca e tiveram que achar lugar para se estabelecer na região. Ora, como negar a força da religiosidade popular desses grupos?

Carlos Rodrigues Brandão, analisando o momento em que Dom Tomás chega à Diocese de Goiás, nos diz que:

Até o ano de 1968, (1967 para Pessoa, 1999, p. 104, nota do autor) quando D. Tomás assume a chefia da igreja local, os seus antecessores, bispos, padres e leigos das irmandades senhoriais, reproduziram entre eles o pequeno jogo usual de alianças e prestações mútuas de serviços através dos quais os interesses, poderes e símbolos de legitimidade da Igreja Católica, da elite governante e dos grandes senhores de terras perpetuam-se, reforçam-se e mutuamente se auxiliam, quando aqui e ali índios, negros escravos e, mais tarde, lavradores pobres e submetidos, ameaçavam pequenas rebeliões (BRANDÃO, 1988, p. 13).

Dom Tomás refaz o jogo de alianças e proclama que a Igreja de Goiás passará, a partir de então, a estabelecer como prioridade os sujeitos oprimidos e injustiçados, os pobres e marginalizados da sociedade. Mas, nesse novo laço de alianças a Igreja de Goiás, acaba por atropelar iniciativas presentes no catolicismo do povo. Todo o universo religioso do leigo passa a ser questionado, pois seriam práticas tradicionais que não possibilitariam caminhar rumo a um aprendizado político.



Figura 1– Celebração de Dom Tomás Balduino em uma comunidade de Itapuranga. À esquerda, (de camiseta Branca e Verde) vemos o Padre Isaac.
Fonte: Acervo da Igreja Cristo Redentor de Itapuranga-GO, s/d.

Arcângelo Scolari, comparando as análises de Ivanilde Gonçalves de Moura (1989) e Jadir de Moraes Pessoa (1999) sobre o processo de críticas e reestruturação na Diocese de Goiás das práticas do catolicismo do povo, aponta que ambos são categóricos em, por um lado, ‘enaltecer o trabalho’ político da Diocese, mas, por outro, afirmam o desrespeito ao universo religioso popular. Para Scolari (2001), Pessoa (1999) é muito taxativo em relação a essa nova ordem diocesana. E, para justificar seus argumentos, busca no trabalho do autor a seguinte afirmativa:

A palavra de ordem era mesmo a erradicação sistemática e generalizada das práticas religiosas que compunham a piedade popular. Se isso não fosse possível, a alterna-

tiva permitida era o enquadramento dessas práticas nos propósitos de conscientização da Igreja do Evangelho (SCOLARO, 2001, p. 78).

Confrontando a afirmativa de Scolari (2001) com o texto de Pessoa (1999), acreditamos que pode ter ocorrido um deslize de interpretação, pois este autor reflete sobre como seus entrevistados falam desse processo. Não é o autor que afirma tal procedimento, e sim os católicos de Ceres que, analisando suas histórias de vida, chegam a essa conclusão. Pensamos que, se Scolari (2001) tivesse se detido na análise de todo o parágrafo, o sentido seria outro. Vejamos:

Outros inúmeros depoimentos e registros assinalam que (suprimido da citação de Scolari) a palavra de ordem era mesmo a erradicação sistemática e generalizada das práticas religiosas que compunham a piedade popular. Se isso não fosse possível, a alternativa permitida era o enquadramento dessas práticas nos propósitos de conscientização da Igreja do Evangelho (PESSOA 1999, p. 123-124. grifo nosso).

Scolari foi padre em Itapuranga. E, afirmamos, essa cidade foi considerada, pelos agentes da própria Igreja de Goiás, a paróquia onde a 'Caminhada da Igreja de Goiás foi mais forte' na Diocese. Acredita-se também que nesse lugar as práticas populares, como as rezas de terço e folia, não foram perseguidas. Talvez, daí a dificuldade de Scolari

de estabelecer sua leitura, atentando para as violências cometidas contra a cultura, a religiosidade e o cotidiano desses sujeitos.

No entanto, houve, sim, tentativas, como as apontadas por Pessoa, de enquadramento dessas práticas. Um exemplo é a Folia de Reis. Na 11ª Assembleia diocesana, a Igreja assim se manifesta em relação à religião popular:

A Igreja de Goiás, em sua caminhada de libertação, quer assumir a realidade do povo pobre e oprimido, por isso propõe o seguinte: Reafirmar a caminhada do Evangelho tendo claro o rumo; Respeitar os Costumes do povo na sua religião e na sua vida, em vista de uma transformação; participar das coisas que o povo faz e gosta, para unir os companheiros da classe oprimida na luta contra a exploração, Estar presente e participar nas festas e celebrações do povo, dando nossa colaboração e nosso testemunho de acordo com o Evangelho; confiar as responsabilidades das festas da Igreja ao pessoal ligado à caminhada, de preferência aos mais oprimidos, para que neles o povo possa livremente superar a dominação e celebrar sua vida. Estas decisões sejam aplicadas em todas as comunidades e paróquias de nossa Diocese (BRANDÃO, 1985, p. 155-156).

Brandão analisa como a Igreja passou a considerar essa questão do catolicismo popular depois do Concílio Vaticano II, apontando para quatro vertentes de opções das Dioceses Brasil afora:

a) Dioceses tradicionais e, sobretudo, os grandes centros de romarias populares incentivam e promovem cultos coletivos, desde que submetidos ao comando de congregações de sacerdotes; b) setores romanizados e, hoje, conservadores da hierarquia e do clero combatem, como no passado, as devoções e os rituais dos populares [...]; c) setores da Igreja para os quais as reformas pós-conciliares são apenas religiosas e litúrgicas procuram estender sobre o catolicismo popular uma tolerante compreensão que, com sutilezas de sacristia, às vezes oculta o interesse de apenas absorver e aproveitar ali os valores positivos, que, outra vez, possam ser incorporados ao controle eclesiástico; d) as frentes de prática das comunidades eclesiais de base buscam, com dificuldades muito grandes, a criação de formas de crença e culto que traduzam, a seu modo, não mais a religião da Igreja ou a religião do povo, mas uma *religião de compromisso* entre de um lado e o outro (BRANDÃO, 1985, p. 135).

O Boletim Paroquial de Itapuranga, do mês de janeiro de 1979, publica o balanço de Dom Tomás Balduino sobre os dez anos de seu pastoreio frente à Diocese de Goiás. Usando a metáfora da *Caminhada* da Igreja de Goiás, ele a compara à caminhada de José e Maria em busca de um lugar para o nascimento de Jesus. E assim apresenta seu balanço:

[...] foi a caminhada de gente do povo, povo de lavradores e operários, de lavadeiras e empregadas domésticas, de

peões e jovens estudantes empregados. Foi uma jornada de contradições, de repressão, de incertezas, de desencontros. Não foi uma caminhada brilhante. Teve marchas e contra-marchas. Às vezes avançou demais. Em outros momentos parou até recuou. Uns correram muito, enquanto outros mal podiam andar. E houve até quem abandonou o caminho (BOLETIM PAROQUIAL, 1979, s/p).

Voltando à discordância entre Scolaro (2001) e Pessoa (1999) sobre a relação entre a Igreja de Goiás e as práticas do catolicismo popular, Pessoa nos apresenta a seguinte interpretação sobre os novos usos dados à folia de reis em Ceres:

Com a folia de reis houve uma aparente inversão: era proibida ou pelo menos muito atacada no tempo dos franciscanos e passou a ser admitida pelos oblatos. Mas isso não quer dizer que a Igreja do Evangelho tenha tratado a folia como sujeito religioso. O que se fez muito foi estimular os ternos de folia a cantarem o conteúdo político-religioso da caminhada, com a melodia da folia. Uma dessas iniciativas até tornou-se hino na Diocese, chamado exatamente de Folia da Caminhada (PESSOA, 1999, p. 136).

Assim, na perspectiva de olhar para a história da Igreja de Goiás e de divulgar seus passos é que alguns lavradores de Itaguaru compuseram a Folia da Esperança que, apesar de não conseguirmos confirmação, acreditamos se tratar da mesma Folia da Caminhada, apontada

por Pessoa (1999), que foi entoada em quase todas as paróquias da Diocese de Goiás. Ela registra a história das lutas e conquistas dos homens e mulheres dos mais variados municípios que compõe o território diocesano de Goiás, são momentos de rememoração e celebração dos dez primeiros anos da Igreja do Evangelho:

FOLIA DA ESPERANÇA

Dez anos de Caminhada/
Na Diocese de Goiás
Trouxe do Concílio de Roma/
O nosso Bispo Tomás
Contra a injustiça e exploração/
A sua voz se levantou
E a nós pobres em terra e liberdade /
O seu apoio ele mostrou
Éramos um povo sem futuro/
E todos desanimados
Com ele aprendemos a coragem/
E não seremos derrotados
Descobrimos a verdade/
Na caminhada de 10 anos
Com certeza e esperança/
Que nós estamos lutando.
O Cristo da justiça e igualdade/
Pois não deixa nós parar
Aí todos os lavradores/
Vão ter terra prá plantar.
Um dia que vai chegando/
Os últimos serão os primeiros
Cristo nos fortalece/
Ele é nosso companheiro
Nessa noite de alegria/
Vamos cantar nossa Esperança
Quem aceita o Evangelho/

A vitória ele alcança.
São 10 anos que hoje celebramos
De luta e dedicação
Prá frente, com Tomás ao lado,
Celebraremos a Libertação.



*Figura 2 – Chegada dos foliões à Igreja Cristo Redentor– s/d.
Fonte: Acervo José Guedes.*

A figura acima retrata a chegada de uma Folia de Reis à Igreja Cristo Redentor em Itapuranga-GO. A mulher que está carregando a bandeira é Maria Ferreira, uma das primeiras mulheres a entrar na Caminhada da Igreja do Evangelho em Itapuranga. Exemplo de mulher forte da Caminhada. Militou em todos os movimentos de base da Igreja de Goiás: no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapuranga, nos Grupos de Evangelho, na formação do Partido dos Trabalhadores, no movimento pela saúde

popular. A Figura 2 acima, bem como a que se segue abaixo, onde vemos o Padre Isaac Spinelli, fazendo a apresentação da bandeira pelo espaço da Igreja, são paradigmáticas da forma como se estabeleceu a vivência entre o catolicismo popular e o progressista em Itapuranga.

Novamente é Brandão (1984) que nos afirma que:

[...] quando o pessoal da Diocese de Goiás começou a redefinir a sua prática pastoral, foi percebendo que uma atitude de hostilidades ou de alheamento face à religiosidade popular era uma atitude não só artificial, do ponto de vista pedagógico, catequético e evangelizador, mas era também uma atitude não autêntica. Porque, de repente, a Igreja se recusava a participar do religioso popular e queria impor-lhe o seu religioso, ainda que fosse de libertação. Daí o pessoal da Igreja passou a assumir uma nova atitude com relação ao catolicismo popular; uma atitude definida pela análise política do sentido de festa religiosa. Os agentes de pastoral perceberam que a festa, a romaria, o religioso popular não é controlado pela Igreja e por seus planos de pastoral, por suas prioridades (BRANDÃO, 1984, p. 173).

Não que não tivessem ocorrido várias rupturas nas práticas tradicionais do catolicismo, como a pompa nos casamentos e batizados, modificados por cerimônias mais simples e coletivas. Mas, principalmente no período em que Padre Isaac esteve à frente da Igreja, segundo os católicos da Caminhada, houve uma redefinição nas



Figura 3 – Padre Isaac Spinelli, carregando a Bandeira da Folia pelos corredores da Igreja Cristo Redentor em Itapuranga-GO – s/d.

Fonte: Acervo de José Guedes



Figura 4 – Foliões no altar da Igreja Cristo Redentor – s/d.

Fonte: Acervo de José Guedes



Figura 5 – Celebração na Comunidade da Represa– s/d.

Fonte: Acervo da Igreja Cristo Redentor

Pelas fotografias, acompanhamos o giro do sagrado popular, que são a folia e os foliões no espaço máximo da consagração ao sagrado, os corredores da Igreja, até assumirem o altar. Descobrimos como essa Opção de Igreja se fez povo junto ao povo, seja nas celebrações que Dom Tomas fazia nas pontas de rua, nos Grupos de Evangelho, e nas reordenações dos fazeres e saberes populares que, aos poucos, foram instrumentalizados como ferramentas para conscientizar os sujeitos católicos.

São nesses momentos de celebrações e reafirmações do ser católico tradicional, rústico ou popular que essa Igreja particular foi se aproximando e ganhando adeptos, na mesma medida que também produzia seus ‘inimigos’ internos.

Buscamos problematizar o processo de ressignificações das práticas do catolicismo popular a partir de uma matriz problematizadora que era a Teologia da Libertação no contexto do território diocesano até então sob o pastoreio de Dom Tomás Balduino, em Itapuranga-GO. Ali naquela paróquia em particular os homens e mulheres da Caminhada da Igreja de Goiás partiram de seus saberes e fazeres para um processo mais amplo de transformação de suas identidades e relações sociais a partir das premissas teológicas da vivência de seu cotidiano de lutas e expressões culturais.

Muito mais do que girar com a folia o que importava era as novas reconfigurações do pensamento político via universo religioso. Homens e mulheres que continuaram seu processo de trabalho e crenças, mas agora mediados pela possibilidade de o fazerem pela conscientização de seus valores sociais políticos e humanos.

São esses os caminhos que buscamos compreender ao analisarmos como o universo do catolicismo popular foi ressignificado, nos anos de 1970, num contexto particular do interior de Goiás.

Referências

BRANDÃO, Carlos R. **Memórias do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos R. Crença e identidade, campo religioso e mudança cultural, In: SANCHIS, Pierre (org). **Catolicismo**: unidade religioso e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

BRANDÃO, Carlos R. Elite e massa na religiosidade do povo. In: QUEIROZ, José J (Org.) **A religiosidade do povo**. São Paulo: Paulinas, 1984.

COSTA, Ismar da Silva. **Guerra Simbólica na Fronteira**: Religião e Política em Itapuranga-GO 1950/2000. 2012. 215 f. Tese (Doutorado em História) UFG, GO. 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

MOURA, Ivanilde Gonçalves de. **A igreja do evangelho**: a construção de um sonho – a diocese de Goiás nos anos setenta. 1989. 189 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –PUC, São Paulo, 1989.

PESSOA, Jadir de Moraes. **A igreja da denúncia e o silêncio do fiel**. Campinas-SP: Alínea, 1999. 195 p.

SCOLARO, Arcângelo. **Profecia e diálogo**: Análise sócio-cultural da Diocese de Goiás -1967-1998. 2002. 265 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia, UCG, Goiânia, 2002.

A CONTRADANÇA FESTEJA O RITO NAS ENCANTARIAS DO IMAGINÁRIO GOIANO

Maria Cristina de Freitas Bonetti

Festas do Tempo Sagrado

As inquietações acerca de temas urdidos em uma trama cultural e religiosa, na qual o ser humano busca respostas para sua vida em algo que transcende seu conhecimento, investigam, na religiosidade popular e na sua expressão ritualística de práticas coletivas, o saber próprio de regras estéticas e socioculturais construídas historicamente a partir do Brasil colônia. Como a religiosidade varia de cultura para cultura e de indivíduo para indivíduo, compreende-se que cultura e religiosidade não são objetos sólidos, constituindo-se assim em tessituras complexas e intensamente dinâmicas (AZZI, 1977).

Por essas razões, uma mesma religião é vivida e interpretada de maneira diferente entre os vários grupos sociais, resultando numa forte interação dialética da religião com a formação de uma determinada sociedade.

Portanto, neste estudo, expõem-se os dois aspectos que se alternam e dialogam nas suas representações relativas à cultura popular, às danças e às manifestações nas festas tradicionais. Por um lado, encontra-se a cultura erudita embasada no pensamento de dominação racional do ocidente, legitimado pela religião oficial; por outro, uma racionalidade mítica dos povos colonizados.

A dimensão estética da religiosidade ocorria de forma abstrata e suas reflexões partiam de antigos ensinamentos, que, por sua vez, eram ignorados, camuflados ou sublimados. As práticas católicas eram distinguidas por suas manifestações de fé e estas se compuseram como “religiosidade popular”. A designação de “popular” normalmente refere-se às manifestações de memória coletiva, aí incluídas a linguagem e a religiosidade. As festas sugeriam uma multiplicidade de alegorias e eram celebradas com pessoas derivadas de vários ambientes e categorias onde o contentamento prevalecia com músicas, danças, mascarados e fogos de artifício, como herança dos povos que aqui conviviam.

A religiosidade popular, do ponto de vista da história cultural, é exteriorizada no cotidiano mediante as suas festas, rezas, irmandades, romarias, santuários, devoções e procissões, sendo que essas práticas religiosas populares ajudam a perceber as experiências religiosas concretas na vida dos sujeitos sociais. A Igreja é então modificada pelas tradições locais que se fundem às tradições religiosas, constituindo um misto de religião e de cultura local (AZZI,

1977). Nesse sentido, a sociedade molda a religião oficial e estabelece padrões para o comportamento religioso.

As festas inseridas na religiosidade popular permitiam o diálogo entre o sagrado e o profano, relativizando o comportamento humano nas suas práticas e relações sociais, sendo toleradas pelas autoridades civis e religiosas. No entanto, estas se preocupavam com o desenrolar das festividades, sendo momentos de muita música, danças, fogos de artifício, barracas com comidas e bebidas, novenas, procissões. Na maioria delas, a população escrava e/ou negra não perdia a oportunidade para mostrar suas músicas, danças e batuques, que evidenciavam e configuravam a manifestação do sensível (ABREU, 1999).

Como um local privilegiado para a manifestação da religiosidade popular, era propício ao acontecimento de rituais o intercâmbio entre os humanos e as divindades, o qual não se concretiza, nas primeiras tentativas, o sentido estético e a pluralidade dos saberes e fazeres do povo, devido aos diversos segmentos que promoviam as trocas culturais de expressões teatrais, com distintos significados.

As celebrações festivas são realizadas em seu fazer coletivo, ordenando regras convenientes para a vida comunitária desde que o homem passou a viver em coletividades. Assim essas celebrações expressam e comunicam os desejos ressignificados frente às necessidades que se presentificam no cotidiano. Proporcionando características próprias do povo que delas participam, estão, em princípio, ligadas aos ritos de passagem, uma vez que

marcam situações em que ocorrem mudanças ou algum tipo de troca de categoria social. Essas festas marcam um intervalo de transição e indefinição em que fronteiras são esgarçadas, sendo momentos em que se atravessam limiares e é conferida à festa, além de um caráter ambíguo, uma aura de magia e sacralidade.

As festas da religiosidade popular proporcionam uma convivência cotidiana ao partilhar seus saberes em reunião comunitária, quer seja numa simples dimensão familiar ou se ampliando para toda uma cidade e seu povo. Nelas, encontram-se os folguedos, as danças e os jogos simbólicos que se transformaram em representação dramática, ritualizada, reproduzida a partir de suas formas simples que são reunidas e diversificadas dentro do contexto de um determinado grupo de pessoas, sendo sua originalidade o resultado de mecanismos culturais recriados. A diversidade das manifestações de cunho popular e folclórico exemplifica esse campo de conhecimento ao refletir o imaginário e o simbólico que configuram as práticas transmitidas por gerações, estando materializadas na religiosidade popular.

As tradições agrárias ancestrais conservaram, na memória coletiva, as celebrações especiais, sendo os ritos anteriores ao acontecimento festejado, quer seja nascimento, casamento, morte, ou festas ligadas à agricultura e inscritas no comportamento e gestualidade configurada em formas estruturantes da cultura popular. Nesse cenário festivo, há uma integração de imagens e de vozes, que

unem o passado ao presente e evocam a magia da memória de fatos e feitos transformados em realidade.

Neste estudo, priorizam-se, pois, as festas do Tempo Sagrado, nas quais a gesta dos Deuses é contada pelos mitos, cujo rito a perpetua. Compartilha-se o cotidiano da comunidade e a sua convivência com os atores da festa religiosa, que são a representação dos Deuses e os participantes da festa tornam-se seus contemporâneos, sendo o ato sagrado reatualizado. Segundo Eliade (2008), a experiência religiosa da festa, quer dizer, a participação do sagrado, permite aos homens que (re)vivam periodicamente na presença dos Deuses. Essa reatualização dos gestos divinos permite aos homens o ensinamento da sacralidade dos modelos que ritualmente se tornam presentes. Do ponto de vista de Eliade (2008, p. 64), o ‘Tempo sagrado’ é ontológico, não muda nem se esgota:

A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses pela ocasião de suas gestas, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. Pois esse Tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das festas divinas comemoradas pela festa.

A construção cultural esquematiza as possibilidades expressivas de um determinado grupo social e esta reflete um sentimento do imaterial que se concretiza em determinadas manifestações folclóricas, materializando-se em atos cênicos e dramáticos de cunho popular e religioso, advindas do imaginário que reflete a ancestralidade.

O Imaginário e o Simbólico nas Festas de Religiosidade Popular

A percepção que o humano tem do sistema simbólico foi construída culturalmente e teve como influência o imaginário que permitiu a materialidade das ideias como os registros da arte primitiva. A arqueologia e, posteriormente, as 'escritas e linguagens sagradas' demonstram as distintas formas de registro encontradas e interpretadas por estudiosos, e dentre eles destacamos Marija Gimbutas (2008), Maria-Gabriele Wosien (2004) e José Carlos Avelino da Silva (2007).

Ao se movimentarem, os símbolos propagam um fluxo energético que fornece elementos para estabelecer uma relação de harmonia que leva ao estado de êxtase interior; e que, ao estabelecer vínculo com o humano, percebe-se a ressonância com o sistema simbólico do corpo, que se materializa a partir do que ocorre no imaginário, o que é projetado e concretizado em forma de arte.

Os símbolos em movimento mostram o caminho da experiência interna que ainda faz parte de crenças antigas

e que, explorando novos caminhos, podem transformar imagens e ideias, reatualizando-as por meio de representações da arte antiga. Ao articular o imaginário ao sistema simbólico e associá-los a outras possibilidades, tem-se, como fio condutor, a visão da estética sagrada.

Nesse sentido, encontram-se nas mais distintas culturas do mundo arcaico representações simbólicas como sinais emblemáticos dos deuses, que demonstram atos performatizados dos humanos na sua comunicação simbólica com a divindade do mundo antigo. Por todo o período Neolítico, depara-se com uma profusão de imagens de diversas representações, quer em configuração de desenhos ou sinais encontrados no corpo das estatuetas, ou mesmo na forma dos braços, pernas, cabeça ou sua postura. Essa comunicação sagrada com a divindade é remanescente de períodos anteriores, nos quais aparecem como origem da vida e como uma das representações simbólicas e emblemáticas da Deusa Mãe.

De acordo com suas características gerais, o símbolo é tido como algo que supre diferente fato ou ato, tendo por princípio a mesma função. Ao se comunicar, ele fala das raízes e origens das coisas e simula uma realidade entretecida. A sua procedência é associada ao elemento descritivo, nutrindo assim as demais experiências e representando, mediante a escrita, a função social da comunicação. Além de instrumento de comunicação, o símbolo pode ser a representação de uma vivência e pode representar ou evocar algo abstrato ou ausente, podendo

a sua expressão ter dupla interpretação, a *dipolaridade*. Sobre o símbolo ser considerado uma forma de sinal, no Seminário “Dança: símbolos em movimento”, M-GWosien (2003) observa que:

Todas as culturas tradicionais usavam sinais e imagens como símbolos e modelos orientadores, ou protótipos. Estes sinais eram idênticos ao Deus, ou deuses, ao Espírito como ancestral. Não havia nenhuma discrepância entre o deus e a pessoa que modelava, cantava, dançava ou pintava a imagem dele: as imagens, enquanto sinais, eram vistas como conteúdo e refletindo o todo da vida, interna e externa.

Diante dos variados contextos em que a simbologia está inserida, a percepção do sagrado não vem expressa claramente e pode estar camuflada, uma vez que o símbolo é polissêmico, podendo assumir várias representações; portanto, o símbolo, ao variar a sua representação, pode-se definir por sua dimensão simbólica. Assim, na visão de Silva (2007, p. 18): “Símbolo não pode sequer ser explicado, mas em qualquer ocasião ele pode ser interpretado e há sempre mais de uma interpretação, pois o símbolo é polisêmico, de vários significados. O simbolismo não se explica, mas seu significado pode ser transferido para outros símbolos”. Por não ser possível explicar o símbolo, muitas vezes encontram-se vários significados que são análogos a outros símbolos, podendo haver outras interpretações sobre o mesmo símbolo.

Compreendendo que a polissemia permite mais de uma interpretação e que o símbolo se define por sua dimensão simbólica, examina-se o contexto no qual a linguagem religiosa se expressou em relação ao sagrado e quais são as significações simbólicas atribuídas a ela. Nesse sentido, encontra suporte em Geertz (1989, p. 144) ao assegurar que é mediante a simbologia que se pode vivenciar a percepção do sagrado em nossas experiências.

Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.

O estudo do símbolo nos revela a existência de significados profundos e emotivos que são decorrentes da experiência religiosa e, portanto, essa é única na sua maneira de ser vivenciada.

Pode-se reconhecer, sob esse aspecto, que a função social dos valores nos remete ao simbolismo da sua ação, e esta recorre aos símbolos de várias maneiras. O universo dos modelos e dos valores surge como um amplo espaço simbólico, no qual se movimentam os atores sociais, os grupos e as coletividades. Nesse sentido, Geertz (1989, p. 148) explica que: “A força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade de seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores,

bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais”. Em suma, pode-se afirmar que um objeto, uma cena, pode não ter a mesma representação simbólica entre as pessoas, pois o universo simbólico já existente é fundamentado na experiência humana, e o processo de interpretação atende à realidade que vai ao encontro de novas necessidades da sociedade.

O símbolo é uma imagem, uma representação de um algo mediante a palavra ou o desenho, ou fazendo-se gesto móvel para ser visto em ação nessas formas de imagens originais personificadas nos gestos e movimentos; e assim explica M-GWosien (2004, p. 10): “Imagens simbólicas como metáforas de potenciais espirituais se transformam em detentores de energia por meio de movimento estruturado e dinamicamente concentrado. A mística da religião universal conhece a imagem da matéria dançante”. Para compreendermos a energia criadora, cuja fonte o humano também possui, é necessária uma visualização interna dos símbolos que se movimentam.

Para Geertz (1989), os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo, a sua maneira de ser e de existir, sendo os símbolos as extensões do mundo social. Os limites de espaço, de tempo social e a ordenação simbólica dos rituais da festa permitem que sejam conhecidos o significado e o contexto no qual acontece a condensação de imagens e mensagens, cuja interpretação do conteúdo e da expressão simbólica permite a articulação dos elementos e as associações do conjunto de ritos que compõem a festa.

Presentes nas manifestações da religiosidade popular, as festas fazem parte do costume de vários povos e, por sua vez, devido à proximidade do saber cotidiano, essa racionalidade não formal permite uma configuração de resistência, sendo que os seus registros estão perdidos no tempo; elas foram transmitidas e transformadas pelas gerações nos séculos que a sucederam. Essas festas e celebrações foram cooptadas pela Igreja, que se apropriou de símbolos e rituais pagãos, transformando-os em Religião Popular. Segundo Geertz (1989, p. 120):

Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que compreendendo-o deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheiristicamente.

Nas festas, estão inclusos os ritos, as celebrações sagradas ou religiosas, e também eventos paralelos com músicas, danças, brincadeiras, jogos, comidas e bebidas. Elas são a simbolização de um acontecimento, cujas representações e imagens materiais e mentais viabilizam o reconhecimento de ações pautadas nas diferentes formas de expressão, bem como o envolvimento com o sensível, com a coletividade, com as crenças, com o saber empírico e mítico, sendo estes de suma importância para a comunidade festeira.

Aqui, no Brasil, as danças, os instrumentos e os ritmos encontrados nos espaços das festas são de uma mistura cultural bastante expressiva, conforme Abreu (1999, p. 159) explica: “As pessoas que os frequentavam, apesar de suas diferenças e possíveis conflitos, tinham a oportunidade de compartilhar e intercambiar risos, movimentos, ritmos e danças variadas”. O caráter expressivo do imaginário e a padronização dos diferentes rituais que acontecem na festa desencadeiam imagens que são conservadas na memória; a leitura não verbal incorpora conceitos subjetivos que possibilitam distinguir as ambiguidades, estabelecendo uma ponte entre o sagrado e o profano.

Dança e Estética Sagrada: Mito, Simbologia e Ritualística

Nas artes, o mito possui uma linguagem de elementos e códigos que dialogam entre o real e o imaginário do coletivo na composição dramatúrgica do sagrado em atos ritualísticos. Esta linguagem simbólica e codificada, quando deixa de representar o funcionamento dos códigos sociais, provoca uma mudança na dialética da sua função social.

Nos tempos primevos, o pensamento mítico determinou a trama da linguagem articulando a forma discursiva, não havendo distinção entre Xamã e artista. Por conseguinte, a dança era a forma de expressar e comunicar padrões de movimentos, ao mesmo tempo em que o

humano desenvolvia um sentido abstrato do tempo e do espaço, expressando com o corpo emoções ou ideias e revelando, dessa forma, o imaginário figurado.

Louvar e dançar são uma configuração ampliada para cultuar as divindades, sendo estas encontradas na arte figurativa recuperada pela arqueologia. No decorrer da história da humanidade, a dança de louvor passou por diversas conjunturas, dentre elas a composição performativa nos cultos ritualísticos de religiões milenares. O fenômeno da dança, em que a espiritualidade e a devoção se completam como aprendizado místico, mediante a oração em movimento no cerimonial dançado, apresentou problemas de aquiescência na sua forma litúrgica na sagração religiosa devido ao fato de as mesmas estarem vinculadas aos deuses das tradições pré-cristãs.

Muitas danças sobreviveram ao controle e à rigidez das religiões. Seus fragmentos de ritos pré-históricos evidenciam como a dinâmica sociocultural remontava aos gestos característicos para invocação e pedido de proteção às antigas divindades, evocando a conservação harmônica entre os humanos e a natureza, uma vez que o ciclo de vida e de morte era parte da realidade vivida.

Na manifestação de imagens míticas, a trama subjetiva dos gestos performativos revela o jogo cênico; este demonstra a virtualidade da gestualidade na comunicação da linguagem como forma e consciência do ato performático pelo dançarino, uma vez que a impressão visual de

quem executa o gesto é apenas uma abstração do real. Na interpretação de Langer (1980, p. 206):

Cada dançarino vê a dança suficientemente para permitir que sua imaginação a aprenda como um todo; e com sua sensação do próprio corpo compreende as formas gestuais que são elementos básicos, nelas entretecidos. Não pode ver sua própria forma como tal, mas conhece sua aparência – as linhas descritas por seu corpo estão implícitas nas mudanças de sua visão, mesmo que esteja dançando só, e são garantidas pelo jogo rítmico de seus músculos, a liberdade com que seus impulsos se consomem em movimentos completos e intencionados. Ele vê o mundo em que seu corpo dança, e essa é a ilusão primária do seu trabalho; nesse reino fechado, ele desenvolve suas ideias.

A linguagem simbólica corresponde à estrutura do mundo e possui um poder que está além da simples descrição e diálogo entre quem emite e quem recebe a mensagem e a decodifica. Ao reconstruir a memória, a linguagem simbólica traz a noção abstrata da presença; é o discurso vivido que possibilita a expressão da forma, e esta amplia as rememorações evocadas pelo potencial cognitivo que revive o devir, é algo novo que interpela produzindo novos significados.

A humanidade criou gestos simbólicos e os ritualizou na tentativa de se comunicar com a divindade, criando, assim, rituais sagrados. O rito propicia manter vivos os elementos que explicam a origem divina dos seres – os

mitos – re-atualizando a crença no sagrado. No momento do ritual, o indivíduo torna-se parte do sagrado pelos poderes conferidos por uma autoridade constituída. Isso implica em entender que, nos rituais religiosos, toda celebração não é uma simples comemoração, mas representa a re-atualização, isto é, o ato de tornar atual de novo um evento sagrado que teve lugar no passado mítico (CROATTO, 2001).

O gesto sagrado, ao satisfazer as necessidades simbólicas, fica circunscrito ao espaço sagrado; no entanto, o gesto profano é considerado como o que não tem finalidade e pode desorganizar o espaço simbólico, cujo resultado é o espaço profano, ou seja, prosaico. Este é um gesto cansativo e cria um espaço que não é referenciado ao sagrado, é um gesto repetitivo, mas sem significado simbólico de comunicação com o imaterial ou sobrenatural, não tem código sagrado.

Devido à sua organização e seu elemento gestual, os ritos têm uma grande repercussão social. Assim como o símbolo, o caráter próprio do rito é uma metacomunicação, ele se comunica por ele mesmo, é uma linguagem que se refere a uma ordem que dialoga com regras codificadas. Na verdade, o processo de ritualização gestual inclui o corpo que, nesse sentido, pode-se considerar como um local de inscrições rituais estabelecidas no imaginário como portador da gesta dos deuses.

Em um rito, os códigos gestuais do corpo perpassam o controle e domínio de si, sendo o corpo um suporte

para as inscrições simbólicas e sinais que tecem a trama de mensagens que dialogam e decodificam os interditos do drama litúrgico e jogo simbólico. As relações entre corpos transmitem mensagens, e estas se inscrevem na espacialidade de uma configuração social, determinando, dessa forma, as posições de atuação dos participantes. O ato performático do rito sanciona, mediante gestos arquetípicos, o fato narrado de uma história, conforme mostra a figura 1.

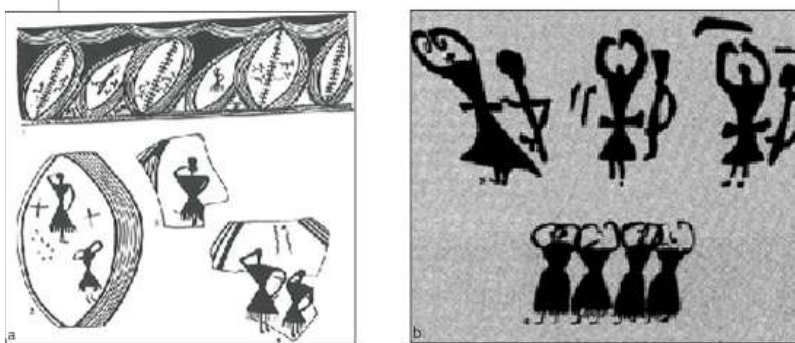


Figura 1 – Descrição das Figuras a e b – Dança ritual composta de uma ou duas figuras com a forma de ampulheta desenhada dentro de uma vulva/semente. As figuras são associadas a cachorro, caracol (vórtice) e serpente (a-Tardio Cucuteni, Ucrânia Ocidental, cerca de 3800-3600 a. C; b-Tardio Micênico, Beócia, 4500-4000 a. C) (GIMBUTAS, 2008, p. 242)

Nos dois conjuntos de figuras que demonstram a simbologia gestual e ritualística de povos ancestrais, observa-se uma dança ritual, na qual a sequência de uma, duas ou quatro figuras narram um texto figurativo e metafórico. E assim, os gestos miméticos, ao se performarem em cenas de rituais, não mostram apenas a arte de um

gênero que se estruturou de forma oral e poética, mas uma arte que possui uma linguagem própria, que obedece a regras e ações a partir de uma temática codificada. Os gestos surgem dos símbolos que estão embasados nas coisas do mundo e na gesta dos deuses.

A ritualização mediante gestos corporais possui fundamentos antropológicos e teológicos, nos quais se entende que o ser humano é corporeidade animada, como corpo-alma-mente-espírito. Os elementos rituais em consonância com uma prática artística dotada de sentido teológico têm a composição de uma totalidade, uma estrutura, um fato global, que demonstra não ser independente.

Ao ler o sentido teatral do rito de louvação, é possível identificar a performatividade cênica no ato das danças tradicionais de povos que mantêm a memória dos ancestrais. Observa-se, em todas elas, sua relação com o espaço no qual os atores evoluem à medida que o texto dramatizado e os gestos interagem com os demais elementos nessa composição dramatúrgica religiosa. A materialidade expressa nessa evocação é definida por questões em que estão envolvidos repertórios de um ‘coro de dança’, ou seja, gestos, corpo e voz que dialogam no espaço sagrado.

Festa do Divino – Pentecostes e as Danças Tradicionais: a Poética do Imaginário Goiano

A festa do Divino-Pentecostes, identificada como uma das festas de Santo mais antigas e populares do Brasil, originou-se na Europa e existe desde a Idade Média; ela foi incentivada pela Rainha Santa Izabel de Aragão, esposa do rei Dom Diniz, no século XIV. Em cada região do Brasil, essa festa estruturou-se mediante as relações que a envolvem, e esta se deu pela compreensão das normas religiosas, sociais, artísticas e estéticas construídas coletivamente, conduzindo à configuração própria de cada comunidade popular comemorar o Divino, bem como escolher suas manifestações paralelas ao evento religioso.

Nos rituais de Pentecostes, notam-se diversos símbolos como extensão do mundo social, uma vez que, para que se possa obter um mesmo tipo de função simbólica, as sociedades adotam diferentes formas, conforme explica Durkheim (1989, p. 30): “Sob o símbolo é preciso saber atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou mais extravagantes, os mitos mais estranhos, traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social”. E essas diversificações se constituíram como diferença cultural.

Alguns estudiosos veem, nessa festa, traços de festividades pagãs da primavera, em que se comemorava a abundância da vida, renovada depois do inverno (ABREU, 1999). A festa de Pentecostes tem vários traços da tradição

pagã a exemplo da “comilança”, das celebrações, dos jogos, das danças e da alegria do povo que dela participava.

O cristianismo popular europeu difundiu, no ‘mundo novo’, algumas festas tradicionais que, até a atualidade, apresentam uma estrutura organizacional de sistemas de relações-posições que são exercidas por diversos tipos de participantes, existindo entre eles as trocas de ações de serviços, de acordo com a posição ocupada por cada um, tanto na festa quanto na sociedade.

Esta festa chegou ao Brasil com os colonizadores e suas famílias e retratava uma mistura cultural bastante expressiva, além da participação indiscriminada da nobreza e do povo. As festas eram semelhantes nos diversos locais onde acontecia, no entanto, o que as diferenciava era a preferência por determinados festejos que a população manifestava, assim como o ritual programado para tal evento.

Combinando rituais sagrados e profanos, a Festa de Pentecostes é uma antiga tradição católica que se realiza em algumas cidades do Brasil e de Goiás. Os componentes simbólicos dessa festa fazem parte do contexto da Igreja Católica e delineiam a expressão de um dado grupo social, que os reconstituem e os reinventam compartilhando o cotidiano e descrevendo a realidade cultural de forma a se ajustarem na sua dinâmica. Nessa festa, destacam-se alguns símbolos, e estes se comunicam, respeitam as normas ou as infringem; todavia, suas metáforas contornam, expressam e revelam o sentido de Pentecostes, que é a unidade dos povos pela Trindade Divina.



Figura 2 – Imperadores do Divino. a) Missa do Divino em Santa Cruz de Goiás – Dr. Iedo Lobo e Selma Lobo (2013). b) Cortejo do Imperador em Pirenópolis – Dr. Pompeo Cristovan de Pina e filhas (2014).
Acervo: Cristina Bonetti.

Em Goiás, a festa do Divino-Pentecostes acontece nas cidades de Pirenópolis, Jaraguá, Corumbá, Santa Cruz de Goiás, Luziânia, Cidade de Goiás, entre outras. Além do ritual cristão com as folias do Divino, novenas, procissões, existem os rituais profanos que acontecem de diferentes maneiras, podendo-se encontrar neles os Banquetes, Comilanças, Cavalhadas, Mascarados, Pastorinhas, Contradança, Congos, Dramas, Bailes etc.



Figura 3 – a) Mascarados da Festa do Divino de Pirenópolis, 2014; b) Festa de Pentecostes em Santa Cruz de Goiás, 2013 – Mesa de quitandas e doces oferecida pela comunidade para ser ofertada ao povo que vai participar da festa. Acervo: Cristina Bonetti.

Em Goiás, há duas festas do Divino-Pentecostes consideradas como as mais antigas, uma é a festa da cidade de Santa Cruz de Goiás, e a outra é a da cidade de Pirenópolis, datada de 1819 a sua primeira realização. Sobre esse fato, assim Brandão (1974, p. 62) se coloca:

De acordo com Pompeo de Pina, o costume de festejar o Espírito Santo foi adotado em todas as cidades goianas do ciclo do ouro a partir dos começos do século XIX. O comendador Costa Teixeira promoveu a primeira festa do Divino no ano de 1819 e desde mais de um século e meio para cá, não se a deixou de realizar em Pirenópolis.

Situado no Planalto Central do Brasil, Goiás caracteriza-se, em sua geografia, por uma topografia irregular, sendo constituídos por platôs, morros, picos, rios, cachoeiras e vales de grandes áreas planas. No entanto, encontra-se no centro deste Estado uma cadeia de pequenas montanhas semelhantes aos Pireneus situados no sul da França, onde se encontra a romântica cidade de Pirenópolis, antigo arraial de Meia Ponte, que foi acolhida na irregularidade dos vales no sopé da Serra dos Pireneus e adornada por sons e cores próprios da diversidade do Cerrado, completando uma encantadora e bucólica paisagem.

Os primeiros colonizadores chegaram à região no início do século XVII; eram os bandeirantes que vinham da Província paulista em busca de ouro e descobriram ricas jazidas do metal. Entretanto, era ouro de aluvião e a mineração da cidade teve um curto, porém desastroso, período, no qual a colonização extrativista deixou marcas indeléveis por onde se estabeleceu.

A dimensão sagrada nas danças da cultura popular tradicional

A história do homem é uma história da cultura, pois ele a produz desde a sua origem e tudo o que faz está inserido no contexto cultural. O folclore, como manifestação cultural, acompanha a existência do homem, influenciando-o na sua maneira de pensar, sentir e agir no tempo e no espaço.

Existem, portanto, diversas manifestações artísticas que são significativas para as diferentes sociedades ou culturas. A dimensão sagrada da dança folclórica manifesta-se pela sua presença em nossa vida e, ao apropriar-se delas, há a liberação de energias criativas e auto-organizadas, e pode-se, a partir daí, vivenciar a essência de um povo na sua tradução artística.

A dança folclórica e a dança popular tradicional possuem caráter histórico-social e representam a vida e o dia a dia dos povos, em suas crenças, valores e estrutura; ela é diferente das danças da corte, que foram construídas nas estruturas arquetípicas da dança popular tradicional. Nesse sentido, M-G. Wosien (2002, p. 7-8) acrescenta que:

A dança de roda, como é transmitida até hoje no folclore, é uma riqueza cultural das mais antigas do ocidente. Até os primeiros séculos da era cristã estava inserida nas práticas religiosas e na vida da comunidade; à margem da história cultural e espiritual, ela se manteve viva até os tempos modernos.

As danças populares tradicionais, ou folclóricas, são, pois, elementos constituintes da *Sabedoria Popular* e estão enraizadas na cultura popular, visto que contemplam uma visibilidade física de grande parte das pessoas e estas rememoram o que a sua percepção e sensibilidade conseguem abstrair do conjunto de composições estéticas.

Sem dúvida, a linguagem da dança tradicional parte de analogias, metáforas e simbolismo que, por sua vez, proporcionam subjetividades com significativa carga de emoção que desencadeiam imagens e estas se revelam na dança tradicional, que se expande com a vibração e se mantém em harmonia com o coletivo e com o social.

E essa força visível da cultura popular pode implicar uma infinidade de objetivos que contemplam, de forma crítica e prazerosa, competências de caráter instrumental, social, comunicativo e emocional em situações dinâmico-dialógicas de ensino, tomando coletivamente consciência das diferentes e variadas formas de comportamento e de participação social, na medida em que se procura refletir e internalizar o resultado do que se faz e do que se fala, assim como as suas implicações sociais e individuais.

Nesse sentido, o povo revela a sua essência no contorno artístico e religioso da dança tradicional, sendo a sua tradução artística. O significado atávico das danças tradicionais é permeado de profunda religiosidade, uma vez que os primeiros registros escritos sobre a dança dos povos se reportam a sua relação com o sagrado e com ritos de louvação. Portanto, as danças tradicionais são como

traduções culturais e artísticas dos povos que foram construídas de acordo com o desenvolvimento das sociedades, seus costumes, e a história vivida por determinada comunidade, sendo esta cantada e contada com os pés que descrevem o caminho trilhado pelos ancestrais.

As danças folclóricas brasileiras têm, pois, como expressão simbólica sentimentos trazidos de uma memória europeia ocidental, em um momento da colonização do “mundo novo”. Assim, Goiás guarda a memória de seus colonizadores através da tradição do seu povo. Consideraram-se então as danças folclóricas a tradução do estado anterior, como expressão simbólica ao traduzir, através da arte, o sentimento do povo.

Algumas danças ficaram esquecidas na memória desse povo, outras conseguiram manter-se vivas na memória e nos passos do povo. E como diz Brandão (1985, p. 140):

Mas pelos séculos se continuou a dançar e a proibir. Tal como depois veremos acontecer no Brasil, desde os primeiros tempos das lutas cristãs entre a confraria oficial da Igreja e as formas populares e comunitárias de vivência da religião, expulsas da nave do templo, as cerimônias devotas e alegres com drama, canto e dança, migram para os adros. Expulsos daí vão para as praças, as ruas, os vales distantes, nos mundos dos camponeses.

Contudo, o imaginário atua na memória e faz com que ela revele outras imagens de episódios que caíram no esquecimento, bem como suas expressões e linguagens com significados que foram alterados no decorrer do tempo, o que proporciona uma singular verificação dos jogos coreográficos e simbólicos da Contradança, bem como as semelhanças e diferenças de suas várias origens.

O imaginário do imigrante que colonizou o Brasil e chegou a Goiás, a partir do século XVII, e se estabeleceu nos séculos XVIII e XIX, vinha carregado de imagens que foram deixadas no caminho. Essas se transformaram em lembranças, assim como o vislumbre de uma expectativa de encontrar um país onde seria acolhido e seus esforços recompensados; e assim foram se adaptando e se instalando de acordo com a diversificação da cultura e a solidariedade entre si.

As danças folclóricas e populares estão presentes desde o início da colonização, ao celebrarem momentos importantes da vida do povo. As várias identidades culturais manifestavam-se, no início, em espaços sociais separados; dentre eles, encontram-se as danças que foram trazidas pelos escravos negros, e estes traduziam suas manifestações e incorporavam suas tradições, mesclando com os índios e, posteriormente, com os brancos. Os folguedos folclóricos, danças e jogos transformaram-se, portanto, em representação dramática, ritualizada e reproduzida a partir de suas formas simples que são reunidas e diversificadas dentro do contexto de um determinado grupo de pessoas.

Dimensão Estética da Contradança Goiana

Os portugueses trouxeram suas danças que eram realizadas na Corte, como a Valsa, a Quadrilha e também a Contradança com o Vilão (de lenço e de arco), Reco-reco, Dança da Flor e o Pau-de-fitas, danças de Engenho e a Cana-verde, bem como as máscaras e fantasias.

A Contradança, como é realizada no Brasil e em Goiás, faz parte de uma longa e antiga tradição de contatos culturais entre diferentes segmentos da sociedade colonizadora, revelando diversos traços, gestos e dimensões espaciais capazes de ligar momentos rememorados, valorizando a possibilidade de outros caminhos de convivência e interação sociocultural, possibilitando uma dimensão simbólica e temporal dos fragmentos de sua história.

Entende-se por Contradança um conjunto de coreografias de danças rurais (Country Dance) e de rituais ligados à fertilidade da terra. Essas danças são realizadas em par que, ao se desenvolverem, formam símbolos da geometria sagrada, como círculo, quadrados, arcos, raios, espirais, teias etc, que reconstroem a memória ancestral de um povo. Elas nasceram dos antigos povos da Europa, sendo remanescentes de rituais de fertilidade pré-cristãos e ficaram conhecidas como Danças Tradicionais. Essas danças são realizadas em roda simples, linhas, túnel, porém, a que ficou conhecida como Contradança é feita em dupla, aos pares, formando desenhos no espaço dançado.

Como ela chegou a Goiás é um enigma, pois não existem registros escritos, apenas narrativas inconsistentes, sem exatidão. A Contradança, que é uma prática cultural realizada na festa de Pentecostes, tanto em Santa Cruz de Goiás quanto em Pirenópolis, faz parte de um conjunto de atividades que o povo, o clero e as autoridades civis e militares elegeram como parte da celebração festiva dessas cidades.

Demonstrando a evidência histórica desses caminhos, destaca-se a apresentação da Contradança tradicional de Pirenópolis, que é composta pela Dança do Vilão (lenço e arco) e do 'Pau de Fitas', sendo realizada mediante a música, em forma de marcha/toada, um ritmo lento e característico de Goiás, executada pela Banda de Couro.

Em Pirenópolis, a Contradança é uma dança de par e em círculo, com um jogo coreográfico tradicional representando a geometria sagrada com seus símbolos que se movimentam. Os participantes dançam em forma de círculo as passagens de estações, quando fazem o arco com os lenços como passagens e mudança de direção. O lenço representa o fio de Ariadne, que também representa o fio do destino tecido pelas Moiras e a serpente camuflada, e o túnel como um novo começo ou espaço liminar. Também são formados pequenos grupos ou constelações. Na Dança do Vilão, vários símbolos geométricos e mandalas são formados entre os participantes da dança, sempre aos pares ou em pequenos grupos.



Figura 4 – Dança do Vilão de Arco. a) Dançando na Igreja Matriz, 2011. b) Dançando no 'Campo das Cavalhadas', 2012.
Acervo: Cristina Bonetti.



Figura 5 – Dança do Pau de Fitas. a) ao lado da Igreja Matriz, 2011; b) no Campo das Cavalhadas, 2014.

Acervo: Cristina Bonetti.

A dança do Pau de Fitas remonta aos rituais realizados em torno de árvores e pertencem a um período muito antigo da história. É uma dança universal e aparece em diversos locais como original, uma vez que o mito da criação daquele povo conta a sua história e o representa com a dança, que é acompanhada do canto e da música regionalizada. É, pois, uma dança que concebe o símbolo da fertilidade, tendo o imaginário em torno do pau enfeitado, que é quimérico como a árvore sagrada. Posteriormente, foram adicionadas as fitas que, de acordo com a história do caminho da serpente celeste que é relatada, são urdidas de diversas formas de tramas.

As crenças relativas ao símbolo da “Árvore da Vida” são as mais diversas, e assim se coloca Eliade (2008, p. 37): “O *Axis mundi* que se vê no céu, sob a forma da Via Láctea, tornou-se presente na casa cultural sob a forma de um poste sagrado”. Da mesma forma, encontra-se o poste de sacrifício, ou ‘poste de Céu’, ou o pilar cósmico, e todos eles se referem ao centro do mundo.

Por sua vez, esse símbolo confere a sacralização do espaço profano em espaço sagrado, reconhecendo-se, portanto, diversos ritos com o objetivo de fortalecer as defesas imateriais desses espaços sagrados, nos quais as divindades guardiãs protegiam os iniciados e afugentavam os espíritos invasores.

Em Santa Cruz de Goiás, na Festa de Pentecostes, a Contradança é realizada nas ruas da cidade, em frente às casas, onde ela é apreciada. Existe um convite do dono da

casa para que ela seja apresentada. Isso acontece na sexta-feira pela manhã e no sábado à tarde. No domingo, após a missa do Divino, a Contradança se apresenta em frente à igreja. Também é feita uma apresentação no campo da cavalhada, no domingo à tarde, pois nem sempre ela é dançada em todos os lugares.

A Contradança chegou a Santa Cruz de Goiás no final do século XVIII e início do século XIX ao fazer o ‘*Caminho do Ouro*’. Esse caminho passava pelas cidades do ‘Ciclo do Ouro’ de Goiás e terminava na região do Pantanal no Mato Grosso, onde se encontram danças semelhantes, que é uma prática cultural na qual estão inseridas características dos quilombos mato-grossenses, com cantos, ritmos e passos dos africanos e indígenas daquela região.

A Contradança de Santa Cruz tem como personagens os mascarados e as damas da corte de Napoleão. Ela é composta por homens, em forma de par, que são em número de doze, representando os *doze pares da França*, metade dos homens é travestida em forma de moças (dama) e a outra metade é mascarada, representando os nobres que não podiam ser reconhecidos. Na versão do Sr. Iedo Lobo (BONETTI, 2004, p. 116): “Os homens que são as moças representam travestis da época e, por isso, os nobres não queriam ser vistos dançando em bailes de travestis, se mascaravam. Esses travestis eram reais naquela época de Napoleão, na França”. Os mascarados representam os oficiais e companheiros de Napoleão que não queriam ser identificados nas festas populares e, por isso, usavam máscaras.



Figura 6 – a) Contradança de Santa Cruz de Goiás – A Dama e o Mascarado;
b) Preparação para a Contradança em frente à Igreja Matriz.
Acervo: Cristina Bonetti, 2010.

Ela também é conhecida como *Dança dos velhos* por seus participantes estarem com cabelos brancos postíços, barbas e bigodes e usarem bengalas e farda. A indumentária masculina é estilo militar, a calça é branca com galões dourados e o casaco da farda é vermelho com galões dourados. O chapéu é do estilo napoleônico, com plumas brancas e bordado com lantejoulas. As damas são vestidas com roupas das mulheres da família.

A Contradança de Santa Cruz contém sete padrões coreográficos distintos, porém somente cinco são dançados hoje, pois dois estão esquecidos. Os nomes dos padrões coreográficos oficiais são: Marcha de Napoleão, Marcha de Rua, Contradança, Quadrilha e Aranha; a Chula e o Batuquinho estão esquecidos. Quanto ao rigor da Contradança, na atualidade quase não há, devendo isso às dificuldades que a cidade já teve com a Igreja, onde alguns padres, por terem dificuldade de interagir com a cultura e religiosidade populares, chegaram a proibir a festa.

Atualmente, algumas músicas e letras já foram resgatadas, e alguns pares já conseguem cantar, porque as danças eram cantadas e dançadas. Segundo o Sr. Iedo Lobo (BONETTI, 2004, p. 112): “Elas eram realizadas em salão, com um número elevado de pares que eram bem vestidos e bem ensaiados. Até o nome destas danças está perdido, havendo necessidade de resgate ou similar”.

Assim como a dança, a música também foi recebida e transmitida por tradição oral, não havendo orientação pedagógica. A Contradança não tem canto, só música.

Todo patrimônio cultural está em constante processo de reorganização e recriação. Situando-se na história de Santa Cruz de Goiás, pode-se ver o que a comunidade vai deixando de lado e o que está sendo conservado. A Contradança, que é uma tradição recriada em Goiás, encontra-se, no momento, em processo de uma nova abordagem que pretende resgatar a antiga tradição.

Em síntese, em vista do que aqui foi apresentado, ressalta-se que somente ao longo de participações dentro dos espaços rituais da festa, construída mediante observações, é que se pode acompanhar e perceber essa contínua recriação da tradição na construção dessa identidade cultural local. Nada na Contradança tem possibilidade de sentido se for considerada fora do ritual da Festa de contexto religioso. A expressão corporal, gestos e movimentos simbólicos são uma constante na Contradança, fazendo dela a manifestação cultural em que o corpo tem possibilidades da dramaticidade litúrgica nos rituais da Festa, demonstrando que a manifestação é realizada através da transmissão oral, simbólica e gestual.

Referências

ABREU, Martha. **O Império do divino** – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro de 1830 – 1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999 (Coleção Histórias do Brasil)

AZZI, RIOLANDO. **Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil**. *Religião e Sociedade*, n. 1, maio de 1977. p. 125-149.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. **Contradança**: ritual e festa de um povo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia. 2004. 194 f.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001 (Coleção Religião e Cultura).

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIMBUTAS, Marija. **Il linguaggio della Dea**. Versione italiana: Se-lene Ballerini. Tradução de Antonella Gossi. Roma: Venexia, 2008.

LANGER, L. Susane. **Sentimento e Forma**: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em Nova Chave. Tradução de Ana M. Goldberger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SILVA, J. C. Avelino da. **A Deusa Mãe Minoica**. Goiânia: Ed. UCG, 2007.

WOSIEN, Maria-Gabriele. **Dança Sagrada, Deuses, mitos e ciclos**. São Paulo: Triom Editora, 2002.

_____. **Dança**: símbolos em movimento. Seminário. Tradução de Frances Rose Feder. São Paulo: Centro Paulus, 2003.

_____. **Dança**: símbolos em movimento. Tradução de Bettina Aring Mauro. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2004.

RELIGIOSIDADE E DEVOÇÃO NO UNIVERSO POÉTICO DE CORA CORALINA

Ewerton de Freitas Ignácio

O universo poético coralineano

Cora Coralina é considerada a mais importante poetisa goiana e, na contemporaneidade, também já ocupa lugar de respeito no contexto da historiografia literária nacional. Em sua obra – seja em prosa ou verso – erige-se um rico imaginário sobre Goiás e sobre o que se pode considerar como “goianidade” (BERTRAN, 1994). Não obstante, sua obra, ao tratar de temas caros ao ser humano, que dizem respeito ao seu modo de ser e de viver, acaba por também transcender as fronteiras de Goiás para atingir as raias do universal.

Nesse aspecto, convém asseverar que o recorte deste trabalho não incide sobre essa faceta que se pode considerar como universal, no cosmos poético coralineano, mas, sim, sobre o retrato que a autora realiza, por meio de seu trabalho poético, do que se pode denominar de cultura

religiosa ou, mesmo, de um caráter de devoção inerente ao viver de muitos indivíduos cerratenses que, mesmo habitando as cidades, não deixam de ter vínculos com um viver campesino.

O caráter lúdico de que se revestem os poemas de Cora Coralina lembra a poética de Manuel Bandeira, no que diz respeito tanto ao aproveitamento máximo das potencialidades do trabalho com versos livres, quanto ao recurso a imagens singelas e cotidianas, das quais os poetas, com muito talento e propriedade, extraem cenas e imagens de alto valor estético.

Dessa forma é que os versos da autora vilaboense aludem a questões simples e ao mesmo tempo ternas, que tocam os leitores pela construção de imagens que enternecem porque retratam um universo não distante da realidade vivida por cada um. São seres humildes, cenas prosaicas, fatos corriqueiros os elementos verificáveis na poesia de Cora: o retrato poético de vidas e de situações e paisagens cujos referenciais são imediatamente reconhecidos pelos leitores.

Acerca dos estudos e textos acadêmicos que se têm realizado sobre a obra poética da criadora de *Meu livro de cordel*, como bem aponta Perciliana Pereira (2004), os autores têm destacado a temática existencial, o que engloba recordações do passado, do contato com o universo bucólico, com as coisas simples da vida, surgindo, o religioso/sagrado, como algo acessório, despido de problematizações de ordem mais profunda. Esse é o argumento

que embasa o estudo de Pereira e o de que nós também nos valem, neste texto.

Partindo dessas breves considerações, este trabalho, portanto, tem por finalidade realizar uma leitura de alguns poemas de Cora Coralina tendo como objetos de reflexão o sentimento de religiosidade manifesto em sua poética e o modo crítico com que alguns de seus poemas questionam algumas atitudes humanas. Para tanto, partimos do pressuposto de que, na obra da poetisa goiana, o discurso religioso se constitui como a expressão de um modo simples e natural de se posicionar em relação à vida, constituindo-se como uma forma de o eu lírico se entender e entender as questões que permeiam sua existência. Trata-se, ainda, de um modo humilde de se entrever a vida, os seres que nela vivem e os objetos que os cercam e compõem essa mesma vida, uma maneira por meio da qual o sujeito poético se dirige ao divino com respeito e também certo sentimento de tristeza – embora não necessariamente queixoso – e, em alguns momentos, com um sentimento de indignação diante de algumas imperfeições intrínsecas à natureza humana.

Nesse sentido, ganham destaque as multifaces dos elementos simbólicos subjacentes ao fazer literário da autora vilaboense, uma vez que em poemas como “Oração de Aninha”, “Humildade”, “Mulher da vida”, “Moinho do vento”, “Todas as vidas” e “Meu epitáfio”, dentre outros, questões como o sagrado parecem se coadunar com elementos de outra ordem, o que propicia o surgimento

de hierofanias atreladas ao cotidiano e, às vezes, a um sentimento de nostalgia melancólica e perplexidade diante da vida. Acreditamos que isso confere, a esses poemas, tanto uma maior densidade quanto um caráter mais pessoal, fazendo com que a poesia do cerrado goiano entabule diálogos com questões e dilemas humanos visualizados por numa perspectiva subjetiva e particularizada por sujeitos poéticos cuja sensibilidade, singela e autêntica, atinge o âmago de seus leitores.

Devoção e contrição no universo poético corallineano

A religiosidade, a preocupação com as questões de ordem metafísica e com o sagrado fazem parte da vida e da cultura humanas desde tempos remotos, imemoriais. Em solo brasileiro e principalmente goiano, diversas festas religiosas, cultuando as mais variadas formas de divindades, fazem com que não sejamos exceção. Em Goiás, especificamente, trata-se de representações e de símbolos que, presentes no imaginário popular, formam e conformam nossa cultura religiosa. Destaque-se, nesse aspecto, a devoção do povo goiano, afeito às tradições e festas religiosas e ao cuidado com a fé e suas implicações na vida diária.

Note-se que as temáticas de religião têm sido desdobradas e analisadas por meio da realização de trabalhos e estudos de cunho historiográfico, sociológico, antropoló-

gico e literário, bem como por meio da elaboração de trabalhos de cunho interdisciplinar, mediante os quais a religião e suas implicações têm sido sopesadas como construtos humanos que plasman e conformam a vida do indivíduo, na medida em que lhes configura novas formas de se vislumbrar tanto a si mesmo quanto os contornos da realidade que o circundam.

No que diz respeito às figurações da devoção – e de momentos de constrição religiosa – no universo poético de Cora Coralina, podem ser observados, dentre outras questões, o que denominamos de três modos básicos de o sujeito poético se posicionar diante da vida e de questões de ordem metafísica: ou se reconhece a autoridade divina, assumindo uma postura herdeira da mentalidade judaico-cristã, ou se reconhece o sagrado como possibilitado também pela junção de outras religiões e culturas religiosas. Verifica-se, ainda, a manutenção de uma ótica cuja preocupação incide de forma mais direta sobre o social, na medida em que se vale de referências bíblicas e sagradas para questionar alguns atos humanos, questionando-os e trazendo à baila a discussão de como o viver humano pode se afastar dos preceitos cristãos, religiosos.

O que segue é uma análise de alguns poemas representativos dessas três tendências que apontamos na obra poética da poetisa goiana. Por meio dessa análise, buscaremos evidenciar que se tem, nos poemas, o retrato de considerações de sujeitos poéticos cuja posição perante a vida oscila entre a aceitação da realidade e o questiona-

mento de algumas questões dessa mesma realidade, o que plasma um universo poético no qual a devoção adquire contornos específicos, peculiares.

Entre a aceitação da vida e a devoção à fé católica

Alguns poemas de cunho religioso de Cora Coralina circunstanciam e veiculam o retrato de uma devoção simples, autêntica e como que naturalizada, na medida em que transmite a noção de que faz parte da vida do sujeito poético que vive esse estado de contrição religiosa de forma natural. Trata-se de momentos em que há uma entrega a Deus, uma entrega sem reservas, ou então pronunciamentos de ordem moralizante, em que se reconhece a importância das boas ações, o valor da humildade.

Nesses poemas, o sujeito lírico assume uma conformação contrita e também adquire contornos moralistas, quase didáticos, na medida em que ambiciona transmitir noções de boa conduta, regras de como se viver em consonância com o propósito divino ou de modo a conviver pacificamente com os seus semelhantes. Exemplo disso é o poema “Oração de Aninha”, que sintetiza o ponto de vista do sujeito poético – projeção da individualidade da poetisa – sobre a vida, as pessoas e as coisas que as rodeiam.

Pela manhã, abre a janela de tua casa
e faz a prece da gratidão.
Levanta teu coração para o Alto.
é a hora solene da oração.

Procura reter contigo
o amanhecer de um novo dia
Disperse o teu recolhimento.
Segue esta pequena jaculatória.

Senhor, sois a luz da minha vida.
Que eu sinta a vossa presença
na água da minha sede,
e na paz da minha casa.
“Quem chama por Deus
não cansa nunca”
e Ele se fará presente
Muito pedimos e pouco agradecemos.
Sentimento raro de se encontrar no coração
humano: gratidão.

Muitos se ufanam:
“Não devo nada a ninguém”
Engano: devemos muito a todos.
Devemos, particularmente, a nossos vizinhos
a felicidade da boa vizinhança.
Em regra, aquele que acredita
nada dever a alguém,
Também, nada faz por ninguém.
é o egoísta: macula
os bens da vida, a alegria de viver.

Já a linguagem dos humildes:
“Abaixo de Deus tudo o que tenho
a fulano”. É sempre este o homem
solidário, feito para ajudar
E como ele está a benevolência,
capacidade de servir, e a paz social,
o Espírito de Deus está na sua casa
e sua tulha estará sempre derramando.

(Oração de Aninha, *Vintém de cobre – meias confissões de Aninha*)

Esse poema compõe o livro *Vintém de cobre – meias confissões de Aninha* e é constituído por versos livres distribuídos entre quatro estrofes, cada qual apontando para efeitos de sentido que, embora interligados, mantêm suas especificidades semânticas, ou seja, todas as estrofes participam do sentido global do poema, mas em cada uma delas o sujeito lírico discorre sobre si de formas diversas, embora complementares umas em relação às outras.

Na primeira estrofe, o sujeito poético principia por dar conselhos a um leitor virtual, dicas cujo objetivo máximo é o de aproximar o mistério divino do universo particular do ser humano, demonstrando que esse mistério é simples, descomplicado: basta se abrir para Deus. Nesse sentido, o termo “casa” em “abre a janela da tua casa/E faz a prece da gratidão” pode também ser entendido como metáfora de coração ou mesmo vida, alma, uma vez que bastaria abrir a janela do coração/vida/alma e agradecer a Deus pelas coisas que se tem, bem como pelo fôlego de vida.

O dia deve principiar, portanto, por esse ritual de abertura para o sagrado, por meio do qual o indivíduo, via oração de agradecimento, se prostraria, grato, ante o Criador.

Na segunda estrofe, o objetivo é propagar um exemplo de prece, exemplo a ser seguido por todos aqueles que quiserem proclamar seu agradecimento pela vida, pelas coisas ao redor, por aqueles que anseiam por um contato mais estreito, mais íntimo com o divino, por todos aqueles,

também, que se reconhecem pequenos diante do mistério da vida e de Deus.

Na terceira estrofe alude-se, por vias indiretas, a um dos sete pecados capitais, qual seja a “soberba”, na medida em que se constitui como orgulho e arrogância, na visão do sujeito poético, o posicionamento daqueles que julgam prescindir da ajuda do próximo, nada devendo a quem quer que seja, seja em termos financeiros, seja em termos de dívidas de gratidão. Além disso, evidencia-se que desse sentimento de soberba e de arrogância advém outra distorção: o egoísmo humano, na medida em que quem julga que nada deve a outrem, em nada se sente compelido a ajudar quem quer que seja.

Já na quarta estrofe constrói-se um contraponto em relação ao comportamento do indivíduo soberbo e egoísta, que seria a descrição do que sucede com o homem em cujo coração se nota humildade: está sempre pronto a estender a mão aos desvalidos, aos que necessitam de seu auxílio. Parece estar nas entrelinhas, nos versos desta última estrofe do poema, a referência ao mandamento que Cristo, em João 13 versículo 34, acrescentou aos 10 Mandamentos do Antigo Testamento: “Eu vos dou um novo mandamento: amai-vos uns aos outros. Como eu vos amei, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros”.

Do fato de ser humilde decorre a bondade, e dessa bondade decorrem as bênçãos divinas, na medida em que, como se verifica nos dois últimos versos, Deus habita a

casa dos humildes, onde há fartura, onde se tem a “tulha” cheia.

Outro poema em que se nota o reconhecimento da autoridade divina como fonte de bênçãos e em que se valoriza o sentimento de modéstia e submissão, pelo qual o sujeito poético busca, é o poema “Humildade”:

Senhor, fazei com que eu aceite
minha pobreza tal como sempre foi.

Que não sinta o que eu não tenho.
Não lamente o que se podia ter
e se perdeu por caminhos errados
e nunca mais voltou.

Dai, Senhor, que minha humildade
seja como a chuva desejada
caindo mansa,
longa noite escura
numa terra sedenta
e num telhado velho.

Que eu possa agradecer a Vós,
minha cama estreita,
minhas coisinhas pobres,
minha casa de chão,
pedras e tábuas remontadas.
E ter sempre um feixe de lenha
debaixo do meu fogão de taipa,
e acender, eu mesma,
o fogo alegre da minha casa
na manhã de um novo dia que começa.

(Humildade, *Meu livro de cordel*)

Verifica-se, no poema apresentado, a configuração de um sujeito poético cuja expressão se reveste de uma sinceridade pungente, na medida em que se despe de todas e quaisquer máscaras sociais para se mostrar e se dirigir a Deus. Nesse sentido, o sujeito lírico bem poderia discorrer sobre uma pretensa humildade inerente a ele, mas, ao contrário disso, assume, nas entrelinhas, que não é de todo humilde, embora nele habite um desejo, um anseio por atingir um tal profundo grau de humildade que possa, dessa forma, sentir-se pleno.

O desejo por atingir uma condição de humildade é atravessado por uma questão de ordem material, qual a seja a de se aceitar como um ser destituído de riquezas e de se conformar a essa condição, a de alguém que, não possuindo ouro e prata, aceite esse fato com serenidade: “Senhor, fazei com que eu aceite/Minha pobreza tal como sempre foi”. Ao se dirigir ao Criador com esse pedido, pode-se constatar que, nas entrelinhas de seu discurso, o sujeito poético não aceitaria sua pobreza de modo automático e destituído de crises ou questionamentos, se não pudesse recorrer a um auxílio divino. Aceitar-se na condição de alguém aliado das benesses materiais, para esse sujeito poético, portanto, constitui-se como uma tarefa que demanda ajuda espiritual.

Esse discurso de busca por serenidade, em que se nota um anseio de ajuda divina para a aceitação de uma condição de pobreza, perpassa todo o poema e se traduz em outros desejos também, como o de não se lamentar

pelas coisas que já passaram, o de ser feliz com o que se tem, o de se contentar com as coisas simples e concretas à volta e, também, o desejo de sentir gratidão por tudo quanto, embora singelo, se conquistou e construiu.

Na última estrofe, o pedido de aceitação de sua realidade, pelo sujeito poético, a Deus, se encaminha para coisas mais concretas, são as “coisinhas pobres”, “cama estreita”, “casa de chão”, posses singelas do sujeito lírico, pelas quais ele almeja sentir gratidão. No sexto verso dessa sexta estrofe, surge um pedido de que o Senhor não deixe faltar o “feixe de lenha” ao pé do fogão, para que se possa acender o “fogo alegre” em todos os amanheceres.

Observe-se que, ao adjetivar o substantivo “fogo” valendo-se do adjetivo “alegre”, o sujeito poético permite que se entreveja que se trata de um fogo benfazejo, que instaura a ordem no cotidiano: enquanto o fogo estiver aceso, a rotina pode ser organizada, o dia pode raiar, a esperança não morrerá e haverá uma luz que fulgura. Ao fechar seu poema com a imagem do fogo que instaura ordem no cotidiano da vida, Cora Coralina alude a um antigo hábito cerratense, qual seja o de se cozinhar ao fogão de lenha, e permite que se considere a rotina da casa como algo que confere ordem à vida e pacificação espiritual, caminho trilhado com o desejo de que o Criador a sustenha pela mão.

Em termos simbólicos, o fogo depura, expia males, purifica. Nesse sentido simbólico, também se pode entender que a poetisa, trabalhando com o fogo e sua imagem, veicula

a sugestão de que o trabalho de ascese espiritual em busca de serenidade e aceitação de sua condição pobre há de passar por todo um processo de purgação em direção a um estado de plenitude e serenidade.

Pode-se verificar, pela leitura dos poemas “Oração de Aninha” e “Humildade”, que os sujeitos líricos de ambos os textos compartilham o fato de reconhecerem a autoridade divina como inquestionável e como instauradora de ordem no caos do cotidiano.

A diferença entre ambos repousa sobre o fato de que, se no primeiro o sujeito poético sente-se agradecido a Deus, ao mesmo tempo em que emite conselhos a um leitor virtual, no segundo tem-se um sujeito poético mais autêntico, mais despido das convenções e mascaramentos sociais, tratando-se de uma instância que busca, mediante auxílio divino, atingir um estágio de aceitação de sua condição financeira e existencial. Em ambos, nota-se a irrupção de uma postura que é herdeira e tributária de uma mentalidade judaico-cristã, que considera a figura central de Deus como o criador, organizador e mantenedor das coisas materiais e espirituais.

Entre a devoção e o sentimento do mundo

A expressão “sentimento do mundo”, da qual nos valem para intitular este subcapítulo, é tributária do livro homônimo, publicado por Carlos Drummond de Andrade em 1940. Nessa obra, o poeta mineiro lança um olhar crítico

sobre a realidade social e política de então, do que resultam poemas em que se notam contestações da ordem estabelecida. Estes versos ilustram isso: “Tenho apenas duas mãos/ e o sentimento do mundo/ mas estou cheio de escravos/ minhas lembranças escorrem/ e o corpo transige na confluência do amor” (ANDRADE, 2012, p. 11).

Esse sentimento humanitário também perpassa parte dos poemas de Cora Coralina, e isso justifica nossa escolha ao nomear este subcapítulo. Em muitos poemas da poetisa goiana surge espaço para questionamentos de ordem social, textos poéticos em que emerge a voz ora atônita ora inconformada ora lamentadora de Cora.

Nesta parte deste trabalho, iremos realizar uma leitura de alguns trechos de dois extensos poemas, “Mulher da vida” e “Moinho do tempo”, buscando evidenciar que neles se nota a manutenção de uma ótica que vislumbra no social uma fonte de perquirição, de questionamentos, e também que a fé não é um movimento homogêneo e isento dessas mesmas perquirições; o caminho do crente é árduo e se constrói com contrição e cultivo de hábitos.

Mulher da vida,
Minha irmã.
Pisadas, espezinhadas, ameaçadas, desprotegidas...
Nos fins dos tempos
No dia da Grande Justiça
[...]
Serás remida e lavada
de toda condenação
[...]

Aflita, ouvindo o tropel
dos perseguidores e o sibilo das pedras,
ela encontrou-se com a Justiça.
A Justiça estendeu sua destra poderosa
e lançou o repto milenar:
“Aquele que estiver sem pecado
atire a primeira pedra”.
As pedras caíram...

(Mulher da vida, *Poemas dos becos de Goiás e Estórias mais*)

O sujeito poético principia o poema dirigindo-se à “mulher da vida”, ou seja, termos que se referem a meretrizes, chamando-as de “irmãs”, o que pode ser entendido num sentido espiritual, uma vez que, no universo cristão, todos são irmãos, posto que todos filhos de Deus. Ao chamar a prostituta de irmã, portanto, a poetisa confere a ela uma condição de humanidade, digna de respeito, de consideração.

Mais adiante, chega a asseverar que a “mulher da vida” será “remida e lavada/ de toda condenação”, que nos faz recordar o fato de que, num verso de seu poema “Todas as vidas”, o qual será analisado adiante, Cora Coralina afirma ser uma pessoa “sem preconceitos”, o que corrobora as considerações tecidas em “Mulher da vida” sobre a mulher da vida.

A seguir, valendo-se de um procedimento característico – embora não exclusivo – do gênero narrativo, o sujeito poético narra uma situação de encontro da meretriz com “Justiça”, que se vale de uma referência bíblica, mais especificamente, do trecho em que Jesus Cristo, ao ser questio-

nado sobre o que fazer com uma mulher pega em adultério, afirma que “Aquele que dentre vós está sem pecado seja o primeiro que atire pedra contra ela” (João, cap. 8, vers. 7). No contexto bíblico, nenhuma pedra é atirada. No contexto do poema de Cora Coralina, porém, “As pedras caíram”, ou seja, as pessoas que presumivelmente estariam em volta da “mulher da vida” de que fala o poema são seres mais farisaicos do que os fariseus da Bíblia.

E a gente se apegava aos Santos,
tão distantes...
Rezava, rezava, prometia
[...]
A igreja refúgio e confessionário antigo
[...]
A gente saía confortada, ouvia a missa
Cumpria a penitência e comungava humildemente
ajoelhada.
Véu na cabeça em modéstia reforçada.
(Moinho do tempo, *Vintém de cobre – meias confissões de Aninha*)

Nesse poema, o sujeito lírico rememora fatos pretéritos de sua vida, rememorando situações vivenciadas, objetos que se tinha, coisas que se fazia. No excerto apresentado, o qual dialoga com o objetivo deste nosso trabalho, veiculam-se recordações de fatos atrelados a uma preocupação com questões de ordem religiosa, espiritual.

A poetisa se lembra de que, em seu passado, não só ela, mas outras pessoas rezavam muito, apegando-se aos santos e frequentando a igreja, local entrevisto como “refúgio”. Por esse fragmento, a religião, com seu desdo-

bramento prático por meio dos rituais, desponta como fonte de aprazimento para o ser humano.

Note-se, no entanto, que o sujeito poético não fala de graças alcançadas ou de verdadeiro regozijo ou momentos epifânicos: ao contrário, a religião surge como prática enraizada no costume, que confere pacificação à alma menos por um desdobramento prático do que pela força de um hábito. A “penitência” é cumprida, e o uso da forma verbal “ajoelhada”, no particípio, reforça a ideia da religião como costume, como hábito.

Nesse aspecto, pecar, confessar, cumprir a penitência, com o “Véu na cabeça em modéstia reforçada”, faz parte de um tipo de encenação social, mediante a qual a pessoa alcança um estágio de pacificação espiritual íntima. Trata-se, enfim, de um sujeito poético para o qual a fé é genuína, mas também possibilitada pela força do hábito e pelo cultivo do lado espiritual.

Observe-se que na biografia da poetisa, intitulada **Cora coragem, Cora poesia**, escrita por sua filha caçula, Vivência Bretas Tahan, e publicada em 1989, há destaque para o hábito que Cora Coralina tinha de se dedicar a causas sociais e de participar dos rituais da igreja:

Morando logo atrás da Igreja dos Capuchinhos, Santuário de S. Francisco de Assis, Cora passa a frequentar a missa diariamente às seis horas da manhã (TAHAN, 1989, p. 113).

Finados aproxima-se[...] levar flores e assistir à missa na capelinha ao lado” (TAHAN, 1989, p. 59).

Eu fiz uma promessa: quando você voltasse, iríamos todos à Igreja da Lapa, a pé, levar velas. Vão caminhando e rezando o terço pelas ruas (TAHAN, 1989, p. 106).

Muitas pessoas, centenas, refugiam-se em igrejas ou capelas domésticas por horas, rezando terços, orações inúmeras, apelando para todos os Santos (TAHAN, 1989, p. 35).

Talvez (Aninha) tenha ido à missa logo cedo... , pois hoje tem confissão com Frei Germano (TAHAN, 1989, p. 95).

Ao discorrer em seu poema sobre a igreja e a frequência a missas, a rituais religiosos, a poetisa não fala de coisas inventadas, portanto, mas sim de fatos que realmente vivenciava em seu cotidiano.

Entre sincretismo religioso e o questionamento de atitudes humanas

Nessa parte, analisaremos os poemas “Todas as vidas” e “Meu epitáfio”, buscando evidenciar que se tem, neles, a manutenção do sagrado como algo também possibilitado pelo amálgama com outras realidades de cunho religioso, outras culturas religiosas, bem como o retrato de um desejo de culto à natureza, um anseio – ou uma constatação – por se (re)integrar a ela e ser, indiretamente, reintegrado ao Criador de todas as coisas.

Em “Todas as coisas”, constata-se diversas facetas do sujeito poético, retratadas com o propósito de plasmar um mosaico cujo conjunto forma a ideia de um ser plural, multifacetado.

Vive dentro de mim
uma cabocla velha
de mau-olhado,
acocorada ao pé
do borralho,
olhando para o fogo.
Benze quebranto.
Bota feitiço...
Ogum. Orixá.
Macumba, terreiro.

Vive dentro de mim
a lavadeira
do Rio Vermelho.
Seu cheiro gostoso
d'água e sabão.
Rodilha de pano.
trouxa de roupa,
pedra de anil.
Sua coroa verde
de São-caetano.

Vive dentro de mim
a mulher cozinheira
pimenta e cebola.
Quitute bem feito.
Panela de barro.
Taipa de lenha.
Cozinha antiga
toda pretinha
bem cacheada de picumã
pedra pontuda.

cumbuco de coco
pisando alho-sal.

Vive dentro de mim
a mulher do povo.
bem proletária.
Bem linguaruda,
desabusada,
sem preconceitos,
de casca-grossa,
de chinelinha
e filharada.

Vive dentro de mim
a mulher roceira.
– enxerto de terra,
trabalhadeira.
Madrugadeira.
Analfabeta.
De pé no chão.
Bem parideira.
Bem criadeira.
Seus doze filhos,
seus vinte netos.

Vive dentro de mim
a mulher da vida.
Minha irmãzinha...
Tão desprezada,
tão murmurada...
Fingindo ser alegre
seu triste fado.

Todas as vidas entro de mim.
Na minha vida –
a vida mera das obscuras!

(Todas as vidas, *Poemas dos becos de Goiás e Estórias mais*)

Logo na primeira estrofe o sujeito lírico afirma que, dentro de si, vive uma “cabocla velha” que é também benzedeira e faz “macumba”. Por meio da referência a elementos da cultura religiosa africana, a entes como “Ogum”, “Orixá”, a poetisa deixa claro sua postura sincrética em relação ao sagrado, cujo acesso, segundo este poema, pode também ser possibilitado pela junção de outras religiões, de outras culturas religiosas.

Assumir esse posicionamento, mesmo num poema, considerando-se o lugar de fala de Cora Coralina, significa ter postura forte para suportar o que poderia advir disso. Esse sincretismo religioso se verifica, guardadas as devidas proporções, em outras esferas da vida do sujeito poético do poema, que afirma viver, dentro de si, vários tipos de mulher: a lavadeira, a proletária, a cozinheira, a “lingua-ruda”, a mãe de família “parideira” e até a “mulher da vida”, cuja alegria de viver é um simulacro, um arremedo de uma felicidade jamais alcançada.

Há dois aspectos básicos a se considerar na leitura desse poema: o primeiro, conforme já apontamos, diz respeito à formação de um mosaico de personalidades que, juntas, conformam a totalidade do ser – plural – do sujeito poético. O segundo, conforme acreditamos, diz respeito ao fato de a poetisa comportar-se como uma verdadeira profeta, segundo o étimo da palavra, que vem do grego *profetes*, significando aquele que expõe, que fala no lugar de outrem. Nesse sentido, a poetisa comporta-se como uma verdadeira profeta, na medida em que dá voz a diversos perfis femininos em seu poema.

Como uma ponte entre o interior da poetisa e os diversos perfis femininos que elenca em seu poema é que pode ser interpretado o sexto verso da quarta estrofe, qual seja sem preconceitos”, isto é, trata-se de um sujeito lírico que se configura como a projeção poética de uma mulher isenta de preconceitos e de Pré-conceitos e que se vale dessa condição para conferir voz, de modo polifônico, a diversos tipos sociais femininos.

No poema “Meu epitáfio”, o sujeito poético se debruça sobre um tema considerado por muitos como lúgubre, qual seja o da própria morte. Não se trata, porém, de um poema triste, mas, sim, singelo, terno, isento de dramas ou de elementos melancólicos:

Morta... serei árvore,
serei tronco, serei fronde
e minhas raízes

enlaçadas às pedras de meu berço
são as cordas que brotam de uma lira.

Enfeitei de folhas verdes
a pedra de meu túmulo
num simbolismo
e vida vegetal.

Não morre aquele
que deixou na terra
a melodia de seu cântico
na música de seus versos.

(Meu epitáfio – *Meu livro de cordel*)

Chama atenção, em uma primeira leitura, o fato de que a poetisa refere-se à sua morte prescindindo de recorrer a um aparato religioso – cristão ou espírita – para isso. No poema, a morte é vislumbrada de modo natural e, por isso, é naturalizada, fazendo com o que o indivíduo, que biblicamente é pó, volte ao pó sob a forma de uma árvore – algo vivo – cujas raízes é que entrariam em contato com o pó, dele extraindo a seiva de sua vida reconfigurada. Portanto, o material de que o corpo se formou, após a morte, plasmaria os nutrientes para a manutenção da vida desse próprio corpo, agora reconfigurado sob a forma de uma árvore.

Não se trata, contudo, de qualquer árvore: trata-se de uma árvore em cuja base as raízes são as “cordas [...] de uma lira”, o que nos remete à origem do termo lírico (referência ao instrumento musical lira), a uma época em que o bardo, o poeta dedilhavam a lira ao cantar feitos e sentimentos humanos.

Já o primeiro e o segundo versos da segunda estrofe, “Enfeitei de folhas verdes/ a pedra do meu túmulo”, parecem fazer referência ao famoso poema de Gonçalves Dias, “Leito de folhas verdes”, cenário para amores impossíveis e profundos. Além disso, note-se que os termos “folhas verdes” apontam para vida, para exuberância cromática, em contraponto a “pedra” e “túmulo”, que indicam dureza, algo acinzentado, sem vida.

Ao final, uma referência à imortalidade da poetisa, daqueles que deixam inscrita sua marca nos livros e nos

poemas que se criaram: “Não morre aquele/ que deixou na Terra/ a melodia do seu canto”, ou seja, a poetisa alcança a imortalidade pela obra que lega à posteridade, e a árvore em que se transforma, após sua morte física, é o conjunto de sua obra, por meio do qual e no qual vive eternamente.

Nesse aspecto, a morte/imortalidade da poetisa se aproxima do religioso: morte/ vida, sepultamento/ ressurreição são temas caros ao universo cristão, o qual serve de fonte, como se pode verificar, para uma parte da poesia de Cora Coralina.

À guisa de (in)conclusões

Buscou-se evidenciar, neste trabalho, as relações estabelecidas entre parte do universo poético coralineano e alguns elementos do universo religioso, seja o cristão e o sincrético, bem como demonstrar o estabelecimento de nexos entre formas de ver o mundo e de se posicionar diante dos fatos vislumbrados por uma poetisa sensível tanto às coisas de seu tempo quanto àquilo que é também atemporal.

Para isso, analisamos alguns poemas, divididos em três eixos temáticos. Verificamos que as relações entre realidade e espiritualidade, nos poemas analisados, é permeada por uma cosmovisão que é tributária de leituras bíblicas, de conhecimento religioso mais amplo, de um respeito e temor a Deus, mas, também, tributária de uma forma humanista de se vislumbrar a realidade circundante, muitas vezes injusta, quase sempre hipócrita.

A simbologia poética presente no universo da poesia coralineana, portanto, deixa-se pautar por um rico mosaico formado pelo amálgama de questões que, em seu conjunto, criam hierofanias atreladas ao cotidiano: trata-se de um modo simples de se entrever elementos de ordem metafísica e espiritual. Nesses poemas de Cora Coralina, não só o “sentimento do mundo” da poetisa é trazido à baila, mas o universo religioso é desmitificado, e aspectos como simplicidade, singeleza de fé e espontaneidade isenta de preconceitos irrompem nas filigranas do texto poético, preenchendo-o de sentidos de teor humanitário e voltados para o contexto do bem-estar do próximo, seja esse próximo quem for.

Ao criar uma poética em que a religião, seja ela qual for, não é promovida a um estatuto de verdade absoluta, mas em que o religioso, o sagrado surgem como formas de o ser humano se aprimorar em sua existência, Cora Coralina acaba por demonstrar que a entrega ao sagrado pode-se constituir como uma das formas possíveis de o sujeito se encaminhar para um estado de aceitação de si mesmo e de complacência e tolerância diante da alteridade, diante das diferenças – não valorativas – entre os seres humanos, o que, em última instância, pode tornar a vida mais plena de significados.

Nesse sentido, as figurações do sagrado na poesia da criadora de *Vintém de cobre* apontam menos para a necessidade de se seguir determinada religião do que para a necessidade de o ser humano, por meio da aceitação de

sua condição e do cuidado para com o próximo, poder realizar um movimento de ascese espiritual, transformando-se, dia-a-dia, em um ser humano melhor e, por isso, mais pleno.

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond. **O sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BERTRAN, Paulo. A memória consútil e a goianidade. **Ciências Humanas em Revista**, Goiânia, vol. 5, num. 1. Editora da UFG, 1994.

BÍBLIA – Velho e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 2003.

CORALINA, Cora. **Poemas dos becos de Goiás e estórias mais**. 3. ed. Goiânia: Editora de UFG, 1980.

_____. **Meu livro de cordel**. 9. ed. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Vintém de cobre – meias confissões de Aninha**. 9. ed. São Paulo: Global, 2007.

PEREIRA, Perciliana Chaves. **O universo simbólico coralineano e as hierofanias da natureza**. Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2004 (Dissertação de mestrado).

TAHAN, Vicência Bretas. **Cora Coragem, Cora Poesia**. São Paulo: Global, 1989.

DEVOÇÃO E DIVERSÃO NAS MARGENS DO TOCANTINS

*Maria de Fátima Oliveira
Bruno Gonçalves dos Santos*

Porque, sendo tudo um acontecimento para se sentir com arte e uma intensa fé compartilhada, o sentimento dominante nos rituais tradicionais dos catolicismos rústicos não é nem o arrependimento (que ele fique para a breve Semana Santa de cada ano), nem o pesar (mesmo quando se celebra por um morto) e nem o poder majestoso e terrível do sagrado. Ele é uma espécie de ingênuo e poderoso maravilhamento que por algum tempo se partilha. Uma alegria por se estar “aqui”, vivendo “isto” entre todos.

(BRANDÃO, 2004)

Este texto visa discorrer sobre a cultura e cotidiano nas margens do rio Tocantins no início do século XX, por meio das manifestações culturais das populações ribeirinhas. Estas manifestações podem ser percebidas nas diversas atividades do dia a dia dos moradores como, por exemplo, em suas viagens, alimentação, relações sociais, atividades da caça, da lavoura e principalmente por meio das festas. Portanto, o estudo das manifestações culturais dos povos das margens do rio

Tocantins oferece subsídios indispensáveis para se compreender melhor o patrimônio cultural, a história e a identidade do ribeirinho tocantinense.

A história/memória das cidades ribeirinhas é inseparável da história da ocupação e da navegação do rio Tocantins. A localização das cidades às margens do rio influenciou, sem dúvida, na formação de uma identidade própria de sua condição de cidade beira rio. Mas, o processo de modernização da região – desencadeado principalmente pela abertura da rodovia Belém-Brasília (1960) e mais recentemente, pela construção de barragens com a finalidade de gerar energia, como por exemplo, as hidrelétricas do Lajeado, UHE Luís Eduardo Magalhães (próximo à capital Palmas) e Peixe Angical (entre as cidades de Peixe e Paranã) – representou um momento marcante de mudança para os moradores e para a região. Nas últimas décadas, a região das margens do rio Tocantins tem sofrido inúmeras transformações com consequências para os moradores locais e para o meio ambiente. Estas mudanças têm inquietado e instigado historiadores, antropólogos, geógrafos, ambientalistas e entidades preocupadas com seus impactos para o meio ambiente e para as populações ribeirinhas, fazendo-os refletir, questionar e pesquisar sobre as transformações em curso.

Entre Fragmentos e Vestígios: Os Lugares de Memória

As referências sobre as manifestações culturais presentes nas cidades ribeirinhas no início do século XX podem ser encontradas em diversos lugares de memória¹, sendo, portanto, parte da história e do patrimônio cultural das populações das margens do rio Tocantins. O pesquisador que busca vestígios e informações – ou, segundo Ginzburg (1989), pistas, indícios e sinais – da vida cultural das comunidades ribeirinhas do rio Tocantins no período em foco, se surpreende com a diversidade das fontes que abordam direta ou indiretamente essa temática.

Dentre estas fontes, podemos dar destaque especial, em primeiro lugar, à importante obra do dominicano francês José Maria Audrin. Este religioso viveu na região (principalmente nos municípios de Porto Nacional, Tocantins e Conceição do Araguaia, no Estado do Pará) e deixou dois livros que tratam sobre diversos aspectos da vida dos moradores locais, que ele chamou de “sertanejos”. Neles, Audrin descreve as condições de vida, mentalidade e costumes dos moradores, emitindo juízo de valor sobre as práticas religiosas, com sua visão de um imigrante e padre francês da Ordem dos pregadores. Mesmo sendo um olhar, às vezes carregado de preconceito, Audrin viveu

1 Para Le Goff (2003), esses lugares de memória podem ser topográficos (arquivos, bibliotecas e museus); monumentais (cemitérios ou arquiteturas); simbólicos (comemorações, peregrinações, emblemas) e, funcionais (manuais, autobiografias ou associações). A memória é, portanto, elemento essencial da identidade individual ou coletiva.

por décadas na região e conhecia muito bem seu *rebanho*, os moradores das margens do Tocantins.

Outra fonte valiosa são os jornais locais² publicados em uma tipografia da cidade de Porto Nacional. Por meio desses periódicos é possível perceber o dia a dia dos moradores e a importância que tinham as festas para a vida da comunidade. Estas eram noticiadas com frequência com o objetivo ora de divulgar e conclamar os moradores a participarem das solenidades, ora de noticiar a pompa com que as mesmas haviam sido realizadas, como será mostrado nas páginas seguintes.

Há ainda, um bom número de livros de memorialistas, moradores da região, além dos relatos de viajantes estrangeiros (ou não) que visitavam estas cidades e deixaram as impressões.

Cidades Ribeirinhas, Cidades do Sertão

Numa época em que não havia estradas na região, a posição estratégica destas cidades ribeirinhas – via de comunicação com outros centros comerciais, principalmente com Belém – foi condição importante para o seu desenvolvimento, atuando como centros dinamizadores

2 A publicação de periódicos nesse período era feita com um rústico maquinário, a tipografia, que funcionava por meio de *tipos*, que eram peças metálicas com letras ou sinais, montadas para escrever os textos. O primeiro periódico foi *Folha do Norte* (1891), em seguida, *O Incentivo* (1901) e o *Norte de Goyaz* (1905), com duração de quase meio século.

por longa data e funcionando como pontos estratégicos para o comércio com o norte do país, mais precisamente com Belém (PA), pois o rio era, senão o único, o mais importante meio de comunicação para a região. Dentre as cidades ribeirinhas do alto Tocantins, as que mantiveram um comércio mais intenso com o Pará foram Paranã, Peixe, Porto Nacional, Pedro Afonso e Boa Vista (atual Tocantinópolis) no antigo norte de Goiás, hoje Estado do Tocantins.

As cidades ribeirinhas funcionaram por longo período como portos de ligação entre o litoral e o sertão, duas palavras aparentemente contraditórias, mas que tão bem se complementaram no ir e vir dos barcos do interior para o litoral, colocando em contato, moradores de dois espaços distintos e garantindo a formação e manutenção de expressões culturais próprias de uma região, forjando assim uma identidade³.

Segundo Oliveira (2010), embora pareça predominar a ideia de que as populações ribeirinhas do Tocantins vivessem isoladas devido às dificuldades de comunicação, as pesquisas têm demonstrado que ali havia uma dinâmica própria e rica em relações sociais, pois o rio teve papel preponderante como meio de comunicação, sendo a vida cultural bastante movimentada. Desse modo, mesmo por meio de uma incipiente navegação, o rio garantia o contato com outras comunidades e regiões, tanto com as cidades vizinhas, quanto com a capital do Pará. É inegável que a

3 Para maiores detalhes sobre o processo de construção identitária do ribeirinho, ver Oliveira (2010).

lentidão dos meios de comunicação, seja o fluvial ou o terrestre, não possibilitavam contatos rápidos, mas apesar das longas distâncias, da morosidade dos transportes e do ralo povoamento, por meio das viagens anuais a Belém e, mais frequentemente, entre as cidades próximas, os ribeirinhos trocavam mercadorias, experiências e mantinham vivas suas tradições e manifestações. Ainda de acordo com a autora, o discurso sobre a questão do isolamento da região é perceptível em diversas fontes, desde escritos de viajantes estrangeiros, como em artigos de jornais impressos nessas cidades e reproduzidos por historiadores. Esse discurso pode ser justificado por duas razões óbvias: a primeira, atribuída a uma visão equivocada e preconceituosa dos viajantes estrangeiros, ao compararem o que viam no interior do Brasil, principalmente no norte de Goiás, com um mundo mais dinâmico e acelerado, de onde vieram ou mesmo com o litoral do país; e a segunda, percebida na fala dos próprios ribeirinhos, pois atribuir isolamento, abandono à sua região lhes interessavam na medida em que chamavam a atenção dos poderes públicos para os sérios problemas que enfrentavam.

O que não se pode negar é que o rio representou para os moradores dessas cidades condição e possibilidade de vida tanto material quanto simbólica, forjando uma cultura própria com especificidades e peculiaridades nas margens do rio Tocantins.



Figura 1 – Ribeirinhos no porto aguardando a chegada dos botes (Porto Nacional, início do século XX). Fonte: Acervo particular Milton Ayres



*Figura 2 – Chegada dos botes em Porto Nacional (1912).
Fonte: Acervo particular Sr. Jamil P. Macedo.*

Devoção e Diversão: A Difícil Separação

Dentre as manifestações culturais das cidades das margens do Tocantins podemos destacar as suas festas, com algumas peculiaridades evidenciadas pelas diversas fontes. É possível afirmar que tanto as festas religiosas, como as profanas nas cidades do interior no começo do XX, eram acontecimentos de maior significado no cotidiano dos moradores dos pequenos municípios, onde os festejos de passagem de ano, ou os do carnaval passavam quase despercebidos. Segundo Brandão (1985), as festas no interior eram regidas pelo calendário agrícola, mas observamos que nas cidades ribeirinhas, além do calendário agrícola, também o calendário da navegação⁴ (idas e vindas dos barcos a Belém) era levado em consideração. É importante observar que em suas festas – religiosas ou não – trabalho e lazer entremeavam-se, estando estreitamente relacionados na vida dos moradores. Como evidenciado nas páginas seguintes, não é possível delimitar claramente qual e tal festa pertenceria totalmente ao âmbito do profano ou do sagrado, pois as duas esferas se complementavam em quase todos os eventos, como por exemplo, por ocasião da despedida dos barqueiros destas cidades para iniciarem a viagem com destino a Belém.

4 O calendário das viagens iniciava-se nos meses de muita chuva, preferencialmente pelo mês de março para a descida do rio, ou seja, indo do interior para o litoral. Gastava-se em torno de seis meses entre ida e volta das cidades do alto Tocantins e Belém no Pará.

Os barqueiros bebem muito para vencer o primeiro obstáculo, que é a despedida dos parentes e amigos. Apenas uma pequena parte dos tripulantes se encontra no porto, os outros estão espalhados pelas ruas e bodegas da cidade. Para reuni-los só há um método capaz de funcionar, é o uso da bandeira vermelha do Divino Espírito Santo, que ao som dos tambores vai à busca dos navegantes por todos os lugares. Devido à grande devoção dos barqueiros, e para não perder a proteção divina em viagem tão arriscada, todos acompanham a imagem sagrada até o porto. Ao chegar à beira-rio, a bandeira é colocada dentro do bote e todos entram para beijá-la. Enquanto a reverenciam, a embarcação é solta e começa a longa, demorada e arriscada viagem (OLIVEIRA, 2010, p. 13).

Em artigo publicado na Revista **A Informação Goyana**⁵ há também a seguinte afirmação sobre as festas em Goiás:

É, sobretudo pela época dos “mutirões”, dos “pousos de folia”, das “lapinhas” das “derrubadas” que estas festas populares têm lugar para regozijo da alma simples dos

5 A Revista **A Informação Goyana**, editada no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX, mais precisamente entre os anos de 1917 e 1935, é um importante veículo de informação que permite uma visão sobre diversos assuntos sobre o Brasil Central e especificamente sobre o Estado de Goiás. Sob a direção de dois goianos, Henrique Silva e Americano do Brasil, um dos objetivos da Revista era o de divulgar as riquezas de Goiás, torná-las conhecidas no âmbito nacional e incentivar investimentos na região. Mas sua análise permite perceber também aspectos culturais como as manifestações populares que permeavam o cotidiano dos moradores.

sertanejos que se reúnem para trabalhar e divertir. Há dois divertimentos populares da antiga colônia que ainda se perpetuam em Goiás: “as cavalhadas”, tão bem descritas nas Festas populares do Brasil, de Melo de Moraes, e mais raramente, as “danças de velho”, que nessas paragens apreciamos uma única vez (SILVA, 1918, Ano II, v. I, n. 12).

Na visão do religioso dominicano Fr. Audrin (1946), os dias de festa, eram dias felizes, em que, além de as pessoas saciarem a fome, reencontravam parentes e amigos, realizavam batizados, crismas e casamentos, e, raramente, durante o período das festas eram registrados roubos ou crimes, desordens ou escândalos. Nesse aspecto, também Carlos Rodrigues Brandão (2004, p. 27) observou que “... além de tudo, as festas populares completas são também uma demorada e uma deliciosa comilança”.

Com referência às festas religiosas, Audrin (1963, p. 126) ressalta que, “sendo tão numerosos e variados esses cultos, praticados em muitas circunstâncias sem a fiscalização do padre, não é de estranhar que se tornem facilmente ocasiões de gestos e práticas um tanto contrários ao bom senso cristão”. Percebe-se que apesar de alguns embates entre os moradores e os religiosos por causa de questões que envolviam a frágil separação entre religioso e profano, a convivência na maioria das vezes era pacífica. Nesta perspectiva, o padre dominicano argumenta que seria injusto e contraproducente simplesmente condenar tais práticas mundanas misturadas ao sentimento religioso, demonstrando certa indulgência com relação a estas

práticas, pois, segundo ele, para esta gente do interior, as poucas alegrias eram motivadas justamente pelas festas dos seus santos.

Nesse sentido, podemos citar a pesquisa de Maria Inez M. B. Pinto (1994), sobre o trabalhador pobre na cidade de São Paulo. Segundo essa autora, ao trabalhador fatigado, em sua extrema miséria, as festas funcionavam como um lenitivo, permitindo libertar-se, mesmo que por breves instantes, do cansaço e das tensões do dia-a-dia. As festas, diz a autora,

... exerciam o papel de uma compensação emocional para os sofrimentos e decepções, levavam a uma sublimação da miséria imediata. Expressavam a reação dos trabalhadores pobres tentando fazer da vida algo mais agradável. De fato, eles pareciam precisar recorrer a algum meio para tornar a própria miséria mais suportável. (PINTO, 1994, p. 248).

Segundo Fr. Audrin, quanto mais as pessoas se viam privadas de recursos em suas enfermidades ou em perigo, maior era a sua fé. E para ele, a principal razão pela qual os protestantes das diversas seitas pouco ou nada conseguiam em conversões no sertão, com seus cultos pouco expressivos e a proibição de imagens, romarias, procissões, etc. era porque essa gente simples sentia a necessidade de exteriorizar a sua crença pela fé nos santos, na bandeira do Divino ou por meio de outros símbolos.

Em Porto Nacional (TO), por exemplo, uma das cidades mais importantes da antiga região norte do Estado de Goiás, no início do século XX, a festa da padroeira Nossa Senhora das Mercês ocorria no dia 24 de setembro e era noticiada no periódico local conclamando os fiéis a participarem de tal festividade:

Após o novenário de estilo, realizaram-se no dia 24 do cadente os pomposos festejos de N. Senhora das Mercês, excelsa padroeira desta cidade. O vasto templo local revestiu-se de galas para a realização das pomposas cerimônias que estiveram imponentes e concorridíssimas. [...] O nosso majestoso templo foi lindamente enfeitado, tendo magnífica iluminação em todos os atos. A banda de música muito concorreu para abrilhantar todas as cerimônias (NORTE DE GOYAZ, n. 121, 1910).



Figura 3 – Igreja Nossa Senhora das Mercês em Porto Nacional – TO (início do século XX). Fonte: Acervo Sr. Jamil Pereira Macedo

No periódico *O Incentivo* de 1902, há também uma detalhada descrição sobre esta festa. As novenas começavam no dia 15 de setembro e culminavam com as comemorações do dia 24. Nesse dia, pela manhã havia a missa cantada, à tarde procissão, e à noite sermão e benção do Santíssimo Sacramento. Nos dias de novena, era arrecadado dinheiro para as obras da igreja, através de leilões, que também serviam como diversão para os fiéis. Nas novenas, além dos “procuradores”, em número de dois, havia a eleição de mordomos e *mordomas* (*sic*), sendo um casal para cada dia da novena. Pela lista dos nomes dos eleitos para o ano de 1902, pode-se constatar que todos (do sexo masculino) possuíam títulos da guarda nacional: coronéis, capitães, tenentes e majores.

Logo em seguida à festa da padroeira da cidade, dava-se a comemoração da festa do Divino Espírito Santo, que acontecia nos dias 25 e 26 de setembro. Por essas ocasiões eram realizados batismos, crismas, casamentos e confissões, além de missas cantadas, rezas solenes, procissões e sermões. Observava-se também a presença do que se denominava de *bandos precatórios*, organizados com o objetivo de recolher donativos para as festas ou para as obras religiosas. Fora do perímetro urbano os *bandos* eram compostos por rapazes e, na cidade, geralmente por moças:

[...] saiu o costumeiro “bando precatório” que, este ano, compôs-se de 25 moças suplicando esmolas para as obras da igreja, ao som de lindas peças da Orquestra União. Estas moças, ao saírem do nosso modesto escritório,

onde amavelmente estiveram alguns instantes, levaram nos decotes dos seus elegantes vestidos, em papelinhos de cores, umas inscrições adequadas ao seu ato de filantropia e religião, com que tivemos a honra de brindá-las (O INCENTIVO, n. 19, 1902).

Segundo Frei Audrin (1963), esses dias eram dias felizes em que se tinha comida farta e encontrar os parentes e amigos depois de demorada separação. Mesmo se expressando dessa forma, há evidências de reprovação e proibição de certas práticas comemorativas.

Realizaram-se de 25 a 27 do corrente [setembro] as festas em honra ao D. Espírito Santo as quais consistiram em um misto de cerimônias religiosas e divertimentos profanos... constando de uma verdadeira promiscuidade de festas religiosas e mundanas (NORTE DE GOYAZ, 1906 e 1908).

Marta Campos em seu estudo *As Festas do Carmo*, localidade vizinha de Porto Nacional, informa que “Em Porto Nacional, cidade situada a quarenta quilômetros de Monte do Carmo, a folia chegou a ser extinta com o sequestro da coroa do Imperador usada nas solenidades” (CAMPOS, 1988, p. 28). Mesmo a coroa tendo sido restituída, o exemplo mostra que tanto em Porto Nacional como também em outras regiões nem sempre houve completa tolerância do sincretismo por parte da igreja. Segundo ela, “Alguns dizem que o padre tinha ciúmes das esmolas que a folia recolhia pretendendo transferi-las

para a igreja”. A autora reforça que em Monte do Carmo, apesar da perseguição, a festa não foi interrompida, e mostra uma série de relatos sobre *derrotas* dos religiosos que se posicionaram contrários a tais festas:

Assim é que, em sua saga, constam sempre episódios heróicos de derrotas impingidas aos agentes religiosos oficiais que tentaram impedir sua continuidade: do bispo (provavelmente D. Domingos Carrerot) que quebrou a perna bem no lugar onde forçara o cabo da bandeira para parti-lo; do padre que teve de mandar chamar o alferes para que este, com a bandeira, benzesse a chave que não abria mais a porta da igreja onde há pouco havia sido proibida a entrada da folia; do padre que morreu em desastre de avião onde propositalmente embarcara na véspera do dia em que teria de rezar a missa do Divino, com a presença da folia (CAMPOS, 1988, p. 28).

Outras festas que mereceram a atenção dos noticiários locais foram a de São Sebastião – começava no dia 11 de janeiro e terminava no dia 20 – a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, nos dias 4 e 5 de outubro e à Virgem da Conceição aos 8 de dezembro, todas comemoradas com novenas e leilões, com a presença de orquestra e dos *homens importantes* da cidade, que conduziram o andor na *magnífica procissão pelas ruas matizadas de pétalas e arcos de flores*.

Do mesmo modo, as festas juninas eram muito comemoradas, persistindo ainda hoje a procissão fluvial de São

João no rio Tocantins⁶. Em agosto comemorava-se o dia de São Domingos, com muita pompa, por ser o santo onomástico da ordem religiosa dominicana, que possuía bom número de representantes em Porto Nacional e Conceição do Araguaia.

Chegado o dia do santo, cantava-se a missa, com acompanhamento de ruidosa orquestra, em presença dos festeiros coroados e assentados num trono em frente do celebrante... começavam, debaixo de imensas latadas feitas de bambus e ramos de palmeiras, os banquetes tradicionais, festins pantagruélicos, regados a vinho e “branquinha”, que faziam naturalmente subir em alto grau os entusiasmos e inspiravam um sem número de oradores. Depois do banquete, o indispensável baile para a elite. O comum do povo, a negrada, a caboclada, saltava e sapateava tarde e noite inteiras, ao ritmo estonteante de enormes tambores de antiga importação africana. É preciso ter vivido e sofrido com esses brasileiros privados toda a vida de qualquer doçura e encanto da civilização, para compreender a alma sertaneja e, até certo ponto, excusar essas expansões ruidosas, essa mistura de alegria religiosa e profana, nos dias bem raros em que podem divertir-se (AUDRIN, 1946, p. 207).

6 Tanto nas cidades de Paranã como em Pedro Afonso, vizinhas de Porto Nacional, realizam-se ainda nos dias atuais, esse tipo de cerimônia fluvial, em homenagem, respectivamente, a São João e ao Divino Espírito Santo (24 de junho) e São Pedro (29 de junho).

Embora sendo predominantes as festas ditas religiosas, havia também diversas outras atrações, como apresentação de comédias e dramas, sempre muito concorridos. Os bailes, mesmo não sendo tão frequentes como as festas religiosas, quando aconteciam, eram muito bem organizados e apreciados. Adozinda Pires (1979), moradora de Carolina (MA) – cidade também na margem direita do Rio Tocantins revela que os aniversários dos ricos eram comemorados com bailes, enquanto que para os pobres havia o pipiral, termo que designava também as moças de classe menos favorecida, as *pipiras*. A autora afirma que “A igreja, apesar da seriedade do ambiente, sempre foi palco de desfile de moda”.

Na cidade de Porto Nacional havia também um clube recreativo, fundado em 1906, de fundamental importância para a vida social da cidade, lugar de encontro para comemoração de aniversários, casamentos e apresentações artísticas.

CLUB RECREATIVO PORTUENSE

Sob o título acima está definitivamente organizado nesta cidade, um club oratório, dramático e dançante. Ardentemente ansiamos pela prosperidade do club e fazemos votos para que nos dê resultados profícuos, excitando a atividade de tantos mocinhos inteligente e despertando-lhes gosto pela literatura e pela arte, infelizmente tão descuradas entre nós (NORTE DE GOYAZ, 1906, n. 13).

Acompanhando as notícias do desempenho do clube nos anos seguintes através dos periódicos, pode-se constatar que houve diversas atrações como a apresentação de comédias e dramas, que de modo geral eram muito concorridas.

A realização de bailes acontecia por ocasião dos casamentos, aniversários e principalmente para comemorar a chegada de visitas importantes nas cidades. Havia todo um cerimonial com a presença de orquestra, danças e discursos. No início desse século, além do baile e do pipiral, havia também batuques e comemorações de carnaval, embora não apresentasse o mesmo brilho e atenção que tinham as festas religiosas: “Não passaram em completo olvido os dias de carnaval, pois que diversos rapazes, durante aqueles dias, se fantasiaram e entreteram o publico da cidade proporcionando-lhe, com suas pilherias, ocasião de boas gargalhadas” (NORTE DE GOYAZ, n. 60, 1908). Há registro nesse mesmo periódico da ocorrência de um pequeno incidente por ocasião da comemoração do carnaval, sendo que um dos carnavalescos tendo se enfeitado de padre, o superior dos dominicanos protestou contra o ato de “profanação”, sendo chamada a polícia e interditado o desfile. As mulheres não participavam destas manifestações de rua.

Os instrumentos musicais utilizados nas comemorações eram quase todos fabricados pelos moradores locais: “[...] esse instinto artístico revela-se ainda na destreza de muitos em tocar instrumentos fabricados por eles próprios,

com os limitados recursos de que dispõem: gaitas, flautins, violas, bandolins e violinos” (AUDRIN, 1963, p. 115).

Interessante também eram os rituais de preparação das cerimônias, como por exemplo, o da festa de Santo Antônio de Pádua, como o abaixo, descrito pela moradora da cidade, Adozinda Pires (1979).

As 6 da tarde começavam-se a iluminação, que constava de uns caquinhos de barro cheios de azeite de mamona ou azeite de coco, com um pavio de algodão no centro, colocados sobre braços de buritis partidos em cruz e bem enfileirados à imitação de postes de luz, que dava o efeito de farta iluminação, num vasto terreiro bem varrido e sob um trançado de um sem número de bandeirinhas coloridas (PIRES, 1979, p. 88).

Esta descrição mostra o esforço dos moradores em tornar o mais belo possível o cortejo religioso e, de certa forma, evidencia o espírito de cooperação, pois segundo a autora, a ornamentação, embora muito singela, era feita com a colaboração de todos. Os moradores utilizavam de muita criatividade e todo tipo de artigos do lugar para enfeitar os locais tanto para as cerimônias religiosas quanto para as festas propriamente profanas. Nesse aspecto, Brandão (2004) afirma que

Com os recursos da cultura do lugar, tudo deve ser feito com uma rústica e exagerada beleza como as roupas dos

personagens dos ritos [...] Rústico e simples, como tudo no mundo rural, tudo deve ser uma oferta dos sinais do exagero: a decoração dos locais por onde se passa e até onde se chega, a fartura costumeira da comida que, depois de servida a todos os presentes, deve sobrar visivelmente ainda, mesmo quando na casa de um pobre. A demora dos ritos, o alongamento reiterado dos gestos, para que todos vejam, para que todos saibam (BRANDÃO, 2004, p. 28).

Por ocasião das festas, pela própria possibilidade de aglomeração, intensificavam-se também as trocas comerciais, pois era nesses dias que os moradores da zona rural podiam vender seus produtos e adquirir bens próprios da cidade. Os dias de festas propiciavam além da oportunidade de comida farta e de graça, o reencontro de amigos e parentes, que segundo Audrin (1946) estes eram:

Dias felizes, não tanto para os coitados que podem saciar a *fome velha* [...]. São dias de batizados, casamentos e crismas; dias de novos afilhados e padrinhos, de novos compadres e comadres. Motivos de visitas, acompanhadas de mútuas atenções e de frequentes libações que, naturalmente, fazem subir ao mais alto grau os entusiasmos (AUDRIN, 1946, p. 127).

Além das festas organizadas e comemoradas nas cidades e povoados, havia também as “desobrigas”, assistência itinerante que os padres ofereciam aos povos em regiões fora dos núcleos urbanos, com o objetivo de

realizar confissões, batismos e celebrações. Essas viagens eram feitas geralmente a cavalo levando todo o equipamento religioso necessário para as cerimônias. Como a moeda era escassa no interior, o padre muitas vezes recebia produtos da terra em pagamento pelos serviços religiosos prestados a esses moradores do campo. Estas ocasiões eram também propícias às festas, pois no local escolhido – geralmente sede de uma fazenda onde o padre marcava para a cerimônia – reunia-se toda a vizinhança.

Considerações Finais

Podemos concluir que não havia uma nítida separação entre o religioso e o profano nestas manifestações, pois uma sempre entremeava a outra. Os leilões, as comilanças, as bebedeiras e as danças eram tidas como uma continuação natural da missa, das rezas, e da procissão. No período das festas ocorria uma transformação no comportamento dessa gente simples: se a festa representava momento de rezas e agradecimentos pelas dádivas recebidas e pagamento de promessas, representava também época de comida e bebida farta, do reencontro de parentes e amigos, casamentos, batizados e danças, que sempre possibilitavam o surgimento de um novo namoro que poderia terminar em mais um casamento nas festas do ano seguinte.

Outra observação importante é a de que apesar da manutenção das festas tradicionais, estas podem se revestir

de novos modos de se manifestarem. Uma festa tradicional da cidade de Paranã (TO), em homenagem a São João Batista e ao Divino Espírito Santo, por exemplo, ganhou na década de 1980 uma nova “roupagem”, deixando de ser uma comemoração feita em terra para se tornar uma procissão fluvial. O mesmo aconteceu também na cidade de Pedro Afonso (TO), onde os moradores, para comemorar a festa do padroeiro, São Pedro, sob a direção da igreja católica, passaram a enfeitar uma balsa e saírem em procissão fluvial com rezas e cantos, contornando a cidade. A manutenção dessas festas tradicionais, mas com a introdução de novas práticas e rituais em seu desenrolar vai ao encontro do que Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984) analisam no livro **A Invenção das Tradições**. A partir desses exemplos, percebe-se que a própria dinâmica social propicia a inovação e modificação de algumas práticas e rituais, ou seja, há a incorporação de novos elementos a uma prática antiga, o que confirma a dinamicidade das expressões culturais.

Voltando ao pensamento de Brandão (2004) da epígrafe desse texto, pode-se dizer que o sentimento dominante nos moradores por ocasião das festas das margens do Tocantins (ou mesmo fora delas) era o de uma espécie de sentimento ingênuo partilhado com alegria num misto de devoção e diversão. Os momentos de festas eram também, como evidenciado por Maria Inez M. B. Pinto (1994), um modo de o trabalhador fatigado suportar a dureza da vida cotidiana, pois a ocasião das festas funcionavam como um lenitivo, uma compensação emocional

para tornar a miséria mais suportável. Por outro lado, esse mesmo cotidiano era permeado de devoção, que pode ser observado nos rituais das viagens, da caça, da lavoura, da alimentação, no tratamento das doenças, nas relações sociais, enfim, em todo o fazer diário da vida desses homens e mulheres.

Portanto, as práticas de devoção e diversão nas margens do Rio Tocantins na primeira metade do século XX não se diferenciavam radicalmente das demais regiões do Brasil Central, mas como visto, possuíam algumas particularidades interessantes que podem contribuir para enriquecimento da História regional e para mostrar a diversidade da História do Brasil e de seu patrimônio cultural.

Referências

AUDRIN, J. Maria. **Os Sertanejos Que Eu Conheci**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1963.

_____. **Entre Sertanejos e Índios do Norte**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1946.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado. Estudos de religião e ritual**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. **De Tão Longe Eu Venho Vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: Ed. Da UFG, 2004.

CAMPOS, Marta Silva. **As festas do Carmo**. Porto Nacional (TO): COMSAÚDE, 1988.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5. ed. São Paulo: Unicamp, 2003.

NORTE DE GOYAZ (Periódico). Porto Nacional, 1906/1910.

O INCENTIVO (Periódico). Porto Nacional, 1902.

OLIVEIRA, Maria de Fátima. **Portos do Sertão: cidades ribeirinhas do Rio Tocantins**. Goiânia, PUC, 2010.

PINTO, Maria Inez Machado Borges. **Cotidiano e Sobrevivência: a vida do trabalhador pobre na cidade de São Paulo 1890-1914**. São Paulo: Ed. da USP, 1994.

PIRES, Adozinda Luzo. **Meu Mundo Encontrado**. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica, 1979.

SILVA, Henrique. **Revista A Informação Goyana**. Rio de Janeiro: 1918/1935.

SEGUINDO O CORTEJO: BREVES
CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORTE DE UM
IMPERADOR DO DIVINO ESPÍRITO SANTO,
EM NATIVIDADE, TOCANTINS*

Noeci Carvalho Messias

Este artigo se propõe a realizar uma breve mostra de algumas questões inerentes ao universo das práticas culturais que devotos da cidade de Natividade, no Tocantins, organizam anualmente, em homenagens ao Divino Espírito Santo. Tais festividades, carregadas de simbolismos, constituem acontecimentos de primeira importância, dada a devoção.

Embora vivenciando diversas mudanças no interior dos festejos, todos os anos a festa do Divino é palco de distintos acontecimentos envolvendo os nativitanos. No sentido de demonstrar alguns aspectos do dinamismo e

* O presente texto é, em parte, extraído da pesquisa que realizei durante o doutorado em História, pela Universidade Federal de Goiás, em 2010, intitulada – Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, Tocantins.

dimensões simbólicas e rituais presente nessa festividade, dedico ainda a tecer algumas considerações sobre as dissonâncias de atitudes com relação à morte de um imperador. Durante a pesquisa de campo presenciei diversos acontecimentos que me permitiram observar relações de conflitos e as tensões, envolvendo diversos agentes participantes e organizadores desta festa. Tais acontecimentos tiveram desdobramentos que demonstram a dinâmica social e cultural, à qual estou me referindo, na perspectiva de controle desta festa, ora por parte da Igreja, ora por parte dos demais agentes envolvidos nestas manifestações festivas.

A cidade de Natividade e o culto ao Divino Espírito Santo

As ruas tortuosas, os becos estreitos e os rústicos casarios coloniais da singela cidade de Natividade no Estado do Tocantins remetem ao século XVIII. Tanto as informações históricas quanto a oralidade local mencionam que o antigo arraial mineratório foi fundado em 1734, por Manoel Feraz de Araújo (MATOS, 1979, p. 127).

Há tempos, as festas em homenagem ao Divino Espírito Santo, em Natividade, assume importância capital. Os moradores de Natividade participam anualmente de celebrações, festas e folguedos, que simbolizam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, entretenimento e da vida cotidiana. Há inúmeros exemplos

de celebrações e manifestações realizadas no espaço urbano e no entorno da cidade, que expressam referências identitárias locais e regionais. Contudo, segundo os moradores locais, a mais expressiva é a festa do Divino Espírito Santo, posto ser regada de intensa devoção e diversão, estimulando o deslocamento de diversas pessoas para participar desta prática cultural. Dentro desse contexto, um dos aspectos importantes desses festejos, é a hospitalidade e disponibilidade dos moradores locais para acomodarem em suas casas amigos, conhecidos e até mesmo pessoas desconhecidas. Esta festividade, tida como popular, compõe-se de um conjunto de rituais controlados pela Igreja Católica, como a Saída, o Giro e o Encontro das Folias, que percorrem a área rural e municípios circunvizinhos, durante quarenta dias, anunciando a presença do Divino Espírito Santo, conduzindo a bandeira em uma verdadeira missão religiosa.

A festividade do Divino faz parte da tradição de manifestações religiosas na Europa medieval.¹ Após a queda

1 Segundo o historiador português Moisés do Espírito Santo, o culto ao Espírito Santo originou-se na Antiguidade. Entre os israelitas, a Festa de Pentecostes era celebrada cinquenta dias depois da Páscoa, sendo uma das quatro festas importantes do calendário judaico: Páscoa, Omar, Pentecostes e Colheitas. Sob a forma de festividade, o culto ao Divino, no sentido que iria adquirir mais tarde, teve início na Idade Média, na Itália, com um contemporâneo de São Francisco de Assis, o abade Joachim de Fiori (morto em 1202), que ensinava que a última fase da história seria a do Espírito Santo. Suas idéias chegaram à Alemanha e se espalharam pela Europa. A primeira celebração do Império do Divino, provavelmente, teria ocorrido em Alenquer, por influência dos franciscanos, uma vez que foi ali que os mesmos fundaram o primeiro convento em Portugal. A responsável por essa institucionalização em solo português foi a rainha Santa Isabel, esposa do Rei D. Diniz, que mandou construir a Igreja do Espírito Santo.

do Império Romano, constituiu-se em Portugal uma tradição em que um imperador era escolhido entre o povo para fazer a festa. A origem desta celebração divide os estudiosos do tema. Mello Moraes Filho (1979, p. 43), salienta que em Portugal a festa teria sido instituída pelo rei D. Dinis e a rainha Isabel², em Alenquer, no século XIII, com o objetivo de angariar fundos para a construção da Igreja do Divino, naquela localidade. Na exposição de

A partir dali o culto expandiu-se, inicialmente pelo território português (Aldeia Galega, Sintra, Tomar, Lisboa) e, posteriormente, acompanhou os portugueses nas terras conquistadas. No Brasil, foi introduzida, provavelmente, no século XVII, sendo a figura do imperador do Divino – criança ou adulto – escolhido para presidir a festa (*Disponível em: www.festadodivino.org.br, acesso em: 30/06/2010*).

- 2 Segundo José Carlos Gimenez (2008) não existe consenso entre os pesquisadores quanto à exatidão do dia, mês ou mesmo ano de nascimento da Rainha Santa Isabel. As datas oscilam entre 1269 e 1271. Filha do rei de Aragão, Pedro III, que ocupou o trono no período de 1276-1285 e de Constança Hohens- taufen, filha de Manfredo, rei da Sicília e de Nápoles. Em 1282, com menos de dez anos de idade, casou-se com o rei de Portugal, D. Dinis, que ocupou o trono entre 1279-1325. Como fruto do matrimônio, teve dois filhos, Constança, nascida em 1287 e que se casou com o rei castelhano Fernando IV e Afonso, que se casou com Beatriz, irmã do rei castelhano, e que assumiu o trono português como Afonso IV. Como rainha de Portugal, Isabel se notabilizou por suas ações de pacificação em contendas familiares. Todavia, passou à posteridade muito mais pelas suas ações de caridade e filantropia. Educada desde criança nos preceitos franciscanos, ela materializou esses princípios ao se valer da condição de rainha para distribuir provimentos aos necessitados e patrocinar reformas e construções de leprosários, hospitais, albergues para pobres. Isabel morreu em 4 de julho de 1336, aos 66 anos de idade. Somente dois séculos após a morte da rainha é que as autoridades começaram a refletir sobre a sua canonização. Em abril de 1516, a pedido do rei D. Manuel, ela foi beatificada pelo Papa Leão X, porém a beatificação determinava que o seu culto fosse realizado apenas no bispado de Coimbra. Em 1556, por solicitação do rei D. João III, o Papa Paulo IV ampliou o culto para todo o reino português. Nesse mesmo ano o rei notifi- cou e deu instrução aos prelados para celebrar o culto religioso à Rainha Isabel (GIMENEZ, 2008, p. 76-77).

Zaluar (1983) a origem da festa do Divino é conferida à rainha Santa Isabel, que repartia comida aos pobres sem autorização do rei, ocultando para isso a comida na sua roupa. Outros estudiosos argumentam que a rainha Isabel fez a promessa visando propagar a devoção ao Divino, em Portugal e em todas as suas colônias, após o término da guerra contra a Espanha. Por sua vez, Enes (1998, p. 130) afirma que, na perspectiva histórica, pouco se avançou em relação às origens do culto ao Divino em Portugal. Baseada em fontes documentais, a autora trabalha com a hipótese de que as festas do Espírito Santo sejam anteriores à Rainha Santa e à introdução do rito do império, estabelecendo uma ligação entre a atuação religiosa de franciscanos e a introdução do culto do Divino Espírito Santo no território luso:

Compreende-se que estes factores convergissem no pensamento de Jaime Cortesão para a seguinte hipótese: o rito da coroação do Imperador e de dois reis, com que a Rainha Santa em 1323 na sua cidade de Alenquer inovou a festa do Espírito Santo “se deveu a franciscanos, de tendência espiritual, e que a Rainha a quem aquele culto de família e as cerimônias próprias lisongeavam o tenha favorecido.”

A mesma autora, (1998, p. 132) ao citar Jaime Cortesão, mostra que a devoção ao Espírito ocupa significativa importância na história portuguesa:

[...] desde os primórdios da colonização do arquipélago dos Açores, em meados do séc. XV, o culto do Espírito Santo, sob a forma de Império, se mantém ali com a intensidade de uma crença quase exclusiva. Nos Açores se criou o prolóquio: a cada canto seu Espírito Santo. Não há no arquipélago, por assim dizer, cidade, vila, bairro ou rua, que não tenha o seu Império. O mesmo aconteceu, ainda que em forma mais acentuada, nos dois primeiros séculos da colonização, na ilha da Madeira. Quer dizer: o povo português, que durante o século XV colonizou aqueles dois arquipélagos, pertencia àquilo a que podemos chamar, na história religiosa em Portugal, *a época de Pentecostes*.

Andrade (1999, p. 356) assinala que na Ilha de Porto Santo, Portugal, a devoção dedicada ao Divino constituiu-se em um dos cultos de maior tradição e, “no que se refere à vertente profana, é a festa mais forte”. A autora menciona que outrora a festa do Divino atingia grande solenidade, contudo, “hoje sofreram acentuadas alterações”; apesar das mudanças, tais festividades “continuam a ter um grande acolhimento e revestem-se de especial significado na espiritualidade destes ilhéus.”

O fato é que durante o século XVII a festa em homenagem ao Divino Espírito Santo espalhou-se pelas colônias portuguesas, constituindo uma das principais manifestações de religiosidade popular que envolve as comemorações do Ciclo da Ressurreição. Mello Moraes Filho (1979) acentua ainda que, até o ano de 1855, nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente,

mais alentada de satisfação geral como a do Divino. Reza a tradição que José Bonifácio, o artífice da Independência do Brasil, preferiu o título de imperador ao de rei, ao jovem monarca, devido à popularidade da festa do Divino, uma vez que há tempos a população elegia anualmente um imperador do Divino (MORAES FILHO, 1979; SCHWARCZ, 2001). Por sua vez, este imperador tinha diante da comunidade religiosa o poder equiparado ao imperador oficial. Uma das suas atribuições era prover seus seguidores com comidas no dia da festa em homenagem ao Divino, ação revestida de um significado muito importante. Nesse sentido, no âmbito religioso, o aspecto de saciar a fome foi também considerado relevante.

A pesquisa da historiadora Martha Abreu (1999, p. 41), revela a importância que o *Império do Divino* logrou no início do século XIX, no Rio de Janeiro. Segundo a autora, a concepção de império está associada ao contexto político e histórico em que vivia o Brasil naquele momento:

Dos primeiros tempos, a festa do Divino, na então capital de uma verdadeira corte imperial, guardava os principais símbolos rituais da festa portuguesa e europeia: as folias, a coroação de um imperador e o império; as comemorações profanas junto com os atos religiosos, a fartura dos alimentos vendidos ou leiloados na festa e uma preocupação genética com os pobres da cidade (não só os filiados à irmandade).

Segundo Moura (2003) a festa do Divino Espírito Santo³, além do aspecto “sagrado”, é uma forma também de exaltar o poder do imperador como representante de Deus na Terra. O autor descreve que no período colonial e imperial brasileiro, durante a festa do Divino Espírito Santo, armava-se um trono para o imperador do Divino. O imperador eleito para realizar a festa era investido de poder considerável, pois bastava um simples gesto seu para que fossem libertados presos comuns. O autor destaca, ainda, que no imaginário dessas celebrações, os imperadores europeus, pela graça do Divino Espírito Santo, eram representados como justos, caridosos, inteligentes e ricos. Daí, por exemplo, no cortejo do império, a farta distribuição de comidas, bebidas e queimas de fogos de artifícios.

As redes de interação no contexto da Festa do Divino, em Natividade

Em Natividade, alguns dos diversos rituais como a coroação do imperador na Igreja, que é conduzido em cortejo pela população, pelas ruas da cidade, os fogos de artifícios, o processo de preparação da festa, o levantamento de mastro, o Giro das Folias e as missas solenes são algumas evidências de semelhanças e de diálogo com aquelas realizadas em Portugal e no Segundo Reinado no

3 Durante a festa do Divino Espírito Santo, as maiores homenagens cerimoniais são dirigidas à “família real”, isto é, ao reinado, uma das principais construções simbólicas dessa festa.

Brasil. A simbologia dos rituais designados ao imperador e à imperatriz, com as vestimentas em vermelho e branco, assentados no trono, tendo a família ao lado garantindo apoio, a distribuição de comidas, bem como o banquete que normalmente segue à comemoração, com a presença de música e dança, utilizando instrumentos como viola, pandeiro e caixa, reforçam essa assertiva.

A festa do Divino Espírito Santo, em Natividade constitui um dos eventos religiosos que movimentam de maneira significativa a vida social dos nativitanos, representando no cenário do município a maior referência da religiosidade popular; favorecendo maior interação e sentimento de orgulho para significativa parte da comunidade local. Neste sentido, as imagens das festividades, associadas à marca dos nativitanos e dos tocantinenses são constantemente veiculadas e acionadas em distintos espaços da própria cidade e também em outras, a exemplo dos painéis, contendo imagens da festa do Divino, dispostos na rodoviária e no aeroporto internacional de Palmas, evidenciando as referências culturais utilizadas para divulgar as atrações turísticas do Estado. Em uma cidade como Natividade, com cerca de 8 mil habitantes, distante 220 quilômetros da capital, com uma economia agropastoril, a possibilidade de utilizar-se do turismo como fonte de renda torna-se animadora. Assim, aproveitando-se das festas populares já sacralizadas pela devoção e pela tradição, a prefeitura e órgãos culturais e de desenvolvimento turístico passaram a vislumbrar no turismo

cultural uma das formas de dinamizar a economia local, divulgando o Estado.

O poder público local é um dos segmentos que apoia o fortalecimento das festividades do Divino. Na pasta de correspondências expedidas pela prefeitura de Natividade, há documentos que certificam alguns dos mecanismos utilizados nesse sentido. Exemplo é o ofício nº 111, emitido em 9 de maio de 2005 e assinado pelo prefeito Albany Nunes Cerqueira, destinado a Valquíria Moreira Rezende, presidente da Fundação Cultural do Estado do Tocantins⁴. Trechos deste documento assinalam: “[...] A par de formalizar cumprimentos, venho por meio deste solicitar de Vossa Excelência o apoio financeiro para os festejos do Divino Espírito Santo de Natividade -TO”. O orçamento da contribuição financeira solicitada corresponde ao valor de R\$20. 000, 00 (vinte mil reais) especificados como material de consumo, camisetas em malha, bonés, impressos em geral, adesivo para carro e registro de vídeo. Anexo ao referido documento o plano de trabalho justificando tal solicitação procura atestar a grandiosidade da festa:

[...] O festejo do Divino Espírito Santo em Natividade acontece anualmente com grande participação da comunidade e é realizado do domingo de páscoa ao domingo de Pentecostes. Caracteriza-se pela fé, fartura, solidariedade, fraternidade e uma grande preocupação dos

4 Órgão estadual responsável pela área da cultura, situado na capital, Palmas.

organizadores em manter uma das maiores manifestações culturais do estado do Tocantins. Natividade é patrimônio histórico nacional e mantém viva várias manifestações populares com grande riqueza histórico-cultural. O apoio financeiro aos festejos de Natividade é de fundamental importância pela grandiosidade e representatividade que o evento se tornou em nível estadual. É também uma maneira do estado do Tocantins, através da Fundação Cultural do Tocantins, colaborar com a continuidade dessa tradição. [...] (PREFEITURA DE NATIVIDADE, OFÍCIO/GAB/PREF/ N° 111, DE 09/05/2005).

Com base nesse documento, denota-se que as autoridades políticas se interessam pelo impacto de tais festividades na luta política, vez que contribuem para o fortalecimento da reputação e da representação simbólica do poder. Esses documentos revelam também como a comunidade nativitana também utiliza mecanismos e instrumentos para veicular e divulgar suas festividades populares.

Uma iniciativa que, também, favoreceu a popularização da festa do Divino de Natividade, como uma referência dos bens imateriais regional e nacional, foi o projeto *Alma do Norte*, construído e apresentado pelas Centrais Elétrica do Norte do Brasil S. A (Eletronorte). O projeto resultou na publicação de um livro intitulado *Alma do Norte: nove bens do patrimônio imaterial brasileiro*, que consistiu em documentar bens culturais de natureza

imaterial dos nove Estados da Amazônia Legal,⁵ “contribuindo assim para o reconhecimento das manifestações dos povos da região que constituem base da identidade nacional.” Ao abordar a riqueza da diversidade cultural da Amazônia Legal, a publicação *Alma do Norte* mostra uma singular e importante contribuição para o conhecimento das diferentes formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver dos povos da região e para valorização do que é construído no território brasileiro. Nessa publicação, a festa do Divino de Natividade é apresentada como o bem imaterial selecionado para representar o Estado do Tocantins. Observa-se que a identificação, a valorização e o reconhecimento da importância social desse bem cultural imaterial nativitano e tocantinense, como elemento de referência cultural apresentada nesta publicação, torna, ainda, mais evidente a religiosidade – a festa do Divino, no Estado do Tocantins.

5 Os bens culturais selecionados para representar os nove Estados da região constituem referências e práticas sociais construídas a partir de um longo convívio do ser humano com o ambiente natural – a tecnologia de fabricação de embarcações em madeira (AM); a exploração da borracha nas reservas extrativistas (AC); a coleta e o aproveitamento do açaí (PA); as viagens das comitivas de gado (MT); da religiosidade – a festa do Divino (TO) e os mitos dos ribeirinhos (RO); dos folguedos – o bumba-meu-boi (MA) e o batuque e o marabaixo (AP); e da culinária – a damurida (RR). Parafraseando Cecília Londres (2005) que escreveu o prefácio deste livro, nunca é demais lembrar que este elenco de bens constitui apenas uma pequena amostra de um patrimônio pouco perceptível ao viajante, ao turista e mesmo aos estudiosos da região, mas fundamental como referência para a construção das identidades locais.

Entre uma festa e outra...

Uma das etapas dos festejos do Divino, em Natividade consiste no Giro das Folias, pela aérea rural e municípios circunvizinhos. As Folias do Divino Espírito Santo em Natividade são em número de três e partem para o giro de quarenta dias, no Domingo de Páscoa. São popularmente conhecidas como *Folias do Outro Lado*, que gira na direção do rio Manoel Alves, a *Dos Gerais*, que vai em direção do município de Santa Rosa e em algumas ocasiões vai até a capital, Palmas, e a *De Cima*, que gira no sentido do município de Almas.

O retorno desses mensageiros do Divino Espírito Santo à cidade é marcado com uma cerimônia denominada de Encontro das Folias, ocasião em que os três grupos de foliões fazem a Entrada Triunfal à cidade. Em 12 de abril de 1998, o Caderno Arte&Vida noticiou à página 2:

Festa do Divino tem início com saída dos foliões⁶. A população de Natividade inicia hoje as comemorações da festa do Divino Espírito Santo com saída das folias às 14 horas em frente a igreja Matriz Nossa Senhora de Natividade. Embora os pontos fortes dos festejos aconteçam nos dias 30 e 31 de maio, a partir de hoje tudo na cidade gira em torno das festividades. A festa do Divino Espírito Santo, uma das manifestações religiosas do município, mobiliza toda a população que, neste período, vive intensamente as comemorações. As

6 O grifo é meu.

três folias, cada uma com 15 integrantes, irão percorrer os municípios vizinhos durante 40 dias. [...]. A exemplo dos anos anteriores, eles dividem os municípios em três regiões e percorrem as localidades de Almas, Santa Rosa, Chapada da Natividade e São Valério. Enquanto isso as pessoas que ficam na cidade são encarregadas de prestar assistência aos foliões durante o giro. [...] (JORNAL DO TOCANTINS, 1998, p. 2).

Relatos dão conta de que Natividade tornou-se o centro difusor de foliões.⁷ Em 24 de maio de 2001, o *Jornal do Tocantins* deu cobertura ao ritual do Encontro das Folias, destacando que a entoação dos cantos expressa o significado religioso das festividades:

O município de Natividade, no Sudoeste do Estado, a 218 km de Palmas, vai testemunhar hoje uma manifestação cultural popular que já soma mais de 200 anos de tradição. O grande encontro das *Folias do Divino Espírito Santo*. As três folias *Do outro lado*, *De cima* e a *De baixo*, chegarão na praça da matriz, às 10 horas, encerrando uma peregrinação sobre o lombo de cavalos, pelo sertão, que durou mais de 40 dias. Antes do jantar na casa do imperador, os devotos e pagadores de promessas, vão manifestar, através da música, todo o significado religioso e folclórico da Folia. [...]. Eles interpretarão os cantos da *Saudação*, do

⁷ Essa tônica ficou evidente durante a pesquisa em que participei, para o levantamento preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais de Natividade (INRC), no ano de 2005, quando perguntava qual seria a referência maior dos nativitanos; era recorrente a afirmação de ser a festa do Divino.

Cruzeiro, do Altar, do Bendito e por último, do imperador. Em cada um dos rituais, terão no repertório até três peças musicais. Devidamente acompanhados pelos percussionistas em pandeiros e tambores e tocadores e a viola, cada canto terá duração de pelo menos 1 hora. A previsão é que no final do dia, as três folias tenham exibido em repertório de mais de duas dezenas de peças musicais. Após o jantar, a festa continua até o amanhecer. [...].

Há também no entremeio entre o Encontro das Folias e o Reinado do Imperador três eventos distintos, não menos importantes: o Tríduo do Divino,⁸ a Esmola Geral e a Festa do Capitão do Mastro. Na tarde do sábado anterior ao Domingo de Pentecostes realiza-se o ritual da Esmola Geral e, a noite do mesmo sábado, a festa do Capitão do Mastro (MESSIAS, 2011).

Posterior, ao evento do Encontro das Folias, a comunidade intensifica os preparativos da ornamentação do espaço festivo e dos alimentos (bolos, biscoitos, licores, paçoca de carne seca) que serão distribuídos na ocasião do Dia de Pentecostes, considerado o ápice da festa, como expressa o relato do imperador do Divino de 2009:

8 O tríduo do Divino consiste em uma cerimônia religiosa em que os devotos cantam e louvam ao Espírito Santo durante três dias. Para tanto, inicia-se na quinta-feira que antecede o Domingo de Pentecostes. Assim, durante estes três dias, sempre às 19 horas na Igreja matriz, ocorre a realização da celebração religiosa.

A obrigação nossa aumenta muito a cada dia que passa. Vai chegando mais perto da realização da festa, chegando próximo do fim da festa. As Folias chegam aí vai para o fim que são os dez dias para a festa de pentecostes. Então dobra o trabalho, dobra a preocupação do festeiro. Cada vez que vai passando você vai se preocupando mais e trabalhando mais. [...] Quando chega do quinto mês para a realização da festa, você vai ver toda a responsabilidade sobre o festeiro. Aí você vai acordar, você vai caí na realidade, meu Deus! Então a festa você trabalha desde o primeiro dia que você cai como festeiro, mas sobrecarrega mesmo é na saída das folias até a festa de pentecostes. [...] As folias quando saem igual elas saíram dia 12 de abril deste ano fizeram bolo durante dois dias. O bolo é pouco na saída. E com a chegada das folias agora começou dia 15 de maio até ontem [20/05/2009], hoje já não faz mais porque já está todo mundo mobilizando para ir pra praça daqui a pouco, para o Encontro das Folias. Quando for amanhã [22/05/2009], sexta-feira volta às atividades do bolo até dia 29. Quando for dia 30 é a festa do Capitão do Mastro e a Esmola Geral e dia 31 dia do Imperador, é o grande dia (EMILTON DIONÍSIO SANTANA, 21/05/2009).

Com base no depoimento tem-se ideia do grande investimento que é feito para realização dessa festividade, tanto material como simbolicamente. Denota-se também quão complexa é a tarefa do festeiro incumbido de organizar a festa, posto que todas as etapas festivas são revestidas de grande importância. Como tal, o chamado

grande dia – Dia de Pentecostes – procura certamente superar, em pomposidade e em esplendor aos demais ritos que são organizados anteriormente.

Festa do Imperador do Divino Espírito Santo

Como mencionado anteriormente, a festa do imperador é realizada no Domingo de Pentecostes – no décimo dia após o evento do Encontro das Folias. Neste dia, na parte da manhã, é oficiado o cortejo do reinado do imperador e da imperatriz pelas ruas da cidade até a Igreja Matriz. Na ocasião, após a missa do imperador do Divino é feito o sorteio dos novos festeiros para o ano seguinte. Após o sorteio, realizado no final da missa, são distribuídas lembranças e pãezinhos, conforme reza a tradição. Em seguida, a multidão acompanha o cortejo dos festeiros até a casa do imperador. Nesta, o imperador e a imperatriz sentam em um trono enquanto acontece a redistribuição de comidas e bebidas, e ao som do forró, o povo dança e diverte durante a tarde. A noite é oficiada a missa, quando é feito o anuncio e a transferência das insígnias da realeza e os encargos dos festeiros. O momento é marcado pela queima de fogos de artifícios. Terminada a celebração religiosa, novamente em cortejo pelas ruas da cidade os devotos acompanham os festeiros do ano vindouro até sua casa e congratulam com comes e bebes, e a festa que continua. O fim da festa do Divino Espírito Santo, em Natividade, é o momento da introdução do recomeço que

estreita laços de devoção e de solidariedade entre os devotos daquele lugar.

Normalmente, todos os anos, em especial na ocasião do reinado do imperador, a imprensa concede especial destaque ao evento. Nos primeiros anos da criação do Estado do Tocantins as notícias sobre a referida festa eram breves; com o passar dos anos, alguns dos periódicos consultados atestam a crescente popularidade das festividades do Divino Espírito Santo em Natividade, com reportagens ocupando maior espaço, embora ainda sejam abordadas de forma genérica.

Na página 2, dia 31 de maio de 1998, o periódico *Jornal do Tocantins*, deu destaque ao festejo:

Festejos do Divino movimentam Natividade⁹. A programação de hoje encerra os festejos do Divino com a coroação do novo imperador, missa e uma festa com cinco toneladas de bolos, mil litros de licores de vários sabores e 30 reses, entre a comunidade. [...] hoje, as atividades começam a partir da 8:30, com o coroamento do novo imperador Joaquim Rodrigues Ferreira. De acordo com a tradição, a coração é feita pelo pároco da cidade na casa do imperador momentos antes da missa solene, tradicionalmente às 9 horas na Igreja Matriz Nossa Senhora de Natividade.

9 O grifo é meu.

Uma reportagem na edição de 5 de junho de 2001, do mesmo periódico, destaca a quantidade de comida durante a festividade:

[...]. Toneladas de bolos, doces e licores de frutas do cerrado e ainda pratos de comidas, foram distribuídas aos súditos do imperador e imperatriz, capitão e rainha do Mastro nestes festejos. Os preparativos da comelança começaram quatro meses antes da festa. Foi preciso reunir mais de 200 cozinheiras, boleiras e especialistas em bebidas, para preparar cerca de 3 mil garrafinhas (600 ml) de licores de jenipapo, caju, jabuticaba e 20 mil saquinhos e copinhos de bolo de arroz, amor-perfeito e pipoca. Para servir aos nativitanos num período de 24 horas, mas de 20 vacas, doadas pelos fazendeiros da região, foram utilizadas para preparar a tradicional paçoca. [...].

A edição de 19 de maio de 2002 do *Jornal do Tocantins* anunciou a atração do império em Natividade:

Imperador do Divino vai reinar hoje em Natividade¹⁰. Hoje será um domingo de festa e muita devoção para os nativitanos. [...] O cortejo de sua majestade segue até à Igreja Matriz Nossa Senhora de Natividade, onde será celebrada a missa solene de aproximadamente três horas de duração pelo padre Joatan Bispo de Macedo, pároco da cidade. Ainda na Igreja, será sorteado o novo casal de

10 O grifo é meu.

imperador e imperatriz para o reinado dos festejos do ano de 2003. O novo casal fará parte dos cortejados que desfilarão acompanhados pelo povo, até o salão onde será servido banquete para todos os presentes. No cardápio a fartura de comidas e bebidas típicas. Há cerca de um mês, dedicadas cozinheiras vêm preparando, toneladas de paçoca de carne seca, bolos de arroz, doces de laranja, abóbora, leite, mamão e de massa de mandioca, licores de caju, genipapo, jaboticaba, abacaxi e leite. A equipe organizadora da festa reforçou que os recursos arrecadados para tanta fartura, foram provenientes dos giros de 40 dias pelos sertões das três folias do Divino. Eles trouxeram para a festa do Imperador um total de 81 animais, entregado, suíno e eqüino e a quantia de R\$11 mil. Foi registrado recorde com relação a anos anteriores (p. 9).

Em 22 de maio de 2010, página 1, o *Jornal do Tocantins* dedicou espaço na primeira página do Caderno Arte&Vida, à tradição do município, com imagens que chamavam atenção do leitor, atestando a crescente popularidade das festividades do Divino de Natividade:

Festa de fé e tradição¹¹. Milhares de fiéis se reúnem hoje e amanhã, em Natividade, para celebrar a Festa do Divino Espírito Santo. Fé, amor, religiosidade, cultura e tradição são as características que envolvem a festa do Divino Espírito Santo que acontece neste fim de semana, na cidade de Natividade à 200 km de Palmas. [...] sendo um

11 O grifo é meu.

momento de renovação da fé e da confirmação do temor a Deus, a festa é realizada pela Igreja Católica da Natividade há várias gerações e reúne fiéis vindos de diversas cidades da região. [...]. A festa acontece todos os anos sem data fixa. Após a páscoa é quando as três Folias do Divino, sendo elas *Folia dos Gerais*, *Folia do Outro Lado do Rio Manoel Alves* e *Folia de Cima* giram toda a zona rural e cidade vizinhas levando palavras de fé, por meio de cânticos entoados pelos foliões. [...]. Segundo o prefeito de Natividade, Joaquim do Posto, estão sendo aguardadas 10 mil pessoas para participar dessa manifestação popular, religiosa e cultural do Estado do Tocantins. [...].

As comemorações ao Divino, em Natividade, encerram-se e simultaneamente se iniciam na noite do Domingo de Pentecostes, ocasião em que o imperador e a imperatriz do ano vindouro recebem as insígnias dos festeiros do ano anterior.¹² As festividades do Divino tem sido transmitida há gerações e é assim que ela se renova e resiste aos séculos, em um ritual de devoção e diversão, de modo que, regionalmente, a imagem da cidade de Natividade revela-se a cada dia mais imbricada à festa do Divino Espírito Santo, e de imagens que transmitem um sentido de continuidade.

12 Em Natividade a transferência das insígnias é realizada no mesmo dia em que são eleitos os novos festeiros; sendo realizada uma missa na noite de Pentecostes na Igreja Matriz e nesta é oficiado um ritual no qual o padre intermedia a transferência simbólica da realeza; após a celebração religiosa, os festeiros eleitos para o ano vindouro, acompanhados de um cortejo com sanfona e as bandeiras do Divino, seguem até a casa do imperador onde festejam o que eles denominam de “pequeno reinado”.

Ritual fúnebre e ressentimentos no contexto da Festa do Divino: o desfecho

Em 2008, a festa do Divino, em Natividade, foi palco de um tipo de desventura. Um acontecimento atípico que fugiu ao que estabelece a tradição e a obrigação, revelando implicitamente o que Ansart (2001) postulou como dimensões negativas das relações humanas. Naquela ocasião o imperador, Diolório José Alves¹³ veio a óbito alguns meses após ser sorteado para ser o imperador do Divino¹⁴. Além do sentimento de dor e da comoção

13 Diolório José Alves, popularmente conhecido como Dió era um dos catireiros de Natividade. Diolório não pertencia a nenhuma das famílias tradicionais da cidade, todavia com o seu jeito modesto de ser folião conquistou respeito e admiração dos mais variados segmentos sociais. Ganhou notoriedade não somente no Estado do Tocantins, mas também fora, durante apresentações culturais. Essa notoriedade foi atestada, no periódico *Jornal do Tocantins*, quando Diolório participou do 1º Encontro Sul-Americano das Culturas Populares e 2º Seminário Nacional de Políticas Públicas, realizado no Complexo Cultural Funarte em Brasília, de 14 a 17 de setembro de 2006, quando discursou cobrando mais incentivo do Governo Federal para a cultura popular. Diz a notícia: *Culturas Populares: Intercâmbio e Diversidade em Brasília* – artistas tocantinenses e de outros Estados e convidados de países da América do Sul deram um show à parte durante o 1º Encontro Sul-Americano das Culturas Populares e 2º Seminário Nacional de Políticas Públicas. A cultura do Tocantins deixou uma marca no evento. Os caretas [da cidade de Lizarda] levantaram o público em sua apresentação. O mestre Diolório José Alves, ou Mestre Dió, como é conhecido o catireiro de Natividade, um dos membros da delegação tocantinense, compôs a mesa redonda de Mestres de Cultura, representando o Estado. Emocionou a plateia, chamou a atenção da organização, fato que rendeu um convite informal do Secretário da Identidade e Diversidade Cultural do Minc, Sérgio Mamberti, para troca de ideias. “O discurso do Mestre Dió foi de muita propriedade, cheguei a me arrepiar”, cita Luiz Melchiades, membro do Conselho de Cultura de Palmas (JORNAL DO TOCANTINS, 2006, Arte&Vida, p. 1).

14 Segundo o ex-procurador da sorte, Joaquim Rodrigues de Cerqueira, incidente semelhante ao de 2008 ocorreu em 1930 em que o imperador, Filadélfio Mendes da Silva, faleceu antes de terminar a festa.

provocada nos devotos e especialmente nos foliões, devido à morte súbita do imperador Dió, o episódio provocou práticas sociais e atitudes alheias à tradição. Embora vários rituais da festa tenham acontecido como de costume, a exemplo do Giro das Folias, Encontro das Folias, Festa do Capitão do Mastro, entre outros; o mesmo não aconteceu com o reinado do imperador. O cortejo do imperador que deveria acontecer no dia de Pentecostes, em 2008 não se efetivou, posto que o pároco não permitiu. Todavia, a missa solene do Divino Espírito Santo aconteceu como de costume.

Durante a pesquisa observei que tal episódio encontrava-se permeado de reticências e ressentimentos por parte de algumas pessoas. Vários foram aqueles que se negaram a tecer opiniões. Talvez por conta disso não obtivesse informações detalhadas sobre o acontecimento. Exceções à parte, a então imperatriz, Nair Batista Alves, viúva do imperador; sentindo-se magoada e ressentida, expressou muito bem a dissonância de atitudes do pároco, que teria tratado a questão com insensibilidade. Ansart (2001, p. 19) alerta que são necessárias várias precisões para se viabilizar pesquisas concretas sobre o ressentimento.

É preciso atentar não apenas aos sentimentos e afetos dos indivíduos, mas, de forma complementar, às representações, às ideologias, aos imaginários, às crenças (e, portanto, às religiões), os discursos, que presumimos desempenhar papel relevante no devir dos ressentimentos (ANSART, 2001, p. 20).

Segundo esse autor, é importante “atentar à diversidade das formas de ressentimento e falar de ressentimentos no plural e não de um ressentimento que tomaria as dimensões de uma essência universal.”

A narrativa da imperatriz é bastante elucidativa sobre a presença de forças que são capazes de gerar todo e qualquer tipo de desventura. Ela salientou que o clérigo não permitiu que a família do imperador falecido realizasse a festa, conforme manda a tradição; destacando que o maior sonho do seu esposo, Diolório José Alves, era ser imperador do Divino. Acrescentou, inclusive, que no leito da morte, o imperador recomendou aos familiares que, se pela sorte do destino ele morresse, não deixassem de realizar a festa, pela qual ele era responsável.¹⁵

Ele ficou emprazado demais em ser sorteado, em 2007, para realizar a festa do Divino de 2008. Aquilo ali pra ele era o sonho dele, ser imperador. Fazer a festa e dizia que era pra tá o povão aqui dentro de casa. Aí ele morreu, mas eu queria

15 A morte de Dió foi noticiada na imprensa: **“Morre catireiro de Natividade.** Diolório José Alves, 64 anos, popularmente conhecido como “Dió”, um dos catireiros conhecidos de Natividade, a 200 quilômetros de Palmas, morreu na madrugada de ontem, em Goiânia (GO) e será enterrado hoje, às 17 horas, no cemitério da cidade, após ser velado no setor Ginásial. Alves, que fazia parte do grupo de manifestação cultural *Catireiros de Natividade* estava internado no Hospital São Salvador, em Goiânia, há um mês, em tratamento para fazer os rins voltar a funcionar. Segundo Elenilza Batista Alves dos Santos, uma das filhas de Alves, os médicos que acompanhavam seu pai em Palmas disseram que o mesmo estaria com um caroço no fígado, o que não foi confirmado pela equipe de Goiânia. [...]. ‘Meu pai participava das folias desde 10 anos e, em 2008, ele seria o imperador da festa. Inclusive, pediu para que não deixássemos de festejar’, conta. [...]” (JORNAL DO TOCANTINS, 2007, p. 5).

dar continuidade na festa, mas o padre não aceitou. Por isso, eu fiquei com aquela mágoa. Ele [o padre] falou que morreu acabou. Não tinha mais império. Mas eu falei: mas tem eu!. Porque era a maior vontade dele e doente ele falou: ‘você faz minha festa’. Chamou os genros e pediu: ‘é para fazer a festa, é para fazer a festa’ [repetia]. Mas o padre não aceitou. Aí eu só fiz rezar o terço aqui na minha casa. [...] As Folias saíram para fazer o giro pelo sertão, mas o padre disse que o que foi arrecadado era para a Igreja. As Folias saíram e chegou não fizeram nada para o povo e não tiveram a coragem de me dá nem uma ajudinha para eu fazer a festa, para fazer o terço. Porque o que as Folias arrecada é para fazer a festa do imperador, para o povo. Mas, assim mesmo eu ganhei ajuda do povo, mais ajuda do Divino que me deu força e rezei o terço aqui em casa, no dia do Divino [Dia de Pentecostes]. Juntei o povo. Veio muita gente. Fiz muita comida, paçoca, bolo, licor. Do mesmo jeito que sempre a gente faz na festa do Divino [...] Foi no dia da missa do Divino. Na hora da missa eu fiz o terço aqui na minha casa. Foi muito bonito. E o povão ai muito emocionado, todo mundo ajudando a rezar. [...] Porque o que eu mais queria era realizar o sonho do Dió. [...] Fizeram o cortejo com corpo dele quando ele morreu. Fizeram como se fosse o reinado, dizem eles (NADIR BATISTA ALVES, 05/01/2009).

Na narrativa da dona Nadir, viúva do imperador, evidencia-se os sentimentos difusos de ressentimento e a sensação de impotência para expressar de forma mais evidente estes sentimentos com relação à atitude do

pároco, por entender que a festa deveria ter se realizada, uma vez que ela sendo a imperatriz continuava viva, do mesmo modo como os demais familiares e amigos do imperador. Para a viúva, a festa deveria ser realizada na íntegra, como manda a tradição e, sobretudo, para que fosse efetivado o sonho de ser imperador, do seu companheiro. No entender da dona Nadir, parte dos donativos arrecadados pelas Folias, durante o Giro, deveria ser redistribuída ao povo e não ser mantida nos cofres paroquiais, ou seja, deveria ter sido entregue aos familiares para realizar a festa para o povo, uma vez que, ressalta ela, “o que é doado pelo povo precisa ser retornado para o povo e não somente para a Igreja”.

Além de demonstrar que teve sua liberdade cerceada por não tornar realidade o sonho do teu esposo, a depoente ressalta que não foi convidada para participar de nenhum evento da festa naquele contexto, “não fui convidada nem para a Saída, nem para a Chegada das Folias.” A memória ressentida de dona Nadir revela ainda que depois desse episódio decidiu-se em afastar-se da Igreja Católica; sentindo-se como um objeto descartável,

[...] Pra mim congelou. Porque quando a gente tem apoio e respeito, mas eu fui muito massacrada, como um objeto sem valor [...]. Estou afastada da igreja, já pensei muito em passar para outra religião, só não passei porque minhas filhas não deixaram, porque o pai [Dió] delas era muito católico, muito devoto do Espírito Santo (NADIR BATISTA ALVES, 05/01/2009).

Na descrição anterior, observa-se que diante da experiência do sentimento ferido, decorrente da conduta do padre, a depoente expressa o desejo de vingança simbólica, demonstrando sentimento de desprezo pela religião. É esta situação que Ansart (2001, p. 22) explica:

O ódio recalcado e depois manifestado cria uma solidariedade afetiva que, extrapolando as rivalidades internas, permite a reconstituição de uma coesão, de uma forte identificação de cada um com seu grupo. Daí, hoje em dia, a facilidade com a qual indivíduos se reagrupam para gritar sua agressividade e inventar signos festivos que expressem seu desejo de vingança: apedrejar os símbolos do inimigo, queimar personagens representadas em efígies, etc.

Assim é possível afirmar que é de fundamental importância entender as particularidades e a percepção das festividades como um conjunto de práticas e representações cristalizadas e ou reproduzidas.

A música tem sentido relevante nas Folias do Divino. A cantoria é indissociável das obrigações e da devoção. É por meio dos cantos que os foliões expressam com sensibilidade sua devoção e os acontecimentos cotidianos. Assim, naquele contexto de desventura, o episódio da vida e da morte do imperador Dió foi expresso em forma de versos poéticos. Todavia, também, transparecendo a manifestação do ressentimento. Refiro-me a uma composição de uma catira, intitulada *Homenagem ao saudoso*

irmão Diozão, feita pelo folião Joaquim José Alves, irmão do falecido imperador:

Me dê licença meu Deus, Jesus Cristo é o nosso Pai
Esta moda que estou cantando a gente mesmo é quem faz

O Tocantins hoje é rico das nossas modas culturais
Aqui temos muitos talentos e artistas naturais
Com meu pandeiro na mão, aqui dentro do salão
Para o saudoso Diozão eu faço esta homenagem. Ai, ai, ai...

Na terra foi meu irmão, foi embora e não volta mais
[...]

Vamos falar dos violeiros do começo até o fim
Era os companheiros de Dió, onde ele falou pra mim
Beija, Leduxu, e Calmé, e também Filipino,
Começou suas carreiras desda de pequeninim
Os alferes que ele girava nunca deixou pelos caminho
era o saudoso Antonio Farias e Maurício lá do Bonfim,
Dió nunca gostou de farra,
Mas cantou muito lá na Barra, na fazenda de meu tio
Chiquim
Tudo isto ficou pra traz, que Dió não volta mais,
Deus ilumina os seus caminhos. Ai, ai, ai...
Quem está fazendo esta homenagem é seu irmão
Joaquim.

Era de 2007 Dió só fez a metade
No brejão ele pegou a coroa da santidade
Parece que tava despedindo
Falou com toda verdade
Faz sua festa de Reis e matou sua vontade
Dió era uma pessoa boa e não carregava maldade
Juntamente com seus filhos, ele tinha muita amizade
Dió também tinha um sonho, e não tornou realidade
Era de ser Imperador aqui em Natividade
Seu sonho acabou depressa, ele não realizou a festa
Não foi por mal vontade. Ai, ai, ai...

Deus levou o meu irmão
E o Divino carregou Dió pra eternidade

Ele pediu pra Nadir, genro e filho que ficou,
Quando ele tava em Goiânia onde os médicos lhe
desenganou
Faz a festa do Divino, peço pra vocês por favor
Porque em Natividade, vivo eu sei que lá eu não vou
Ela foi no seu vigário, mas ele não autorizou,
Porque Dió já morreu, então a festa acabou
Mas as folias saiu pras casas dos morador
Mas as esmolas que tirou na Igreja ali ficou
Mas Nadir ali insistia eu rezo meu terço meio dia que
meu marido era o Imperador. Ai, ai, ai...
Tinha homem, mulher e menino, o terço do meu
Divino foi Belarmino quem puxou¹⁶

Vou terminar minha catira, olari mais olará
Peço licença ao padroeiro,
Homenageie Dió no céu e na terra seus companheiros
Pra mim fazer esta moda, não dependi de dinheiro
Cantar folia, sempre eu gostei
Humberto foi meu companheiro
Quero deixar esta homenagem pelo Tocantins inteiro
Pra quem gosta de moda de viola e também quem é
seresteiro
Um abraço repentista, assim como todos os artistas e
também os sanfoneiros. Ai, ai, ai...
Foi embora Diozão mais deixou recordação dos coração
dos catireiros.

É possível conferir nos versos os ressentimentos
transparece na letra da catira, desvelando um aspecto
surpreendente da festa do Divino em Natividade, recons-
truída e ressignificada como estratégia de lutas políticas e

16 O grifo é nosso.

religiosas. Ressentimento, um sentimento de indubitável complexidade como este proporciona elementos para também se refletir sobre as festas religiosas. David Konstan (2001, p. 59) enfatiza que ressentimento é uma noção complexa e bastante difícil de precisar. Todavia, penso como Konstan que a presença ou a ausência de uma categoria como ressentimento é significativa para a compreensão da vida social.

Para Kehl (2004), o ressentimento é uma constelação afetiva que serve aos conflitos característicos do homem contemporâneo, entre as exigências e as configurações imaginárias próprias do individualismo, e os mecanismos de defesa do *eu* a serviço do narcisismo (p. 12). A autora apresenta o ressentimento como um sintoma social da modernidade eternamente condenada ao não esquecimento:

O ressentimento é uma doença que se origina do retorno dos desejos vingativos sobre o eu. É a fermentação da crueldade adiada, transmutada em valores positivos, que envenena e intoxica a alma, que fica eternamente condenada ao não esquecimento (2004, p. 93-94).

O historiador Marc Ferro (2009, p. 162), especifica-se grupos que foram historicamente derrotados em alguma circunstância. O autor aborda em sua análise os ressentimentos do período pós-colonização, destacando nomeadamente o ressentimento dos afro-descendentes estadunidenses. Para Ferro, os negros

americanos fizeram do “Black is beautiful, o slogan de uma comunidade que transforma seu ressentimento em orgulho vitorioso”.

Ainda tem sido pouco explorada na historiografia brasileira estudos que tratam da relação da morte e dos ressentimentos com a festa do Divino Espírito Santo. Ao reconhecer a complexidade que envolve a dinâmica das variadas faces das práticas culturais, esta abordagem parte do princípio da necessidade de estudos, de leituras/releituras e de compreensão dos significados e dos sentidos que as festas proporcionam.

Referências

ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ALMA DO Norte: nove bens do Patrimônio Imaterial brasileiro. Eletronorte: Brasília, 2005.

ALVES, Nadir Batista. Entrevista gravada com imperatriz do Divino Espírito Santo, em 05/01/2009. Natividade, TO.

ANDRADE, Maria Ivone de Ornellas de. Cultos e tradições na Ilha de Porto Santo. In: **Piedade Popular: sociabilidades – representações, espiritualidades**. **Actas do Colóquio Internacional**. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: Terramar, 1999.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Organizadoras: Stella Bresciani e Márcia Naxara. Campinas. Editora Unicamp: 2001.

CULTURAS POPULARES: intercambio e diversidade em Brasília. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & vida, Palmas, de 20 de setembro de 2006. p. 1.

D'ANGELO, Zuleide. Folias do Divino Espírito Santo confirmam tradição de mais de 200 anos. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. Palmas, 24 de Maio de 2001, p. 1.

D'ANGELO, Zuleide. Imperador do Divino vai reinar hoje em Natividade. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. Palmas, 19 de Maio de 2002, p. 9.

ENES, Maria Fernanda. As festas do império do Divino Espírito Santo nos Açores. In: **Cultura – Revista de História e Teoria das Idéias**. Volume X. Universidade de Nova Lisboa, 1998.

FERRO, Marc. **O ressentimento na história**. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 2009.

FESTA DO Divino tem início com saída dos foliões. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. Palmas, 12 de Abril de 1998, p. 2.

FESTA, FÉ e tradição. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. Palmas, 22 de maio de 2010, p. 1.

FESTEJOS DO Divino movimentam natalidade. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. Palmas, 31 de Maio de 1998, p. 2.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

KONSTAN, David. Ressentimento – História de uma emoção. In: **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Organizadoras: Stella Bresciani e Márcia Naxara. Campinas. Editora Unicamp: 2001.

MATOS, Raymundo José da Cunha. **Chorographia histórica da Província de Goyaz**. Goiânia: Líder, 1979.

MELLO MORAES Filho. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1979.

MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO**. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UFG, 2010.

MESSIAS, Noeci Carvalho. Festa do capitão do mastro: um olhar para práticas culturais dos festejos do Divino Espírito Santo, em Natividade, TO. In: **Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des) Igualdades**. Salvador: UFBA, 2011.

MORRE CATIREIRO de Natividade. **Jornal do Tocantins**. Palmas, 25 de outubro de 2007, p. 5.

MOURA, Antônio de Paiva. Turismo e festas folclóricas no Brasil. In: **Turismo e Patrimônio Cultural**. Pedro Paulo Funari e Jaime Pinsky (Orgs). São Paulo: Contexto, 2003.

PREFEITURA DE Natividade. Ofício/GAB/PREF/ Nº 111, de 09/05/2005.

SANTANA, Emilton Dionísio. Entrevista gravada com imperador do Divino Espírito Santo, em 21/05/2009. Natividade, TO.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SHARA, Rezende. Festa de fé e tradição. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. 22 de Maio de 2010, p. 01.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

MORTE DE ESBANDALHAR: RITUAL E SOCIABILIDADE NO BUMBA-MEU-BOI DA BAIXADA MARANHENSE

Elisene Castro Matos

Bumba-meu-boi é a designação padrão para danças dramáticas que tem como elemento central o auto, em que são encenados a morte e ressurreição de um boi brinquedo¹. É comumente visto como um espetáculo coletivo, cômico e bonito, capaz de produzir significações oriundas de uma constante reatualização da memória popular nos mais diversos tempos e espaços. A literatura sobre o tema é extensa e possui análises em diferentes aspectos, desde suas origens, até estudos mais específicos,

¹ Segundo Cavalcanti (2009), no contexto do folclore e da cultura popular, a palavra “auto” designa uma forma tradicional de teatro popular, alusiva às formas alegóricas do teatro medieval trazidas pelos jesuítas para terras brasileiras. Nos referimos como boi brinquedo porque trata-se de um artefato feito com armação de madeira e coberta por um tecido bordado, sendo animado por um homem (chamado “miolo”) que fica embaixo da sua armação e dá vida ao animal.

como seus personagens, sotaques² e variações³ apresentadas nos municípios maranhenses.

Há no bumba-meu-boi particularidades que individualizam seus grupos, tanto no que concerne à música, indumentária, instrumentos, danças, personagens, como também pela presença de diferentes narrativas acerca do auto, também denominado nos municípios de “matança”⁴, “comédia”, “palhaçada”, “morte-de-terreiro”, “morte-de-levantar” e “morte-de-esbandalhar”. Tais denominações são comuns, principalmente na região da Baixada Maranhense⁵, de modo que os brincantes acrescentam outros personagens e dramas vividos tanto em seu imaginário quanto em seu cotidiano. De modo geral, a história trata de um desejo pela língua do boi⁶, que resulta em sua morte e ressurreição. Entretanto, como destaca Cavalcanti:

2 Classificação empregada por Carvalho (1995), Lima (1982), Reis (2005), Azevedo (1997) e Araújo (1997), para distinguir as características existentes entre os grupos, como os ritmos, instrumentos musicais, personagens, local de origem e indumentárias. Segundo eles, são cinco sotaques: Matraca ou da Ilha, Zabumba ou de Guimarães, Costa-de-mão, Orquestra e Baixada ou de Pindaré.

3 Variações são os grupos de *bumba-meu-boi* que aparentemente não se enquadram em nenhum dos sotaques.

4 Termos nativos estarão em destaque entre aspas.

5 A Baixada Maranhense é assim denominada por ser uma região de campos baixos, possuindo numerosos rios, lagos e campos alagados. Economicamente essa região sobrevive da agricultura e da pesca. Entre os municípios mais conhecidos, temos: Pindaré, Penalva, Pinheiro, Viana, São João Batista, São Vicente de Ferrer, Arari, Anajatuba, Cururupu, Guimarães, Cajari, Monção e Cajapió.

6 Basicamente em todos os grupos (ressalva as pequenas diferenças), o enredo (auto) é o seguinte: Pai Francisco (escravo e vaqueiro de confiança do seu amo) é obrigado a furtar e matar o boi de estimação do seu patrão para tirar-lhe a língua, obedecendo aos apelos de Mãe Catirina, sua esposa, que encontrava-se grávida.

A narração de origem não é, portanto, aquela da brincadeira tal como efetivamente surgiu e aconteceu no passado. Essa narração, em vez disso, é a ativação no presente de operações simbólicas que definem a moldura ritual da brincadeira, ou seja, o boi que morre e ressuscita assinala e instaura a temporalidade cosmológica do ritual, recriada ano após ano no contexto dos festejos dos santos juninos (CAVALCANTI, 2009, p. 113).

Vale observar, no entanto, que dessas representações acerca do auto, a morte de esbandalhar, apresenta um contexto dramático distinto das demais, especialmente porque sua realização ocorre em grande parte por razão de uma promessa junto ao santo São João.

Trata-se de uma concepção diferente de representação acerca da “morte do boi” na manifestação popular do bumba-meu-boi vivenciado na região da Baixada Maranhense. É um ritual⁷ que ocorre normalmente por motivo de promessa e diferentemente dos demais autos, o boi não ressuscita. Ao contrário, é esbandalhado ao final, como parte do cumprimento da promessa. Todo o processo do ritual orienta-se para o momento da destruição⁸ do

Fato consumado, chega ao conhecimento do amo, que enraivecido, manda fazer uma sindicância com os vaqueiros e índios para descobrir a verdade e o autor do crime. Pai Francisco é encontrado, preso e precisa dar conta do boi. Ele, através de rituais mágicos, consegue ressuscitar o boi, motivo de grande festa na fazenda.

7 Por ‘ritual’, utilizamos a definição de Turner (2005, p. 49), que o descreve como um comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos.

8 O termo esbandalhar é entendido como a circunstância de quebrar, destruir o artefato.

artefato, no caso o boi brinquedo (Foto 1). Só é possível compreender uma morte de esbandalhar se levarmos em conta que se trata de uma promessa festiva e que tudo deve ser organizado para esse fim.



Foto 1 – Boi esbandalhado (acervo pessoal, 2007)

Um aspecto da morte de esbandalhar para a pessoa que promove a festa é tornar visível sua promessa, tornar público aquilo que era pessoal, permitir que os outros vejam suas crenças e sentimentos. A promessa neste caso é um ato aberto ao público, cada momento é observado e apresentado aos participantes.

Dessa forma, identificamos ao longo do texto, aspectos relacionados ao ritual da “morte de esbandalhar” em diferentes tipos de promessas realizadas durante a festa do

bumba-meu-boi, bem como observaremos características relacionadas à sociabilidade, à arte popular e à estética visual dos personagens que se inserem nas promessas.

Morte de esbandalhar: ritual e sociabilidade

Acompanhamos há cinco anos um ritual deste tipo feito por uma “turma” – grupo de bumba-boi do município de Penalva/MA, conhecido pelos moradores da cidade como “turma do boi de Maria de Belmino”⁹. A promessa deveria ser cumprida por um senhor de nome Lourenço Barbosa. Ele havia prometido ao santo São João fazer uma festa em sua homenagem, apresentando uma brincadeira de boi, no entanto, morreu pouco tempo depois. Motivo que fez com que sua família, um ano após sua morte, assumisse a promessa feita ao santo.

Adentrar nos preparativos e na realização do ritual não é tarefa muito fácil. Inicialmente você deve ser aceito pelas pessoas que estão na organização, são os chamados “donos” da festa. Eles que te darão acesso aos vários momentos do ritual e explicarão certas coisas que não são compreendidas somente quando se observa:

Esta situação de observar a intimidade de um ritual assemelha-se talvez com a vivida por Geertz (1978, p. 185) e sua esposa em Bali. Ele diz que quando você encontra um balinês pela primeira vez, ele parece nem ligar a você,

⁹ Esta turma de *bumba-meu-boi* foi fundada por um senhor de nome Belmino. Após sua morte quem ficou encarregada foi sua esposa, chamada Maria de Belmino.

ele está “afastado”. E que quando você consegue se aproximar, de alguma forma conseguiu cruzar uma fronteira de sombra moral ou metafísica. Em Bali, ser caçado é ser aceito. Em Penalva, dizer que se gosta daquele grupo à qual se está assistindo é um bom caminho para ser aceito.

Após o acolhimento, o desafio seguinte foi observar os símbolos rituais¹⁰ presentes na festa, e tentar relacioná-los aos demais eventos sociais daquelas pessoas. Naquela época os objetivos eram outros¹¹ e percebi logo de imediato que seria um tanto difícil adentrar esse universo de significados, pois como destaca Turner (2005, p. 50), o símbolo vem a associar-se com os interesses, propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado.

A segunda morte de esbandalhar que acompanhei ocorreu no ano de 2008. Nesta, a razão do ritual foi um pedido feito e atendido pelo santo São João. Trata-se da história narrada por dona Maria das Mercês Nunes, de 80

10 Na ocasião observei e destaquei alguns símbolos, como: o boi brinquedo, confeccionado especialmente para o pagamento daquela promessa; o altar, construído para os momentos de rezas; as velas, utilizadas tanto no altar como dentro da casa no momento das orações oferecidas ao falecido; o mourão, pedaço de tronco de árvore enfeitado e colocado em frente ao altar; o vinho, derramado dentro de uma bacia e servido aos participantes, significando o sangue daquele animal sacrificado e pedaços da armação do boi brinquedo, que após o corte da estrutura que dava forma ao boi, eram vendidos como se fossem a carne dele. Não só vendidos, mas junto ao gesto da venda da ‘carne’ cantava-se um trecho de uma toada citando-se o nome do comprador.

11 As pesquisas da graduação tratavam acerca da estética do personagem Cazumba.

anos. Ela havia prometido que caso se aposentasse e construísse sua casa, pagaria a graça recebida com uma grande festa para este santo. Certo dia, durante nossas conversas ela citou um diálogo que teve com o santo: “São João, São João, olha bem o que estou te pedindo, preciso muito me aposentar, preciso ter uma casa. Olha São João, não ri, se tu me ajudar, eu prometo te oferecer uma boiada” (NUNES, 2008, depoimento oral).

Segundo ela, no dia seguinte ao seu pedido, São João já havia concedido a graça. Em seguida, ela então pediu ao dono do grupo ‘Proteção de São João’ que a ajudasse no cumprimento de sua promessa realizando uma morte de esbandalhar.

As ocasiões que dão ensejo à realização de uma “morte de esbandalhar” vão desde motivos relacionados à problemas de saúde até graças materiais concedidas pelo santo, sendo necessário diversas etapas antes da realização da cerimônia:

- (1) Contratação de um grupo de bumba-meu-boi que deverá realizar o ritual: esta é a primeira providência do promesseiro, embora dificilmente algum grupo se negue a realizar. Mas o contrato serve justamente para que aquele grupo não se comprometa com outra promessa e disponibilize todos os participantes para os dias da festa, que podem ser dois, oito ou quantos dias forem prometidos ao santo. Outro ponto é que o contrato é um acordo informal entre o “patrão” (dono) do grupo e o promesseiro, neces-

sitando apenas que este último garanta muita comida e bebida para todos os dias da festa. Da parte do grupo fica a responsabilidade pelas apresentações e pela encenação do ritual. Entretanto, de todos os seus personagens apenas o boi não é de sua responsabilidade, sendo uma tarefa do promesseiro mandar confeccionar um boi especialmente para esta ocasião.

(2) Reservas para despesas da festa: após a contratação da turma, o próximo passo é começar guardar dinheiro e ir adquirindo o que eles chamam de criações (porcos, gados, galinhas) para garantir alimentação dos participantes e convidados nos dias da festa. Como observa Regina Prado (2007), esta é a maneira mais comum de um promesseiro se ‘aprontar’ para pagar a dívida contraída com o santo. Mesmo que conte com a ajuda de amigos, é importante que ele tenha a certeza de que terá condições financeiras para promover a cerimônia sozinho.

(3) Confeção do boi: o ápice do ritual é a destruição do animal, sendo, portanto, necessário a confecção de um especialmente para aquela ocasião. Feito alguns dias antes da festa, ele possui as mesmas características físicas e estéticas dos utilizados pelos grupos nas apresentações (foto 2). Ou seja, uma armação com madeira leve e um couro de veludo bordado. Mesmo com sua destruição dias após ficar pronto, ele é feito cuidadosamente, assim como são feitos os que duram de quatro a cinco anos. Na promessa que assistimos no ano de 2005, o bordado foi preparado seguindo as orientações da irmã mais velha do falecido que havia feito a promessa, pois segundo ela,

era necessário agradar ao santo e ao promesseiro, que mesmo antes de sua morte, deixou dito como gostaria que fosse o bordado.



Foto 2 – Boi confeccionado para ritual (acervo pessoal, 2007)

(4) Preparação de comidas e bebidas: esta etapa se realiza durante os dias da promessa, começando nas primeiras horas do dia e encerrando apenas quando a mesma termina. O local escolhido para o preparo das comidas é normalmente o quintal da casa. A comida é preparada por mulheres da comunidade (foto 3) e cozinhada em fogões de lenha improvisados para aqueles dias de festa, sendo colocada em grandes panelas uma quantidade significativa de carnes de porco, de gado e frangos para cozinhar, além do arroz. Para acompanhar há sempre

muita farinha, que como destaca Regina Prado (2007), é o alimento básico do camponês, sendo, portanto necessário para aquela ocasião cerca de um paneiro (saco com 30kg de farinha). As bebidas, preparadas normalmente pelos homens, são a cachaça, o conhaque, o vinho e a cerveja. Para todos os dias de festa são necessárias várias caixas, que são repostas a cada dia.



Foto 3 – Mulheres preparando comida (acervo pessoal, 2005)

As demais obrigações que o promesseiro assume são com relação à hospedagem dos participantes ou convidados que se deslocam de outros povoados ou das cidades

próximas, a compra de foguetes para todas as noites, a preparação do altar, equipamentos de som, iluminação e gastos com transporte.

Os momentos principais da morte de esbandalhar são dois: o primeiro deles é a apresentação do grupo de bumba-meu-boi que ocorre durante toda a noite em sua sede, local onde ocorrerá a promessa (foto 4). Na apresentação os integrantes do grupo exibem o boi artefato que será sacrificado no dia seguinte.



Foto 4 – Apresentação (acervo pessoal, 2007)

Para esta ocasião todos aparecem paramentados com as vestes dos personagens e reúnem-se para a reza, cantam, tocam e dançam em torno do animal, que desde esse primeiro momento, tenta por diversas vezes fugir daquele lugar, mobilizando todos os presentes.

A apresentação também indica o início do pagamento da promessa, onde o boi é o artefato que se destaca como símbolo dominante. Por ora, sobre o boi, é suficiente dizer que ele é um meio para se pagar a promessa, ou melhor, representa o pagamento em si, o fim de uma dívida, o agradecimento pela graça recebida, além de possuir valores tidos como fins em si mesmo, ou seja, valores axiomáticos.

Ao discutirem o simbolismo do artefato, os participantes tendem a destacar seus aspectos religiosos, observados quando o mesmo é colocado em frente ao santo São João no momento das rezas que antecedem as apresentações. Assim, em diversos contextos o boi atenderá aspectos diferentes:

Cada símbolo dominante tem um ‘leque’ ou ‘espectro’ de referentes, os quais são interligados pelo que é geralmente um simples modo de associação, cuja própria simplicidade permite a ele interconectar uma grande variedade de significata (TURNER, 2005, p. 85).

O segundo momento do ritual e talvez o mais importante, refere-se à captura e morte do animal. Quando do término da apresentação pela manhã, o boi consegue finalmente fugir. Na ocasião, interrompe-se momentaneamente a festa e o ritual é retomado na metade da manhã, quando os Cazumbas¹² entram em cena (foto 5).

12 O Cazumba é um personagem mascarado encontrado principalmente nos grupos de boi da Região da Baixada Maranhense. Veste-se com túnicas brilhosas e máscaras animais. Se mostram como brincalhões e irreverentes



Foto 5 – Brincantes de cazumba (acervo pessoal, 2014)

No ritual, apresentam-se todos os personagens da brincadeira: os patrões, responsáveis por apresentar a festa e cantar as músicas, chamadas por eles de toadas; a Dona Maria (foto 6), senhora que carrega um quadro com a imagem do santo São João e uma vela acesa durante todo o ritual; o Vaqueiro, encarregado de cuidar do boi; o Cazumba/Nego Chico¹³, responsável pela captura e morte

diferenciando-se dos demais personagens tanto por assumirem funções específicas no folguedo, quanto por sua indumentária.

- 13 O Cazumba / Nego Chico trata-se de uma mesma pessoa que interpreta os dois personagens. Ele adquire duas personalidades durante a apresentação do auto. Demora-se para entender quando um transforma-se no outro, pois não há fisicamente uma transferência de papéis. Ou seja, o cazumba permanece com parte da sua indumentária, sendo denominado pelos demais participantes de Nego Chico.

do animal, e os cachorros, meninos que acompanham o Cazumba durante a prisão do boi.



Foto 6 – Personagem Dona Maria (acervo pessoal, 2014)

A encenação realizada pelos brincantes ocorre na seguinte sequência: primeiro o patrão dá ordens ao vaqueiro, dizendo que o boi precisa ser capturado naquele dia, uma vez que precisa morrer. Ele responde que a ordem do patrão deve ser cumprida e sai em busca do animal. A partir de então, o desafio dos vaqueiros será prender e matar o boi, ou seja, esbandalhá-lo. Porém não é uma tarefa fácil. Em seguida entram em cena os brincantes que interpretam o personagem Cazumba para realizarem a macumba¹⁴. Após muitas travessuras no centro do terreiro

14 Trata-se da encenação de um ritual de cura. Eles fazem um círculo e cantam doutrinas, acompanhadas pelos instrumentos dos tocadores, e todos juntos

eles saem e com a ajuda dos cachorros (meninos) para prenderem o boi. Preso, chega então o momento de sua despedida, ou melhor, a ocasião de tornar ainda mais pública aquela promessa, de sair do local onde o ritual foi realizado boa parte do tempo e seguir por ruas próximas à sede, numa espécie de confirmação pública de que há uma promessa sendo paga ao santo.

No entanto, entre o momento em que já se encontra deitado e morto até a distribuição de sua carne, há um longo diálogo por parte do Patrão, que conduzirá a etapa final do ritual. Ele dará as ordens sobre como deverá ser cortado o animal, não antes de informar sobre sua genealogia, esclarecendo quem foi sua mãe, pai, irmã, avó, avô, bisavó e bisavô. Por fim, orientará sobre como deverá ser repartido cada parte do corpo do animal e para quem deverá ser entregue. Diferentemente da primeira “morte de esbandalhar” que acompanhei em 2005, onde a carne do boi foi ‘vendida’, nesta, ela foi distribuída pelo “Magarefe”.

Já próximo ao final do ritual, o boi segue pelas ruas próximas, pára, cumprimenta as pessoas e se despede (foto 7). Cansado, aparenta de modo cênico desistir da própria vida, caminhando lentamente em direção ao mourão¹⁵. Com cabeça inclinada para o chão, ele é preso e morto pelos Cazumbas. Aceita a própria morte como se

‘fingem’ estarem recebendo alguma entidade e entrando em transe. Há uma espécie de ironia e risadas quando da encenação.

15 Pedaco de tronco de árvore enfeitado onde o boi é preso por uma corda e ficará lá até ser morto.

soubesse que precisa morrer para que se cumpra a promessa. Já deitado é coletivamente alvo de partilha. Todos são convidados a beber prazerosamente seu sangue¹⁶ e comprar sua carne¹⁷.



Foto 7 – Boi se despedindo da comunidade (acervo pessoa, 2008)

O vinho é servido primeiramente aos brincantes e depois à comunidade. A partir de então, o Patrão passa a se referir ao boi citando seu nome: ‘Espaço’. Neste caso, significa que cada boi de promessa possui um nome que é dado pelo grupo. Começa então o ritual final. O patrão toca o apito e inicia com as estrofes ao vaqueiro:

16 O sangue é simbolizado por vinho.

17 A carne são os pedaços da armação do artefato.

1ª Já morreu meu boi 'Espaço' Já morreu familiar Boi bonito como este No sertão não haverá	2ª Vaqueiro, tu vem aqui vaqueiro Fazer o que eu te mandar Tira o laço do boi Pra fazenda não brumar
---	---

Após esse momento, o vaqueiro canta em verso toda a genealogia do animal:

1ª Já morreu meu boi 'Espaço' A mãe do meu boi 'Espaço' é uma vaca caiada Dava cem frasco de leite por dia E cem panelão de qualhada.	2ª Já morreu meu boi 'Espaço' O pai do meu boi 'Espaço' era um garrote graúna Deu cem arroba de carne E tenho o couro por testemunha.
---	---

Em seguida, retira o couro do boi, ou seja, o veludo bordado que o cobria. O personagem Patrão dá nova ordem ao vaqueiro cantando:

1ª Vaqueiro tu risca o boi Risca do peito primeiro Começa pela mão da frente Depois pela traseira	2ª Vaqueiro tu risca o boi Do queixo pra barrigada Tira o couro dele Deixa a carne separada.
--	---

Promessa cumprida. Já não há mais festa, reza e morte. A descrição da morte de esbandalhar feita acima, pode ser observada em diferentes municípios da região da Baixada Maranhense. No entanto, cada lugar apresentará características distintas de personagens, vestes, formato de apresentação e roteiro do auto. Também é possível identificar diferentes tipos de apresentações dentro de um mesmo município. Há lugares, por exemplo, onde o boi não é totalmente esbandalhado, ou a ‘carne’ é vendida simbolicamente e não doada aos participantes. Ou ainda o boi não é sacrificado e a promessa precisa se repetir no ano seguinte.

Ouvi certa vez de um grupo que em um ritual da “morte de esbandalhar” a pessoa que fez a promessa não quis destruir o boi. No ano seguinte, após a morte do responsável pelo grupo, ‘coisas estranhas’ passaram a ocorrer no barracão do grupo. Segundo eles, ouviam-se urros de boi no quintal, vários brincantes adoeceram e o próprio responsável pelo grupo, já falecido, vinha em sonho avisar aos brincantes que o boi da promessa precisava ser esbandalhado, caso contrário, coisas piores poderiam ocorrer. Dessa forma, o grupo decidiu às pressas realizar um ritual da “morte de esbandalhar” para encerrar a promessa com São João.

O último ritual observado ocorreu em agosto de 2014, também no município de Penalva. A razão da promessa foi a substituição do boi antigo (com armação já quebrada devido tempo) por outro boi novo. Os donos da promessa

eram os próprios brincantes do grupo Proteção de São João. A festa teve início na sexta-feira à noite com a apresentação do grupo e durante todo sábado foram realizadas as demais etapas do ritual (fuga do boi, prisão, despedida da comunidade, sacrifício e distribuição da sua carne).

Foi diante de inúmeras descrições distintas dos motivos das promessas e a forma como eram realizadas o ritual que levantamos outros questionamentos, ainda em fase de pesquisa, como: Além de um ritual de promessa que outras características (sociais e simbólicas) podem ser encontradas na “morte de esbandalhar”? Quais as motivações de uma promessa e quem são essas pessoas que a fazem? Qual o sentido deste ritual para aqueles que executam a promessa, no caso os grupos de bumba-meu-boi? Como é o processo de preparação, custos e infra-estrutura? Como relacionar essa narrativa do auto com as demais? Será que trata-se de um auto ou é uma vivência distinta da brincadeira? Qual a relação e o sentido da festa e da morte no ritual? E como entender que tudo acaba em morte?

Considerando a importância do imaginário nas práticas simbólicas é impossível estabelecer a priori respostas objetivas acerca de tantas perguntas sem incorrer em generalizações. Sendo imperativo no momento recorrer especialmente ao sentido religioso que motiva tal prática e faz parte da vida social dos seus brincantes. Nesse sentido, consideramos que cada grupo constitui-se em um caso particular a ser pesquisado no que se refere à morte de esbandalhar.

Assim, a morte de esbandalhar se apresenta como um ritual privilegiado para reflexões, com muitas e possíveis trocas com teóricos de diferentes áreas.

No livro **Pureza e Perigo**, Mary Douglas (1966) ajuda-nos a pensar os brincantes de bumba-meu-boi, quando observa que o homem é um animal social na medida em que é um animal ritual (DOUGLAS, 1966, p. 69). Podemos ainda dizer que os brincantes, em conformidade com o que afirma esta autora, incorporam melhor e definitivamente os seus personagens apenas pelo uso de certos objetos, adereços e pelo estímulo que a roupa lhes transmite.

Chamamos atenção agora ao personagem Cazumba que, como informado anteriormente, interpreta durante o ritual da morte de esbandalhar outro personagem, no caso o 'Nego Chico'. O que o caracteriza visualmente é a sua indumentária¹⁸, porém quando está no papel do Nego Chico, retira a careta, simbolizando a troca de personagem. A ausência da careta é justamente o que o divide em dois ou o momento em que um passa a ser o outro. Neste ponto, retirar a careta é permitir um estado de transição que, como destaca Turner (2005), é um processo, um devir, uma transformação. A pessoa que interpreta o Cazumba encontra-se numa situação de margem, flutuando entre o mundo do Cazumba e o do Nego Chico.

18 A indumentária do Cazumba é composta por uma máscara, chamada de *careta*, em formato animalesco (cachorro, cavalo, porco, etc.) e uma bata, também chamada de *farda*, completamente bordada por miçangas e canutilhos, com diversos motivos (representações religiosas e da natureza).

Sobre a interpretação cênica dos personagens, é interessante saber que somente os homens estão habilitados para exercer esse papel. Apesar de se considerarem como pessoas comuns e simples, ao vestirem-se de Cazumba e Nego Chico adquirem prestígio e respeito em relação aos demais. Marcel Mauss (2003) ao analisar a noção de pessoa, pergunta:

“De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?” (MAUSS, 2003, p. 371).

Do ponto de vista dos brincantes, quando do uso das vestes, a noção de pessoa está intimamente ligada a uma concepção de indivíduo humano excepcional, preparado para simbolizar e participar de uma realidade presente apenas no imaginário daquela festa.

Partindo agora para os aspectos religiosos da morte de esbandalhar, Émile Durkheim (1912) nos traz algumas formas de se pensar tais características. Conforme aponta:

As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas (DURKHEIM, 1912, p. 24)

Sobre os símbolos encontrados no ritual da morte de esbadalhar, Geertz (1978) orienta que os símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.

Outro sujeito importante a ser destacado é o promesseiro (aquele que faz a promessa ao santo). Cabe a ele os custos com comidas, bebidas, preparação do altar e a confecção do artefato que será sacrificado ao final da festa, ou seja, o grupo de bumba-boi que realizará a promessa não utiliza seu boi de costume, mas um que é construído especialmente para a ocasião.

Quanto ao tempo em que a promessa deverá ser paga, cada promesseiro decide, dependendo de suas condições financeiras ou do que ficou acertado com o santo. Ao observar as diferenças entre aqueles que fazem a festa todos os anos e aqueles que pagam promessas na brincadeira do bumba-meu-boi, Regina Prado (2007) destaca:

Festeiro e promesseiro ainda se distinguem no aspecto prazo de tempo para a realização do festejo anunciado, pela simples razão de que o primeiro deverá promovê-lo no ano seguinte ou, no mais tardar – o que já é uma exceção –, dentro de dois anos. Para o segundo, o lapso de tempo será uma razão direta de suas condições econômicas e, por isto mesmo, indeterminado. Primeiro ele tem

de se ‘aprontar’, o que pode durar três, dez, ou mesmo vinte anos. A altitude desse prazo encontra, porém seus limites com a morte. Será, portanto, durante a vida que o indivíduo deverá se empenhar para pagar sua promessa, se quiser encontrar sossego após o falecimento. Em caso de não cumprimento ele será punido, transformando-se em ‘vagante’ ou numa alma sem repouso que importunará, sem cessar, os vivos, até que um deles lhe assumirá os encargos até então pretendidos (PRADO, 2007, p. 57)

O promesseiro também pode ser aqui chamado de ‘sacrificante’, por recolher os benefícios do sacrifício ou se submeter a seus efeitos. Também o traço distintivo da consagração no sacrifício é que a coisa consagrada (boi) sirva de intermediário entre o sacrificante (promesseiro) e a divindade (São João) à qual o sacrifício é endereçado (MAUSS, 2005).

A ação de esbandalhar, de oferecer o objeto (boi) ao santo, observado aqui como determinante neste ritual, pode ser descrita como o momento da ‘oferenda’, que segundo Marcel Mauss (2005) se interpõe igualmente entre o deus e o oferecedor. E ainda:

Às vezes o objeto consagrado é simplesmente apresentado como ex-voto: a consagração pode afetá-lo no serviço do deus mas não altera sua natureza pelo simples fato de fazê-lo passar para o domínio religioso [...]. Outras vezes, ao contrário, a consagração destrói o objeto apresentado: no caso de um animal apresentado ao altar, a finalidade

buscada só é atingida quando ele foi degolado, esquartejado ou consumido pelo fogo – em suma quando foi sacrificado (MAUSS, 2005, p. 18).

Dessa forma, denominaremos sacrifícios pessoais na morte de esbandalhar aqueles em que a personalidade do sacrificante (promesseiro) é diretamente afetada pelo sacrifício (morte do boi) no momento da ação sacrificial (MAUSS, 2005). Observamos ainda a importância deste ritual no universo místico e religioso do bumba-meu-boi maranhense, destacando entre outras coisas, sua organização em diferentes etapas, que vão desde a preparação da festa, à participação da turma de bumba-boi. Outro aspecto a destacar são as variantes contextuais, quando da realização do ritual, pois cada turma tem sua forma particular de dramatização. Entretanto, identificamos pontos em comum, como os elementos simbólicos e o sacrifício do animal.

O contexto da festa é outro ponto relevante, tendo em vista que a mesma não ocorre sempre, mas quando há uma promessa a ser paga ao santo. Há pontos comuns, como a religiosidade dos participantes, por exemplo, e interesses diversos, como da parte dos brincantes de cazumbas, pois os mesmos buscam uma boa interpretação cênica, bem como prestígio do público. Da parte do promesseiro, fica o interesse de pagar sua dívida com São João.

Por fim, destacamos as qualidades afetivas e religiosas das ações que envolvem o ritual da morte de esbandalhar na Região da Baixada, fazendo com que a manifestação do bumba-meu-boi seja um espaço popular, religioso e social.

Referências

ARAÚJO, Maria do Socorro. **Tu contas! Eu conto!** São Luís: SIOGE, 1996.

AZEVEDO, Américo Neto. **Bumba-meu-boi no Maranhão**. 2. ed. São Luís: Alumar, 1997.

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. **Matracas que desafiam o tempo**: é o bumba boi do Maranhão, um estudo da tradição/modernidade na cultura popular. São Luís: S/E, 1985.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “Tempo e Narrativa nos Folguedos do Boi”. In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, José Reginaldo Santo (Org.). **As Festas e os Dias**: ritos e sociabilidades festivas. Rio De Janeiro: Contra Capa, 2009.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

MATOS, Elisene. **Cazumba**: A criatividade e a mística do personagem do bumba-meu-boi de Penalva e suas possíveis contribuições no ensino da Arte, 2006. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Educação Artística) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

PARTE II

Tradições e saberes dos povos do Cerrado: negros, índios e sertanejos

“AINDA EXISTIMOS, RESISTIMOS”:
TRAJETÓRIAS E TERRITORIALIDADES
NEGRAS NO CERRADO

Fernando Bueno Oliveira
Maria Idelma Vieira D’Abadia

Este ensaio trata sobre espaços negros rurais e urbanos, Embasado em estudos científicos e alguns dados técnicos que corroboram com a nossa proposta central: delinear realidades de quilombos brasileiros. Não é nossa pretensão trazer à tona afirmações prontas e não suscetíveis a futuras argumentações, mas apresentar possibilidades no estudo acerca de territórios negros no Brasil, que, por sinal, é muito instigante.

Após a publicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, dos Artigos 215 e 216 da Constituição da República de 1988 tem ocorrido o “aparecimento” dos quilombos brasileiros, dos quais muitos eram relativamente conhecidos, mesmo nas regiões onde se considerava que havia uma população negra minoritária.

Perpassamos por certas definições relacionadas ao termo “quilombo”. Por conta de uma significação variada elegemos alguns estudos que nos orientam a chegarmos ao mais próximo no que tange às constituições, às organizações, às práticas e às trajetórias dos quilombos brasileiros, tanto os rurais quanto os urbanos.

O grande desafio aos quilombolas rurais brasileiros é, sem dúvida, a conquista da titulação de suas terras. Na realidade, projeta-se a existência de, aproximadamente, 3.500 quilombos brasileiros, dos quais, somente 216 comunidades receberam suas titulações. Quanto a isso, os dados não são nada animadores, principalmente ao se verificar que durante o ano de 2014, até a primeira quinzena do mês de setembro, nenhuma terra de quilombo foi titulada.

Em relação aos quilombos urbanos, este ensaio se baseia em três trabalhos que delineiam as trajetórias de espaços negros existentes em São Paulo/SP, Rio de Janeiro/RJ e Uberlândia/MG, os quais identificam as suas origens, as suas memórias africanas, as suas práticas sociais e suas redes de sociabilidade.

Ao avaliar que a territorialidade considera tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território, levamos em conta certas territorialidades negras existentes no Cerrado, sendo que, por intermédio delas, perpassamos pela relação entre identidade e território e pela multiplicidade de percepções presente nos quilombos rurais e urbanos.

O “aparecimento” dos quilombos brasileiros

Não é de longa história o estudo direcionado aos quilombos brasileiros. Na realidade, em concordância com o autor Alex Ratts (2007), houve “demora” da academia em aceitar o quilombo como linha de pesquisa, com exceção do quilombo de Palmares.

No Brasil, especialmente a partir da década de 1970, diversas pesquisas direcionadas aos quilombos brasileiros foram realizadas e várias outras, atualmente, estão em fase de execução. Estas pesquisas foram e estão sendo realizadas por diferentes instituições governamentais e por variados programas de pós-graduação. Entretanto, mesmo diante de tão volumoso número de produções, o que se percebe, mesmo na academia¹, é que, em alguns casos, persistem referências simplistas sobre quilombos, tais como aquelas que os tratam como algo do passado, isolados da conjuntura social moderna e com certo grau de exotização. Alguns trabalhos acadêmicos ainda definem grosseiramente quilombo como um agrupamento de negros(as) formado por descendentes de escravizados(as) fugitivos, em geral, das zonas canavieiras, mineradoras e cafeeiras ao longo dos períodos Colonial e Imperial; geralmente, Palmares constitui o grande modelo de quilombo.

1 Não podemos deixar de considerar as fundamentais produções científicas desenvolvida por pesquisadores que atuam nas mais diferentes áreas do conhecimento. Especificamente em relação ao estudo de quilombos contemporâneos goianos temos a ciência das riquíssimas produções que vêm sendo realizadas sob a orientação de professores de Goiás e do Distrito Federal, especialmente nas Ciências Humanas.

Talvez a prevalência de tais pensamentos esteja atrelada ao próprio histórico de vida e/ou à formação intelectual de um(a) estudante/ pesquisador(a).

Em Goiás, diversas dissertações de mestrado e teses de doutoramento tiveram, nos últimos anos, como objeto de pesquisa os quilombos contemporâneos existentes em território goiano². A título de exemplificação elencamos somente alguns estudos já concluídos em diferentes programas de pós-graduação do Estado de Goiás e do Distrito Federal nos últimos onze anos (PAULA, 2003; MARINHO, 2008; SILVA, 2010; FRANCO, 2012³), além de outros que estão em fase de execução, tais como os estudos em nível de mestrado de Neilson Silva Mendes e de Fernando Bueno Oliveira⁴.

Da importância do estudo científico sobre os quilombos, não poderíamos deixar de ponderar os trabalhos da historiadora Beatriz Nascimento (1982; 1985), uma das primeiras pesquisadoras negras que se dedicaram ao estudo de quilombos brasileiros. “Por quase vinte anos, entre 1976 e 1994, ela esteve às voltas com essa

2 Ao se pensar sobre territórios de quilombos, especialmente sobre os urbanos, não podemos delimitar espaços, ou melhor, talvez isso nem seja possível. Na realidade, deve-se pensar nas trajetórias sócio-espaciais dessas comunidades, considerando sempre as suas mobilidades.

3 Somos cientes de que existem diversas outras dissertações de mestrado e teses de doutoramento em Goiás e no Distrito Federal sobre quilombos, as quais já foram concluídas.

4 Mestrandos do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanidades: Territórios e Expressões Culturais no Cerrado pela Universidade Estadual de Goiás (Teccer/UEG).

temática” (RATTS, 2007, p. 53). Para Nascimento, o quilombo assumia um significado amplo de resistência negra em diversos espaços (não somente físicos).

Quanto ao processo de “longa descoberta” dos quilombos⁵, Ratts (2009) destaca que a identificação de comunidades negras rurais partiu de sua mobilização política ao se autodefinirem como quilombos, sendo que, nas zonas rurais do país, no entanto, os agrupamentos negros já eram relativamente conhecidos, mesmo nas regiões onde se considerava que havia uma população negra minoritária.

Outros olhares: novos significados

Clóvis Moura (1987) aponta que uma das primeiras definições de quilombo foi a do rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, na qual definia que quilombo era “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1987, p. 11).

De acordo com Gusmão (1992) sobre as formas originais de fixação em terras que hoje constituem as comunidades negras rurais, tem-se que as terras

5 O professor Alex Ratts (2009) considera que esse caráter processual de “descoberta” de quilombos está ligado aos segmentos da mídia, da própria universidade e do Estado que, via de regra, mostram-se desconhecedores da questão.

ocupadas por grupos negros muitas vezes foram doadas por antigos senhores a escravos fiéis, ou então doadas aos santos de devoção. Outras vezes, tidas como terras devolutas, foram simplesmente ocupadas por famílias negras após a Abolição.

Durante o IV Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, realizado na cidade de São Luís, em abril de 1995, quando foram colocadas em pauta questões relevantes sobre a regulamentação do Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal e sobre o Projeto de Lei nº 129/95, da então senadora Benedita da Silva (PT/RJ), a questão era definir o conceito de comunidades negras rurais. Foi então sugerido um conceito que considerava remanescentes de quilombos aqueles povoados constituídos por descendentes de africanos escravizados no Brasil, que ocupem tradicionalmente suas terras e nos limites de sua territorialidade mantenham “práticas de resistência” para manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos. Para esses casos especificados quilombo é tratado meramente como um espaço físico e delimitado em meio rural.

Glória Moura (2006), versando sobre uma noção geral de quilombo, diz que

Para o imaginário brasileiro, quilombos foram agrupamentos de africanos escravizados fugidos de engenhos, fazendas e minas que tentaram reproduzir vida comunitária à semelhança da África, terra de origem, para fugir

dos maus-tratos infligidos pelo senhorio branco europeu (MOURA, 2006, p. 327).

Entretanto, em seu trabalho, Moura (2006), embora fazendo referências ao conceito da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), acaba construindo um conceito para quilombo contemporâneo ainda bastante arraigado ao imaginário brasileiro. Vejamos:

Comunidade negra rural habitada por descendentes de africanos escravizados, com laços de parentesco. A maioria vive de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou secularmente ocupada. Valoriza tradições culturais de antepassados (religiosas ou não) e as recria no presente. Possui história comum, normas de pertencimento explícitas, consciência étnica (MOURA, 2006, p. 330).

Frente à realidade dos quilombos rurais e urbanos, acreditamos que o conceito construído por Beatriz Nascimento (1985) e o definido pela ABA (1994) são os que correspondem ao mais próximo no que diz respeito às constituições, às organizações, às práticas e às trajetórias dos quilombos brasileiros. Nessa lógica, Beatriz Nascimento, ao definir quilombo, contempla

as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista destes movimentos que no âmbito social e político

é o objetivo do nosso estudo. Trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 1985, p. 41).

Ultrapassando a ideia de que quilombo se configura meramente como uma área delimitada e habitada por descendentes de escravos, o documento da ABA propõe pensar quilombo a partir de um cotidiano de vivências, de práticas de resistência e de experiências vividas que constroem uma trajetória comum, sem a necessidade da construção de um espaço propriamente demarcado. Eis a definição expressa pela ABA:

Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de territó-

rio próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (ABA, 1994, p. 1).

Em suma, podemos dizer que, nos estudos sobre a temática aqui abordada, exige-se um prévio conhecimento do mecanismo em que se organizam os diferentes quilombos rurais e urbanos e seus territórios/espços. Voltando à Beatriz Nascimento (1985), consideramos que o quilombo não pode ser tratado apenas como fato do passado ou ser reduzido somente no espaço ou no tempo.

Espços negros rurais e urbanos: algumas trajetórias

Inicialmente, em relação aos quilombos rurais, observa-se que foi principalmente com a Constituição Federal de 1988 que a questão quilombola entrou na agenda das políticas públicas. Fruto da mobilização do movimento negro, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) diz que: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (BRASIL, 1988).

Dessa forma, muitos territórios de quilombos estão sendo reconhecidos⁶ pelo território brasileiro. Entretanto, as titulações ocorrem de maneira muito lenta, principalmente, por conta da burocracia de órgãos estaduais responsáveis pela expedição das titulações e de outros que atendem em nível de federação, tais como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Cultural Palmares (FCP). Juntem-se a esse impasse, os impedimentos judiciais movidos pela elite rural (formada por grandes fazendeiros e empresários rurais) que tornam ainda mais complexo o procedimento de conquista dos títulos das terras de quilombos e a concretização integral do artigo 68 da Constituição Federal. Para se ter uma ideia da situação, a primeira titulação de uma terra quilombola se deu somente sete anos após a promulgação da Constituição, em novembro de 1995. No ano de 2014, como já foi dito, nenhuma comunidade quilombola rural havia recebido o título da terra.

De acordo com os dados obtidos no portal eletrônico do INCRA, de 15 de dezembro de 2011, as comunidades

6 A Emissão da certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) segue os procedimentos definidos na portaria FCP nº 98 de 2007 que incluem a apresentação da ata da assembleia onde a comunidade aprova o seu reconhecimento como quilombola e relato sintético da trajetória comum ao grupo (história da comunidade); a declaração de autodefinição de que são quilombolas, base territorial, dados da sua origem, número de famílias, jornais, certidões. A área certificada é submetida a um rigoroso laudo antropológico, que dá origem ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Esse procedimento vale para os quilombos rurais e urbanos (Dados da Fundação Cultural Palmares, consulta em setembro de 2014).

Kalunga⁷, por exemplo, tiveram suas terras tituladas pela Fundação Cultural Palmares no ano 2000 sem a desapropriação dos títulos legítimos incidentes na área. O INCRA abriu novo processo para resolver essa situação e os decretos de desapropriação relativos a essas terras foram publicados em 2009. Conforme o quadro da situação atual de desapropriação dos territórios aquilombados, o território Kalunga possui 400 imóveis identificados em uma área de 261. 999, 6987 hectares, com apenas 3 ações ajuizadas. Os demais processos de titulação possuem ações de desapropriação parcialmente ajuizadas, ou seja, não houve a retirada ou indenização dos ocupantes não quilombolas (proprietários e/ou posseiros) (LIMA, 2013, p. 7).

Conforme os dados atuais e disponibilizados pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP), apenas 216 comunidades quilombolas, contam com o título de propriedade de seu território. Esse número representa por volta de 7% da totalidade estimada de 3. 524 comunidades identificadas no Brasil, segundo dados da FCP (2008), indicando que a atuação governamental ainda está muito aquém do necessário para garantir o direito à terra previsto na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

7 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 alguns núcleos principais nos três municípios (Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás): o Vão do Moleque, o Vão das Almas, o Vão da Contenda, o Ribeirão dos Bois e o Engenho II (MARINHO, 2008 *apud* LIMA, 2013, p. 3).

Quanto aos espaços negros urbanos, é comum, nas referências que são feitas à posição dos pretos e pardos nas cidades brasileiras, a menção à inexistência de guetos – bairros onde são confinadas certas minorias, por imposições econômicas e/ou raciais – como sinal de ausência de qualquer tipo de segregação racial. O gueto norte-americano sintetiza a imagem de discriminação racial aberta e da dominação branca. No pólo oposto estaria o Brasil, onde pretos e brancos pobres compartilham o espaço das vilas e favelas, numa espécie de promiscuidade racial sustentada pelo laço comum da miséria e da opressão econômica.

Em consideração aos seus espaços físicos de moradia, diferentemente dos quilombos rurais, que, por sua vez, buscam junto aos órgãos expedidores a titulação da terra, os espaços negros urbanos se situam num contexto citadino onde se inserem no tecido urbano e vivenciam cotidianos de vida e socialização. Nesse caso, inexistente a busca da aquisição de títulos de terra, mas, por outro lado, em se tratando, geralmente, de áreas periféricas e/ou de aglomerados subnormais, há a necessidade de uma infraestrutura básica (moradia, saneamento, asfalto, escola, centro comunitário, área de lazer, dentre outros elementos) e a escrituração de casas, que não atendem integralmente as necessidades de seus moradores.

Importantes estudos vieram a contribuir no sentido de se entender as trajetórias de espaços negros em algumas cidades brasileiras, tais como os de Raquel Rolnik, de

Andrelino Campos e de Claudelir Correa Clemente & José Carlos Gomes da Silva. Tais estudos demonstram a constituição de espaços negros urbanos nas cidades de São Paulo/SP e Rio de Janeiro/RJ (ROLNIK, 2007), a transição dos quilombos às favelas cariocas (CAMPOS, 2012) e das práticas culturais urbanas relacionadas com seus territórios sociais nas cidades de São Paulo/SP e Uberlândia/MG (CLEMENTE & SILVA, 2014).

A autora Raquel Rolnik (2007), percorre os espaços negros nas cidades de São Paulo/SP e Rio de Janeiro/RJ, entendendo que eles se diferenciam dos demais a partir de suas constituições e de suas histórias. São espaços que formam a periferia dessas duas metrópoles, marcados pela marginalização e estigmatização.

Num breve histórico sobre a inserção do(a) negro(a) nesses espaços, a mesma autora cita casos de terreiros urbanos, os quais se formaram ainda nas senzalas, sendo que neles os escravos celebravam as formas de ligação da comunidade. Dessa forma, “a partir daí, o terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos – são terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades” (ROLNIK, 2007, p. 77).

Em São Paulo, alguns núcleos negros importantes nasceram ou de cômodos e casas coletivas no centro da cidade ou de núcleos semi-rurais, já se aproximando o fim do período escravista, como é o caso do bairro do Bexiga, este originário do quilombo do Saracura. A formação dos

espaços negros em São Paulo está vinculada ao movimento abolicionista sendo que as ruas do centro e os porões de sobrados abandonados pelos senhores passaram a ser ocupados pelos negros libertos, despossuídos de quaisquer condições financeiras para a aquisição de imóvel, ainda mais que foram sendo substituídos pela mão-de-obra imigrante. Essa chegada de levas de imigrantes resultou, inclusive, no branqueamento populacional.

Já o Rio de Janeiro, historicamente, sempre possuiu uma maior concentração de população negra da região Sudeste até porque essa cidade recebeu um enorme quantitativo de libertos da zona rural cafeeira, em decadência já na segunda metade do século XIX, aliado ao fato de ter tido uma menor entrada de imigrantes.

Tanto em São Paulo/SP quanto no Rio de Janeiro/RJ, observa a autora, os territórios negros foram os mais atacados por políticas de limpeza, de construção de modelos urbanísticos e de grandes operações de renovação urbana, sendo com maior violência no Rio de Janeiro, visto que na virada do século XIX para o XX a cidade ainda era muito negra.

Em São Paulo/SP as políticas voltadas para a retirada de territórios negros de diversos pontos do centro da cidade e as políticas desenvolvimentistas que requeriam a inserção do negro na sociedade ocasionaram na formação de conjuntos habitacionais. É interessante apontar que novas e importantes instituições negras nasceram nesses bairros, definindo-os como futuros

eixos de expansão e funcionando como uma espécie de base para a configuração dos atuais vetores territoriais negros da cidade de São Paulo.

No Rio de Janeiro, a expulsão da população negra do centro da cidade, resultou na migração forçosa das famílias rumos aos morros, os únicos locais em que pessoas totalmente despossuídas de bens poderiam habitar, formando as favelas cariocas. Sobre isso, Rolnik enfatiza que,

Se hoje a população preta e parda está cada vez mais longe da vista e do alcance da Cidade Maravilhosa, nas áreas onde há proximidade (e não mistura!) a conjuntura atual é de guerra civil. Os episódios violentos que envolveram nos últimos anos os moradores de algumas favelas (sobretudo Rocinha e Santa Marta), o tráfico de drogas e a polícia apontam claramente para a existência de um território autônomo que perversamente encontrou na riqueza e poder gerados pelo tráfico de drogas que abastece a Zona Sul o caminho de sua autonomia [...] De qualquer forma, a violência das incursões policiais nesses locais tem contribuído para reforçar a demarcação desse território como zona inimiga e, conseqüentemente, para estigmatizá-lo ainda mais (2007, p. 87).

O geógrafo Andreelino Campos delineia por esse caminho de constituição das favelas cariocas realizando uma importante reflexão sobre a constituição de espaços periféricos na cidade do Rio de Janeiro/RJ, empreendendo uma análise da relação entre fator racial e espaços

ocupados com o mesmo olhar de Beatriz Nascimento (1982). Em seu trabalho, Campos (2012) remonta a mobilidade dos quilombolas que de espaços de quilombos participaram da construção de espaços urbanos.

Na mesma obra, o autor estabelece três visões da relação entre negros libertos e a formação de favelas do Rio de Janeiro/RJ. A primeira delas, com base em **Brasil: Nosso Século** (1985), aponta que nas favelas

predominaram os negros, que já se reuniam em favelas antes mesmo da Abolição, pois o governo imperial havia alforriado multidões de escravos para enviá-los à Guerra do Paraguai (1865-1870). Os que retornaram, muitos mutilados, alojaram-se nessas habitações [...] Parece-nos que a favela preexistia à Abolição (CAMPOS, 2012, p. 56).

A segunda visão, com base em Abreu (1988), consiste no deslocamento da elite dominante em direção às montanhas e às praias (segunda metade do século XIX), o que possibilitou a mobilidade dos pobres do centro da cidade para as áreas de morros. Muitos negros também vão para essas áreas, pois, na condição de libertos, não vislumbravam melhores locais de fixação. A terceira visão está baseada em Chalhoub (1996a), que considera que os cortiços do centro da cidade representavam uma ameaça à classe dominante da época (final do século XIX) pelo vultoso número de negros libertos. Com o pretexto de higienizar o centro da cidade, o governo municipal forçou que os pobres, a maioria negra,

migrassem rumo à periferia da cidade (encostas de morros) (CAMPOS, 2012, pp. 57-62).

O mesmo autor tece considerações quanto à formação de algumas comunidades negras urbanas do Rio de Janeiro, as quais, antes, configuravam-se como freguesias rurais, então a expansão urbana se fez em alguns casos superpondo terras agrícolas não incorporadas pelo sistema legal de terras. Um exemplo claro dessa dinâmica é a existência de quilombos no maciço da Tijuca, onde hoje se localizam algumas das maiores favelas da cidade.

Os autores Claudelir Correa Clemente & José Carlos Gomes da Silva (2014) desenvolveram um artigo baseado em etnografias de afrodescendentes de São Paulo/SP e de Uberlândia/MG com a busca de experiências sociais de cada grupo com seus territórios e formas de sociabilidades.

Importante a reflexão que levantam quanto ao emprego do termo “gueto” no estudo das comunidades negras urbanas. Pautados em Raquel Rolnik (1999), exprimem que a expressão gueto seria inadequado ao estudo dos espaços negros urbanos no Brasil visto que “gueto é concebido invariavelmente como um espaço físico delimitado, etnicamente homogêneo e segregado. Para Raquel Rolnik a formação de territórios negros em metrópoles brasileiras comporta especificidades” (CLEMENTE & SILVA, 2014, p. 87).

Interessante que os referidos autores apresentam a noção do que denominam “a força imagética da territorialidade, traduzida em conceitos como quilombos, terreiros e territórios negros” (p. 87). Para eles, a cultura *hip-hop*, os saraus da periferia paulista e as tradições congadeiras mineiras revelam as proximidades no que diz respeito às relações com seus territórios sociais que, embora marcados pela segregação espacial, permitem instaurar redes de sociabilidade que reafirmam o pertencimento à cultura negra. Reforçam que os

elementos simbólicos de matrizes africanas foram selecionados positivamente ao longo do processo de elaboração das identidades negras. Os territórios negros, embora não tenham sido marcados pela exclusividade étnica, reconfiguraram fronteiras simbólicas, que possibilitaram a reconstituição de redes de amizade e parentesco e elaboraram sentimentos de pertença em nível microscópico (CLEMENTE & SILVA, 2014, p. 90).

No mesmo texto, os autores imprimem a ideia de que as práticas culturais congadeiras percorrem diversas ruas e bairros de Uberlândia/MG reafirmando a presença negra naquela cidade e realçando as identidades individuais e do grupo, “ao mesmo tempo em que engendram uma rede de apoio social” (p. 99). Em São Paulo/SP, “o segmento juvenil que se situa nas grandes regiões periféricas das zonas leste e sul [...] tem procurado expressar, ao contrário dos seus pais, a filiação à ancestralidade africana”

(Idem, Ibidem, p. 102), o que é perceptível nas apresentações nos saraus literários.

Nesse sentido as manifestações culturais permitem a relação identitária do grupo e da herança ancestral africana no país em diversas regiões como é o caso do Cerrado goiano.

Territorialidades negras no Cerrado

Para a ideia de territorialidades negras no Cerrado tomaremos por base as reflexões advindas da geografia cultural. Levando-se em conta que o espaço estudado por essa corrente da geografia é aquele composto por elementos naturais e humanos, cabe ressaltar, para o caso das comunidades de quilombos rurais, que a singularidade que nos interessa é a das imbricações entre a cultura e os ambientes naturais. Aliás, Sauer (1963) já se preocupava em estudar as paisagens para dimensionar os impactos espaciais quando o homem instalava-se em meios seminaturais.

Não nos compete aqui definir por fim o conceito de cultura, até porque não é nosso foco e respeitamos as discussões acadêmicas, decorrentes da preocupação em conceitualizar tal termo. Para o entendimento do leitor, no que diz respeito à inserção do termo cultura em meio aos estudos geográficos, ficaremos somente com a ideia de que a humanidade é amplamente possuidora de técnicas e práticas historicamente elaboradas as quais, de uma forma ou de outra, manejam o meio habitável, retirando-lhe o

seu sustento e, conseqüentemente, mantendo-se nele. Os seres humanos se apossam, relacionam-se com o meio e o modificam.

Como nos afirma Claval (1997), os homens tiram de seu ambiente aquilo que eles têm necessidade. O domínio do meio só é possível graças “a cultura que designa o conjunto *savoir-faire* de práticas, de conhecimento, de atitudes e de ideias que cada indivíduo recebe, interioriza, modifica ou elabora no decorrer de sua existência” (Idem, 1999, p. 64). Como sublinha este autor, a cultura fala também da natureza que ela o toma simultaneamente como um meio que fornece o necessário a sua sobrevivência e como um conjunto de sentidos e significados.

Dessa forma, a Geografia Cultural evidencia a territorialidade como algo ligado à importância do “espaço/território” para as manifestações culturais (manifestações artísticas e religiosas e, também, no próprio manejo com a terra), lembrando que a cultura é o agente essencial na relação entre sociedade e natureza, o que resulta na maneira de utilização de seus recursos.

No caso dos quilombos rurais, a própria manutenção de certos hábitos depende unicamente do lugar com quem mantém uma relação intrínseca. Um desses hábitos é o uso que os quilombolas fazem de plantas do Cerrado, muitas delas medicinais. Os autores Almeida e Rigonato (2003), realizaram um levantamento, a partir dos conhecimentos repassados pelas populações tradicionais da porção norte do Estado de Goiás, das plantas medicinais

do Cerrado que são utilizadas no cotidiano da comunidade. Para que o leitor não se confunda quanto ao uso do termo “populações tradicionais”, resolvemos buscar em Diegues (1996) a sua significação. Para o autor,

Comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nela produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato (DIEGUES, 1996, p. 87).

Assumimos a posição de que os quilombos rurais se emolduram na definição estabelecida por Diegues, haja vista que a própria continuidade do grupo depende das relações comunitárias praticadas dentre seus integrantes. Além disso, as relações exercidas por um grupo social com o “lugar” onde vivem confirmam uma construção histórica de sua identidade étnica. Buscamos em Brandão (1986) a definição para a identidade étnica, para o qual é

Algo realizado ao longo de uma história coletiva e única, por e entre sujeitos individuais concretos [...] Algo de que cada um de nós participa subjetivamente em sua cultura, mas que não se esgota em absoluto na experiência de cada um. Que existe fora e além de cada sujeito, como a própria matéria simbólica na sua cultura [...]. E ser pessoa de tal grupo, ou ser uma experiência pessoal de uma etnia é,

justamente, haver aprendido a incorporar subjetivamente aquilo que realiza em cada sujeito maneiras de ser, de pensar, de sentir e de se relacionar, que são peculiares de seu grupo através dele (BRANDÃO, 1986, p. 44).

De certo modo, toda identidade é necessariamente étnica, no sentido do inevitável pertencimento a uma comunidade ou grupo étnico. Dessa forma, consideramos que as expressões culturais de grupos humanos assumem uma interdependência de um longo processo de construção de espacialidades. A dimensão espacial (ou a lógica do lugar, na sua expressão) tem uma função básica na estrutura dinâmica global de toda cultura.

O território e suas articulações socioculturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irreduzível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas. Dentre essas ações figura a própria organização sociocultural da comunidade e, portanto, a manutenção da cultura do grupo ou a preservação da sua identidade étnica.

A título de exemplificarmos a manutenção da identidade de um grupo étnico do Cerrado, consideramos as

conhecidas comunidades Kalunga, situadas na mesorregião Norte Goiano. Numa perspectiva de análise histórica, simbólica, cronística e poética de versos cantados durante os festejos que ocorrem em duas localidades Kalunga, o estudo de Augusto Rodrigues da Silva Junior (2008) sinaliza a relação direta entre práticas culturais e o seu território:

Entre as práticas culturais, além do cultivo constante da terra, destacam-se as festas do Vão de Almas e do Vão do *Muleque*. Uma grande pausa, quando a seca atinge a região e ainda se colhe os últimos grãos. A primeira comemoração, em agosto, é dedicada ao Império do Divino Espírito Santo e à Nossa Senhora D’Abadia; a segunda, em setembro, ao Império: São Gonçalo do Amarante, N. Sra. do Livramento e a São Sebastião. Essas atividades festivas religiosas são circulares, demarcam a passagem do tempo, o cultivo da terra, as respectivas colheitas, e se tornam, também, uma oportunidade para que as pessoas de toda a comunidade congreguem fé, alegria, política e ‘matem a saudade’ [...] Uma incessante corrente de novenas, ladainhas, bebidas e fogueiras evocam o poder dos mais velhos, legitimam famílias, abrem espaço para os mais novos e permite reencontros. No cerimonial, reproduz-se simbolicamente a sacralização do Imperador, que se processa num ritual legitimador de clãs e da linhagem Kalunga. As questões ligadas ao passado africano atualizam-se e transparecem de forma sincrética e velada (SILVA JUNIOR, 2008, p. 3).

A pesquisa de mestrado de Luana Nunes Martins de Lima (2013) reforça a construção da territorialidade Kalunga numa perspectiva de que o seu território se constitui como o lugar de convivência, de relações sociais, simbólicas e de memória. Assim, os Kalunga reconhecem a herança cultural e o local de vivências com suas características naturais, como definidores de seu grupo social e de sua identidade territorial.

As relações sociais que se criam no território Kalunga “não se devem apenas à proximidade física de uma comunidade rural em relação à outra, mas também ao sentimento de pertencimento coletivo, aos laços de parentesco e amizade entre as famílias das várias comunidades” (LIMA, 2013, p. 4).

No estudo dos quilombos urbanos de Goiás, ainda são poucas as contribuições científicas que levem em conta as suas significações, suas origens, suas trajetórias urbanas e/ou rurais, bem como as suas manifestações culturais.

A nossa pesquisa de mestrado, em andamento, consiste no estudo de um quilombo urbano, o Jardim Cascata, que está situado na região metropolitana de Goiânia, mais precisamente no município de Aparecida de Goiânia/GO. Trata-se de uma comunidade quilombola reconhecida pela Fundação Cultural Palmares. Num procedimento de sermos (re)conhecidos pela comunidade verificamos que suas trajetórias, suas formações identitárias, o seu território (com as devidas diferenciações no que tange ao espaço urbano), os símbolos e suas representações, as festas e a

constituição de um espaço social, são aspectos definidores da dinâmica urbana/espacial e da efetiva apropriação do território pela comunidade.

Para a geógrafa Ana Fani Alessandri Carlos (1996), cada agrupamento negro representa uma porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores. Essa apropriação perpassa, inclusive, por manifestações populares que podem possuir diferentes origens. Entretanto, por causa de transformações na sociedade, principalmente em ambientes urbanos, muitas dessas manifestações podem ter sido alteradas. Sobre isso D’Abadia (2012) nos diz que,

no Brasil do século XX ocorreram inúmeras transformações de ordem social, política e econômica. O processo de industrialização, a intensificação da urbanização atrelada ao êxodo rural, entre outros, acabam por alterar significativamente os traços culturais de manifestações populares (p. 3).

Chama a atenção que a comunidade estudada se reconhece em seu lugar. As festas de sábado à noite e suas danças, principalmente o *hip-hop*, por exemplo, dão uma ressignificação ao termo “quilombo”, quando quilombo, favela, *hip-hop*, grafite, periferia, entre outros elementos simbólicos se posicionam lado a lado.

A comunidade quilombola Jardim Cascata não se configura como um gueto urbano e isolado. Na realidade, existe uma constante mobilidade dos quilombolas para os demais bairros da região metropolitana e para a capital. Contudo, nos finais de semana as famílias se aproximam e as festas acabam assumindo um importante papel de apropriação do território físico e a constituição de um território social. Tal significado coincide com a visão de Di Méo (2012), o qual atesta que

fora dessas incontornáveis finalidades sociais, a festa constitui, do ponto de vista da geografia, uma oportunidade de primeira ordem para compreender a natureza do laço territorial. Ela permite orientar os signos espaciais pelos quais os grupos sociais se identificam aos contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade. A festa possui, com efeito, a capacidade de produzir os símbolos territoriais cujo uso social se prolonga muito além de seu desenvolvimento. Essa simbólica festiva qualifica e casa com os lugares, os sítios e as paisagens, os monumentos ou simples edifícios. Ela os associa em um mesmo esquema de significações identitárias. Dessa combinação geográfica de elementos simbólicos emana um sentido coletivo profundo. Ele se encontra em todos os espaços festivos [...] A festa é antes de tudo incluída no sentido restrito de um evento localizado o qual tentamos explicar o papel no jogo de relações da sociedade em seu espaço (pp. 27 e 28).

As festas na comunidade que envolve o *hip-hop* ocorrem simultaneamente com os outros eventos de caráter religioso, haja vista que grande parte dos moradores se assume como protestante (evangélicos).

Considerações finais

Falar de quilombos não é tecer considerações descompromissadas com a realidade desse grupo social. Falar de quilombos é evidenciar, dentre outros sentidos, a trajetória de formação e de resistência de grupos negros, os quais, enquanto comunidades assumem uma postura de afirmação perante uma sociedade ainda fortemente marcada por diferentes práticas discriminatórias, as quais, em grande parte, ocorrem veladamente.

São notórias as dificuldades enfrentadas pelos quilombolas rurais ao se fazer cumprir o que já é garantido pela Constituição Federal, o que pode ser observado no lento processo de reconhecimento e de titulação de suas terras.

Quanto à construção de suas territorialidades, as comunidades quilombolas rurais, geralmente, assumem a importância de seus territórios e reproduzem, por meio de trajetórias de ancestralidade africana, de símbolos e representações, práticas que mantêm suas identidades e relações sociais, tal como ocorre dentre o povo Kalunga.

Na cidade, não por um acaso, os espaços negros se constituem nas periferias ou em outras áreas específicas,

geralmente, associadas à imagem de marginalidade. Ao longo de suas trajetórias, esses espaços foram estigmatizados e removidos das áreas que não eram bem / vistos e aceitos.

Os estudos que envolvem os espaços negros urbanos são estimulantes e relativamente novos, o que nos fazem acreditar que tantos outros poderão contribuir para o entendimento da segregação urbana e daquilo que chamamos de *apartheid* velado que, se, por um lado, confina a comunidade à posição estigmatizada de marginal, por outro, nem reconhece a existência de seu território, espaço-quilombo singular.

Referências

ABA – Associação Brasileira de Antropologia: 1994. Disponível em: <http://www.abant.Org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/DocQuilombosABA1a.pdf> Acesso em: 14/09/2014.

ABREU, M. de A. **Evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPP/Zahar, 1988.

ALMEIDA, M. G. de. & RIGONATO, V. D. As fitofisionomias e a interrelação das populações com o bioma cerrado. In: **Observatório Geográfico de Goiás**. Goiânia, 2003, 15p. Disponível em: http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/recursos/VEG_Fitofision_PopTradicionaisID-5iPeE3VDUr.pdf. Acesso em: 18/09/2014.

Fitofision_PopTradicionaisID-5iPeE3VDUr. pdf. Acesso em: 18/09/2014.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL, 1900-1910. In: **Nosso Século**, vol. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

BRASIL, 1988. Constituição Federal. Disponível em: http://www.mds.gov.br/acesso-a-informacao/legislacao/segurancaalimentar/leis/1988/Lei_P20_P20Os_P20Quilombolas_P20na_P20Constituicao_P20Federal_P20de_P201988.pdf. pagespeed. ce. HyAQRTBv8. pdf

BRASIL, 2007. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e os Decretos 4. 887/2003 e 6. 040/2007.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado”** no Rio de Janeiro. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARLOS, A. F. A. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CHALHOUB, S. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z. ; CORRÊA, R. L (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1999. p. 59-97.

_____. As Abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, E. I. , GOMES, P. C. C. da. CORRÊA, R. L (Org.). **Explorações Geográficas: percursos no fim do século**. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997, p. 89-117.

CLEMENTE, C. C. & SILVA, J. C. G. da. Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade. In: **Crítica e Sociedade: revista de cultura política**, v. 4, pp. 86-106, 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/view/26993>. Acesso em: 10/09/2014.

COMISSÃO Pró-Índio de São Paulo (<http://www.cpisp.Org.br/>).

D'ABADIA, M. I. V. **Idas e vindas nos giros das folias: elos que unem religiosidade, cultura popular e sociabilidade**. Artigo publicado nos Anais do III Congresso Internacional de História da UFG, 2012.

DI MEÓ, G. **A geografia nas festas**. In: Revista Plurais – Virtual – v. 2, no 1 – 2012, pp. 24-55. Disponível em: <http://www.prp.ueg.br/re->

vista/index.php/revistapluraisvirtual/article/view/1189/549. Acesso em 23 maio 2014.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996.

FRANCO, R. D. **A desapropriação e a regularização dos territórios quilombolas**. Dissertação de mestrado, Faculdade de Direito/UFG. Defesa em: 29/02/2012.

FUNDAÇÃO Cultural Palmares (<http://www.palmares.gov.br/>).

GUSMÃO, N. M. M. **Negro e camponês: cultura política e identidade no meio rural brasileiro**. São Paulo, São Paulo em Perspectiva, 1992.

SILVA JUNIOR, A. R. da. Festejo quilombola: o Kalunga, o Divino, o verso. In: **Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura** – ENECULT. 2008. 15p. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14640.pdf>. Acesso em: 02/10/2014.

KARASCH, M. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, J. J. R e GOMES, F. S (Orgs.) **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia ds Letras, 1996, pp. 240-262.

LIMA, L. N. M. de & ALMEIDA, M. G. de. Território, lugar e identidade territorial dos Kalunga em Goiás: uma leitura do mundo vivido das comunidades. In: **As representações culturais no espaço: perspectivas contemporâneas em Geografia** – V NEER. 2013. 18p. Disponível em: <http://www.geografia.ufmt.br/neer>. Acesso em: 02/10/2014.

LIMA, L. N. M. de. A constituição de um território identitário pela garantia dos direitos fundiários: o sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga. In: **Soc. & Nat**, Uberlândia, 2013, pp. 503-512. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/sociedadennatureza/article/viewFile/21641/pdf_6. Acesso em: 08/10/2014.

MARINHO, T. A. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. Dissertação de mestrado, Dep. de Sociologia/UnB. Defesa em: 17/03/2008.

MOURA, C. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo, Editora Ática, 1987.

MOURA, G. Quilombos contemporâneos no Brasil. In: CHAVES, R; SECCO, C. & MACÊDO, T (Orgs.) **Brasil África: como se o mar fosse mentira**. São Paulo: Editora UNESP; Luanda, Angola: Chá de Caxinde, 2006, pp. 327-362.

NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: *Afrodíaspóra* 6-7 – **Revista do mundo negro**, Rio de Janeiro, Ipeafro, ano 3, n. ° 6 e 7, 1985, pp. 41-49.

_____. **Kilombo e memória comunitária**: um estudo de caso. In: Estudos Afro-Asiáticos 6-7. Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, 1982, pp. 259-265.

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. *Afrodíaspóra* Nos. 6-7, 1985, pp. 41-49.

_____. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

_____. **Traços étnicos**: espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009. 123p.

PALACÍN, L & MORAES, M. A. de S. **História de Goiás**. 6º Ed. Goiânia: Ed. Da UCG, 2001.

PAULA, M. V. de. **O mito do isolamento diante da mobilidade espacial**. Dissertação de mestrado, Departamento de Geografia, IESA/UFG. Defesa em: 04/08/2003.

RATTS, A. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: **Geografia**: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003, pp. 29-48.

_____. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

_____. **Traços étnicos**: espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009. 123p.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnocidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, R. E. dos (Org.) **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 75-90.

SILVA, J. B. de M. **Identidade, territorialidade e ensino nas comunidades Almeida e Porto Leocárdio**. Tese de doutoramento, Departamento de História/UnB. Defesa em: 2010.

BRINCADEIRA DE CRIANÇA, TRADIÇÃO E COMUNICAÇÃO NO PROCESSO EDUCATIVO ENTRE QUILOMBOLAS

Luciene de Oliveira Dias

Uma das principais brincadeiras conduzidas por crianças quilombolas de Barra de Aroeira é a “biroca” ou “bolinha de gude”. Este é um dos jogos infantis mais conhecidos em todo o Brasil e reúne dezenas de crianças, predominantemente os meninos, em uma disputa que destaca perícia, demonstração de poder e organização coletiva. Sem meios para adquirir as convencionais bolinhas de vidro, as crianças aguardam o tempo do caju no quilombo para a extração das castanhas e o desempenho da brincadeira. Todo o processo converte-se em um divertido momento de aprendizagem e trocas sociais, marcado pelo compartilhamento de saberes, sendo que os mais habilidosos concentram uma grande quantidade de castanhas devidamente acondicionadas em garrafas do tipo *pet*. O presente artigo realiza uma análise complexificadora destas relações com o objetivo de chegarmos a novas formas do fazer-pensar no processo de educação e

formação da pessoa quilombola. A metodologia envolve trabalho de campo feito no quilombo Barra de Aroeira para a realização de tese de doutorado em Antropologia Social sobre processos identitários entre quilombolas.

O exercício de pronunciar o mundo em que vivemos exige a compreensão de que não existe palavra que não seja *práxis*, entendida aqui como atividade e ação capaz de ser, ao mesmo tempo, saber e prática. Pela palavra, unimos as dimensões tão buscadas da ação-reflexão sendo, portanto, necessário que entendamos nossos anseios para, a partir daí, caminharmos no processo de transformação do mundo, em uma perspectiva sempre relacional, dialógica. Neste caminho, o mundo “se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*” (FREIRE, 2005, p. 90), que não se limitam à relação eu-tu, mas complexificam-na fazendo com que o “dizer a palavra” se transforme em direito. Neste exercício, a dialogicidade assume a condição de exigência para a própria existência e somente é possível a partir do “encontro”, do “ato de criação”, não devendo nunca ser compreendida como “doação do *pronunciar* de uns a outros” (FREIRE, 2005, p. 91). Esta é a perspectiva apontada pela dialogicidade freireana e é a partir dela que propomos ação-reflexão acerca do pensar-fazer comunicacional em espacialidades de aprendizagem, tendo como referencial de tais espacialidades o grupo quilombola Barra de Aroeira, no estado do Tocantins, e a brincadeira de criança como elemento forte desta dialogicidade.

O intento neste trabalho é encontrar interconexões entre tradição, comunicação e educação a partir da experiência de campo com jogos infantis em terras de quilombo. Para sistematizar estes entrelaçamentos seguimos a lógica da reciprocidade em que “dar, receber e retribuir” (MAUSS, 2003) são condições para a existência humana, ou seja, para que um grupo constitua-se e mantenha-se enquanto grupo é essencial que a reciprocidade marque as relações sociais. Esta reciprocidade tão trabalhada pela Antropologia, por sua vez, converge para a própria compreensão de comunicação estabelecida por Freire (1983) em sua diferenciação desta para a extensão e sua insistência na afirmação de que a comunicação somente se realiza quando as trocas são constantes, respeitadoras e libertadoras. Chegamos assim à humanização, conforme proposto por Medina (2002), das relações estabelecidas quando o diálogo se torna possível. Deste ponto, sinalizamos para a circularidade do pensar-fazer comunicacional em jogos infantis entre quilombolas. Em termos metodológicos, a etnografia tem-se mostrado capaz de pinçar o campo para a escrita sem negligenciar o fato de que o que se tem aqui é outro texto, o texto etnográfico e não o vivido em campo.

Para elaborar acerca do pensar-fazer comunicacional e da própria ação comunicativa, precisamos “compreender que regras, que princípios regem o pensamento que nos faz organizar o real, isto é, selecionar/privilegiar certos dados, eliminar/subalternizar outros” (MORIN, 1986, p. 111), numa atitude de humanização

do próprio pensar-fazer. Uma atitude libertária – e por isso revolucionária –, se esta compreensão passa pela dialogicidade, uma vez que se abandona a subordinação às demandas do mercado de trabalho e à lógica mercantil em nome de uma busca pela formação humana. Pensando no caráter profundamente fragmentado da comunicação, torna-se um grande e estimulante desafio trazer à superfície da discussão os conhecimentos práticos, as teorias e as epistemologias, com o propósito de sistematizar este campo do conhecimento.

Uma das possibilidades de chegar-se à discussão dos saberes, teorias e epistemologias, considerando o caráter interdisciplinar, é trilhar a reflexão pautada pelo que pode ser chamado de perspectiva da diferença. Esta mantém uma ética de inclusão, lida com a ciência sem ignorar a sensibilidade e a estética, além de pensar sempre de forma propositiva. O próprio Paulo Freire nos assegura acerca da existência das epistemologias emergidas e orientadas para a *práxis*, o que extrapola a obtenção do poder pelo poder. Se a comunicação, e em seu sentido mais *stricto* o diálogo, é a expressão do que chamamos de representação, texto, linguagem, conhecimento enfim, investir na compreensão desta é tarefa sem o que fica comprometida a vida pela diferença.

Acerca da diferença, “parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a *existência* da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença”

(SILVA, 2000, p. 73). A aposta na construção de uma pedagogia que celebre a identidade e a diferença pode localizar-nos pelo que somos e não pelo que não somos e, conseqüentemente, caminhar para a construção de identidades afirmadas, propositivas. Não há a possibilidade de trabalhar a formação de conceitos individuais, mas sempre formas diferentes de agrupar, regular e classificar conceitos, estabelecendo relações entre os mesmos. Para isso, há que se reconhecer a diferença neste processo complexo e demorado, mas para o qual a Antropologia tem conseguido oferecer possibilidades de análises.

Nossa capacidade de estabelecer princípios de igualdade e diferença nos habilita a formular ideias mais complexas e organizá-las dentro de diferentes sistemas classificatórios. De acordo com Sousa Santos (1999, p. 44), “temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”. Neste sentido, a busca pela diferença tende a oscilar entre os processos de estabilização e subversão, daí a necessidade das representações identitárias e da diferença de forma afirmativa e estratégica, mas sempre partindo do local de fala da pessoa/grupo pronunciante. A partir deste movimento acreditamos ser possível fortalecer, e muitas vezes fazer perceptíveis, agência e política dos processos invisibilizados, inferiorizados ou descaracterizados ao longo da trajetória histórica. Diante do exposto, caminhamos no sentido de fortalecer a discussão sobre o pensar-fazer comunicacional a partir deste jogo infantil. Ao agenciarem-se na brin-

cadeira, as crianças fortalecem a tradição cultural popular local e fomentam um verdadeiro processo educativo.

Barra de Aroeira e tradição popular

Em Santa Tereza do Tocantins, município com área de 543,9 km² e distante 86 quilômetros da capital, Palmas, está Barra de Aroeira. É aqui o início da região conhecida como Jalapão, uma unidade de conservação ambiental de 34 mil quilômetros de área desertificada que envolve os municípios de Lagoa do Tocantins, Lizarda, Mateiros, Novo Acordo, Ponte Alta do Tocantins, Santa Tereza do Tocantins e São Félix do Tocantins. Toda a região vem ganhando projeção na grande mídia graças aos investimentos do governo do estado do Tocantins no chamado turismo de aventura. E esta visibilidade chega também a Barra de Aroeira, reconhecida como quilombo pela Fundação Cultural Palmares, conforme certidão de autorreconhecimento de 16 de janeiro de 2006, em atendimento a exigência do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República. O reconhecimento se deu após articulações locais e regionais que contaram com o apoio do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Porto Nacional e, desde o início, uma luta direta com grandes proprietários rurais, políticos e áreas municipalizadas após a cisão entre os estados de Goiás e Tocantins.

Mesmo o Tocantins sendo o último estado do Brasil a ser criado a partir da divisão entre o norte empobrecido e

o sul do estado de Goiás, por força do artigo 13 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal promulgada em 5 de outubro de 1988, os primeiros moradores da Vila de Santa Tereza começaram a chegar no lugar ainda em 1939. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, Santa Tereza do Norte foi elevada à condição de distrito em 26 de novembro de 1975, sendo este distrito subordinado ao município de Novo Acordo. Já o município foi criado somente em 5 de janeiro de 1988, pela lei estadual 10.426, e sua instalação data de 1º de junho de 1989, contribuindo para a abertura de um amplo processo de criação de novos municípios que marcou a constitucionalização do estado do Tocantins, agora reorientado para a região Norte do Brasil, e não mais Centro-Oeste, como ainda figura o estado de Goiás.

Até então denominada Santa Tereza do Norte, desde sua instalação passou a se chamar Santa Tereza do Tocantins. A mudança no nome existe por força do Decreto Legislativo 01/89, art. 4º, publicado no Diário Oficial do Tocantins em 1º de janeiro de 1989, e atingiu dezenas de municípios desta região. Pela necessidade de afirmação do novo estado, todos os municípios que mantinham a adjetivação “do Norte” em seus nomes, sofreram alteração por força da lei. Para além da demarcação pelos poderes instituídos com a constituição do Tocantins e seguindo a recomendação feita por Paul Ricoeur (1986) de articular a “interpretação explicativa” com a “interpretação compreensiva”, proponho chegar a

Barra de Aroeira a partir das conversas, encontros e trocas vivenciados com o trabalho de campo.

Na Barra, a concentração das famílias na área de terras que representa atualmente 1, 09% do território demarcado pelo ancestral teve início em 1933. O povoado conta com duas ruas principais que convergem para a igreja católica, vários canais de passagem dos moradores ou “*trieiros*”¹, algumas dezenas de casas e 94 famílias que totalizam 440 pessoas, de acordo com levantamento feito pela Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira em 2008. São também consideradas “de dentro”, ou do grupo, cerca de outras 80 famílias que moram em diferentes cidades do Tocantins e até em outros estados, como Goiás e Pará, e no Distrito Federal. Quando questionada sobre o porquê do plural “quilombos” no nome da Associação, Andreza Rodrigues explica que “*é porque não tem só um quilombo aqui na Barra, os Rodrigues é muita gente, não é só um*”. Sua resposta sinaliza que há uma propensão em compreender como sinônimas as expressões quilombos e quilombolas, propensão esta seguida nesta escrita.

A Associação que coordena os trabalhos na Barra desde os primeiros movimentos no sentido de buscar o reconhecimento como quilombola foi criada em 29 de abril de 2004 e constitui-se como um reflexo da própria compreensão que o grupo alimenta acerca do que seja

1 Os trechos em itálico no presente trabalho são citações literais das expressões localizadas em campo.

quilombo. Sua existência evidencia uma organização precedente ao reconhecimento institucional e profundamente vinculado aos processos políticos e ideológicos que marcam os novos movimentos sociais. O reconhecimento em Barra de Aroeira é considerado, assim, o resultado de intensa organização e atuação dos próprios moradores que se antecipam às ações do Estado neste sentido e se mantêm atentos às dinâmicas legislativas. Tal historicização do processo de reconhecimento evidencia que reconhecer é reconhecer-se, como nos ensina Haraway (1995) quando fala de um “outro lugar” que adquire existência pela especificidade, não oferecendo condições para negar-se a própria existência.

Pela leitura aqui apreendida, representar é representar-se, reconhecer é reconhecer-se e a especificidade não concentra relação com um suposto individualismo liberal ou um isolamento desolador de diferenças ou qualquer rechaço aos movimentos coletivos. O que Haraway (1995) defende é que este “outro lugar”, de onde existimos, passa por movimentos coletivos imaginados e postos em prática a partir de novas geometrias. É dessa forma que a atualização do quilombo demanda novos sentidos, novas estéticas, novas relações, novas construções de poder.

A ocupação das terras originais pelo grupo da Barra data de 1871 sendo, portanto, bem anterior à formação da Vila de Santa Tereza. Um processo de aglutinação na área da Barra que acabou com a condição de espalhados ainda na década de 1930 é justificado por perdas territoriais e

conflitos, mas principalmente pela “*febre braba que matou muita gente do nosso povo lá pros ano de 1915*”, como salienta Nilo Rodrigues. O povo da Barra poderia ser abordado por outras categorias, a exemplo de camponeses com a particularidade da negritude, caso fosse acessado antes da Constituição de 1988, em função de sua forte identificação com outros grupos rurais brasileiros. Mas após o reconhecimento, e em sintonia com a própria auto-definição atual do grupo em busca da conquista de direitos inimagináveis antes deste mesmo reconhecimento, a abordagem proposta é sobre o grupo quilombola de Barra de Aroeira. “*Quem tá aqui é quilombo né? E nós tá aqui!*”. Da mesma forma que os moradores da Barra não têm dúvidas sobre seu autorreconhecimento como quilombola, também aqui não busco nutrir pensamento contrário a esta identificação.

De acordo com levantamento cartográfico realizado pela Universidade de Brasília (ANJOS, 2009), o Brasil tem 3. 231 grupos quilombolas. Refletindo a partir do hibridismo problematizado por Bhabha (1998), e com a consciência de que outros poderiam ser os caminhos escolhidos, apresento o seguinte questionamento: Como reconhecer a partir de uma categoria única povos que são essencialmente híbridos? A categorização é problematizada, complexificada, mas não negada a considerar as atualizações propostas pelo grupo em questão. As categorias tradicionais são perturbadas e “dispersadas”, de acordo com Bhabha (1998), se fundadas exclusivamente nos mitos e supremacia hegemônicos. Caso contrário, o que

há são “ressemantizações”, o que viabiliza a aplicação da categoria quilombola neste trabalho.

A noção de quilombo passou por várias “ressemantizações” importantes, como demonstra Arruti (2006), nos reconhecimentos que têm garantido a cidadania para diferentes grupos em diversos pontos do Brasil. Para além dessa discussão, o foco apresentado tem como meta chegar a um povo que se afirma herdeiro das terras que foram escolhidas pelo ancestral Félix José Rodrigues, um combatente vitorioso da Guerra do Paraguai, e que vem reproduzindo uma forma peculiar de construção da definição local de quilombo, que atualiza suas identidades e espacialidades. Aqui vale destacar que a Guerra do Paraguai é considerada o maior conflito armado internacional ocorrido no continente americano, sendo que se estendeu de dezembro de 1864 até março de 1870. É também chamada Guerra da Tríplice Aliança (*Guerra de la Triple Alianza*) na Argentina e Uruguai e de Grande Guerra, no Paraguai. Ou seja, antes mesmo da abolição da escravidão no Brasil, um negro combatente representou o Brasil na Guerra do Paraguai e recebeu, das mãos de Dom Pedro II, a faixa de terras hoje ocupada por seus herdeiros como recompensa pelo bom combate. É deste lugar que proponho pensar brincadeiras, tradições populares e processos educacionais.

Brincadeira e processo educativo

Existe na Barra o que proponho aqui chamar de espaço intersticial, uma vez que é carregado de uma estética relacional (BOURRIAUD, 2009) diferenciada e profundamente intersubjetiva. Este espaço é construído como uma maneira de suscitar processos de ensino e aprendizagem, que perturbam, reorganizam e inserem novas formas sociais. São as pequenas ruas, os terrenos não ocupados com casas e as passagens entre os quintais, as roças e o “brejo”, carregados pelos pés de caju e de “novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, com o estranho” (GUATARI, 1996, p. 55). É neste espaço que as interações apresentam novas formas de pensar a partir de “mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares” (SILVA, 2005, p. 122).

É no “*tempo do caju*” que se dá o processo aqui analisado. Os cajueiros são facilmente encontrados em quase todos os espaços da Barra e os caju são colhidos livremente por qualquer pessoa “de dentro” ou “de fora”, ou seja, não há a dimensão da propriedade sobre os pés de caju. A referência a caju, no plural, se justifica tendo em vista que, tido muitas vezes como fruto do cajueiro, o caju (*Anacardium occidentale*) é constituído de duas partes: o fruto propriamente dito, que é a castanha; e seu pedúnculo floral, um corpo piriforme amarelo, rosado ou vermelho. Em tupi, o termo acaiu quer dizer “noz que se produz”,

sendo que acayu ou aca-iu refere-se a ano, uma vez que alguns indígenas contam a idade a cada floração e safra do caju. O pedúnculo é suculento e rico em vitamina C e Ferro. Já a castanha é dura e oleaginosa. A extração da amêndoa exige tempo, método e mão de obra. A torragem da castanha ajuda a eliminar o líquido e, depois de fria, realiza-se a quebra da casca para retirar a amêndoa, tida como muito saborosa.

“*Vamo pegá uns caju pra fazer doce?*”, explicita Sancha e este é um convite que, se aceito, vem seguido de um circular pela Barra acompanhado de sacolas abarrotadas. A polpa é utilizada principalmente para a feitura de sucos e doces, além do consumo *in natura* geralmente embaixo dos próprios pés de caju, uma vez que na Barra não é recorrente as pessoas acumularem dentro de casa as frutas da estação. Quando têm vontade de comê-las, buscam as árvores, colhem e consomem ali mesmo. A observação é válida com relação às mangas, ao caju e as condessas ou frutas do conde. Já a castanha é juntada por adultos e crianças para ser torrada em fogueiras nas frentes das casas, principalmente no início da noite, com o objetivo de se extrair a amêndoa. Esta aglutinação em frente às casas no início da noite representa alternativa ao clima quente que caracteriza a vida diária na Barra. É neste momento, que se dedica ao descanso do dia e preparo para a noite de sono. Por estas trocas, atualizam-se as interações e estabelecem-se trocas e aprendizagens. Há sempre mais crianças querendo comer do que castanhas torradas, o que gera entre estas um alvoroço marcante. Mais

comedidos, os adultos geralmente manipulam a quebra e distribuição da guloseima.

Também é no “*tempo do caju*” que as crianças se juntam nos quintais previamente limpos para o jogo de “*biroca*” ou “bola de gude” ou “bolinha”. De acordo com Duarte (2004), o nome “gude” deriva de “gode”, do provençal, e quer dizer “pedrinha redonda e lisa”. Por este estudo, as civilizações egípcia e romana conheciam este jogo e, neste caso, as bolinhas eram feitas de alabastro (gesso e calcite), cerâmica, madeira, ossos de animais e mármore – o que justifica a origem do nome em inglês “marbles”, que quer dizer lascas de mármore. Ainda segundo Duarte (2004), na Grécia antiga, as crianças costumavam jogar com castanhas e azeitonas. Já em Roma, usavam nozes e avelãs. Esta descoberta representa uma necessidade de pensar sobre a própria maleabilidade das fronteiras do conhecimento. Duarte (2004) ainda registra que em um túmulo de uma criança egípcia, foram encontradas bolinhas de pedra polida, jade e ágata, datadas de 1450 a. C. Em Roma, o jogo conhecido como “*esbothyn*” era tão popular que o imperador César Augusto costumava assistir as partidas na rua.

A especificidade deste jogo na Barra é que as crianças fazem quatro buracos no chão batido dos quintais – as “*birocas*” – e os jogadores, não menos que dois, jogam suas bolinhas até a primeira “*biroca*”. Quem ficar mais perto da primeira “*biroca*” inicia o jogo e, a partir daí, deve colocar a bolinha em cada um dos buracos. Após isso,

poderá “matar” a bolinha dos adversários atingindo-a com a sua. Ao fazer isso, além de eliminar o adversário, o jogador conquista o direito de tomar posse da bolinha atingida. Mas se erra, o jogador “perde a vez” e tem que esperar o giro completo para que todos joguem. E o jogo segue... Esta prática é comum no Brasil entre crianças que vivem em locais que ainda não têm a presença do asfalto nas ruas (DUARTE, 2004).

É assim que, na Barra, ao invés das bolinhas de vidro, os meninos utilizam as castanhas de caju. Saem em grupo para a coleta e as acumulam em garrafas do tipo *pet*. Cada menino costuma carregar dezenas de castanhas diariamente e, sempre que se encontram, iniciam o jogo, sendo que o vencedor ganha o direito de tomar posse das castanhas “batidas”. Os melhores garotos são, a ler a partir do resultado do jogo, os que têm mais castanhas em suas garrafas. É um momento que prepara as crianças para o que Andreza categorizou como “organização”. “É engraçado ver como esses menino sabem direitinho quem é que tem mais preparo pra jogar. Isso é bom porque eles começa uma organização”. Embora seja muito desproporcional o número de jogadores meninos e meninas, as poucas meninas que participam do jogo são, geralmente, um ou dois anos mais velhas que os meninos do grupo. Além disso, elas devem receber uma espécie de autorização dos meninos para que joguem, sem isso ficam de fora somente olhando.

Reforço nesta análise a relevância do trabalho etnográfico com descrição minuciosa sobre cada detalhe da lógica e da prática do jogo com bolinhas de gude, realizado por José Jorge de Carvalho (1990). Pensando especificamente aspectos do processo de socialização dos meninos, como a construção da identidade de gênero e as relações estabelecidas pelos jogadores, e acompanhadas com entusiasmo pelos espectadores, este antropólogo consegue desenhar um rico recorte rumo à compreensão do simbolismo cultural e social da atividade lúdica. Ele se sustenta nos estudos de Piaget, para quem a criança é capaz de expressar sua capacidade de criar e manipular regras, tanto lógicas quanto morais, a partir do jogo. A prática com as castanhas de caju na Barra se aproxima da descrição de Carvalho (1990) quanto às diferentes regras e modalidades, bem como a necessidade de concentração e envolvimento.

Pelo que é dito na Barra, são inegáveis as interações e aprendizagens propiciadas pelos pés de caju. Vale destacar que tais interações e aprendizagens se dão antes, durante e depois da temporada. Manoel Pumbu afirma que “*o caju é pra nós um jeito de pensar sobre a nossa terra*”. Ele sustenta que “*pra falar do caju, tem que falar da terra porque a terra é o que nós é*”. Remetemos aqui a Beatriz Nascimento (1989), que iniciou ainda na década de 1970 no Brasil a discussão sobre a necessidade de ressignificar o termo quilombo. Para ela, a “terra é o fundamento do quilombo”. Numa associação direta e proposital à categoria candomblecista, Beatriz Nascimento coloca o “fundamento” como núcleo orientador da vida das pessoas. Lembrando o reco-

nhecimento deste grupo como quilombola e também suas características próprias da família camponesa, parafraseio Beatriz Nascimento para afirmar que a terra é fundamento da Barra.

Aqui, especialmente os homens mostram-se fragilizados quando precisam falar de si, pois encontram-se compulsoriamente distanciados da terra. Os homens que trabalham fora do povoado ganham, de acordo com depoimentos de suas mulheres, uma espécie de aura diferente, porque *“não participam de verdade da nossa vida”*. *“Eles chega, traz o dinheiro que a gente precisa, mas esquece que a gente precisa deles também. Essa Associação mesmo, só tem mulher porque é nós que fica aqui”*. Como os homens permanecem fora a maior parte do tempo, perdem o convívio cotidiano e passam a ser questionados até mesmo no próprio saber, que parece ser abalado quando o que se faz não tem relação direta com a lida com a terra e com o dia a dia da Barra. *“Eu até que sei muita coisa, de conhecê mesmo, mas precisei comprá esse material de consertar bicicleta e é isso que eu tô fazendo pra tirar o sustento aqui de casa”*, afirmou Januário em setembro de 2008.

O que Woortmann e Woortmann (1997) chamam de saber camponês e sua existência social são capazes de superar em muito o saber especializado necessário para os roçados, como se observa nas interações e trocas múltiplas, presentificadas nos diferentes espaços sociais de Barra de Aroeira: casas, quintais, brejo, campos de

caju e, também, nas roças. Este saber constitui-se em um modelo mais amplo de percepção da natureza e dos seres humanos, uso de seus recursos e talentos, regras morais, modelos de relação entre os gêneros. Em sua dimensão simbólica, este saber refere-se não apenas aos processos de trabalho e aos espaços agrícolas, mas também e fundamentalmente espaços sociais, de gênero e inter-geracionais. Assim sendo, se há a correlação direta entre terra e conhecimento, o acesso ao espaço intersticial dos pés de caju, aos quintais de mangueiras, ao brejo também implicam em aprendizagens cotidianas. Ao retornar então do convite de Sancha para a cata aos cajus, ela ensina como preparar o doce: *“Pra fazer o doce de caju tem que ter esse caju colhido na horinha, tem que ter tempo pra sentar e preparar um por um...”*.

Tempo este dedicado à brincadeira que tem regras de entrada, saída, espera. O jogo com as castanhas de caju não somente amalgama crianças e terra, como o pressupõe a compreensão do que seja quilombo, mas também os prepara para ganhos e perdas. *“Pra jogar tem que saber perder”*, sentenciou um pequeno garoto ao explicar os caminhos do jogo, *“quando a gente ganha é muito bom, mas tem que saber perder também”*. Mas o tempo corre e aglutinar as peças do jogo – as castanhas de caju nas respectivas garrafas *pet* – também explicita as relações de poder, o que torna difícil conversar com crianças na Barra no tempo de aprendizagem do caju.

Considerações Finais

Perceber a dialogicidade como condição de humanidade, como mostram as interações propiciadas pela brincadeira infantil na Barra, nos reaproxima da discussão sobre a dádiva maussiana. Para Mauss (2003), há um círculo, uma prática de intercâmbio ritual que constrói um sistema de prestações e contraprestações que obrigam e englobam a totalidade da vida. Entrar neste círculo implica, entre outras coisas, nos obrigar a oferecer respostas em todas as relações de trocas por nós estabelecidas e, assim, contribuir ativamente para a construção do próprio círculo e sua dinamicidade. Por esta perspectiva, a constituição social dos membros de uma coletividade torna os mesmos, pessoas (MAUSS, 2003) integrais e integradas ao grupo. A busca permanente por esta integração, por este verdadeiro sistema de trocas simbólicas, nos aproxima das lógicas da reciprocidade e fortalece a própria dialogicidade, lida aqui como ação comunicativa. Afinal, toda palavra é ação. Dessa forma, os processos comunicacionais somente se tornam plenos quando o diálogo se faz possível, quando o circuito entre o “dar, receber e retribuir” se completa e modifica as pessoas envolvidas em seu movimento, fazendo com que o próprio mundo se volte modificado.

A abertura deste processo de aprendizagem acerca do pensar-fazer comunicacional, pinçado a partir de uma brincadeira entre as crianças da Barra, nos reorienta a muitas indagações considerando que o discurso não tem

um sentido único e transversaliza universos de aprendizagem. O grande desafio, então, passa a ser adentrar por vastos labirintos carregados de possibilidades e armadilhas, vasculhar pistas que sinalizam a dialogicidade e apostar nas trocas simbólicas que reorientam as relações de poder. Se assim o é, e pensando a educação comumente praticada no Brasil, os problemas de sala de aula não podem estar fechados por uma matriz curricular que engessa bibliografias e enfoques, mas devem considerar as diferentes afecções que envolvem a aprendizagem. O que equivale a afirmar que noções de trocas, respeito e poder são aprendidas cotidianamente pelas crianças da Barra no tempo do caju e nos quintais de casa.

Questionamos a comunicação que não respeita as diferenças. As pessoas envolvidas no processo de aprendizagem vivenciam uma comunicação que extrapola técnicas e tecnologias, embora tenham estas como aliadas no processo de construção do diálogo, e lutam para manter a dialogicidade como busca constante. Sinalizam-se caminhos, possibilidades de junções, respeitos, audições e tomadas sucessivas da palavra num movimento de co-construção de espacialidades, vivências e comunicares. No caso aqui analisado, as crianças agenciam normas e comportamentos que já são lidos como constitutivos das articulações locais que fazem com que se identifiquem como quilombolas da Barra.

Neste sentido, o estudo do que nos fixa, do que nos enrijece, do que nos vincula a um campo ou a uma matriz

pode contribuir para a percepção de que pontos de tensão devem ser rompidos. Perder o medo do fluido, do suave, vivenciado aqui pelos jogos e brincadeiras das crianças quilombolas a partir da realidade local, possibilita processos educativos e comunicativos que não amalgamam as relações, não as fixa. Promover educação e comunicação considerando as espacialidades já construídas, mas também compreendendo que novas condições podem ser erigidas a cada momento, haja vista estarmos lidando cotidianamente com a diferença que nos faz crescer porque toma a palavra, emancipa-nos, liberta-nos. Se entregar pela palavra porque acreditamos que nossos outros também o estão fazendo e receber o mundo modificado por nossas ações é o movimento proposto.

Busquemos então a contramão do sentido dominante imposto pelos meios de comunicação para propor a circularidade, as agências múltiplas e as reciprocidades dos processos ancorados pela perspectiva da humanização. Nascido de uma matriz crítica e gerador de criticidade, o diálogo é uma exigência existencial, é o que carrega de humanidade as nossas relações. Na medida em que o diálogo se aproxima da construção de narrativas sobre preocupações e buscas coletivas, conquistamos o potencial de produzir outros sentidos e organizar o caos que nos é apresentado. Se a relação é horizontal, de trocas, de co-construção, em solidariedade, as transformações positivas e afirmativas do mundo vêm na sequência, o mundo volta-se modificado.

Referências

- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos**: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais. Brasília: Mapas Editora& Consultoria, 2009.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOURRIAUD, Nicolas. **Estética relacional**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Martins, 2009.
- CARVALHO, José Jorge de. *O Jogo das Bolinhas*: uma simbólica da Masculinidade. In: **Anuário Antropológico** (pp. 191-122). Brasília: EdUnB / Tempo Brasileiro, 1990.
- DUARTE, Orlando. **História dos Esportes**. São Paulo: Senac, 2004.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 46. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GUATARI, Félix. **As três ecologias**. Madrid: Pretextos, 1996.
- HARAWAY, Donna J. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. Madrid, Cátedra: Feminismos, 1995.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MEDINA, Cremilda. **Entrevista**: o diálogo possível. 4. ed. São Paulo: Ática, 2002.
- MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Ori**. Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. Fotografia: Jorge Bodanzky e Pedro Farkas. Gênero: Documentário. Duração: 91 min. , 1989.
- RICOEUR, Paul. **À l'école de laphénoménologie**. Paris: Vrin, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *A produção social da identidade e da diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Cristhian Teófilo da. *Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista*. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**. v. 2, n. 1. Brasília: Funai/CGEP/ CGDOC, 2005.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. **Oficina do CES**. Coimbra-Portugal, n. 135, jan. 1999.

WOORTMANN, Ellen F. & WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

O SAGRADO E O PROFANO NA ROMARIA
KALUNGA DE N. SRA. APARECIDA:
DIVERSIDADE DE INSERÇÕES EM UMA
UNIDADE DE “VISÃO DE MUNDO”

Luana Nunes Martins de Lima

A festa de Nossa Senhora Aparecida é uma romaria que ocorre todos os anos nas comunidades quilombolas Kalunga Diadema e Ribeirão, no município de Teresina de Goiás, na região Norte Goiano. Atualmente, realiza-se no mês de outubro, no qual se comemora, no dia 12, a santa padroeira, embora originalmente tenha partido de uma folia¹ que ocorria no mês de maio. Trata-se de uma romaria porque nos dias de festejo os moradores fazem uma “peregrinação” (ou deslocamento) até o espaço fixo da festa. No local, eles se alojam em acampamentos durante todos os dias de comemoração, que se inicia com a novena. A festa envolve o “giro da folia”, o “arremate da

1 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 esmolas para a festa do ano.

folia²” (com levantamento do mastro da bandeira de Nossa Senhora Aparecida), o “Império”³ (figura ademais neste se realiza o “banquete⁴”, entre outras práticas ritualísticas descritas por Lima (2014).

A Romaria de Nossa Senhora Aparecida revela rituais que compõem a dinâmica social da comunidade. Ela comporta um “espaço social” e um “espaço cultural”: está associada tanto à função social quanto à função simbólica, conforme a perspectiva de Bonnemaïson (2002) no que se refere à constituição de um território. O espaço social abarca a organização, a distribuição de tarefas e doações, a produção de alimentos. 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 da festa e de seus espaços, como o encontro, a convivência, as práticas religiosas, o comércio e os negócios. E o espaço cultural se revela não somente pela fé característica da religiosidade popular, mas também pelo sistema de

2 Corresponde ao encerramento da folia no local onde a bandeira da santa será erguida no mastro.

3 Trata-se de um ritual inserido na festa que consiste na coroação e homenagem ao rei e a rainha, representados por membros da comunidade determinados por sorteio. O Império tem origem europeia e tornou-se tradição no Brasil Colônia. 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.

4 Refeição coletiva servida na festa, após celebração do Império.

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. Além disso, elas potencializam os conflitos, as diferenças e as disputas de sentidos. Isto porque na festa/folia são projetadas as relações de poder que vigoram nas comunidades. 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, dos conflitos relacionados à presença de igrejas cristãs protestantes, das distintas intencionalidades e apreensões do sagrado e das influências da Igreja Católica sobre as formas e sobre o tempo da romaria (LIMA, 2014).

Neste artigo⁵, me deterei, sobretudo, à análise dos dois últimos aspectos supracitados: as distintas intencionalidades e apreensões do sagrado, que também remetem a conflitos entre gerações Kalunga, e as influências da Igreja Católica sobre as formas da romaria.

5 Produto da pesquisa de mestrado em Geografia desenvolvida entre 2011 e 2014, no Instituto de Estudos Socioambientais (IESA-UFG).

O sagrado e o profano no território da romaria: 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 participantes 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 participante 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 temporário que se instala no espaço da romaria. 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 comércio, do consumo de bebidas alcoólicas, do som automotivo com músicas em alto volume (forró, sertanejo, funk), de danças, de queima fogos de artifício, de rodas de conversa, entre outros, do lado de fora da capela.

De acordo com relatos de um antigo folião de outras festas que ocorrem no território Kalunga, houve significativa mudança nas festas religiosas das comunidades, principalmente porque a população era menor e as pessoas participavam das missas e ladainhas. Atualmente, poucos participam das cerimônias religiosas, enquanto a maioria se ocupa nos comércios, em rodas de conversas, ao redor de sons automotivos. 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.

Entre estas intencionalidades que surgem na festa, acentuadamente está 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 (figuras 1 e 2).



Figuras 1 e 2 – Barracos de comércio e alojamento das famílias durante o período da festa. Fotos da autora, outubro de 2011.

Para os foliões entrevistados, a folia é prejudicada pelo fato de a festa concentrar-se na área externa à capela, pois muitos moradores se ausentam de seus domicílios em função dos comércios que desenvolvem nesse espaço. Desde quando a festa deixou de realizar-se na casa da devota que deu origem a folia e passou a ser realizada no espaço da capela, os foliões não encontravam casas disponíveis para pousos e refeições durante a folia, o que fez que com que esta 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 um folião, “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”.

Para os comerciantes locais, 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”.

Para Neves (2007), 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.

Entretanto, isso não nos permite afirmar que os Kalunga, de modo geral, não diferenciam ou não atribuem valor ao sagrado e ao profano. Muitas atividades que



*Figura 3 – Sussa em pouso da Folia de Nossa Senhora Aparecida.
Foto da autora, maio de 2013.*

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.

Muitos moradores se afastam e não participam das ocasiões em que os músicos entoam e tocam músicas secularizadas. Alguns afirmam que tais músicas não fazem parte do ritual e que a dança correta é a sussa⁶ (figura 3), porque “existe desde o início do mundo”, conforme relato de uma devota. Em outro momento, um folião antigo diz o mesmo 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:

[...] Eu vejo eles falar: [...] Folia, nós vamo girá folia é pra tomá cachaça, na farra. – Tudo é farra, tudo é farra! Eu

6 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.

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. Namorá que eu quero dizê é abraçá, beijá e tal, pôr mulhé na garupa de animal. Se uma pessoa, se um folião quisé 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, [...], 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 deixá 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 curraleira⁷, que exige uma performance mais elaborada, são utilizados por estes foliões para chamar a atenção de mulheres solteiras, conforme também nos confirmou um outro folião.

7 Dança, também conhecida por “brincadeira”, 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.

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”.

A percepção dos moradores religiosos, de forma geral, é muito semelhante 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 tive 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 misturar 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?

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. Contudo, apesar de as regras comporem o caráter ritualístico, 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. Tal entendimento deve nos levar a considerar o que consiste na segunda parte deste ensaio: as influências da Igreja Católica sobre as formas da romaria.

Catolicismo popular e catolicismo oficial: entre a autonomia e o controle do sagrado

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 que assistia a essas comunidades até 2012:

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.

O padre faz referência especial à questão do consumo de bebidas alcoólicas, evidenciando 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.

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, mormente, apenas no dia da padroeira, 12 de outubro, para celebrar a missa (figura 4), são nessas ocasiões que há um constante investimento nos sermões e na preparação do material utilizado pelas reza-deiras 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 (figura 5) e o para o banquete como os momentos mais esperados.

Nesse aspecto se revelam 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



Figura 4 – Missa celebrada durante a romaria. Foto da autora, outubro de 2012.



Figura 5 – Império de Nossa Senhora Aparecida. Foto da autora, outubro de 2012.

religiosa”. Um exemplo é o livreto com as “Contemplações do Rosário”, reproduzido pela Paróquia com o objetivo de instruir os Kalunga na realização de suas novenas, o que tem substituído as tradicionais ladainhas realizadas pelos Kalunga em muitas 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”.

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 (1997) 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.

Nova geração de partícipes, novas motivações, novos sentidos para a festa...

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, nas celebrações religiosas poucos jovens são encontrados no espaço interno da capela; a maioria permanece do lado de fora, ou em rodas de conversas, ou caminhando em pequenos grupos de um

lado para o outro no espaço da festa. Mantêm-se indiferentes a tudo que acontece dentro da capela. As moças se produzem 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 usam 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, conforme pode ser visto na figura 6. Estes jovens vivem sob uma influência externa muito mais forte do que os demais moradores, uma vez que muitos residem, trabalham ou estudam fora das comunidades. Por isso, apresentam também um comportamento diferente dos demais, muito semelhante



Figura 6 – Jovens no espaço da festa, no momento da novena. Foto da autora, outubro de 2012.

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 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.

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 ser questionado sobre este aspecto, o padre 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 [...]. As gerações mais antigas da comunidade e as gerações mais novas, que já não reconhecem tanto esses fatores de identidade cultural como seus. [...] 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.

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.

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.

Considerações finais

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 as mesmas. 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 e as diversas práticas que se tornam eminentes motivações para a participação na romaria.

Para concluir este ensaio, 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. 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).

Esta perspectiva diverge do que ratifica 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 de diversos rituais.

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.

Referências

- 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.
- ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Trad. Luis Gil. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.
- FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.
- 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.
- HATZFELD, Henri. **As raízes da religião: tradição, ritual, valores**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- JURKEVICS, V. I. Festas religiosas: a materialidade da fé. **Revista Questões & Debates**. Editora UFPR, Curitiba, n. 43, p. 73-86, 2005.
- LIMA, Luana Nunes Martins de. **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 (UFG). Goiânia, 2014.
- MAIA, Carlos Eduardo Santos. 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.
- 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.

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

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. **Encontro de Geógrafos da América Latina**, São Paulo, 10. , p. 12. 928 – 12. 942, 2005.

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.

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

O MOVIMENTO INDÍGENA: ENTRE LUTAS E CANÇÕES (1970-1990)

Fernanda Alves da Silva Oliveira
Jéssica Meireles Pereira
Poliene Soares dos Santos Bicalho

Diferentes configurações indidentárias sobre os indígenas perpassam o discurso musical brasileiro. Em músicas como **Alma de Tupi** (1933), de José Luiz Calazans; **Senhor da Floresta** (1945), de Renê Bittencourt; e **Índia** (1952), versão de José Fortuna¹, prevalece uma visão genérica de índio, além de uma percepção romantizada da natureza.

Em marchinhas carnavalescas como: **Índio quer apito** (1961), de Haroldo Lobo e Milton de Oliveira; **Índio do Xingu** (1966), de Klécio Caldas e Rutinaldo; **Índio Moderno** (1966), de Jorge Duarte e Arthur Montenegro; e **Índio quer mulher** (1971), de Carmen Costa; entre

¹ “A canção “Índia”, de José Fortuna, em 1942, é uma versão da canção paraguaia, de mesmo título, de J. Assuncion Flores e Manuel Ortiz Guerreiros [...] ainda que não seja originalmente brasileira, esta canção possui um papel emblemático quanto à configuração identitária da mulher indígena” (BARBOSA; TONELLI, — p. 100).

outras², perpassam um discurso recheado de preconceitos e estereótipos.

A oposição à Ditadura Militar motivou canções de protestos em todos os níveis, inclusive em relação à luta indígena. Assim, na segunda metade do século XX, há uma produção crescente de canções, em tom de denúncia, contra a marginalidade a que os diferentes povos indígenas foram historicamente submetidos; o que, evidentemente, tem uma relação estreita com a mobilização social promovida pelo Movimento Indígena em ascensão.

Tendo em vista esse panorama, objetiva-se neste artigo refletir sobre diversas canções de protesto, de conteúdo indígena, contrárias ao regime ditatorial e, em seguida, dialogar com algumas músicas produzidas sobre a temática indígena, entre as décadas de 1970 e 1990, com o propósito de identificar como os discursos presentes nas letras das músicas se relacionam com as bandeiras de luta do Movimento Indígena.

Uma vez que existe uma produção relativamente grande para o recorte em questão, o que apresentamos ao longo do texto é uma breve reflexão sobre algumas canções produzidas dentro do recorte temporal escolhido, para, em seguida, passarmos à análise mais aprofundada de quatro músicas. Assim, as canções selecionadas primam pela heterogeneidade dos temas discutidos, e são elas: **Cara de índio** (1978) de Djavan; **Curumim chama**

2 <http://www.renatovivacqua.com/musica-popular-brasileira-a-divida-com-o-indio.html>

cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio) (1981), de Jorge Ben Jor; **Chegança** (1997), de Antônio de Nobrega; e **Iracema Voou** (1999), de Chico Buarque.

O Movimento Indígena e a música como difusora

Após ser deflagrado o Golpe Militar de 1964 e ser instituído o Ato Institucional número dois (AI-2), o Brasil enfrentou uma grande crise política e social, devido ao descontentamento com as autoridades que estavam no poder e que deveriam zelar pelo bem da sociedade. Reprimidos e sem direitos, a grande maioria da população encontrou na música uma forma de expressar esse descontentamento.

O regime, que ganhou apoio com suas campanhas anticomunistas e com as promessas de vencer a crise econômica através de reformas, logo passou à população uma imagem depreciativa em consequência de sua austeridade administrativa. Poucos anos depois do golpe, a falta de perspectiva diante da abertura política e da transição democrática³ acabou por mobilizar um grande contingente de desgostosos.

3 A abertura política foi um processo de graduação de poderes democráticos que, progressivamente, amenizou a rigidez da ditadura. A mesma ocorreu em um processo transitório (transição democrática) entre o regime militar e o governo democrático. Fatores como a repressão e a recessão fez com que o desejo popular do fim do governo militarista se alastrasse ao ponto de levar à vitória a oposição constituída por Tancredo Neves e José Sarney, em 1985. Tal evento não significou apenas a transição de um governo militar para os civis, mas o ressurgimento de uma nação livre (NAPOLITANO, 2000).

Civis constituídos por todos os grupos possíveis, dentre estudantes, artistas, religiosos, homossexuais, mulheres e outros indivíduos subjugados, se organizavam a fim de participar ativamente em mobilizações oponentes ao Estado. Em meados da década de 1970 e início de 1980, o regime adentrava uma crise de grandes proporções, enquanto evidenciava o aumento de mobilizações populares em oposição aos desmandos do mesmo. Os novos atores sociais reivindicavam menos desigualdade econômica, salários melhores, terras, reconhecimento, tratamento igualitário entre gêneros, justiça e moradia, entre outros. As ruas do país foram palcos de discussões ideológicas de uma sociedade civil que transfigurou valores e reafirmou suas bases identitárias.

O desgosto para com a situação repressora daquele momento é um marco nas produções musicais, essas que por muitas vezes retrataram ideologias em suas letras, a ponto de algumas se tornarem verdadeiros hinos de movimentos.

Valdir Montanari (1988) afirma que a música é a mais popular das artes, pois reflete todos os meios expressivos, principalmente aqueles vinculados às emoções e sentimentos diversos, de modo que acaba se tornando um instrumento de significativa popularidade. É possível considerar que o momento delicado em que o país se encontrava e a dura reação do governo a partir de meios repressivos, afloraram sentimentos em um grande contingente de pessoas, e a música acabou por ser, naquele

momento, percussora de sonhos, desejos e expectativas quanto ao advento de dias melhores.

A realidade do século XX esbarra em dramas, revoluções tecnológicas e científicas, valores e contrastes que colocam em xeque uma série de certezas e verdades, assim como as próprias identidades individuais e coletivas. A reafirmação étnica, por exemplo, influenciou tanto na construção de gêneros musicais como inspirou compositores. É exatamente nesse século, quando o aspecto social é, mais do que nunca, superdimensionado nas atividades artísticas, que músicos e compositores fazem da música objeto de contestação, desenvolvem composições embargadas de crítica, e são envoltos por movimentos de vários âmbitos ideológicos.

Para Francisco Carlos Teixeira (1990) o governo militar tentou, com rapidez e grande demonstração de força, reprimir e calar todos aqueles que representassem algum perigo à hegemonia militar, como ele mesmo aponta no seguinte trecho:

Logo de início destacam-se a profundidade e o furor da repressão política, em particular contra o trabalhismo e outras organizações de esquerda. Os sindicatos trabalhistas, a União Nacional dos Estudantes (UNE) e a Universidade, bem como jornais que tiveram suas sedes ocupadas e destruídas, em evidente desrespeito à constituição e aos direitos e garantias individuais (TEIXEIRA, 1990, p. 368)

A partir de 1964 as emissoras de televisão, rádio e redações de jornais estavam sob incessante vigilância, as que não seguissem as normas do regime poderiam ser punidas e, até mesmo, fechadas. Segundo Vasco Mariz, “a música é um dos veículos de propaganda mais eficaz, sobretudo, quando ela se divulga pelo rádio e televisão” (1980, p. 311). Logo, naquele cenário de repressão e rebeldia, a música ganhou maior importância, pois passara a ser um dos poucos veículos de exposição de ideias e posições contrárias ao regime, o que a transformou numa poderosa arma a favor dos movimentos sociais que surgiram na época.

Assim, o Movimento Indígena também ganhou voz em produções musicais, principalmente entre as décadas 1970 e 1980. A questão da terra indígena e o polêmico projeto de Emancipação dos Índios, idealizado durante o governo de Ernesto Geisel e sobre o qual aprofundaremos no decorrer do texto, foram os temas de discussão mais frequentes nos debates e embates, assim como também nas letras das músicas.

Neste período, a música popular brasileira começou a atingir a massa popular, ousando falar o que não era permitido, se tornando, dessa forma, um importante meio de protesto. Os festivais musicais foram de grande relevância à população, apresentando cantores, como Chico Buarque, Geraldo Vandré, Caetano Veloso e Gilberto Gil, que se tornaram referências, através de suas canções, ao representar a voz do povo contra a repressão.

O Movimento Indígena começa a se organizar justamente nesse momento ímpar de nossa história. Para Poliene Bicalho,

Do final da Segunda Grande Guerra até meados da década de 1970 se formou a vanguarda dos movimentos sociais de cunho étnico, racial e de gênero, incentivados pelas teorias do multiculturalismo, que se afirmaram e ganharam força com o avanço dos debates e preocupações em torno das minorias étnicas (BICALHO, 2010, p. 105)

Desta forma, os índios “passaram a se organizar sob forte influência de setores da sociedade civil e, assim, recorreram ao Estado, juntamente com outros grupos sociais organizados, para exigir o reconhecimento de seus direitos” (BICALHO, 2010, p. 104). O Movimento Indígena organizado, que surgiu e se definiu mais precisamente na década de 1970, tem como bandeira de luta principal a questão da terra, impulsionados, segundo Bicalho, por algumas características básicas:

[...] a capacidade de resistência e luta dos povos indígenas; as mudanças socioeconômicas e políticas que vinham se apresentando no Brasil e no mundo desde meados do século XX; e as novas relações que se estabelecem entre Estado e sociedade, Estado nacional e indígena, e destes com a sociedade civil (BICALHO, 2010, p. 104)

A nova forma de relacionamento com a sociedade civil foi positiva para os indígenas, pois encontraram aliados que se empenharam em combater a invisibilidade a que foram historicamente submetidos. Segundo Maria da Glória Gohn (2008), a ação da sociedade civil, naquele momento, significou ir contra o Estado militar através de mobilizações, o que gerou uma série diversificada de atores sociais e a pluralização de grupos distintos, expandindo-se nas mais diversas camadas sociais.

Em 1988 várias personalidades assinaram o *Fac-simili* de manifesto a favor dos direitos indígenas na Constituinte, publicado em vários jornais, com o *slogan* “Queremos os índios no futuro do Brasil”. Da música estão os seguintes nomes: Gilberto Gil; Rita Lee & Rodolfo Carvalho; Fagner; Tetê Espindola; Erasmo Carlos; Ney Mato Grosso; Martinho da Vila; Baby Consuelo; Zezé Mota; Pepeu Gomes; e Aldir Blanc.

Em 1989 o cantor inglês Sting veio ao Brasil para o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas, em Altamira, Pará, quando se debateu a construção do Complexo Hidrelétrico do Xingu. Focado em causas ambientais, o apoio do músico foi de grande relevância para o cacique Raoni Metyktire, que pode, através da ajuda do mesmo, viajar por vários cantos do mundo expondo problemáticas relativas aos direitos indígenas e ao meio ambiente. Este encontro permitiu que ambos tivessem a oportunidade de manifestar as suas posições contrárias à construção da usina *Kararaô*, renomeada, recentemente, de usina Belo Monte.



Figura 1 – “Fac simili de manifesto assinado por diversas personalidades, a favor dos direitos dos povos indígenas na Constituinte, publicado em vários jornais em maio de 1988.” Fonte: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. 1997/ 88/ 89/ 90, São Paulo, CEDI, 1991, p. 12. Disponível em http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/pib_87_parte1/1?e=3045194/5960480 no dia 30/07/2014 às 13h 48 mim.

Produções preocupadas com temas ambientais, que se voltam, explicitamente, também para a temática indígena, é lugar-comum a partir do surgimento do Movimento Indígena organizado, o que é perceptível nas letras de **Um Sonho** (1977), de Gilberto Gil; e **Borzeguim** (1987), de Tom Jobim. A primeira foi cedida pelo autor e ex-ministro da cultura para a campanha Xingu+23, contra a construção da Hidrelétrica Belo Monte, durante a Rio+20.

A mobilização social promovida pela mídia é um dos aspectos do caráter educativo do Movimento Indígena defendido por Daniel Munduruku, para quem

Talvez a maior contribuição que o Movimento Indígena ofereceu à sociedade brasileira foi o de revelar – e, portanto, denunciar – a existência da diversidade cultural e linguística. O que antes era visto apenas como uma presença genérica passou a ser encarado como um fato real, obrigando a política oficial a reconhecer os diferentes povos como experiências coletivas e como frontalmente diferentes da concepção de unidade nacional (MUNDURUKU, 2012, p. 222).

A discussão promovida pelos meios de comunicação teria fomentado debates e, de acordo com o autor, fez surgir “outras formas de ação, abrangendo temas específicos como educação, saúde, projetos econômicos, entre outros” (2012, p. 222). Na música tem-se, a partir da década de 1970, um número crescente de composições que procuraram tanto utilizar a produção indígena em si (instrumentos, melodia, ritmo etc.), como também criações de letras em tom de denúncia das arbitrariedades cometidas contra os povos indígenas desde os primeiros contatos com os colonizadores europeus, no século XVI.

Entre lutas e canções

Selecionamos para reflexão, nesse momento do texto, algumas canções. A opção por estas canções ocorreu por que acreditamos que elas possuem um papel emblemático quanto à configuração identitária do Movimento Indígena, além da heterogeneidade de temas abordados nas mesmas.

As músicas escolhidas são: **Cara de Índio** (1978), de Djavan; **Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio)** (1981), de Jorge Ben Jor; **Chegança** (1997), de Antônio de Nobrega; e **Iracema Voou** (1999), de Chico Buarque.

Todos esses músicos mencionados acima possuem algo em comum, compõem, juntamente com outros notáveis artistas, a cena da Música Popular Brasileira (MPB), aliás, tal gênero musical repercutiu com grande veemência como música de crítica social, e entrou no gosto da juventude de classe média que ouvia nos discos o que não se lia nos jornais. Artistas, a exemplo de Chico Buarque, aqui listado, sofreu represálias por expressar o que não era permitido e, ainda assim, suas vozes não foram silenciadas. Para tanto, utilizaram metáforas, linguagem de fresta⁴ e pseudônimos a fim de burlar a censura e continuar a produzir música crítica.

O Movimento Indígena e outros movimentos da época, em sua maioria sociais, inspiraram um grupo de artistas e deram novas entonações à cultura brasileira. Esta começou a ser vista como era de fato, com suas raízes regionalistas e plena de diversidade; e assim adentrará teatros, canais de televisão, cinemas, palcos e festivais.

4 Com a instauração do AI-5 a música passou a ser vigiada de perto e suas letras deveriam ser aprovadas pela censura. Com isso, alguns artistas irão recorrer a “linguagem de fresta”, que se refere ao uso de palavras de duplo sentido e metáforas, a fim de burlar o sistema.

O Movimento Indígena organizado, que surge na década de 1970, se tornou mais notável e participativo no decorrer do tempo, mesmo não tendo como característica a homogeneidade. Este reflete o retrato da heterogeneidade devido à diversidade dos povos indígenas do Brasil, cuja multietnicidade demanda ao Movimento várias e diferentes bandeiras de luta. Assim, as canções escolhidas serão analisadas previamente com o intuito de acompanhar algumas ideias e discussões levantadas pelo Movimento Indígena e por especialistas da temática, para que seja possível conhecer e analisar as imagens que perpassam as culturas e identidades indígenas.

O cantor alagoano Djavan, negro e criado no sertão, adentra a MPB ofertando-a com raízes regionalistas, constrói composições que exploram a realidade de quem sente na pele a repressão e inúmeros julgamentos de valor. Chegou a ser preso por razões racistas⁵ durante o regime militar. A canção **Cara de Índio** (1978), criada pelo compositor, nos revela um indígena vitimado, oprimido e sofrido, foi escrita justamente no momento que a discussão sobre as terras e as identidades indígenas estavam em alta.

Esta música foi criada no ano em que se pretendeu impor o Decreto de Emancipação dos Índios. Com o mesmo se almejava dar fim à tutela do Estado a todos

5 Em 1980 Djavan divulgava um disco nas ruas de São Paulo, contudo, mesmo portando uma carteirinha da Ordem dos músicos que comprovava que não era um desocupado, mas sim alguém exercendo sua profissão, ele foi preso sob suspeita de racismo, ou seja, por discriminação de sua cor, já que não havia nenhum outro motivo que justificasse a prisão (CHEDIAK, 2009).

aqueles que se encontrassem integrados à sociedade, de acordo com a avaliação da FUNAI. Indígenas, antropólogos e outras instituições defensoras dos direitos indígenas se colocaram terminantemente contra a proposta, pois a viam como um retrocesso diante das conquistas alcançadas até aquele momento. A proposta feria o Artigo 3º do Estatuto do Índio de 1973, que afirma que índio é quem se identifica e é identificado como tal.

E como não poderia ser diferente, a questão da terra e da identidade indígena são temas centrais da música:

Índio cara pálida,
Cara de índio
Sua ação é válida
Meu caro índio
Sua ação é válida,
Valida o índio
Nessa terra tudo dá
Terra de índio
Nessa terra tudo dá
Não para o índio
[...]

O sujeito dessa canção busca algo, dentro do contexto da época, e certamente se refere a uma busca por afirmação. A música contextualiza a difícil realidade, quanto à questão do reconhecimento dos direitos e das culturas e identidades indígenas, e foi escrita justamente no ano em que vencia o prazo delimitado no Estatuto do Índio para que as terras indígenas fossem demarcadas. O compositor encontra inspiração para escrever a música na discussão

sobre a demarcação das terras indígenas e a oposição ao Decreto de Emancipação, temas que se encontravam em alta na imprensa e representavam algumas das maiores preocupações dos indígenas na época.

Apesar de o Estatuto do Índio prever o direito destes povos se libertarem do regime tutelar, e ainda anunciar a possibilidade de a emancipação da comunidade indígena ou de seus membros ser feita por decreto do Presidente da República, deve-se considerar que antes de falar em emancipação o Governo deveria observar se as responsabilidades do estado enquanto tutor foram plenamente realizadas. Por exemplo, no ano de 1978 expirava o prazo delimitado pelo próprio Estatuto para que as terras indígenas fossem demarcadas, o que não ocorreu (BICALHO, 2010, p. 182).

A canção foi usada como música tema da novela **Aritana**, escrita por Ivani Ribeiro e exibida pela TV Tupi entre novembro de 1978 e abril de 1979. O protagonista da novela, Aritana, era filho de uma indígena *Kamaiurá*⁶ com

6 A etnia *Kamayurá* localiza-se no alto do Xingu, região do Mato Grosso. Aproximadamente seiscentos indígenas compõem a aldeia atualmente, dos quais cerca de 250 vivem na aldeia principal. Existe um interessante *site* criado pela iniciativa dos Kamayurá, juntamente com algumas parcerias, a fim de compartilhar visões e interesses comuns para a preservação da cultura, do modo de vida e do espaço em que se encontram. De acordo com informações do *site*, escrita provavelmente por um Kamayurá, “O desmatamento no entorno da reserva impacta a flora e a fauna dentro dela; os projetos hidroelétricos já planejados podem causar câmbios de nível ou desvios de nossas águas, afetando assim a nossa fonte mais importante de alimentação; nossas terras estão depredadas e precisamos melhorar a sua qualidade pra podermos plantar

um fazendeiro não índio que teria se encantado com o Xingu⁷ e apaixonado pela mãe de Aritana. Esta paixão o teria levado a deixar tudo para viver entre os *Kamaiurá*.

Depois da morte do pai, Aritana começa a sentir que a sua terra e a existência do seu povo estava ameaçada pela ambição do governo, que queria tirá-los da reserva devido à descoberta de petróleo na mesma. Motivado pela herança deixada pelo pai, que lhe cedia metade de uma terra nas proximidades da reserva, ele vai ao encontro do tio, na cidade, que era dono da outra parte da terra, para convencê-lo a doar a mesma ao seu povo. O tio, no entanto, tinha outros interesses, e além de não fazer a doação não permite que Aritana usufrua da parte que lhe era de direito, forçando-o de todos os modos (ao ponto de utilizar meios desonestos) a vender a sua parte.

A novela, segundo a revista **Amiga e Novela** (1978), foi acusada por antropólogos da USP e da Unicamp de apresentar uma imagem totalmente estereotipada dos

produtos mais variados e, assim, melhorar a nossa dieta; precisamos continuar com a escolaridade pra podermos aprender os costumes não-índigenas (sic) principalmente para nos defender, mas também para incentivarmos a preservação das nossas tradições de geração a geração.” Disponível em: <http://www.kamayura.Org.br/>. Acesso em 04/08/2014 às 22 h 03 min.

- 7 O Parque Indígena do Xingu localiza-se na região nordeste do Estado do Mato Grosso, na porção sul da Amazônia brasileira. Em 1952 foi discutida, inicialmente, a ideia de criação do Parque, que resultou em um anteprojeto, no entanto, somente em 1961, pelo Decreto nº 50.455, o Parque Nacional do Xingu foi criado, embora com uma área bem menor do que a almejada pelo projeto inicial. A ocupação predatória do seu entorno é apenas um dos problemas que ameaçam as vidas e as culturas das etnias indígenas que lá residem. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1539>. Acesso em: 04/08/2014 às 21h42min.

indígenas, além destes considerarem a presença da equipe na reserva como prejudicial, uma vez que parte da novela foi gravada em área de proteção do Xingu. Ivani Ribeiro tomou o cuidado de consultar todos os diálogos da novela, antes de irem ao ar, com os irmãos Orlando e Cláudio Villas Boas, antropólogos que dedicaram suas vidas a causa indígena.⁸

Em 1981, Jorge Ben Jor lança a música **Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio)**, a composição relembra o dia 19 de Abril, que foi escolhido para se comemorar O Dia do Índio na América Latina, data em que ocorreu o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940.

Curumim chama cunhatã que eu vou contar
Antes que os homens aqui pisassem
Nas ricas e férteis *terraes brazilis*
Que eram povoadas e amadas
Amadas por milhões de índios
Reais donos felizes
Da terra do pau Brasil
Pois todo dia e toda hora era dia de índio
Mas agora eles só têm um dia
Um dia dezenove de abril
[...]

Assim como na canção de Djavan, o indígena dessa canção é uma vítima das atuações do colonizador e um ser ainda oprimido pela sociedade, além disso, a composição perpassa uma visão romântica e idílica presente nas clássicas

8 Fonte: Fragmento da Revista Amiga e Novela (1979). Disponível em: <http://revistaamiga-novelas.blogspot.com.br/2011/04/cinderela-77-aritana-os-apostolos.html>

obras da literatura brasileira, como por exemplo, as de José de Alencar. Tal como na literatura, o espaço é uma natureza bela e farta, onde o índio vive harmoniosamente.

[...]
Amantes da pureza e da natureza
Eles são de verdade incapazes
De maltratarem as fêmeas
Ou de poluir o rio, o céu e o mar
Protegendo o equilíbrio ecológico
Da terra, fauna e flora pois na sua história
O índio é exemplo mais puro
Mais perfeito mais belo
Junto da harmonia da fraternidade
E da alegria, da alegria de viver
Da alegria de amar
Mas, no entanto agora
O seu canto de guerra
É um choro de uma raça inocente
Que já foi muito contente
Pois antigamente
Todo dia era dia de índio
[...]

Por trás de tais posicionamentos depreende-se que o indígena é visto como um ser afável e generoso para com a natureza, a mãe pródiga, são os legítimos donos da terra. É preciso lembrar que nesse período é grande a ameaça dos indígenas perderem suas terras devido à invasão do grande capital desenvolvimentista. O retorno ao caráter idílico, dimensionando a relação indígena/natureza, pode ser encarado como uma forma de chamar a atenção da sociedade e do Estado para a importância da manutenção

do indígena junto às suas terras. Ressalta-se que, em 1980, os *Yanomani* estavam morrendo devido ao contato desenfreado com não indígenas mediante a efetiva invasão das mineradoras em seu território.

Cara de índio (1978), de Djavan, como **Curumim chama cunhatã que eu vou contar** (**Todo dia era dia de índio**) (1981), de Jorge Ben Jor, são canções que têm o papel de reforçar na sociedade a identificação dos indígenas com a natureza, o que advém de uma tradição milenar que difere completamente da forma como os povos de origem ocidental, inseridos em uma economia capitalista, se relacionam com a mesma. Essa relação foi explorada nas músicas e também nos movimentos ambientalistas. De acordo com Libertad Borges Bittencourt

A partir do final dos anos 80, com os meios de comunicação divulgando amplamente questões sobre o meio ambiente, como o efeito estufa e a importância das florestas tropicais, da biodiversidade e do desenvolvimento sustentável, os índios conseguiram maior visibilidade nacional e internacional. O processo propiciou o resgate da imagem dos índios como símbolos do estado natural, retomando certos parâmetros do “bom selvagem”, em paz com a natureza (BITTENCOURT, 2007, p. 142).

Essa representação dos indígenas como “bom selvagem” é uma visão típica dos navegadores portugueses, que viam tanto o espaço quanto os habitantes da nova terra com olhos edênicos, como lembra Roberto da Matta:

A representação portuguesa da natureza é a de anedota: um cenário onde os encantos levam de vencida as dificuldades e onde a natureza e as suas criaturas teriam sido criadas para o prazer e a alegria do homem. Basta ler o primeiro documento do Brasil recém-descoberto, a célebre carta de Pêro Vaz de Caminha, escritor da frota de Cabral, com a data de 1 de Maio de 1500, onde este faz o elogio da beleza dos indígenas e das potencialidades da natureza, simultaneamente (DA MATTA, 1993, p. 133).

A canção em questão, escrita em 1981, antecipa uma discussão sobre ambientalismo que, no Brasil, ganhou espaço crescente no final dos anos 80, advinda de movimentos anteriores em países como os Estados Unidos, onde surgiu, no final da década de 1960, um movimento de consideráveis proporções.

Em **Chegança** (1997), Nóbrega exalta as diferentes etnias indígenas, na canção, não se fala em índio, nem indígena, se fala de povos em sua diversidade étnica. Interessante lembrar que na década de 1970, impulsionados por motivos afirmativos, ocorre uma desconstrução étnico-racial que, segundo Sérgio Costa (2002), leva a uma nova reestruturação de Identidade, não necessariamente baseada na perspectiva de raça.

[...] com efeito, o índio não se reidentifica como raça, mas como Munduruku ou Xavante, o branco se reidentifica como descendente de italianos ou alemães e, mesmo a reidentificação dos afrodescendentes, apesar da referência

discursiva à raça como substituto das pertencas étnicas obliteradas pela escravidão, não se dá, como se mostrará mais adiante, necessariamente nos termos da construção de uma identidade racial (COSTA, 2002, p. 46).

O compositor Antônio Nóbrega é um artista da cultura popular que sempre utilizou a diversidade cultural em seus espetáculos, misturando artes cênicas, música e dança para exprimir e difundir o seu conhecimento sobre a arte popular. A canção em questão faz parte do CD gravado em 1997, de nome **Madeira que cupim não rói**, porém, as músicas do álbum são composições feitas para a apresentação do espetáculo de mesmo nome, realizado em 1987, no qual procurou exprimir a cultura musical ibero-mediterrânea e afro-indígena, que teria moldado a cena cultural nordestina. Esta música, escrita em primeira pessoa, retrata o primeiro contato com os portugueses. O compositor se preocupa em contar a história da chegada dos europeus vista não das caravelas, mas da praia, por um indígena, como fez Capistrano de Abreu (1982).

Sou Pataxó
sou Xavante e Cariri
Ianonami, sou Tupi
Guarani, sou Carajá
Sou Pancaruru
Carijó, Tupinajé
Potiguar, sou Caeté
Ful-ni-o, Tupinambá
Depois que os mares dividiram os continentes
quis ver terras diferentes

Eu pensei: “vou procurar
um mundo novo
lá depois do horizonte
levo a rede balançante
pra no sol me espreguiçar”
Eu atraquei
Num porto muito seguro
Céu azul, paz e ar puro
Botei as pernas pro ar
Logo sonhei
Que estava no paraíso
Onde nem era preciso
Dormir para se sonhar
Mas de repente
Me acordei com a surpresa:
Uma esquadra portuguesa
Veio na praia atracar
De grande-nau
Um branco de barba escura
Vestindo uma armadura
Me apontou pra me pegar
E assustado
Dei um pulo da rede
Pressenti a fome, a sede
Eu pensei: “vão me acabar”
Me levantei de borduna já na mão
Ai, senti no coração
O Brasil vai começar

O compositor, com sua genialidade narrativa, traça todo um contexto de encontros e desencontros. Logo no início da música é perceptível a referência ao período pré-histórico no trecho: “Depois que os mares dividiram os continentes”. Percebe-se que está subentendida a chegada dos primeiros povos na América antes da divisão dos continentes. Logo em seguida menciona o que seria, provavel-

mente, a migração destes por todo o território americano à procura de “terras diferentes”; para, no final da música, tratar da chegada dos europeus no Século XVI, momento que deu início ao que se convencionou chamar de Brasil.

Na música o narrador presente, ao despertar de um sonho, que com o nascimento do Brasil seu futuro seria redesenhado. Um futuro que não lhe seria nem um pouco agradável, mas que não se faria de vítima diante da ameaça vinda com a chegada das caravelas. Desta forma, acreditamos que o compositor aponta para o que tem sido muito debatido ultimamente, o protagonismo indígena desde o nascimento do Brasil, discussão que ficou mais evidente com a consolidação do Movimento Indígena organizado, após a década de 1970. Na música o símbolo de resistência é a *borduna*, uma conhecida arma de defesa indígena. Na composição o narrador, ao se ver ameaçado, se levanta pronto para lutar, como apresenta no trecho da música: “borduna já na mão”.

Em **Iracema voou**, Chico Buarque reconstrói a emblemática personagem **Iracema** de José de Alencar, desconstruindo a figura romântica da mesma. Nessa canção, a Iracema de Chico quer sair do seu espaço comum, quer ir além, buscar as oportunidades que geram independência, ela representa todo um contingente de brasileiros que saem em busca de uma vida melhor no exterior. A música, gravada em 1998, se insere, certamente, no âmbito de saída da terra natal, afastamento das suas raízes, mas ainda assim, manutenção da identidade brasileira.

Iracema voou
Para a América
Leva roupa de lã
E anda lépida
Vê um filme de quando em vez
Não domina o idioma inglês
Lava chão numa casa de chá
Tem saído ao luar
Com um mímico
Ambiciona estudar
Canto lírico
Não dá mole pra polícia
Se puder, vai ficando por lá
Tem saudade do Ceará
Mas não muita
Uns dias, afoita
Me liga a cobrar:
É Iracema da América

Essa canção de Holanda, que faz uma analogia a **Iracema** de José de Alencar, permite pensar a visão estagnada que se tem propagado no senso comum sobre a cultura indígena, a que os compreende somente como aqueles que vivem em determinadas condições. Vivendo em situações diferentes, os mesmos são muitas vezes vistos com estranheza e, até mesmo, têm as suas identidades questionadas, devido à ideia de que o compartilhamento ou assimilação de outros traços culturais levam a desconstrução de valores identitários.

A Iracema da música, que é do Ceará, nos remete a pensar sobre as identidades emergentes dos indígenas do nordeste, que foram e ainda são de pouco interesse dos pesquisadores, isso por que, de acordo com Pacheco de

Oliveira, “a pouca visibilidade das discontinuidades culturais que expressariam a unidade e a distintividade de um povo indígena face à cultura e nação brasileira”,

Os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura – como língua, homogeneidade biológica, modos de apresentação individual (vestimentas, adornos etc.) ou coletiva (feitura de casas, aldeias, roçados), diferenças tecnológicas e rituais – não podem ser aplicadas com um mínimo de sucesso em tal contexto (OLIVEIRA, 1993, p. 32-33)

Para Oliveira (1993), um fato que se sobressai é o surgimento de novas identidades indígenas (identidades emergentes). Segundo o autor, a maioria dos povos do Nordeste resulta de um processo de etnogênese⁹ que teve início, sobretudo, no século XX. Não se dispõe, portanto, de testemunhos do passado em fontes históricas ou literatura antropológica. Desta forma, o autor acrescenta que “A discontinuidade que instaura os povos indígenas do Nordeste não é, pois, consequência de uma diferença cultural, mas sim uma produção de instancia política, calcada em valores históricos.”

9 A etnogênese refere-se à formação de novos grupos étnicos com base em processos sociais. A antropologia utiliza também de outros termos como “emergentes” ou “ressurgimentos”, temos com as suas devidas vantagens e limitações, para se referir ao processo de etnogênese. Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas>.

Frequentemente o mito de origem desses povos remetem a fatos históricos concretos, como o seu aldeamento e territorialização, por meio das missões religiosas. O próprio surgimento dos grupos étnicos é associado a líderes históricos que, por seus poderes mágicos, conseguem promover a “refundação” da aldeia e o resgate do verdadeiro nome daquele povo, logo adotado como etnônimo (OLIVEIRA, 1993, p. 33)

No contexto da música, **Iracema** migra para encontrar a sorte em outras paragens, enfrentar o desconhecido com a esperança de acessar novas experiências de vida. Na canção **Tininim** (1980), a cantora Marlui Miranda, contrapondo a letra de Holanda, também nos revela a intenção de um indígena de sair do seio de seu povo, cuja música inicia em tom de advertência a **Tininim**, conclamando-o para que desista do empreendimento:

Não se vá Tininim, não se vá
Ouça todo esse som da floresta
É aí que está sua festa
Vem ouvir esse som maravilha
Não se vá Tininim, não se vá
Vem tocar sua flauta de taquara
Não se faça de tão melancólico
E não faça essa coisa tão tétrica
Não se vá Tininim, não se vá
A civilização vai te engolir,
Te prender, devorar, digerir
E não vai te deixar pra semente
[...]

Essa canção nos remete ao medo de que **Tininim** seja modificado a tal ponto que não possa mais se reconhecer nele a identidade indígena. O Movimento Indígena, por toda sua concepção, se prontificou e se prontifica a desconstruir esse estigma, pois seria/é possível acessar o universo dos não índios sem que para isso fosse/seja necessário deixar de ser indígena, afinal, é perceptível a troca de informações entre culturas indígenas e não indígenas. Como esta discussão encontra-se em pauta atualmente no Movimento, Marcos Terena menciona que os povos indígenas devem ter assegurados os seus direitos quanto à demarcação das terras, como um princípio básico de sobrevivência, *“pero también deben tener el derecho a acceder a nuevos conocimientos e informaciones”*, considerando que *“En el mundo veloz y globalizado de siglo XXI, los pueblos indígenas no pueden ser apenas una parte holística del equilibrio ambiental y social, y mucho menos parte del pasado”* (TERENA, 2005, p. 56).

A questão da participação política, social e étnica, tomadas como bandeiras de luta, demonstra uma reconstrução de paradigma, como também coloca em pauta que índio não deixa de ser índio se protesta, se estuda ou se beneficia do uso de redes sociais. Certamente ocorre uma mudança de valores que permeia as bases na qual a identidade indígena foi construída, pois, como evidencia Stuart Hall (2005), as identidades tendencialmente são instáveis e variáveis, pois elas mudam e se transfiguram dependendo da multiplicidade de significados culturais.

Considerações finais

A música, que tem sido usada como meio de expressão muito eficiente das alegrias e mazelas da sociedade, apresenta uma riqueza de temas para os pesquisadores que se debruçam sobre este objeto de pesquisa. Fazer uma pesquisa que tem como recorte temático as representações dos indígenas na música é se deparar com um universo de pesquisa pouco explorado, ao contrário da representação dos indígenas em outras formas de arte, como a literatura e o cinema, nas quais o tema foi e é abordado com mais frequência.

As músicas analisadas se propõem a pensar temas relacionados a: questão da terra; luta indígena; reconhecimento; meio ambiente; passado colonial; e a contemporaneidade dos indígenas brasileiros. Tais temas são ainda hoje amplamente discutidos pelo Movimento Indígena Brasileiro e Latino Americano e, considerando o contexto em que elas foram produzidas, é possível afirmar que é inegável a influência da luta social indígena na busca incessante pelo direito de ter os seus direitos reconhecidos e respeitados.

Observamos que as canções analisadas perpassam diversos discursos que convergem com os interesses do Movimento Indígena, mas, em parte, também apresentam uma visão estereotipada. O que se nota, no entanto, é que, em comparação com as letras de outras épocas, há uma maior preocupação em não reproduzir discursos repletos de preconceitos e estereótipos, mas sim promover positivamente as culturas e identidades indígenas. Certamente,

isso está inteiramente relacionado, parafraseando Daniel Munduruku (2012), com o caráter educativo do Movimento Indígena mencionado neste artigo.

Referências

BARBOSA, Lucia Maria de Assunção; TONELLI, Fernanda. Todo dia era dia de índio: representações de indígenas em letras de canções brasileiras. In: *Textos do Brasil: culturas indígenas*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores. nº 19. p. 92-103. Disponível em: <<http://dc.itamaraty.gov.br/publicacoes/textos-do-brasil-no-19-culturas-indigenas>>. Acesso em 29/07/2014 às 10h15min.

BEN JOR, JORGE Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio). In: *Bem-vinda amizade*. Warner / Chappell Edições Musicais LTDA, 1989. Letra e áudio disponíveis em: <http://jorgebenjor.com.br/sec_disco_letra.php?obra_id=66&id=7&id_faixa=121&num=6>. Acesso em: 27/07/2014 às 12h46 min.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. ***Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)***. 2010. 495f. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História. Departamento de História. Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolienneSoaresdosSantosBicalho.pdf>. Acesso em 01/08/2012 às 11h58min.

BITTENCOURT, Libertad Borges. ***A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil***. Goiânia: Editora da UFG, 2007.

BUARQUE, Chico. Iracema voou. In: *Cidades*. Marola Edições Musicais Ltda. , 1998. Letra disponível em: <http://www.chicobuarque.com.br/construcao/mestre.asp?pg=iracema_98.htm>. Acesso em: 27/07/2014 às 11h04 min.

CAPISTRANO DE ABREU, João. ***Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil***. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

CHEDIAK, Almir. *Songbook: Djavan*. São Paulo: Lumiar editora, 2009. Disponível em: < http://books.google.com.br/books?id=M8cssd7Ino4C&printsec=frontcover&hl=ptBR&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 30/07/2014 às 14h27min.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 1, p. 35-61, 2002. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n1/a03v24n1>>. Acesso em: 04 ago. 2014.

DA MATTA, Roberto. **Em torno da representação da natureza no Brasil: pensamento, fantasias e divagações**. Trad. Danielle Birck. In: BOURG, Dominique. *Le Sentiments de la Nature*. Lisboa: Clássica, 1993.

DJAVAN. Cara de índio. In: *Djavan*. Ed. BMG Arabella, 1978 (3min10). Letra disponível em: <<http://www.djavan.com.br/site/cds/djavan-0>>. Acesso em: 27/07/2014 às 10h11 min.

Documentário Xingu – A luta dos Povos pelo Rio. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/socioambiental/search?query=Document%C3%A1rio+Xingu+-+A+luta+dos+Povos+>. Acesso em: 28/07/2014 às 23h37min.

GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias**. 2. ed. São Paulo, Cortez, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma LTDA, 1979.

<http://virgula.uol.com.br/musica/pop/lider-indigena-ve-influencia-das-tabas-de-tom-jobim-a-sepultura>. Acesso em: 22/07/2014 às 17h52min

<http://revistaamiga-novelas.blogspot.com.br/2011/04/cinderela-77-aritana-os-apostolos.html>. Acesso em: 30/07/2014 às 15h32min.

MARIZ, Vasco. **A canção brasileira**. 4 ed. Rio de Janeiro: Cátedra, 1980.

MONTANARI, Valdir. **História da música: da idade da pedra à idade do rock**. São Paulo: Ática, 1988.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAPOLITANO, M. **Cultura Brasileira: Utopia e Massificação (1950-1980)**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

NAPOLITANO, Marcos. **História e Música: História Cultural da Música Popular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

NAPOLITANO, M. **O Regime Militar Brasileiro: 1964-1985**. São Paulo: Atual Editora, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. In: *Revista Tempo e Presença*, CEDI, Junho/agosto de 1993. Número 270. Ano 15. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/38266533/Tempo-e-Presenca-julho-agosto-1993> no dia 30/07/2014 às 9h 26 mim.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. 1997/ 88/ 89/ 90, São Paulo, CEDI, 1991. Disponível em: http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/pib_87_parte1/1?e=3045194/5960480 no dia 30/07/2014 às 13h 48 mim.

RIBEIRO, Ivani. ARITANA. Direção: Luiz Gallon, Álvaro Fugulin e Atilio Riccó. São Paulo: Rede Tupi, 1978/1979. Novela. Capítulos disponíveis em: <<https://www.youtube.com/user/MDDMmaisDaTV/search?query=Aritana+>>, no dia 26/07/2014 às 09h14 mim.

TEIXEIRA, Francisco Carlos. **História concisa do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Global, 2000.

TERENA, Marcos. Los pueblos indígenas y la Globalización: tradición y modernidade. In: MANDER, Jerry; CORPUZ, Victoria Tauli. **Guerra de paradigmas: resistencia de los pueblos indígenas a la globalización económica: [Um Reporte especial del Foro Internacional Sobre La Globalización, Comité Sobre Pueblos Indígenas]**. San Francisco: Maxigráfica, 2005.

REELABORAÇÃO ÉTNICO-CULTURAL DOS “TREMOMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ”¹ FRENTE AO TURISMO: RESSIGNIFICAÇÕES IDENTITÁRIAS E FESTAS

*Isis Maria Cunha Lustosa
Stephen Grant Baines*

Músicas de Torém da TI Tremembé da Barra do Mundaú²

I – Nós somos índios Tremembé de São José e Buriti.
A nossa comunidade é unida lutando
contra essa empresa pra tirar ela daqui.
Nós somos índios Tremembé de São José e Buriti.
Nós todos tamo reunido para celebrar a festa
do sagrado murici.
Oi tu apanha de lá, que eu piso de cá
Nós vamo fazer o óleo do nosso batiputá.

II – Nós somo índio, eu sou, Nós somo índio, eu sou
Tamo lutando e não paramo de lutar.

-
- 1 Segundo Lustosa (2012) durante os trabalhos de campo em 2007, 2008 e ago/2009 alguns informantes indígenas se auto identificava Tremembé da Terra Indígena Tremembé de Sítio São José e Buriti. Franco (2010) afirma que “Ao final dos levantamentos de campo (nov/2009) os quais visam a regularização fundiária da presente Terra Indígena, os Tremembé elegeram um novo nome para sua TI, qual seja: Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, em referência à localização geográfica da mesma.” (p. 11-12).
 - 2 *Torém cantando pelas crianças Tremembé da Barra do Mundaú*” citado por Franco (2010, p. 220-221, grifos no original).

Com a nossa luta já arrumemo a saúde, educação
Vamo lutar pra ter direito para nós ganhar o pão.
Vamos lutar meu povo, Vamo lutar meu povo
Que esta luta não é fácil não.
Vamos lutar meu povo, Vamo lutar meu povo
Que esta luta não é brincadeira não.

III – Ai que noite linda, Oi que noite linda
Essa noite é linda de nós vim dançar o torém.
A dança do torém é uma dança ritual
Vamos dançar a nossa dança para defender dos mal.
Oi Juremê, Oi Jurema
Vamo matar as força dele pra daqui eles se afastar.
Os índio vão trabalhar é na mata do terreiro
Vamo afastar esse povo daqui, que é um povo
estrangeiro.
Oi Juremê, Oi Jurema
Vamo matar as força deles pra sair do Ceará [...]

Este artigo resulta de pesquisa bibliográfica, documental e visitas realizadas pelo autor às comunidades Tremembé do Ceará a partir de 2000, em Almofala (Itarema), Córrego João Pereira (Acarauá e Itarema) e Varjota (Itarema). Em 2007 voltou a visitar essas mesmas comunidades juntamente com a autora que iniciou uma pesquisa de abordagem da geografia humana e antropologia comparando as situações do povo Jenipapo-Kanindé da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada e o povo Tremembé de São José e Buriti, visitas que se estenderam nos anos 2008, 2009, 2011 e 2013, à atualmente denominada Território Indígena Tremembé da Barra do Mundaú onde a população reconhece antigos laços com indígenas de Almofala e a atual TI Tremembé do Córrego João Pereira.

No estado Ceará encontra-se o município de Itapipoca, dotado de zonas litorâneas, serranas e de sertão, detentor da TI Tremembé da Barra do Mundaú, localizada no distrito Marinheiro, aproximadamente 150 km da capital cearense – Fortaleza. Segundo Franco (2010, p. 15-16) a TI Barra do Mundaú situa-se “à margem esquerda do estuário do rio Mundaú, entre a sua barra, a localidade da Praia da Baleia e a Vila dos Pracianos [...]”. Da Vila dos Pracianos até percorrer a estrada carroçável ao longo desta TI observa-se a importância da paisagem (LUSTOSA, 2012). Os organizadores do **Parecer Técnico – Estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE**, destacam “O rio Mundaú, com o ecossistema manguezal disposto ao longo de toda a faixa de terra à leste da TI, representa um fundamental manancial de biodiversidade e de disponibilidade de recursos naturais para a comunidade.” (MEIRELES; MARQUES, 2004, p. 33). Estes mesmos autores referem outras singularidades desta paisagem:

[...] o tabuleiro litorâneo, o ecossistema manguezal, as nascentes dos córregos, as lagoas perenes e sazonais, os campos de dunas e a faixa de praia [e ainda] as relações de subsistência com a biodiversidade que emana do sistema costeiro em análise. Neste sentido, comprovou-se a relação direta dos índios com as unidades de paisagem definidas, caracterizada por atividades ancestralmente relaciona-

das com o manejo [...] da terra (MEIRELES; MARQUES, 2004, p. 4).

Embora esta relação direta dos indígenas com a terra tradicional em questão e, mesmo que a Constituição Federal de 1988 garanta aos povos indígenas no seu “Art. 231 [...] os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 2007), na prática a regularização fundiária conforme determina o **Decreto nº 1. 775/8/1/1996** o qual dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, é um processo geralmente complexo nas etapas a cumprir até a TI tornar-se homologada e registrada no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU). Referente ao estado do Ceará, o Ministério Público Federal (MPF) na **Ação Cautelar nº 009/2004**, corrobora:

A Constituição Federal, no art. 231, preconiza abstratamente os direitos indígenas, cuja efetivação no Estado do Ceará se torna cada vez mais difícil, em face do crescente preconceito contra os índios e seus costumes, bem como pela proliferação de obras de grande porte em terras indígenas ainda não demarcadas definitivamente (<http://ccr6.pgr.mpf.gov.br>).

Nesta situação encontra-se a TI Tremembé da Barra do Mundaú com o **Estudo antropológico de identificação da**

TI com trabalhos desenvolvidos entre 20 de julho a 28 de novembro de 2009 (FRANCO, 2010). Posteriormente, o **Relatório Circunstanciado** foi apresentado pela coordenadora do Grupo Técnico – Cláudia Tereza Signori Franco – à Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/SEDE em 2010 para cumprir a segunda etapa (**Aprovação da FUNAI**) do processo de demarcação. De acordo com item 8 do citado Decreto Nº 1775/96, após a publicação da demarcação no Diário Oficial da União (DOU), em prazo de 90 dias,

[...] poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório [...] (BRASIL, 1996).

Após esse período a FUNAI tem 60 dias para encaminhar o procedimento ao Ministério da Justiça que tem um prazo de mais 30 dias para decidir sobre o processo. Segundo Lustosa (2012) embora o povo indígena Tremembé da Barra do Mundaú esteja atualmente com este processo na sua terceira etapa – **Contestações** – trata-se de fase aberta às manifestações dos interessados em se contraporem ao Relatório Circunstanciado que já ultrapassou por muito tempo seu prazo. Conforme constata Peixoto da Silva (2009, p. 32):

Para os processos de demarcação iniciados, há uma demora excessiva em suas tramitações, sendo que os recursos interpostos pelos contraditórios muitas vezes exigem o retorno dos processos às etapas iniciais dos mesmos. A isso, some-se a falta de recursos materiais e financeiros do órgão indigenista designado para a efetivação das demarcações (FUNAI), o que revela o seu débil poder político frente a outros setores da administração pública e no seio da sociedade civil; “das 15³ terras indígenas reivindicadas no Estado do Ceará, sete ainda aguardam os procedimentos iniciais de fundamentação antropológica” [...].

Apesar da TI Tremembé da Barra do Mundaú ainda estar na fase de aguardar os procedimentos relativos às **Contestações** para continuidade das demais etapas do processo, as características da TI estão claramente delineadas no **Memorial Descritivo de Delimitação do imóvel TI Tremembé da Barra do Mundaú**, em que constam: 4 aldeias integrantes (Munguba, São José, Buriti do Meio e Buriti de Baixo) numa superfície de aproximada 3. 562 hectares e perímetro de quase 31, 5 km (FRANCO, 2010). No **Mapa de Delimitação**⁴ da referida TI visualizam-se dados deste memorial e, na extensão da TI, constam a aldeia antiga, os sítios arqueológicos, as quatro aldeias contemporâneas mencionadas, as áreas das atividades (caça, pesca, roçados coletivos e extrativismo),

3 Dado apresentado em 2009 a partir de informação do Observatório dos Direitos Indígenas da Universidade Federal do Ceará. Não significa permanecer a mesma informação em 30/9/2014 (data de finalização deste artigo).

4 Elaborado por Franco (2010).

os rios (como o de maior importância, o Rio Mundaú), os lagos ou lagoas, com destaque para a Lagoa do Mato, as dunas, as rodovias pavimentadas e as não pavimentadas e, os tantos outros atributos, registrados no entorno da TI, como as praias. Esta caracterização da TI Tremembé da Barra do Mundaú (TI Tremembé de São José e Buriti) está contida nas “unidades de paisagem” (MEIRELES; MARQUES, 2004, p. 54) levantadas por estes pesquisadores, e segundo os mesmos correlacionam-se diretamente com as “atividades de usufruto da comunidade indígena” (2004, p. 54), abrangendo diretamente a população da mencionada TI com “[...] 494 indígenas (11/2009); sendo 98 Tremembé da aldeia São José; 114 Tremembé da aldeia Munguba; 164 Tremembé da aldeia Buriti do Meio; e 118 Tremembé da aldeia Buriti de Baixo [...] constituindo ao todo 112 famílias (unidade familiar/ casa)” (FRANCO, 2010, p. 15, grifo no original).

A partir deste contexto, aborda-se a mobilização da população regional como Tremembé e sua reivindicação frente ao Estado brasileiro de ter reconhecida juridicamente a TI Tremembé da Barra do Mundaú. O processo de (re)identificação como indígenas iniciou-se em 2000 diante de pressões de um consórcio turístico internacional – **Nova Atlântida Cidade Turística, Residencial e de Serviços LT**. Explana-se sobre a reelaboração étnica nesse caso como uma estratégia para tentar evitar que suas terras sejam expropriadas, o que envolve processos de reelaboração cultural e reflete a criatividade desse povo que sobrepuja o processo de regularização fundiária em si. A

inauguração da **Escola Diferenciada Indígena** marcou a consolidação da reafirmação étnica Tremembé neste local, junto com a criação de um local sagrado para o ritual do Torém, a Festa do Murici e do Batiputá somadas às outras atividades culturais locais, compartilhadas por outras comunidades Tremembé, e relacionadas à sua participação no movimento político indígena regional e nacional. Relativo às festas dos frutos destacados, conforme a notícia **Aldeia Tremembé São José e Buriti realiza IV Festa do Murici e do Batiputá** publicada pelo Centro de Estudos do Trabalho e de Assessoria ao Trabalhador – CETRA, Organização da Sociedade Civil (OSC) local:

A IV Festa do Murici e do Batiputá, da Aldeia Tremembé de São José e Buriti em Itapipoca, ocorreu no período de 10 a 14 de Janeiro [2012], com a presença de lideranças e entidades afins, como CETRA e Missão Tremembé, professores, curandeiros, rezadeiras e parteiras da região e visitantes. Os dias 10, 11 e 12 foram reservados para a coleta e a seleção do murici e do batiputá e o dia 13 para preparação do óleo do batiputá. Somente no dia 14 foram iniciados os festejos propriamente ditos, com toda uma programação voltada para a cultura indígena, costumes, crenças e rituais, como a dança do Torém e o ritual de cura, voltando os olhares sempre para os avanços e dificuldades da luta indígena. [...] Adriana, liderança do Povo Tremembé [da aldeia São José] e mentora da ideia de festejar o murici e o batiputá há quatro anos, coloca que todos os momentos são muito importantes, mas que o último dia é a consagração de

todos os esforços, momentos de reflexão, discussão e planejamento da próxima colheita, colocando o que foi bom e ruim. É também o momento do ritual sagrado, quando se juntam rezadeiras e curandeiros em homenagem ao fortalecimento da luta. “Aproveitamos para mostrar o valor da nossa cultura tanto para nosso povo como para os visitantes”, finaliza a líder (www. cetra. Org. br).

Neste artigo abordamos a reelaboração étnico-cultural do povo Tremembé da Barra do Mundaú e também o projeto de turismo imposto aos indígenas e à sua TI por empreendedores transnacionais. Focalizamos os impactos de um megaprojeto empresarial transnacional de desenvolvimento turístico – Nova Atlântida – em que uma população tradicional na região conhecida como a Barra do rio Mundaú, passou a se reidentificar como indígenas Tremembé frente às pressões deste grande consórcio de empresas que vem tentando se apropriar do seu território para implantar uma cidade turística com anuência dos governos municipal, estadual e federal. A posição daqueles favoráveis ao Nova Atlântida consta em trechos da notícia veiculada, em 18/7/2008, no jornal Diário do Nordeste, intitulada **Cidade Nova Atlântida – Embate Ganha Apoio Político:**

A discussão envolvendo o polêmico complexo turístico hoteleiro Cidade Nova Atlântica [...] ganha agora uma nova adesão: a dos parlamentares da Comissão de Turismo da Câmara Federal.

Acompanhados pelo governador do Ceará, Cid Gomes (PSB) [...] os membros da comitiva vieram ao Ceará e sobrevoaram a área de três mil hectares que abrigará o empreendimento. Segundo eles, no local, não há rastro algum de indígenas. ‘O que existe é uma ONG [Organização Não-Governamental] que já recebeu quase R\$ 1 milhão para aliciar pessoas na região para se passarem por índios’, afirma a Deputada Gorete Pereira (PR-CE). ‘Fomos até lá, conversamos com a população local e não vimos nenhum índio. O que vimos foram pessoas que querem a implantação de um projeto que irá trazer desenvolvimento e empregos’, emenda o deputado Albano Franco (PSDB-SE), presidente da Comissão de Turismo da Câmara Federal [...] Após a visita técnica à Itapipoca os deputados, o Embaixador da Espanha no Brasil, Ricardo Peidró e os espanhóis do Afirmo Grupo Inmobiliario (atuais donos da Cidade Nova Atlântida desde o início de 2008) se reunirão a portas fechadas com Cid Gomes (<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=555864>).

Ao focalizar essas pressões políticas para tentar anular os direitos indígenas, vale mencionar o surgimento, no Brasil, de um indigenismo empresarial (BAINES, 1993), em que grandes empresas estão tomando o papel do Estado ao assumir a administração de TIs, subordinando os povos indígenas aos grupos empresariais. No caso do Nova Atlântida, o consórcio invadiu a TI e pagava salários a moradores das comunidades em troca deles negarem a existência de povos indígenas nesta região. Deste modo, o

turismo se apresenta em forma de um projeto desenvolvimentista que ameaça suas terras e sua própria existência. Portanto, abordamos a mobilização desta população litorânea como indígenas Tremembé e sua reivindicação frente à FUNAI de ter reconhecida a TI Tremembé da Barra do Mundaú. O processo de (re)identificação como indígenas iniciou-se nesse local, que abrange as quatro aldeias já citadas, a partir do ano de 2000 diante de pressões de mencionado consórcio de empresas de capital internacional. Explana-se sobre o fenômeno de reelaboração étnica e examina-se esse caso para verificar as semelhanças com outras situações de reelaboração étnica no Ceará e identificar suas particularidades. Usamos a noção de reelaboração étnica a partir daquela de reelaboração cultural de Oliveira (1999) como estratégia destes povos para lutar contra a expropriação das suas terras por empresas (desmedidamente mais poderosas) em uma região onde as populações locais rurais sofreram décadas de exploração. A inauguração da **Escola Indígena Brolhos da Terra** na comunidade de Buriti em 2010, pelo mesmo Governo do Estado do Ceará que nega a existência de indígenas, marcou a consolidação da afirmação étnica Tremembé neste local e um símbolo forte de empoderamento⁵ assumido pelos professores indígenas. Nesta reelaboração cultural, também consta o Torém (retomado e ressignificado) e as Festas do Murici e do Batiputá.

5 Neologismo da palavra em inglês *empowerment* que tem o significado de conceder poder a alguém.

Povo Indígena Tremembé

Nos séculos XVI e XVII o povo indígena Tremembé ocupava o litoral entre o Pará e o Ceará e com a colonização, aldeamentos missionários foram criados como Tutóia (MA) e Aracati-Mirim (CE). Em 1766 a missão de Aracati-Mirim tornou-se uma freguesia de índios e foi rebatizado de Almofala (VALLE, 2004). Em 1858 a diretoria de índios foi suprimida por lei provincial. Oficialmente invisibilizados como um grupo étnico no final do século XIX e início do século XX por meio de decretos (VALLE, 2011a), surgem identidades Tremembé ao longo das últimas décadas, processo pesquisado pelo antropólogo Carlos Guilherme Octaviano do Valle, que usa a noção de “campo semântico da etnicidade” (VALLE, 2004) para analisar os processos de reelaboração étnica. Em outra obra o autor ressalta que

A partir de 1850, a categoria ‘descendente’ passou a se impor de modo mais operativo, tal como a de ‘cabocló’, ofuscando mais e mais a de ‘índio’. Com o fim do Diretório dos Índios em 1845, o fechamento dos aldeamentos e os efeitos da regularização da lei das terras, essas categorias sociais passaram a aludir a uma nova situação histórica em que o estatuto legal do ‘indígena’ começou a ser desconsiderado (VALLE, 2011a, p. 480).

A reelaboração étnica entre povos indígenas no litoral leste e oeste do estado do Ceará vem crescendo nas últimas décadas, sobretudo a partir dos anos 1980,

como estratégia de sobrevivência frente à ameaça apresentada para essas populações pela imposição de projetos de desenvolvimento econômico de grande escala de diversos tipos como o caso do povo indígena Tapeba do município de Caucaia (BARRETTO FILHO, 1992). No caso do povo Tremembé, houve uma reelaboração étnica a partir da desapropriação fundiária que se agravou a partir da década de 1980, com a instalação de grandes empresas de produtos industrializados de coco, como a Ducoco⁶, que se apropriou de terras em Almofala, Varjota e Tapera, nos municípios de Itarema, e Acaraú para transformá-las em plantações de coco de escala industrial (VALLE, 2004; 2011b).

Os Tremembé do Ceará relacionam-se com órgãos do Estado brasileiro em nível municipal, estadual e federal e com organizações não governamentais para obter a regularização fundiária frente à ocupação e desapropriação de seu território por invasões de grandes empreendimentos. Fazem parte de um povo disperso pelos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca que, na luta política para regularização fundiária, adotaram várias estratégias, pela via

6 A sua descrição no *site* oficial demonstra a extensão de terras ocupadas para a monocultura do coco e instalações das fábricas de beneficiamento, como revelado: “A Ducoco Alimentos e Bebidas é uma empresa brasileira, que atua no setor alimentício desde 1982 e tem em seu portfólio [...] mais de cem produtos, a maioria originada do coco – o DNA da empresa – [...] em duas fábricas próprias, localizadas em Itapipoca (CE) e Linhares (ES), sete fazendas no Ceará, três centros de distribuição e um escritório central, em São Paulo [...] está presente nos pontos de venda de todo o território nacional e fornece produtos para os Estados Unidos, Canadá, Europa e Ásia.” Disponível em: <http://www.ducocoalimentos.com.br/empresa/>. Acesso em: 24/9/2014.

indígena por meio da FUNAI, e pela via camponesa por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (LOPES, 2014). O mesmo autor ao versar sobre a formação histórica e territorialização dos Tremembé, incluiu o local Lagoa dos Negros na sua pesquisa que foi excluído do “contexto das demarcações de áreas indígenas na região, mas de extrema importância histórica e cultural para os Tremembé” (LOPES, 2014, p. 179). Lopes ainda afirma que “[...] a fixação dos Tremembé nesta região foi responsável pela construção de intrincadas redes sociais e de parentesco somente compreendidas quando se observa o contexto mais amplo de constituição de grupos familiares e das relações sociais tecidas entre eles” (2014, p. 179), mostrando que as famílias residentes nas Terras Indígenas Córrego João Pereira e de Queimadas passaram por Lagoa dos Negros na sua trajetória histórica após se deslocarem de Almofala na grande seca de 1888. Com a ocupação da Lagoa dos Negros por fazendeiro no início dos anos 1920, grupos familiares foram expulsos desse local e se fixaram nas comunidades do Córrego João Pereira e Queimadas.

Frente a grandes empreendimentos como o projeto de turismo internacional – Nova Atlântida – que tenta ocupar o território das comunidades nesse local, a partir de 2000 “quando representantes do Nova Atlântida anunciaram o seu interesse por toda a extensão da Terra Indígena, que se afirmam proprietários desde 1979” (LUSTOSA, 2012, p. 236, *itálico no original*), os habitantes deste local passaram a se mobilizar politicamente

frente ao Estado para reivindicar seu reconhecimento como indígenas Tremembé. Apesar dos Tremembé ressurgir como um povo indígena por formas diferentes de territorialização em locais diversos, todos compartilham uma história oral de serem descendentes dos ‘índios de Almofala’, local de um aldeamento indígena do século XVII até meados do século XIX. Conforme os registros de 2011 do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da FUNAI, a população dos Tremembé do Ceará era de 5.693 pessoas (LUSTOSA, 2012).

O processo de reelaboração étnica dos Tremembé faz parte de um movimento mais amplo que alcança diversas populações do Ceará e Nordeste brasileiro. No município de Aquiraz, a população tradicional da Lagoa Encantada passou a se identificar como Jenipapo-Kanindé frente a pressões de empreendedores para instalar o Aquiraz *Resort* em suas terras e pressões da empresa Ypióca que vem usando sua fonte tradicional de água doce (Lagoa Encantada), e poluindo a mesma (LUSTOSA, 2012). Mais recentemente a implantação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, um dos maiores complexos portuários do Brasil, coincidiu com a consolidação de uma identidade indígena Anacé entre parte da população atingida por esta obra de grande porte (SANTOS, 2013).

O *site* do Nova Atlântida difundia a implantação do maior projeto turístico mundial, nas terras tradicionais dos Tremembé da Barra do Rio Mundaú numa área equivalente a 3.127 hectares (LUSTOSA, 2012). As reivindica-

ções de aproximadamente dois terços da população das aldeias da Barra do Mundaú representam mais uma estratégia de uma população tradicional que se autoidentifica como indígena, acionando sua identidade para lutar contra forças econômicas desmedidamente mais poderosa que visam se apropriarem das suas terras.

Diante de pressões do consórcio de capital internacional de pagar salários para moradores das comunidades em troca de negar a presença de indígenas, a comunidade ficou dividida entre aqueles que assumem uma identidade Tremembé e aproximadamente um terço da população que aceitaram pagamentos do consórcio em troca de negar a existência de indígenas no local. Os conflitos internos causados pelo Nova Atlântida dividem famílias em Buriti e em São José. Entretanto, o grupo que reafirmou a identidade Tremembé, fortaleceu esta identidade na tentativa de impedir a expropriação do seu território. Após a publicação da identificação e delimitação da sua Terra Indígena pela FUNAI no **Diário Oficial da União (DOU)** em 06/02/2012, os Tremembé das comunidades da Barra do Mundaú afirmam que estão cogitando, após a efetivação da demarcação e homologação da sua terra, a possibilidade de organizar projetos de turismo comunitário como já aconteceu no caso de outros povos indígenas do Ceará. Em março de 2013, uma liderança Tremembé da Aldeia de São José, informou que a prefeitura de Itapipoca havia proposto a construção de ocas pelos Tremembé na beira do rio Mundaú onde poderiam vender artesanato.

Dra. Jocélia de Itapipoca veio com um projeto para nós [...] para fazer umas aldeias, umas ocas para desenvolver turismo. Eu mesmo [...] meu pensamento é ter uma demarcação primeiro [...] depois desenvolver um turismo sustentável. Mas agora, do jeito que nossa terra é visada não é o momento de ter turismo... . A gente não está preparada para o turismo. Não temos apoiadores, não temos policial. O turismo chegando aqui sem esses. No meu pensamento não estamos preparados para o turismo (Liderança Tremembé, A C C, moradora da aldeia São José).⁷

A mesma liderança ressaltou que alguns moradores das aldeias pensavam o contrário e estavam favoráveis à implantação de projetos turísticos.

Examina-se o processo de reelaboração étnica na Barra do Mundaú não apenas como estratégia para regularização fundiária, em uma região onde as populações rurais sofreram décadas de exploração, mas também como um processo complexo de reelaboração cultural que reflete sua criatividade. Para Peixoto da Silva (2009, p. 20-21) “A organização dos grupos indígenas contemporâneos no Ceará [...] A atenção às tradições é uma das vertentes do movimento. Ações que incrementam a autoestima, a valorização das artes, mitos, memória social, saberes e práticas, são constantes [...]” A inauguração da **Escola Indígena Brolhos da Terra** na comunidade de Buriti em 2010, foi fundamental em consolidar a reafirmação étnica

7 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia São José, TI Tremembé da Barra do Mundaú em 25/3/2013.

Tremembé neste local e a organização política das comunidades como indígenas Tremembé, ao representar um reconhecimento pelo governo do estado do Ceará da existência de um povo indígena nesse local, mesmo após décadas de negar a existência de indígenas na região. Embora exista a negação da existência de indígenas por parte do governo estadual, atitude ainda vigente (setembro 2014), torna-se contraditória perante o reconhecimento desses povos indígenas por meio de outras ações oriundas dos governos federal e estadual, como as “[...] políticas culturais voltadas para os povos indígenas, com destaque para as ações de patrimonialização de suas expressões culturais tradicionais, [...], ocorrida a partir dos anos 2000 [...]” (OLIVEIRA, 2013, p. 3).

Reelaboração étnico-cultural, festas e o turismo empresarial

A noção de reelaboração cultural/étnica designa as “emergências”, “ressurgimentos”, “viagens da volta” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004), ou “etnogêneses” que vêm acontecendo. O surgimento de novas identidades étnicas e a reemergência de antigas identidades vem acontecendo ao longo da história, lembrando que as identidades étnicas são sempre dinâmicas, politicamente contextualizadas e, no último século em constante negociação com os Estados nacionais em cujos contextos emergem. Entretanto, a partir da consolidação dos movimentos políticos indígenas a partir dos anos 1970 e, sobretudo,

nos últimos trinta anos, o fenômeno tomou um novo destaque, exigindo novos modelos teóricos para seu estudo. Apesar de haver muitos exemplos de reelaboração étnica no Nordeste do Brasil, o fenômeno não é restrito a esta região, havendo também casos no Sul do Brasil e na Região Amazônica, e em muitos outros países do mundo. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), há atualmente mais de 50 povos novos distribuídos por 15 estados, especialmente concentrados no Nordeste⁸.

No caso dos Tremembé do Nordeste brasileiro, surgem identidades indígenas em contextos locais diversos e através de reivindicações de direitos territoriais, frente a fazendas de monocultura de coco em Varjota, Tapera, e Almofala, nos municípios de Itarema e Acaraú. Em resposta a invasores que subordinaram os moradores na atual TI Córrego João Pereira. E, mais recentemente, em resposta à proposta de implantação de uma cidade⁹ turística por um consórcio de empresas transnacionais na TI Barra do Mundaú. A situação dos Tremembé da região litorânea do oeste do estado do Ceará representa um exemplo do processo chamado por alguns antropólogos de “etnogênese” – na definição de Arruti, “a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado

8 Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao-etnogeneses-indigenas>. Acesso em: 20/3/2013.

9 “[...] ocupação e construção de uma superfície de 31. 260. 800, 00m² (3. 126) hectares, 27 complexos hoteleiros de cinco estrelas, residências de luxo, 7 campos de golf, 1 marina e 3 comunidades locais.” (LUSTOSA, 2012, p. 177).

nacional) com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” (ARRUTI, 2006, p. 51). Povos indígenas dados como extintos e/ou desconhecidos estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (ARRUTI, 1997).

A TI Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti) foi aprovada pela presidência da FUNAI em 08/2/2012, entretanto, mesmo assim, a homologação da TI ainda não foi efetivada. Conforme depoimentos de duas lideranças indígenas em março de 2013, houve uma contestação à demarcação e um procurador do MPF informou que não se pode revelar detalhes da contestação. Na fala de uma liderança indígena da aldeia São José: “A decisão está nas mãos do juiz [...] o mesmo juiz que deu a sentença dos Pitaguary a favor dos empresários de pedra” (Liderança Tremembé, A C C, moradora da aldeia São José)¹⁰.

O Nova Atlântida tentou várias estratégias para ocupar a TI, propondo encurralar os moradores em pequenos enclaves do seu próprio território, cercados pelas obras. Nas palavras de uma liderança indígena da aldeia Buriti:

São 3225 hectares, Buriti e São José. Famílias têm mais de 200 [...] Eles queriam dar 1000 hectares para toda a comunidade [...] Morar e trabalhar [...] Não tem condições,

10 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia São José, TI Tremembé da Barra do Mundaú em 25/3/2013.

uma casa emendada com as outras, como na cidade [...] Uma casinha sem muda. Eles dão um salário, não é suficiente pra uma família [...] Não teria como cultivar, seria tudo comprado (Tremembé, E R V, moradora de Buriti). ¹¹

Agentes sociais do consórcio Nova Atlântida estavam pagando salários a moradores empregados como vigias para manter benfeitorias construídas pela empresa, com intuito de cooptar indivíduos entre a população originária da região a negar a existência de índios:

Pessoal ganha quatrocentos reais por mês. Pagamento de 15 em 15 dias, sem carteira assinada. Férias não se sabe se tem. A ocupação é de vigia, nas hortas (aguando e adubando), tomando conta dos terrenos e das casas. Outros trabalham nos viveiros de camarão. Eles ocupam mais gente como vigia (Tremembé, L C S, moradora de Buriti)¹²

A questão de se identificar ou não como indígenas Tremembé, nesta situação, é intimamente relacionada à luta para manter suas terras tradicionais, fonte da sua subsistência, no caso de uma população que se vê diante de um empreendimento transnacional que ameaça sua própria existência e direito de manter suas terras tradicionais.

11 Dados de entrevista. Pesquisa de campo realizada na TI Sítio São José e Buriti (Barra do Mundaú) em 7/1/2007.

12 Dados de entrevista. Pesquisa de campo realizada na TI Sítio São José e Buriti (Barra do Mundaú) em 7/1/2007.

Ao longo do período do início de 2007 ao início de 2013, observou-se um fortalecimento da identidade Tremembé em torno da reivindicação fundiária, e ao mesmo tempo uma crescente ênfase na espiritualidade e cultura indígenas, com a criação de um terreno sagrado na mata da aldeia Munguba, já evidente nos depoimentos das lideranças em 2009. A identidade Tremembé e o processo de reelaboração cultural fortaleceram-se, sobretudo, a partir da inauguração da **Escola Indígena Brolhos da Terra** como está escrita no muro da própria escola, ou **Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio de Buriti**, na placa que comemora sua inauguração pelo governo do estado do Ceará em 03/9/2010. Conforme depoimento de uma professora da escola há quatro disciplinas diferenciadas – **Espiritualidade Indígena, Cultura Indígena, Arte Indígena e Expressão Corporal (Educação Física)** – que constam oficialmente na grade curricular, além de **História dos Povos Tremembé**. Em março de 2013, seis professores estavam cursando o **Magistério Indígena** no hotel marítimo em Lagoinha no município cearense de Paraipaba, promovido pela SEDUC¹³, e nesse mesmo mês havia na escola indígena 186 alunos e 19 professores, dos quais apenas quatro professores não eram Tremembé da Barra do Mundaú por ainda não ter professores indígenas capacitados em todas as áreas, e a escola contava com 14 computadores. As lideranças e professores afirmam que apesar de representantes

13 Somente a sigla foi mencionada pela professora indígena.

do Nova Atlântida haver tentado embargar a inauguração dessa escola, não lograram sucesso.

A partir de abril de 2014 houve procedimento para o avanço da Educação Cultural Indígena no Ceará e, relativo ao Magistério Indígena, o órgão do governo federal determinou:

O Ministério Público Federal (MPF) recomendou à Secretaria de Educação do Ceará (Seduc) que institua e regulamente, num prazo máximo de um ano, o magistério indígena, através da criação da carreira de professor indígena. Desde o ano 2000, os professores indígenas no estado vêm sendo contratados por meio de contrato cujo vínculo é precário e sem as garantias trabalhistas devidas. De acordo com a recomendação expedida pelo MPF, a admissão nos quadros do magistério público deverá ser feita por meio de concurso público específico e adequado às particularidades linguísticas e culturais das comunidades indígenas. Deverão ser demais docentes, com níveis de remuneração correspondentes ao seu nível de qualificação profissional e jornada de trabalho conforme estabelecido na Lei nº 11. 738/2008 garantidos aos professores indígenas os mesmos direitos a que fazem jus (http://www.prce.mpf.br/conteudo/noticias/exibe_noticia?idNoti=47697&idPubl=5975).

A Escola Indígena Brolhos da Terra torna-se cada vez mais um espaço político para os Tremembé da TI Barra do Mundáu no seu processo de reelaboração étnico-cultu-

ral como um povo indígena do Ceará. A escola se apresenta como espaço para fortalecer a ressignificação de práticas tradicionais e processos identitários contemporâneos que brotam por meio da educação cultural indígena. Muitas destas ressignificações estão expressas nos desenhos realizados pelos alunos indígenas durante as atividades anuais das disciplinas diferenciadas anteriormente ressaltadas e, ainda, nos trabalhos desenvolvidos no campo para análise desta paisagem nas áreas de matas, dunas e lagoas por toda a TI Tremembé da Barra do Mundaú. Esta reelaboração cultural está manifestada por meio do Torém, ritual prioritária durante a Festa do Murici e do Batiputá, sendo a citada festa um dos patrimônios imateriais desse povo indígena que mais valoriza as mulheres coletoras do Batiputá, e extrativistas do óleo desse fruto. Durante a festa valoriza-se a Casa de Farinha onde se fabrica a farinha e o beiju (produtos beneficiados da mandioca). Segundo Franco (2010, p. 158-159):

Os frutos do batiputá e do murici também se destacam entre os recursos de coleta. Durante o período de frutificação, que vai aproximadamente de novembro a janeiro, todos os segmentos sociais das aldeias indígenas se empenham na coleta desses recursos, que são utilizados para fazer suco, para a alimentação e venda. Tanto o batiputá quanto o murici têm uma festa própria na região no mês de janeiro. Adriana Carneiro de Castro explica maiores detalhes sobre a festa:

‘Tem festa do murici porque se faz a safra dele, é uma safra muito grande, dá muito. A festa do murici e de batiputá é dia 20 de janeiro como agradecimento à natureza no tempo da safra. São cinco dias de preparo, três dias de colheita do murici e batiputá e dois dias para fazer óleo de batiputá. O óleo é medicinal, serve para inflamação, inchaço e para comida, para torrar peixe. Todas as aldeias já se reúnem no preparo da festa e fazem muito suco de murici e tem a rainha do murici, faz as vestes e colares dela de murici. A festa é feita na casa de farinha. Tem o reizado, tem o Torém, tem o boneco, que é um teatro de representação de várias pessoas das aldeias, tipo uma brincadeira imitando o jeito de cada um. A gente aproveita esse dia para pensar o que foi feito durante o ano e para agradecer. Tem também nessa festa os rituais de cura e agradecimento. É confraternização, fazem comida junto e a comida é mais o suco do murici e farinha. A festa é o dia todo e encerra com Reizado às seis da tarde. O murici amarela no pé, mas só fica mole depois de três dias de colhido, por isso que tem esse tempo de preparo. O preparo do óleo demora também. As pessoas que vêm na festa compram óleo e ele representa a natureza. Um litro de óleo de batiputá vale 60 reais, tem preço valorizado. Murici vale menos. Murici a gente vende muito nas praias vizinhas. Batiputá tem muita encomenda de Fortaleza e Itapipoca. Batiputá gosta de dar mais em capoeira baixa.’

Acrescenta-se a estas reelaborações culturais, também as atividades esportivas, a exemplo os **Jogos dos Povos**

Indígenas do Ceará que os fortalece como Povos Indígenas do Nordeste. No ano de 2014, conforme o **Termo de Referência Nº 004/2014**, o evento aconteceu durante quatro dias no município cearense de Caucaia no litoral oeste do estado com “disputas das modalidades de arco e flecha, arremesso de lança, cabo de guerra, canoagem, corrida de tora e futebol, além de uma feira onde serão expostos e comercializados os artesanatos produzidos pelos diversos povos que participarão dos jogos [...]” (<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71977588doece-caderno-1-18-06-2014-pg-74>).

Considerações Finais

Os Tremembé do Ceará ressurgem como resposta à política indigenista oficial que “exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 28), para tentar assegurar seus direitos sobre suas próprias terras. Relatam histórias de exploração, perseguição policial e escamoteamento de identidades indígenas. As diversas formas de discurso que surgem em situações diferentes – em Almofala, Varjota, Córrego João Pereira, (e em Buriti e São José, onde os habitantes passaram a se identificar como Tremembé após a conclusão da pesquisa de Valle) – são tomadas por Valle (2004, p. 308-309, grifos do autor) como compondo o “campo semântico da etnicidade Tremembé ou ‘indígena’”, entendido em uma perspectiva hermenêutica, em que a etnicidade seja produzida como uma interação de códigos culturais, que

viabiliza “a apreensão de significados múltiplos por parte dos atores sociais que se relacionam” (VALLE, 2004, p. 309). Em uma região de antiga colonização, onde os povos indígenas foram aldeados por missionários desde o início da ocupação européia, e submetidos historicamente a processos de invisibilização como índios, seu esforço atual é de marcar a sua diferença da população regional para obter reconhecimento como índios pelo Estado nacional. À luz da história dessas populações, a luta da maioria dos habitantes da Barra do Mundaú para serem reconhecidos como indígenas Tremembé e ter suas terras demarcadas e homologadas como Terras Indígenas pela FUNAI, e a desconfiança de algumas lideranças com a proposta da prefeitura do município de Itapipoca de implantar projetos turísticos indígenas ganham novos sentidos.

Para finalizar é importante lembrar que as formas de reelaboração étnica no mundo contemporâneo são muito diversas e se desdobram conforme particularidades culturais e dentro de contextos históricos e políticos muito específicos. O povo que se identifica como Tremembé, apesar de se organizarem de formas diferentes em comunidades dispersas, compartilham símbolos culturais próprios do movimento indígena no Nordeste brasileiro, embora incorporados dentro da sua própria perspectiva local, como o Torém que ressalta suas especificidades culturais de outros povos indígenas do Nordeste. Ainda faltam recursos teóricos para lidar com as novas situações que se apresentam. Situações que, por um lado, compartilham algumas características comuns nas lutas políticas

de populações locais contra grandes empresas para lutar contra a ameaça de serem expulsas das suas terras, mas, por outro lado, revelam especificidades das suas tradições culturais locais em constante reelaboração.

Referências

AÇÃO CAUTELAR nº 009/2004. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br>. Acesso em: 15/8/2009.

ALDEIA TREMEMBÉ São José e Buriti realiza IV Festa do Muri-ci e do Batiputá. Disponível em: www.cetra.org.br. Acesso em: 23/8/2013.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-4.

AVISO DE solicitação de manifestação de interesse nº 004/2014 – sesporte. objeto: realização do evento jogos dos povos indígenas do estado do Ceará termo de referência Nº 004/2014. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71977588/doece-caderno-1-18-06-2014-pg-74>. Acesso em: 29/9/2014.

BAINES, Stephen G. O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. **Ciências Sociais Hoje**. Brasília: UnB, p. 219-43, 1993.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica**. 1993. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BRASIL. **Constituição (1988) Constituição Federal: emendas constitucionais ns. 1 a 53 devidamente incorporadas**. 4. ed. atual. Barueri, São Paulo: Manole, 2007.

BRASIL. Decreto Nº 1. 775, de 8 de janeiro de 1996. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm. Acesso em: 15/9/2011.

CIDADE NOVA Atlântida – Embate Ganha Apoio Político. Jornal Diário do Nordeste, Fortaleza, Disponível em: <http://diario-donordeste.globo.com/materia.asp?codigo=555864>. Acesso em: 20/8/2008.

DUCOCO. Disponível em: <http://www.ducocoalimentos.com.br/empresa/>. Acesso em: 24/9/2014.

FRANCO, Cláudia Tereza Signori. **Documento Técnico Final para compor o diagnóstico de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti), contendo anexos, resumo e caderno de fotos**. Brasília, D. F. : FUNAI, abril de 2010.

LOPES, Ronaldo Sant-Iago. **“A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui”: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé no Ceará**. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia.

MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade; MARQUES, Marcélia. **Parecer Técnico: estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE**. Fortaleza: Missão Tremembé/ Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, p. 1-98. Dez. 2004.

MPF RECOMENDA que Seduc institua magistério indígena no Ceará. Disponível em: http://www.prce.mpf.mp.br/conteudo/noticias/exibe_noticia?idNoti=47697&idPubl=5975. Acesso em: 25/5/2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**,

Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Apr. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>. Acesso em: 15/12/2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Ensaaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p (124)-(151).

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrevista. **Revista Coletiva**, Recife, n. 3, s/p, jan/fev/mar 2011. Disponível em: <http://www.coletiva.org>. Acesso em 2/5/2011.

OLIVEIRA, Luiz Antônio. Patrimônio, etnicidade e direitos culturais: Minc e povos Indígenas. IV REA/XIIIABANNE, Fortaleza, p (1)-(11), 4 a 7 de agosto de 2013 (Comunicação oral na Mesa-Redonda 19).

PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. Direitos Humanos e o Observatório dos Direitos Indígenas. In: PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz; AIRES, Max Maranhão Piorsky (Orgs). **Direitos humanos e a questão Indígena no Ceará: Relatório do Observatório Indígena Biênio 2007-2008**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2009. p (11)-(36).

SANTOS, Potyguara Alencar dos. **Reelaboração étnica e novas redes de desenvolvimento no Nordeste brasileiro – a reelaboração étnica Anacé e os projetos de grande escala da Costa do Pecém (CE)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília.

TERMO DE Referência Nº 004/2014. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71977588/doece-caderno-1-18-06-2014-pg-74>. Acesso em: 25/9/2014.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. **Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará**. 1993. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de

(Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004. p (281)-(341).

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011a. p (447)-(482).

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Entre Índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará. **Raízes (Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais)**, vol. 22, n. 1, p (45)-(75), 2011b.

AS CELEBRAÇÕES AOS GÊMEOS NO RECÔNCAVO BAIANO: O FOLGUEDO *LINDROAMOR AXÉ*

Emilena Sousa dos Santos

Abre-te porta serena
Que por ela quero entrar
São Cosme e São Damião
Sua esmola veio buscar
São Cosme e São Damião
Sua esmola veio buscar¹

Ê Cosme, ê Cosme
Damião mandou chamar
Que viesse na carreira
Para brincar com Iemanjá²

O presente texto inicia-se com os versos acima porque remetem a um imaginário popular ao qual São Cosme e São Damião são homenageados, bem como o objeto de estudo em foco: o folguedo³ *Lindroamor Axé*,

1 Cantigas populares de São Cosme e São Damião.

2 Idem.

3 “Folguedos são jogos, danças, autos e cortejos folclóricos. Todo folguedo está relacionado a um conjunto de costumes religiosos e profanos, a certos tipos de

pedido organizado para os Santos mártires na cidade de São Francisco do Conde⁴.

A proposta de construir uma investigação científica sobre o culto supracitado advém do desdobramento de pesquisa anteriormente desenvolvida⁵. O trabalho consistiu em estudar os rituais dedicados aos gêmeos ou Ibeji/Vunji/erês em casas de santo de Salvador e o culto doméstico do “Caruru de Cosme”.

Por meio do estudo já descrito, constatou-se que o culto aos santos São Cosme e São Damião faz parte das celebrações e festividades de algumas cidades do Recôncavo Baiano⁶, onde as homenagens aos santos são antecidas pelo cortejo Lindroamor – pedido de foliões e devotos que saem nas ruas visitando os moradores e lhes pedindo donativos para a festa.

comidas, a vestimentas, ao comércio de artigos populares” (CARNEIRO, 1965, p. 100; 115).

- 4 São Francisco do Conde é considerada uma cidade rica em petróleo. É o município brasileiro com maior PIB per capita. Na agricultura a cana de açúcar, mandioca e algumas culturas de frutas são propícias ao plantio (IBGE, 2009).
- 5 SANTOS, Emilena Sousa dos. Dissertação: *Os encantados infantes do Candomblé baiano: estudo sócio-religioso em terreiros de Salvador*. Universidade Federal da Bahia. Setembro de 2011.
- 6 O Recôncavo Baiano é um território de identidade do estado da Bahia, conhecido internacionalmente como o berço da cultura e religiosidade baiana. Região geográfica localizada em torno da Baía de Todos os Santos, abrangendo o litoral e toda a região do interior circundante à Baía. Geograficamente, inclui a região Metropolitana de Salvador, e outras cidades circundantes à Bahia de Todos os Santos, entre elas, as mais famosas são: Santo Amaro, Cachoeira, São Félix, Maragojipe e São Francisco do Conde. Disponível em: <<http://www.cultura.ba.gov.br/territorios-culturais/>>, acesso 25 de julho de 2012.

Em Salvador, o culto dos Ibeji se “popularizou” a ponto de interferir na representação dos santos católicos São Cosme e São Damião. No dia 27 de setembro, são realizados banquetes de propiciação para os santos. Alguns devotos vão às ruas (com as imagens em caixinha ornamentada), num gesto emblemático de humildade e devoção: pedir esmola para os santos. O dinheiro destinava-se a pagar uma missa e uma festa para Cosme e Damião (Tavares, 1961), mais conhecida como missa pedida⁷ – esse é um dos costumes mais disseminados nas camadas rurais no Brasil, registra Roger Bastide (2001). Essa também é uma reinterpretação das tradições africanas.

Consoante Lima (2005), a missa pedida é um costume ainda preservado no Benim e na Nigéria, quando há gêmeos na família. Essa obrigação ao orixá Ibeji é prescrita pelo sacerdote Ifá-Orumilá.

Segundo Manuel Querino (1938) e Edison Carneiro (1981), alguns costumes africanos são mantidos vivos até hoje e outros desapareceram por incompatibilidade com a religião dominante. Nota-se a predominância de elementos da cultura iorubá, nas casas de indivíduos que cultuam e dedicam banquetes aos santos católicos Cosme e Damião.

Consoante Odorico Tavares, no dia dos santos: “das igrejas católicas saem procissões dos dois mártires e nos terreiros de Candomblé se realizam durante todo o dia

7 “Missa paga com dinheiro de esmola, solicitado como penitência ou promessa. Diz-se também missa de esmola. Constituía um voto de tradicional eficácia pela efêmera humilhação do pedinte [...]” (Cascudo, Luis Camara, 1984, p. 496).

cerimônias para que Ibeji sinta a fé dos seus devotos” (Tavares, 1961, p. 152).

Essas celebrações tornaram-se uma festa popular celebrada nos candomblés, mas também fora deles, em estreita associação com as celebrações da Igreja católica. Essa manifestação de devoção afro-católica é mais uma forma de “mistura” ou, mais precisamente, de convivência religiosa.

É comum na Bahia durante os meses de setembro e outubro, religiosos do Catolicismo e do Candomblé realizarem grandes festas para as crianças. Nesse período, os devotos distribuem doces, balas, brinquedos entre as crianças participantes da festa e principalmente, para aquelas que ocupam orfanatos e até ruas de Salvador.

Na igreja dos santos mártires, localizada no Bairro da Liberdade, em Salvador, são celebradas missas durante todo o dia. A igreja permanece lotada por fiéis durante as missas. No rito interno, são entoados cânticos e realizados procedimentos condizentes à liturgia católica. Porém, na área externa da igreja, candomblecistas praticam preceitos da sua religião (como por exemplo, o sacudimento com folhas). Alguns ambulantes vendem artigos do Candomblé como contas e patuás e católicos por seu turno, distribuem doces entre as crianças presentes. Trata-se de uma justaposição de práticas que, no catolicismo teve o seu início nos anos 1940, revela a convivência religiosa que se expressa no espaço público da cidade também.

A crença em São Cosme e São Damião se enraíza em nosso imaginário coletivo, povoado de sabores, cores, alegrias e de uma miríade de entidades manifestas por intermédio de uma religiosidade plural e plástica, erigida pelo contato cultural de diferentes influências. Nesse universo religioso, instaurador dessa particular experiência, insere-se a veneração aos santos gêmeos em suas variantes populares.

A devoção está difundida no Nordeste e noutras regiões brasileiras. Em Salvador, foi ampliada nas suas formas de culto popular e sobretudo, através do contato com as práticas religiosas africanas. Contudo, não é possível determinar desde quando incorporou tais elementos até chegar à sua forma atual.

As práticas religiosas afrobrasileiras engendram uma diversidade de atividades rituais: música, dança, arte/artesanato, cozinha, etc. Esses procedimentos são marcados por vigorosas expressões plásticas e estéticas materializadas nos seus rituais e símbolos sagrados e constituem conjuntos de valores presentes na devoção aos santos mártires em Salvador.

As influências persistem e podem ser percebidas nas imagens plásticas e reunidas nos preceitos da celebração. Ações como preparar o alimento, comer, beber e festejar apresentam um significado religioso, denotam a sacralização da existência, por meio da comunicação com instâncias invisíveis e poderosas, por seu turno, mediada pelos rituais.

Diferente de outras festas que têm na procissão e nas missas seus maiores atrativos, a festa de Cosme e Damião é feita em torno do caruru. Essa celebração em que se oferece caruru está no cotidiano de Salvador como culto doméstico cujo ponto culminante é a refeição oferecida aos santos e aos convidados da festa.

O caruru de preceito⁸ é, portanto, a expressão máxima desse misticismo em Salvador, porque na ocasião, os sentidos são valorizados e estimulados pela associação de prazer e devoção. Na fronteira entre o terreiro e a igreja católica encontra-se o caruru organizado no espaço doméstico. Esse caruru é mantido por famílias com gêmeos ou por devotos que oferecem caruru aos santos com o intuito de alcançar graças.

Ainda hoje, mesmo nas casas onde se diz que o caruru não é de preceito, ricos e pobres da Bahia dão de comer aos santos, colocando a alegria da infância em um plano sagrado. Nina Rodrigues explora aspectos que propiciam a compreensão do culto aos gêmeos no Brasil. Ao registrá-lo, enfatiza a sua organização na Bahia dos fins dos séculos XIX, nas famílias constituintes da “boa sociedade baiana”, segundo ele e sugere uma análise sociológica para o estudo do Candomblé. Torna-se evidente a assimilação do culto católico ao iorubá:

8 Caruru com fins votivos, a exemplo de pagar uma promessa, cuja intenção e forma diferem de outras situações sociais nas quais é servido como prato principal sem nenhum cunho devoto: aniversários, inaugurações, etc.

Sei de famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam Ibeji, oferecendo às duas pequenas imagens de São Cosme e São Damião sacrifícios alimentares. Numa capela católica muito rica, de um dos palacetes desta cidade, encontrei eu, uma noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charrão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos (RODRIGUES, 1977, p. 229).

Na assertiva, é possível ler o encontro de diferentes crenças e contatos culturais, a alteração e o surgimento de novos costumes, formas expressivas presentes até os dias de hoje, na cultura local. “Acima de tudo, busca-se a renovação da fé e esperança na saúde das crianças, através de seus principais representantes no mundo espiritual, São Cosme e São Damião” (A TARDE, 2002).

Beatriz Góis Dantas (1988) explora aspectos pertinentes ao culto doméstico ou, de herança familiar. Trata-se de crenças ancestrais mantidas pela família ou, parentes de gêmeos/crianças. Nesses lares, podem-se ver altares, cuja posse e encargos, sucedem-se, geralmente através da linha de descendência consanguínea – pais, filhos, netos. Eles abrigam os santos que, por sua vez, são tidos como “da família”. O herdeiro do culto não pode abandonar os encargos.

A integração entre o sagrado e os costumes cotidianos parece uma afirmação do espírito da coletividade,

pois “a religação é feita em torno de imagens que se partilham com outros” (MAFFESOLI, 1995, p. 107), como se o encontro com o outro, a interação social fosse também uma condição propiciatória.

Cozinhar, arrumar a casa, fazer compras, enfim, atividades inscritas no conjunto de vivências e saberes cotidianos, ultrapassam seu sentido comum ao serem situadas no campo do sagrado, como por exemplo, cozinhar o caruru de Cosme e Damião. Fazê-lo significa experimentar as dimensões sagrada/profana, dentro do próprio universo da casa. A “comida dos santos” se materializa e conseqüentemente, pode ser preparada e saboreada. Pode-se então inferir que no ritual do caruru de São Cosme e São Damião, o cotidiano é sacralizado, impregnado de simbolismo e devoção.

Cercada de hibridismo, a festa de São Cosme e São Damião é uma das mais belas e disseminadas manifestações religiosas e culturais da Bahia. Seja pela música, pela sua culinária ou pelo conjunto de crenças envolvidas na festa. Nas palavras do religioso Wilson Caetano, o caruru de São Cosme e São Damião é a reprodução do mundo africano (A TARDE, 2002).

A identidade do culto não se perde com o sincretismo, se consolida a partir de uma dupla pertença. Diz respeito a relações que podem ser explicadas a partir da história particular de cada casa de santo. Assim, o culto é marcado pelo hibridismo e pela circulação de diversas tradições e influências culturais. No Recôncavo Baiano,

em especial, na cidade de São Francisco do Conde, preserva-se um significativo exemplo dessa cultura – o folguedo *Lindroamor Axé*, peditório organizado para os Santos mártires na cidade de São Francisco do Conde.

O culto aos santos São Cosme e São Damião faz parte das celebrações e festividades de algumas cidades do Recôncavo Baiano, onde as homenagens aos santos são antecedidas pelo cortejo Lindroamor – peditório de foliões e devotos que saem nas ruas visitando os moradores e lhes pedindo donativos para a festa.

O folguedo *Lindroamor Axé* é uma tradição secular da cidade de São Francisco do Conde. Após ficar sem ir às ruas por cerca de 40 anos, em 1993 a comunidade decidiu retomar a manifestação. Para a efetivação desta ação, conta-se com o apoio de “Mãe Áurea”, ialorixá do Terreiro Angurusena Dya Nzambi, que cede o espaço e Dona Adélia (hoje precisamente com 90 anos de idade) que passou a tradição do folguedo. No terreiro são realizadas: oficinas pedagógicas (música, dança, percussão, pandeiro, violão, cânticos populares, teatro e artesanato), reuniões, palestras e ensaios. Os integrantes do folguedo realizam constantemente na comunidade, ações sócio-educativas a convite de algumas escolas, participam de festas populares, caminhadas folclóricas, inaugurações, cortejo para lavagens de igrejas, congressos, eventos acadêmicos, etc. Ou seja, além do culto e do ritual organizado na cidade, os associados do folguedo desenvolvem ações socioculturais e educativas na comunidade local, trabalhando desse

modo à democratização e acessibilidade da comunidade aos bens culturais da cultura tradicional local, permitindo assim que a comunidade possa viver e conhecer sua própria cultura.

O objetivo da coordenação e dos colaboradores do folguedo é instituir condições para que a população possa criar mecanismos que o possibilitem estabelecer formas de registros e preservação da sua memória, da qual são os sujeitos, oferecer condições teóricas e técnicas para que, conhecendo as várias modalidades de suportes da memória (documentos, escritos, fotografias, filmes, objetos etc.), possam preservar sua própria criação como memória social. E desse modo, “alargar o conceito de cultura para além do campo restrito das belas artes, garantir a elas que, naquilo em que são sujeitos da sua obra, tenham o direito de produzi-la” (CHAUÍ, 2009, p. 44).

Para Chauí (2009, p. 44-67) o direito à participação nas decisões de política cultural é o direito dos cidadãos de intervir na definição das diretrizes culturais e dos orçamentos públicos, a fim de garantir tanto o acesso quanto a produção de cultura pelos cidadãos. Trata-se, de uma política cultural definida como cidadania cultural, na qual a cultura não se reduz ao supérfluo, ao entretenimento, aos padrões de mercado, à oficialidade doutrinária, mas se realiza como direito de todos os cidadãos. Assim inaugura-se uma nova política cultural que “precisa começar como cultura política nova, cuja viga mestra é a ideia e a prática de participação”.

Em 2005 a comunidade decidiu criar o “Lindroamor Mirim”, com o objetivo de proteger a tradição para que a memória coletiva não venha a se extinguir. Hoje a marca registrada do folguedo é esse grupo, composto por crianças e adolescentes da comunidade, filhos e netos dos integrantes do Lindroamor, com a finalidade de salvaguardar e dar continuidade a cultura popular de São Francisco do Conde e proteger um patrimônio cultural fruto da diversidade cultural e religiosa da comunidade local. Iniciativa que tem em vista manter a tradição, uma vez que “os folguedos estão em decadência, senão em franco processo de desaparecimento. Outros permanecem, readaptam-se, inferiorizam-se ou descaracterizam-se” (CARNEIRO, 1965, p. 100-101). Desse modo, nota-se como é importante a proteção e a restauração dos folguedos. “Proteger significa intervir. A simples apresentação do folguedo revigora costumes que formam a moldura natural: cantadores, figureiros, cozinheiras, entendidos em ervas medicinais, fabricantes de brinquedos” (CARNEIRO, 1965, p. 115). Ou seja, ocasião para contemplação do folguedo e tomada de medidas práticas de estímulo e defesa da manifestação e diversidade cultural local.

De acordo com a convenção da UNESCO (2006) a diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos, constituindo assim, um dos principais motores do desenvolvimento sustentável das comunidades. Nesse caso a cultura é um elemento estratégico das políticas de desenvolvimento. Esta diversidade se manifesta na origi-

nalidade e na pluralidade das identidades, assim como nas expressões culturais da cidade. Reconhece-se dessa maneira, a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção.

Os integrantes adotam medidas para proteger a tradição e a diversidade das expressões culturais incluídas em seus conteúdos, temendo situações em que o folgado possa estar ameaçado de extinção ou de grave degradação.

As expressões tradicionais são um fator importante, que possibilita aos indivíduos e aos povos expressarem e compartilharem suas idéias e valores. Considerando a importância da vitalidade das culturas, incluindo as pessoas que pertencem a minorias, tal como se manifesta a em sua liberdade de criar, difundir e distribuir as suas expressões culturais tradicionais, bem como ter acesso a elas, de modo a favorecer seu próprio desenvolvimento (UNESCO, 2006).

Através de uma manifestação religiosa, cultural e popular, nota-se como a cultura, é um aspecto fundamental do desenvolvimento, os aspectos culturais deste são tão importantes quanto os seus aspectos econômicos, os indivíduos e os povos têm o direito fundamental dele participarem e se beneficiarem. A diversidade cultural constitui grande riqueza para os indivíduos e as sociedades. A proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural

é condição essencial para o desenvolvimento sustentável em benefício das gerações atuais e futuras (UNESCO, 2006). O folguedo *Lindroamor Axé* é resultado da devoção e criatividade de indivíduos e grupos que possuíam(em) conteúdo cultural e que atualmente adotam medidas que tem em vista a promoção, proteção, salvaguarda e valorização da manifestação na cidade de São Francisco do Conde.

O Lindroamor

A palavra *Lindroamor* é uma constante na lírica portuguesa, está presente nas canções de Gil Vicente e do trovadorismo⁹. Na cultura e religiosidade do Recôncavo Baiano, *Lindroamor* é um folguedo, peditório para a realização da festa aos santos homenageados. Sua origem remonta às festividades religiosas trazidas pelos portugueses. Nessas ocasiões, os escravos saíam às ruas cantando e dançando com imagens, bandeiras e adornos para pedir esmolas ao santo celebrado. Com o passar do tempo, eles perceberam que introduzir imagens de santos em bandejas floridas e bandeiras, cantar e dançar tornaria o grupo mais atrativo.

O folguedo se consolidou na cultura do Recôncavo Baiano. Hoje, acontece nas cidades de Santo Amaro da Purificação, São Francisco do Conde, Terra Nova, Irará, Santa Bárbara e outras cidades. A manifestação acontece

9 Alva Célia Medeiros – Presidente do Grupo Cultural Lindroamor. São Francisco do Conde – Bahia. Entrevista concedida em 02 de maio de 2012.

como um peditório ou missa pedida para arrecadar fundos para celebração de missas em louvor a determinados santos, festas de padroeiros, pagamento de promessas ou simples devoção.

O folguedo tem origem portuguesa, todavia, têm forte influência africana, que pode ser notada nos cânticos, na utilização de instrumentos, nas cores, etc. . Um dos grandes atrativos da festa é a riqueza musical com variados repertórios de benditos, marchas e sambas de roda. O cortejo do Folguedo é acompanhado de instrumentistas tocando viola, cavaquinho, pandeiro, tambor e violão e os cânticos entoados estão ligados aos santos homenageados.

O Lindroamor Axé¹⁰

A amalgamação das diferentes culturas deu a cidade de São Francisco do Conde, uma importante contribuição na formação do seu perfil cultural, pois foi possível difundir vários elementos culturais formando diversas formas de expressões.

O *Lindroamor Axé* chegou à cidade através dos portugueses, quando D. Pedro I instalou-se numa das principais casas da cidade para governá-la por um dia. Não existem registros, somente histórias contadas de pai para filho, passadas de geração em geração.

10 Todas as informações a partir desse item foram cedidas por Alva Célia – Entrevista concedida em 02 de maio de 2012. Alva Célia Medeiros – Presidente do Grupo Cultural Lindroamor. São Francisco do Conde – Bahia.

Dona Adélia (foto 1) nos informou que o *Lindroamor* vinha do município de Macaco, trazido por Ezídio, um senhor que tinha um candomblé. Semana passada eu conversei com Senhor Angelino, ele me disse que o que vinha para a cidade não era o cortejo do *Lindroamor*, mas sim um Afoxé. Ai as pessoas viam aquela manifestação na rua e deram o nome *Lindroamor* e ficou até hoje, mas, continuamos a documentar mais informações (MEDEIROS, Alva Célia – Entrevista 02/05/2012. São Francisco do Conde – Bahia).



Foto 1 – Dona Adélia – Caruru Lindroamor Axé
(27 de Setembro 2012 – Acervo Pessoal)

O folguedo *Lindroamor Axé* foi retomado no terreiro de nação angola Angurucena Dya Nzambi, por esse motivo possui um nome que faz referência ao candomblé. A manifestação ficou cerca de 40 anos desativado, porque os integrantes adquiriram idade, desse modo, deixaram de realizar o peditório, alguns morreram, outros estão doentes, alguns perderam a vontade de continuar o folguedo, sendo assim, o Lindroamor ficou sem ir às ruas. Em 1993 a população teve a iniciativa de colocar um bloco na rua e organizar um carnaval cultural. A partir de então o grupo começou a ir para a rua com o folguedo. Em seguida foi realizada uma reunião com as pessoas do terreiro, que deram a idéia de reativação do *Lindroamor*. A tradição foi retomada em 05 de janeiro de 1994 por adeptos do candomblé e moradores locais, quando um grupo de pessoas, com a intenção de fundar um bloco carnavalesco, resolveram atender aos pedidos da população (MEDEIROS, Alva Célia – Entrevista 02/05/2012).

Nesse período foi iniciada uma enquete pelos integrantes do grupo, com todos os antigos que participaram da primeira geração do *Lindroamor*. A enquete tinha como meta recuperar o histórico e a característica do folguedo. Nessa enquete foram recuperadas 43 músicas e relatos sobre os cortejos antigos. Posteriormente, iniciaram-se ensaios com pessoas dos terreiros, da comunidade, e, a cada dia o grupo ia aumentando, hoje o grupo é composto por 100 integrantes.

O grupo é formado por homens, mulheres e crianças, que saem as ruas com a imagem dos Santos, numa caixa de sapato ou bandeja, enfeitada de flores, levada por duas crianças, que recebem as esmolas, doces, velas, dentre outros donativos. Os integrantes usam roupas coloridas e estampadas, chapéus de palha, batas enfeitadas com rendas, calças jeans, saias bem rodadas. Violões, pandeiros, auxiliam na parte musical. Na frente, a porta bandeira carrega o estandarte com o desenho da imagem de “São Cosme”, onde todos cantam e dançam, tocando instrumentos musicais de percussão, característicos do samba de roda.



Fotos 2 – Integrantes do Lindroamor Mirim – Caruru Lindroamor Axé (27 de Setembro 2012 – Acervo Pessoal)

Além da celebração aos Santos com o “cortejo peditório”, o *Lindroamor Axé*, também desenvolve ações sociais para a comunidade. Atualmente para não perder a tradição, os integrantes mais velhos passam os ensinamentos para as crianças do grupo infantil *Lindroamor Mirim*, fundado em 2005. Deste grupo nasceu o *Pontinho de Cultura Bejimirô* – Programa que tem iniciativas voltadas às ações sociais e culturais, como: teatro, percussão, pandeiro, violão, oficina de cânticos populares, artesanato etc. . Composto pelos filhos e os netos dos integrantes do grupo e a comunidade. Segundo a presidente do grupo Alva Célia Medeiros o principal foco é a propagação da manifestação, que é uma forma de proteção e promoção da história ancestral.



Fotos 3 – Samba – Caruru Lindroamor Axé (27 de Setembro 2012 – Acervo Pessoal)

O hibridismo cultural e religioso do folguedo deu a festa contornos hoje conhecidos como o oferecimento do caruru de sete meninos. Cada vez mais ela afirma a importância e a valorização da memória e da ancestralidade do brasileiro. Com sua diversidade cultural, o Lindro Amor embeleza e transforma a paisagem cultural local. Aqueles que o apreciam são envolvidos pela transmissão da cultura, assimilando assim, novos conhecimentos, servindo, portanto, de referencial para a comunidade refletir sobre seu legado. Tendo como base o sincretismo religioso que norteiam os festejos aos santos São Cosme e São Damião.

No Recôncavo Baiano todas as festas religiosas perpassam pela reza e terminam com o samba. Essas rezas acontecem durante todo o ano. São rezas de São João, Santo Antônio, São Cosme e São Damião, Nossa Senhora de Santana, São Roque, algumas casas/famílias preservam essas devoções, quando termina a reza tem o samba de roda. “Tudo aqui em São Francisco do Conde termina com Samba de Roda e muita animação”, conclui a religiosa.

Considerações Finais

Partindo do pressuposto que os cultos, ritos, preceitos, culturas e vivências foram constituídos no Brasil como produto de adaptações e de síntese – dos vários sistemas de crenças, cumpre indagar o que foi apreendido com a análise do culto dos gêmeos ou das crianças nos candomblés baianos.

Este trabalho teve como escopo discutir as celebrações e diversidade cultural dos cultos e manifestações populares dedicadas aos Santos São Cosme e São Damião em Salvador e Recôncavo baiano.

Cabe salientar que faz-se necessário mais estudos para melhor detalhar as dinâmicas internas das celebrações e manifestações artísticas, culturais e populares da Bahia.

Os baianos não poupam esforços para expressar devoção aos santos. As homenagens começam nas igrejas, com missas e se espalham por praças, mercados, feiras e ruas de Salvador. Incluem procissões, banquetes (comidas, bebidas) e rodas de samba. No terreiro ou na igreja temos tradições, distintas crenças e conceituações e diversidade de experiências religiosas.

Essas tradições que resultam do encontro entre ritos católicos e a religiosidade de matriz africana transformaram-se em uma festa em que a infância é soberana. Ibeji, Vunji ou Hohó são orixás crianças do candomblé. É no culto a esses santos que o baiano expressa sua fé no futuro apontado pelo espírito pueril, no poder dos “meninos” e no caruru feito por todos aqueles que acreditam na sua força.

O hibridismo cultural e religioso do folgado deu a festa contornos hoje conhecidos como o oferecimento do caruru de sete meninos. Cada vez mais ela afirma a importância e a valorização da memória e da ancestralidade do brasileiro. Com sua diversidade cultural, ele embeleza e transforma a paisagem cultural local. Aqueles

que o apreciam são envolvidos pela transmissão da cultura, assimilando assim, novos conhecimentos, servindo, portanto, de referencial para a comunidade refletir sobre seu legado. Tendo como base o sincretismo religioso, costumes, tradições e diversidade de expressões artísticas e culturais que norteiam os festejos aos santos São Cosme e São Damião.

Referências

A TARDE, Jornal. **Terreiros e Igrejas da Bahia fazem hoje a festa dos santos gêmeos, Cosme e Damião.** Salvador, 27 de setembro de 1976.

_____. **Carestia não reduz a fé em Cosme e Damião.** Salvador, 27 de setembro de 1981.

_____. **O setembro de Cosme, Damião e Ibejis.** Salvador, 27 de setembro de 2003.

_____. **Religião, Cultura e ciência aos pés dos gêmeos.** Salvador, 26 de setembro de 2004.

_____. **Caruru de Cosme e Damião atrai os amantes de dendê.** Salvador, 24 de setembro de 2005.

_____. **Festa de Cosme e Damião celebra o Sincretismo.** Salvador, 27 de setembro de 2006.

_____. **Festa de Menino.** Salvador, 25 de setembro de 2007.

_____. **Ajeum de Cosme, Damião e família.** Salvador, 27 de setembro de 2008.

_____. **Caldeirão dos orixás.** Salvador, 27 de setembro de xxxx.

_____. **Devoção de sete meninos.** Salvador, 27 de setembro de xxxx.

ATLÂNTICO NEGRO: na rota dos orixás. Filme: Idealização e realização: Instituto Itaú Cultural. Patrocínio: Ministério da Cultura.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras e negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1981.

_____. **Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A. . Vol. 28, 1964, p. 179.

CORREIO DA BAHIA. Jornal. *Santos gêmeos*. Salvador, 26 de setembro de 2004.

COSME E DAMIÃO os santos gêmeos. Filme Série Singular e Plural.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**. 2ª ed. Coleção Cultura é o que? Vol I. Salvador: Secretaria de Cultura, Fundação Pedro Calmon, 2009.

CHEMECHE, George. **Ibeji: the cult of yoruba twis**. Texts by John Pemberton III and John Picton. Tradução: Maíra Lima, 2003.

Conferencia Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO. Nº485, 03 a 21 de outubro de 2005, 33ª reunião, Paris. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Texto oficial ratificado pelo Brasil, 2006.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

GAIAKU LUIZA força e magia dos Voduns – Filme: Projeto de Mapeamento Cultural e Paisagístico da Bahia.

ILÊ AXÊ BAHIA a saga dos orixás – Filme: Projeto de Mapeamento Cultural e Paisagístico da Bahia.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África**. Salvador: Corrupio. 2005.

MAFFESOLI, Michel. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios Ed. 1995. p. 107-119.

NINA RODRIGUES, Raimundo, 1862-1906. **Os africanos no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Editora Nacional. Brasiliana Vol. 9. 1977.

QUERINO, Manuel. **Arte Culinária na Bahia**. Livraria Progresso Editora. 1951. Vol. 1. 1922.

_____. **Costumes africanos no Brasil**. Biblioteca de divulgação Científica. Vol. XV. Vol. XV, 1938.

TAVARES, Odorico. **Bahia: imagens da terra e do povo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 3ª edição revista. 1961.

AS FESTAS DO CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO, IDENTIDADE E PODER

Mary Anne Vieira Silva

O interesse em discutir as festas no Candomblé surge a partir de reflexões que consideram o momento festivo como algo elementar na experiência humana, agregador da multiplicidade cultural, expoente de relações socioculturais, históricas, que exprimem um modo de ver e sentir o mundo. A festa é capaz de criar e recriar os campos de sentido individual e coletivo, tornando-se uma organização social capaz de influenciar as relações cotidianas.

O momento das festividades candomblecistas é uma manifestação que contém a dimensão religiosa e social para os que são iniciados e adeptos da religião, bem como para as demais pessoas que têm o interesse de adentrar o Terreiro. Ela oportuniza o encontro em diferenciadas instâncias sociais, permitindo o exercício da alteridade. Essas promovem o encontro entre diversos “eus”: o candomblecista com candomblecista, entre estes e os visitantes e os visitantes entre si. Ademais, em uma relação

transcendental e metafísica (para este contexto religioso), durante a festa se experiencia a manifestação das energias dos orixás, em momentos de transe.

São acrescidas para a compreensão das festas do candomblé às relações de alteridade questões que perpassam pelas reflexões acerca das afirmações identitárias e territoriais. O contexto festivo promove a emergência de afirmações relacionadas ao gênero, à sexualidade e à própria condição de ser candomblecista.

Identidades transitórias: descobertas dos territórios de negociação

Os estudos geográficos apresentados por Claval (2004) e Cosgrove (1998) corroboram o entendimento de que as festas, nesse caso do Candomblé, relacionam-se ao território de identidade ou que a própria composição religiosa atribui uma identidade cultural para aqueles/as que delas participam. A festa do candomblé é o espaço simbólico da ocorrência mítica, *locus* da intimidade do iniciado com seu orixá e com aqueles/as que partilham dos sentidos da prática religiosa. Como articuladoras de identidades, as festas se efetivam enquanto campo contraditório de tempos, do poder, marcadas por mudanças de papéis culturais e sociais. Ademais se apresentam com uma liga proeminente que vincula os indivíduos aos designados territórios simbólicos.

Em referência aos autores supracitados, Almeida (2011) menciona que “os enraizamentos culturais estão impregnados de ‘signos’ e referentes geográficos”. Em Haesbaert (2004) e Almeida (2011), busca-se o conceito de território no sentido de evidenciar que essa categoria engloba dimensões plurais, sentidas nos âmbitos das relações materiais e espaciais, bem como no campo das dimensões socioculturais.

Para o estudo das festas é possível inferir que as relações socioculturais manifestadas no território contribuem para formação de representações sobre a cultura numa perspectiva simbólica, a qual perpassa a construção de um “imaginário geográfico”. Estabelecido este imaginário geográfico organizam-se as materializações espaciais para a ocorrência das representações socioculturais coletivas e individuais.

Individualmente essas relações podem ser analisadas à luz das considerações de Hall (1997) no que se refere à identidade cultural no contexto pós-moderno. O autor nos informa que

[...] dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente

unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 1997, p. 13).

Considera-se, então, que as questões identitárias perpassam por um eterno conflito que é favorecido, ou desfavorecido no tempo histórico. Aprofundando as reflexões acerca da identidade e relacionando-as ao território candomblecista infere-se que a fragmentação do indivíduo, a diluição das identidades, fenômeno da pós-modernidade, garantem que no ilê axé, diversos sujeitos (que não herdaram tradicionalmente a cultura advinda do continente africano) frequentemente, habitem e partilhem de uma mesma vivência religiosa.

Nesse espaço de negociação, sujeitos sociais, nascidos no seio do cristianismo encontram brechas e justificativas no mundo pós-moderno para adentrar no espaço constituído por outra cosmovisão, no caso dos povos yourubás. Mesmo que não estejam cientes dessa abertura, enquanto fruto da pós-modernidade, eles são afetados por ela quando os portões do Terreiro se abrem para que eles manifestem os seus desejos como indivíduos e não mais enquanto parte de uma estrutura solidificada. Assim, no contexto da pós-modernidade, várias representações identitárias diretamente ligam-se aos sentimentos de pertença e numa relação diametralmente oposta se materializam.

Retomando as festas de Candomblé, elas formam espaços de expressões de identidades descentradas, tran-

sitórias e negociadas. Nesses espaços de festas, os indivíduos elaboram as tessituras das formas de organização do território e suas formas de se organizarem nele. Almeida (2003, p. 108) enfatiza que dessas ordens emerge outro sentido de território, aquele de “[...] objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo”.

O xirê é o território festivo do candomblé, nele se promove uma imbricada relação espaço-temporal em que as identidades emergem num contexto constante de moldagem e remoldagem, definição e redefinição. As identidades surgem de forma híbrida, contrariando os princípios de identidade homogênea. É no contexto da festa que o Candomblé urge como território articulador das formas heterogêneas que singularizam a religião, ou seja: ali se forma um território identitário cultural dos distintos sujeitos sociais, que dela, participam direta ou indiretamente. Para formação desse território identitário sugere-se ainda, o entendimento de Almeida (2003) de que a identidade quando reforçada pela naturalidade, aqui pelo sagrado, é constituída pela autodenominação e pela alteridade.

As condições dessa identidade organizam-se por um modo de vida candomblecista dado interna e externamente ao Terreiro, que em muito se extrapola na vida cotidiana, o que permite a renovação de “traços culturais de uma identidade territorial específica” (Almeida, 2003, p. 80).

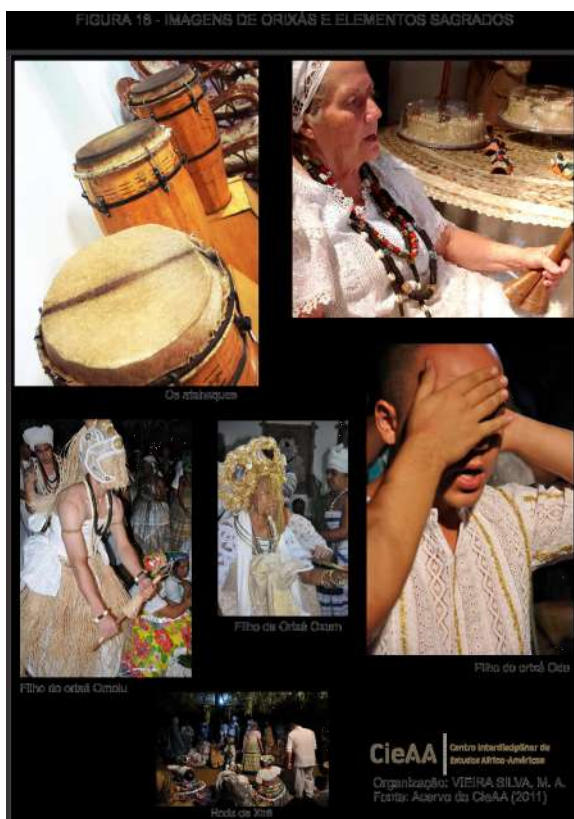


Figura 1 – Quadro ilustrativo dos elementos e momentos do Xirê. Fonte: Acervo do CieAA (2011).

O xirê é o momento organizado para que os orixás desçam à Terra para celebrarem a vida junto aos seus filhos. Esta é a ocasião em que a festa se desvela publicamente. É ao toque dos atabaques (rum, rumpí e lê) que se estabelece a ligação entre o orum (morada dos orixás) e o ayê (a terra). Para tanto, a mãe ou o pai de santo utilizam-se de um instrumento chamado adjá (espécie de chocalho de cabo longo) para provocar a chegada dos orixás (ver Figura 1).

O Candomblé e sua organização festiva

A vivência é condição **sine qua non** para a construção da identidade candomblecista. Identidade essa construída por uma teia de significados para os praticantes e adeptos, que mesmo cumprindo seus rituais individualmente, seguem uma lógica coletiva. Como instituição religiosa, o culto candomblecista atua diretamente na definição de papéis. Na concepção de Castells, (1999, p. 23)

os papéis são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar no comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e estas instituições e organizações.

O Candomblé se caracteriza por uma densa organização hierocrática e de poder, visivelmente estabelecida pelos papéis desempenhados pelos iniciados. Para ampliar esse entendimento retoma-se a organização do xirê. A festa obedece às seguintes posições hierocráticas: os iniciados adentram o barracão compondo uma roda ordenada, sempre se iniciando pelo mais velho, pai/mãe de santo, entremeada pelos egbomis, equedes (mulheres que não entram em transe e que seu papel é auxiliar os orixás) e sendo finalizadas pelos(as) iawôs (praticantes com menos de sete anos de iniciação, alguns são responsáveis por atividades de manutenção dos assentamentos, arrumação do barracão e das roupas, confecções dos

adereços, dentre outros) e abiãs (pessoas não iniciadas que participam do culto e de algumas funções na Casa).

O Calendário festivo do candomblé

O Candomblé se compõe por um conjunto festivo que envolve festejos fixos e obrigatórios. As festas são intrínsecas às realidades específicas de cada Ilê. Essas acontecem ligadas as obrigações dos iniciados, bem como os festejos de aniversário do orixá da Casa e dos líderes religiosos. Nessas festas, as relações sociais, étnicas, culturais e sexuais imbricam-se a tal ponto, que as inferências sobre essa interseccionalidade extrapolam os aspectos sagrados, permitindo que a festa se torne o espaço de negociação, resistência e afirmação de identidades para aqueles que diretamente constituem as comunidades de terreiro.

As festas que compõem o calendário fixo e universalizado do Candomblé são cinco, a saber: Padê de Exu, Feijoada de Ogum, Fogueira de Xangô, Olubajé e Águas de Oxalá. Estas estão colocadas de forma ordenada, entretanto não obedecem a fixidez de um calendário estático e relacionado ao tempo ocidentalizado. Todavia, não será realizada, por exemplo, a Fogueira de Xangô sem que antes tenha se cumprido a Feijoada de Ogum. Nesta disposição apresenta-se um esquema representativo para esse ciclo festivo candomblecista (Figura 2).

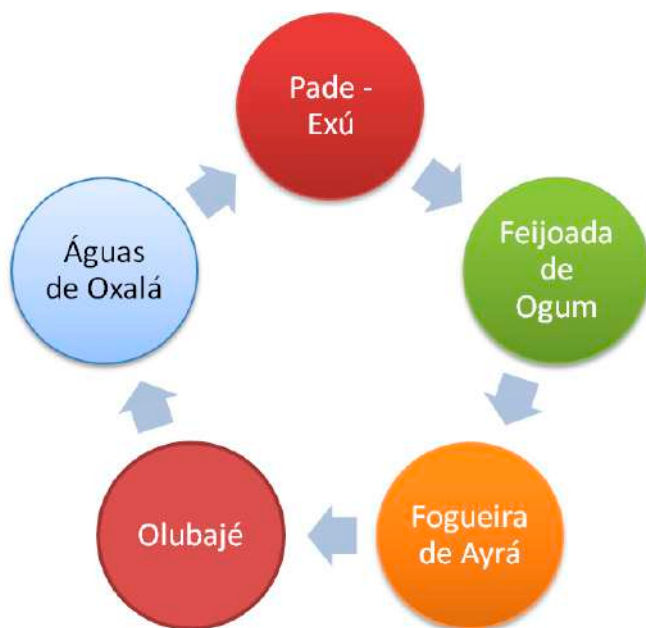


Figura 2 – Ciclo festivo do Candomblé. Org – VIEIRA SILVA, M. A. 2011

Para um entendimento dos significados míticos desses festejos apresenta-se uma breve sinopse referente a cada uma dessas festas. Estas foram organizadas por meio de uma pesquisa realizada nos livros “**Igbadu a Cabaça da Existência**” (2006), de Adilson de Oxalá, “**Mitologia dos Orixás**” (2001), do sociólogo Reginaldo Prandi e “**Terra Céu e Aruanda**” (1994) do romancista Rodolfo Mota Rezende, bem como as narrativas dos informantes da pesquisa, a saber: babalorixá Marcos D’Ávila ti Oxalá e as yalorixás Jane ti Omolu, Teresa ti Omolu e Maria Luisa ti Oxum.

A Padê de Exu

Exu, conforme já descrito no quadro das cosmologias, é o mensageiro dos orixás e também guarda e protege a casa. Dada sua importância, este orixá tem uma ritualística própria a ser realizada antes das festas no Candomblé. No romance brasileiro “**Terra, Céu e Aruanda**”, escrito por Rodolfo Rezende Mota (1994, p. 42), encontra-se a precisa referência a Exu:

Exu mensageiro, Exu recadeiro, Exu intrigante. Sempre levando e trazendo recados entre orixás e humanos. Amado, temido, e necessário. Os orixás, muitas vezes, irritam-se com ele. Reconhecem, no entanto, sua importância. Sem Exu ficariam isolados. Melancólicas seriam suas vidas se dedicadas apenas a contemplação do eterno. Monótonas seriam suas existências, se se afastassem das estripulias que recheiam as vidas dos terrenos.

Eis aí algumas das razões para que antes de qualquer ritual no Candomblé seja Exu a ser o primeiro reverenciado: despacha-se Exu no intuito de que todos os pedidos sejam devidamente encaminhados. Despacha-se Exu com a finalidade de que os festejos ocorram de forma tranquila, sem brigas e desentendimentos. Contempla-se esse orixá para que seja estabelecida a ponte entre o orum e o ayê (Terra). Justamente por ser lembrado antes de qualquer ritual é a festa consagrada em sua homenagem que abre o ciclo festivo do Candomblé. Assim, Exu recebe os cumprimentos e menções de respeito em meio a danças, comidas

e bebidas. O despacho, no momento do barracão inicia-se com a dança em volta do poste-central, depois os zeladores e os participantes dançarem e cantarem os orikis dessa ritualística, encaminham-se para a rua, quando ali depositam os elementos que finalizam o despacho final do Padê. Dessa forma, Laroîê Exu.

B Feijoada de Ogum

De ânimo exaltado e desafiador, transmitindo sua fúria para a ponta da espada, Ogum se faz orixá guerreiro e caçador. Dono do segredo do ferro: o forjador. Conta-se, em um itan, que Ogum confeccionou para Oxaguiã, o “Orixá comedor de inhame pilado”, instrumentos de ferro para melhoria e intensificação das atividades agrícolas da cidade de Ejigbô. Assim, da forja de Ogum nasceram a pá, o enxadão, a enxada, a foice, o rastelo, o arado. Tornou-se o patrono da agricultura e das artes manuais. Reinou em Irê e em vários corações. Orixá de muitos amores disputou com Xangô os encantos de Oyá, Obá e Oxum. Apesar de ter sido rei de Irê, fez das estradas sua verdadeira casa, estando sempre a caminhar. Desbravador, ele mantém o domínio dos caminhos sendo capaz de remover qualquer obstáculo, abençoar e guiar os viajantes. Nela tem-se a oportunidade de pedir sua proteção, abertura de caminhos, prosperidade. Do panteão yorubano vê-se, na Feijoada de Ogum, a presença de Iemanjá, Oxum, Oyá e Oxossi, seu irmão. Ogunhê, Patakori!

C Fogueira de Xangô

Raios, fogo e justiça. Estes são os principais domínios de Xangô, o orixá filho de Oraniã e quarto Alafim da cidade de Oyó. Os atributos de grande guerreiro também lhes são dedicados. Conquistou os corações de Obá e Oyá, mas foi por Oxum que verdadeiramente se encantou. Conquistou, também, a ira de Ogum em diversos momentos de desavenças e disputas. Na mitologia yorubana conta-se que disputaram amores e domínios territoriais. São antagonistas por excelência.

Para Xangô se realiza a festa da fogueira. Nesta celebra-se o fogo selvagem, diferente daquele que forja os metais e transforma os alimentos crus em cozidos. Diante da fogueira é oportuno ao participante pedir a Xangô justiça e a resolução de demandas. Quando este orixá está em terra, no xirê, as pessoas presentes que conhecem a sua saudação exclamam na língua yorubá “Kawòó Kabíyèsile!”, isso significa: “Meus cumprimentos à sua majestade!”

Durante a festa de Xangô é necessário a presença forte do fogo. Observa que nessa cerimônia ocorre a predominância de vestimentas brancas. Após a saudação do poste central, fixado no barracão, os visitantes levantam-se, e os que dançam voltam-se para o centro, onde está erguido o referido poste central, conforme descreve Barros (2005). Durante rezas e cânticos dedicadas a Xangô aparecem alguns elementos importantes a este orixá, a saber: o pilão (instrumento que provoca muito barulho) e o xerê (instrumento que evoca o orixá).

A roda de Xangô ou batá-de-xango começa com cânticos de saudações ao rei. Para o autor mencionado ressalta que “a fogueira acesa informa ao Orixá do fogo que seus fiéis, em uníssono, lembrarão sua história, contarão seus feitos, inscritos na memória do povo de santo” (Barros, 2005, p. 110).

D Olubajé

Omolu é orixá da terra, dos mais profundos fundamentos. Conta-se em um itan que certa vez, quando a varíola assolava a Terra, Omolu para proteger os humanos e outros orixás, cavou rapidamente um buraco para resguardá-los e deitou-se por cima. Portanto, quando a varíola passou, ele foi o único a ser atingido. Algumas narrativas apontam que o conceito original dessa divindade se referia ao deus da varíola. Tal visão, porém, nos parece uma evidente limitação, pois a varíola não seria a única doença sob seu controle, foi considerada assim simplesmente pôr ser a epidemia mais devastadora e perigosa que conheciam o grupo étnico onde surgiu Omolu/Obaluayê: o Dahomé, hoje, Benin.

Obaluayê quer dizer “Rei e Senhor da terra”. Sua veste é palha e esconde o segredo da vida e da morte. Sua vestimenta é feita de ikó, uma fibra de ráfia extraída do *Igí-Ògòrò*, elemento de grande significado ritualístico, principalmente em ritos ligados à morte e ao sobrenatural, sua presença indica que algo deve ficar oculto. É

composta de duas partes o “filá” e o “azé”. A primeira parte, a que cobre a cabeça, é uma espécie de capuz trançado de palha-da-costa, acrescido de palhas em toda sua volta, que passam da cintura. O azé, segunda parte, seu *asó-iko* (roupa de palha) é uma saia de palha-da-costa que vai até os pés em alguns casos, em outros, acima dos joelhos. Por baixo desta saia veste-se um xokotô, espécie de calça, também chamado “cauçulú”, em que se oculta o mistério da morte e do renascimento. Ao vestir-se com ikó e cauris, revela sua importância e ligação com a morte (ikú). A festa do Olubajé ocorre entre os espaços de dentro e de fora do pejim.

O Olubajé é uma festa em comemoração ao orixá Omolu, que nas Casas tem a função de propiciar saúde para todos os que dela participam. Durante a festividade o iniciado em transe com Omolu dança trazendo em mãos o xaxará, instrumento feito de nervuras de palma decorado com búzios e cabaças. Narra-se que nestas cabaças Omolu carregue os remédios que utiliza para realizar curas. Saúda-se este orixá dizendo “Atotó”, o que significa: “Silêncio. Por se tratar de uma festa em que orixás compartilham com os filhos e visitantes seus alimentos, essa se torna uma significativa prática social, portanto cultural e espacial.

E Águas de Oxalá

Oxalá é o orixá mais velho, filho de Olodumarê. Recebeu de seu pai a incumbência de criar o ayê. Por não prestar as devidas reverências a Exu foi ludibriado por sua irmã Odudua que, com a colaboração de Exu, conseguiu roubar de Oxalá o saco que continha os elementos para a criação da Terra. Odudua obteve êxito em seu propósito e criou o ayê. Oxalá, inconformado, ao contar a Olodumarê o seu fracasso e demonstrar grande vontade de participar da criação, obteve de seu pai uma segunda chance recebendo a tarefa de criar os seres humanos. Oxalá assim o fez recebendo de Nanã a lama do fundo dos rios, o material basilar para sua criação. Com o auxílio de Ajalá, o fabricante de cabeças, executou sua tarefa tornando-se o pai da humanidade.

No Brasil Oxalá é cultuado sendo representado em duas principais formas. Como Oxalufã, que é o rei de Ifan. Orixá velho, curvado pelos anos, que anda com dificuldade e hesitação apoiado no seu Opaoxorô¹. Na forma de Oxaguiã é o jovem guerreiro e valente, rei de Ejigbô conhecido como o “orixá-comedor de inhame pilado”.

A festa que homenageia Oxalá está fundamentada no itan que começa contando as desventuras de Oxalufã quando este decidiu sair de Ifan para visitar seu amigo

1 O opaoxorô é um cajado com o qual Oxalá separou os dois mundos, o espiritual (orum) do material (ayê). Nesse cajado estão dependurados símbolos em metal que representam elementos cósmicos. O orixá se apóia no opaoxorô enquanto se apresenta aos fiéis no peji.

Xangô, no reino de Oyó. Conta-se que antes da viagem Oxalufã foi consultar o Babalawô, para saber se sua jornada ocorreria de forma tranquila. Porém foi alertado a não viajar, pois teria grandes infortúnios. Oxalufã desconsiderou o aviso e de forma obstinada prosseguiu com seu projeto. Diante da decisão do orixá o Babalawô apenas lhe recomendou que levasse três mudas de roupas brancas e que não deveria, jamais, recusar fazer o que lhe fosse solicitado. Exu, escondido, ouviu tudo e resolveu dificultar a viagem. Durante o caminho, de Ejigbô a Oyó, Oxalufã foi vítima das armadilhas de Exu. Este, solicitando sua ajuda, fez com que Lufã sujasse todas as suas roupas e chegasse maltrapilho à fronteira de Oyó. Na fronteira o velho orixá encontrou o cavalo preferido de Xangô, que havia fugido, pois Exu o soltara de propósito. Decidiu, então, recuperar o animal e levá-lo para seu amigo. Entretanto foi confundido com um ladrão e os súditos de Xangô o levaram preso para Oyó. Por sete anos Oxalufã amargou os infortúnios da prisão e por sete anos o reino de Xangô esteve em desgraça, assolado pela miséria e infertilidade.

Apavorado com a situação, Xangô, que de nada sabia, foi consultar um Babalawô. Descobriu que a causa da miséria de seu reino estava relacionada com a prisão de um inocente. Imediatamente foi a prisão e mal pode reconhecer o velho orixá, seu amigo. Prontamente pôs-se a reparar o equívoco começando pelo pedido de perdão. Ordenou que todos os seus súditos se vestissem de branco, para homenagear Lufã, e que buscassem por três vezes seguidas água para limpá-lo. Depois de receber os devidos

cuidados Oxalufã partiu, mas antes de chegar a Ifan, sua casa, passou em Ejigbô para visitar seu filho, Oxaguiã, o qual realizou uma grande festa em sua homenagem.

Este itan é rememorado nos rituais festivos da festa das Águas de Oxalá, esta tem duração de dezesseis dias. Seu início ocorre com a retirada dos Axés de Oxalá do peji, estes são levados em procissão para uma cabana, representando a viagem de Oxalufã e sua prisão. Neste percurso se estende o alá, pano branco que o protege. Na outra semana ocorre a troca das águas das quartinhas, ritual em que se guarda o mais profundo silêncio e que simboliza o momento em que Oxalufã se limpa. Em seguida acontece o retorno dos Axés de Oxalá para o seu peji, ato que remete ao momento em que Oxalufã retorna para sua casa. Para finalizar o ciclo realiza-se a festa do Pilão de Oxaguiã. Nesta o orixá jovem e guerreiro homenageia seu pai em meio à distribuição de comidas de sua preferência. Dentre outras coisas, é servido obrigatoriamente aos participantes o inhame pilado. Quando Oxalá está em Terra é saudado com a expressão: “Êpa Babá!”, que quer dizer “Viva o Pai!”. Também se diz “Exé eee”, ou seja: “Boa Atividade”.

Considerações Finais

Os orixás são energias da natureza. Ligam-se aos ventos, às águas salgada, doces e insalubres, ao fogo, às matas, às ervas sagradas, entre outros. Porém, estes

assumem no imaginário social formas humanas, materializadas, em seus princípios femininos e masculinos.

O xirê segue um ordenamento mítico, hierocrático e de senioridade. Na organização do calendário observa-se que sempre se inicia com o padê (despacho) para Exu (orixá que na mitologia yorubana é o que está mais próximo dos seres humanos, podendo levar seus pedidos para os demais orixás, ademais, esse ritual é um pedido de licença para que tudo ocorra bem) e se finaliza com cantigas para Oxalá. Para seguir a tradição africana, entre esses dois momentos, se toca e se dança para os outros orixás do panteão, sendo eles: Ogum, Oxossi, Omolu, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Logun Edé, Iansã, Obá, Nanã e Iemanjá. A festa no Candomblé, na perspectiva da antropóloga Rita Amaral (2006, p. 57),

[...] é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados [...] Nela não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; muitas outras coisas acontecem na festa. Nela andam juntos a religião, a política, a economia, o prazer, o lazer, a estética, etc

Nessa concepção o espaço religioso do Candomblé extrapola a dimensão puramente sagrada e abarca, de modo universal, uma vez que ali a sociabilidade, perpassa

pelo entendimento de que a vivência humana, sem negar o espaço sagrado, é o espaço da vivência e da experiência.

A festa do candomblé é um espaço marcado por uma densa e complexa rede de relações de poder e sociabilidade que traduz de modo profundo o gosto e a vida cotidiana do povo-de-santo. Às vezes, a religião passa a se confundir com a própria festa. A chegada das deidades africanas no plano material dá o sentido último ao lugar preparado para suas manifestações, o xirê.

Reforça-se que o xirê passa ser um espaço mítico, propiciador de momentos de adorações e saudações que ligam o indivíduo praticante ao ser evemerizado. Para o entendimento deste espaço pode-se recorrer às inferências de Tuan (1983, p. 112) sobre o espaço mítico, quando o autor observa que “o espaço mítico é uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais”. Ainda sobre a organização do xirê, Amaral (2005, p. 51) descreve que,

desde a entrada da roda-de-santo no barracão, portanto, todos os papéis religiosos são vividos intensamente, numa atuação sincrônica, cujos elementos ordenadores são dados pelo Xirê [...] Assim que o orixá “vira”, outros papéis são acionados: a equede deve acompanhá-lo, vesti-lo, secar-lhe o suor do rosto e dançar com ele, a mãe ou o pai de santo que devem receber a reverência do orixá, os alabês que devem saber o quê e de que modo deve ser tocado para aquele orixá [...].

A descrição desta ritualística revela a existência de uma identidade que se liga ao conjunto de experiências do praticante com sua religião, que o torna candomblecista, evidenciando papéis exercidos por ele em funções designadas à prática do Candomblé. O xirê ainda articula papéis além do sagrado na tessitura social. Tal posicionamento permite recorrer às idéias de Almeida (2011) ancoradas na concepção de Piette quando ressalta que,

a festa se inscreve em vários interstícios. Primeiramente, em um interstício de sentido social, entre o significado e o significante de um fenômeno distinguido pelos conteúdos que mascaram sua significação original como a natureza profunda da sociedade que o produz. Segundo, a festa imprime, também, um interstício específico e original no espaço-tempo do sistema social. Durante a festa os comportamentos humanos realizam inversões, adquirindo uma tessitura particular que, sem ser semelhantes àqueles da vida quotidiana, criam uma ruptura forçosa com aqueles comportamentos (PIETTE, 1988 *apud* ALMEIDA, 2011, S/P.)

A possibilidade de inversão social promovida pela festa candomblecista é discutida pela geógrafa Aureanice de Mello Corrêa (2005) e pela antropóloga Rita Amaral (2005). Estas ressaltam essa característica ao observarem que os iniciados, quando manifestam seu orixá em transe, saem de sua condição humana e social e passam a ser um deus, visto que, por meio de si, baila uma divindade.

No cotidiano do ilê esta inversão é vivenciada nas relações de poder que são estabelecidas obedecendo a um sentido hierocrático. Neste, o que vale não é a condição social do iniciado e sim o seu tempo de iniciação e as obrigações que já foram pagas. Outro aspecto que se infere ao xirê é a sua característica pública e publicizada. Nesse momento o Candomblé encontra a sua principal via de renovação porque é exatamente ali que é despertado o interesse dos futuros iniciantes no culto. Desta feita, o Candomblé não assume diretamente um caráter proselitista, mas seduz o observador, provocando o desejo de conhecer melhor sua realidade religiosa, seja ao fazer um jogo de búzios ou realizar limpezas espirituais, como, por exemplo, os ebós.

A organização do xirê evoca a articulação de uma rede baseada em um mercado de bens simbólicos especializado, ou seja, os elementos necessários à ritualística, como os animais que serão oferecidos aos orixás, os adereços para a composição das paramentas e os utensílios que comportam as oferendas. Percebe-se então a rede de relações que a festa do Candomblé estabelece formando várias territorialidades.

Referências

- ALMEIDA, M. G de. **Festas rurais e turismo em territórios emergentes**. 2011. <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-919.htm>
- ALMEIDA, M. G de. Aportes Teóricos e os Percursos Epistemológicos da Geografia Cultural. In: **Geonordeste**. Edição Especial, Ano XIX, nº1, 33-54, 2008.
- ALMEIDA, M. G de. Em Busca do Poético do Sertão: Um Estudo de Representações. In: **Geografia Leituras Culturais**. Goiânia, Ed. Alternativa, 2003.
- AMARAL, R. XIRÊ: **O modo de crer e de viver no Candomblé**. São Paulo, Educ/PALLAS, 2005.
- BHABHA, H. K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BHABHA, H. K. O Terceiro Espaço. Entrevista a Jonathan Rutherford. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, No. 24, 35-41, 1996.
- BOURDIEU, P. **Sociologia** (Organizado por Renato Ortiz). São Paulo, Ática, 1983
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, 1967.
- CORRÊA, A. M. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: SILVA, D (Org.). **Identidades étnicas e religião**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.
- CORRÊA, A. M. “Não acredito em Deuses que não saibam dançar”: a festa do Candomblé, território encanador da cultura. In: ROSENDAHL, Z. ; CORRÊA, R. L (Orgs). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005: 141-171.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MUÑOZ, F. El tiempo del territorio, los territorios del tiempo. In: **Las otras geografías**. Org. Nogué et Romero. Valencia, Tirant lo Blanch. 2006.
- PIMENTA, J. R; AZEVEDO, A. F de e SARMENTO J. **Geografias Pós-Coloniais: Ensaio de Geografia Cultural**. Porto, Figueirinhas, 2007.

PRANDI, R. **Segredos Guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, B de S; MENESES, M. P (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S. A. , 2009

SANTOS, B. de S. **Um Discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, B. de S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP. São Paulo, Novembro de 1994.

A REPERCUSSÃO DO BOATO DO FIM DO MUNDO EM ALTO PARAÍSO (GO) EM 2012¹

*Pepita de Souza Afiune²
Eliézer Cardoso de Oliveira³*

Em vários momentos da história da humanidade, emergiram boatos a respeito do “fim do mundo”, o que gerou polêmica e, em alguns momentos, até mesmo pânico coletivo. Esses boatos se legitimaram a partir de crenças em antigas profecias, como as de Nostradamus ou do famoso livro bíblico do Apocalipse, que pressupunham a existência de sinais indicativos para o fim do mundo.

-
- 1 O presente artigo é integrante das pesquisas desenvolvidas para a Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado e fruto do artigo apresentado ao Simpósio Nacional de Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: Devoção e Diversão nas Tradições Culturais Populares, com o apoio financeiro da Universidade Estadual de Goiás.
 - 2 Discente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer / UEG); Bolsista da modalidade *Stricto Sensu* da UEG; pepita_af@hotmail. com.
 - 3 Doutor em Sociologia pela UnB; Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer / UEG); Professor do curso de História (UEG); ezi@uol. com. br.

Jean Delumeau (2009) ressalta, no seu brilhante **História do medo no Ocidente**, que em nenhuma outra época, o medo do fim do mundo foi tão intenso e chocante como entre os séculos XIV e XVI, na Europa no início dos tempos modernos. Pode até parecer contraditório, mas a modernidade foi gerada num ambiente de medo e terror:

O milagre da civilização ocidental é que ela viveu todos esses medos sem se deixar paralisar por eles. Pois não se sublinhou suficientemente que houve ao mesmo tempo angústia e dinamismo – sendo este geralmente designado pelo termo *Renascença* (DELUMEAU, 2009, p. 303).

A constatação de Delumeau é um indicativo sólido de que o progresso da modernidade não é incompatível com a angústia de se crer no fim dos tempos. Logicamente não se deve subestimar o impacto do que Weber (1982) denominou de “desencantamento do mundo”: a substituição de mitos e superstições por um pensamento técnico racional. Após o Iluminismo a crença no “fim do mundo” foi perdendo a sua centralidade e se refugiou nas representações das camadas populares, abaladas por alguma catástrofe natural ou por algum fenômeno cosmológico misterioso.

Contudo, o medo do fim do mundo ainda se faz presente. Para muitos, a pós-modernidade seria, inclusive, marcada pelo renascimento do interesse da sociedade para aspectos míticos e esotéricos. O florescimento de novas formas de religiosidade é calcado em

preceitos que se defrontam com o tradicionalismo doutrinário. Uma mescla de elementos oriundos das antigas crenças como os elementos das mitologias orientais e maias, sincretizados com elementos do cristianismo. O momento de incerteza e de crise epistemológica foi propício ao que alguns sociólogos denominaram de “reencantamento do mundo”.

Nesse contexto cultural de dúvidas e de aparecimento de novos medos e retornos dos antigos, o município goiano de Alto Paraíso, localizado em meio a exuberante natureza da Chapada dos Veadeiros, tornou-se paradigmático do pós-moderno reencantamento do mundo. É que a partir do crescimento demográfico de Brasília, a região passou a receber grupos místicos, integrantes das novas religiosidades alternativas, que moldaram uma nova representação para a cidade. Isso tudo ganhou uma grande dimensão durante o ano de 2012, quando, inspirados por supostas profecias antigas (maias e Nostradamus) e pela numerologia, surgiu a nível mundial o boato do fim do mundo. O município ganhou visibilidade internacional ao ser considerado por muitos como um lugar seguro para aqueles que desejavam sobreviver ao “fim do mundo”. Essa centralidade simbólica de Alto Paraíso é o tema deste artigo.

A Crise da Ciência Moderna e o Reencantamento do Mundo

“O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’”

(WEBER, 1982, p. 182).

Weber (1993) define um importante aspecto da modernidade, pautado nos preceitos racionalistas da ciência moderna. Para o sociólogo alemão, o “desencantamento do mundo” abriu a perspectiva para que a natureza pudesse ser vista e analisada em termos racionais, passando a ser objeto científico e recurso econômico. Weber nos mostra que a ciência moderna se colocou como o caminho para descobrir a verdade sobre a natureza, superando o conhecimento mítico-religioso.

Pierucci (2003) compartilha desta visão, afirmando que a natureza foi colocada ao serviço do homem. Desta forma, houve um processo de “desmagificação da religiosidade ocidental”, pois neste contexto, a religião não é mais a grande detentora de todo o conhecimento.

Portanto, o desencantamento do mundo mudou a relação do homem com a natureza, pois esta passa a ser objeto de domínio e controle pela ciência. Concomitantemente, um local no qual a natureza impera torna-se sinônimo de atraso e decadência, o que corrobora com as teorias positivistas em voga no século XIX.

Porém, esse processo de racionalização na verdade ocasionou um processo reverso. É que a ciência, a partir da segunda metade do século XX, não conseguiu mostrar-se totalmente convincente para maioria da população, sendo concebida como um emaranhado de “mistérios”, o que explica a desconfiança generalizada em muitas teorias científicas.

De acordo Hobsbawm (1995), o século XX foi marcado profundamente pelo progresso da ciência moderna, conquistando espaço e sufocando o domínio religioso. Contudo, a ciência teve a sua reputação muito abalada durante o período denominado de “Era das Catástrofes”, quando foi utilizada para superdimensionar as tragédias da época, como as guerras mundiais e os regimes totalitários.

Além disso, as novas teorias científicas do século XX afastaram-se cada vez mais do conhecimento prático do homem comum e dos próprios cientistas. Para Hobsbawm (1995, p. 516), “o rompimento com a experiência dos sentidos e o senso comum significou um rompimento com as certezas tradicionais de seu campo e a metodologia deste”. A consequência do “esoterismo” das novas teorias científicas na Física quântica ou na Biologia molecular é uma incompreensão generalizada por parte do homem comum. Os cientistas tornaram-se os verdadeiros “feiticeiros” do século XX, enquanto os usuários das tecnologias tornaram-se seus “aprendizes”. Para a operadora de caixa que usa o computador para calcular o

troco no supermercado, os algoritmos que permitem o funcionamento da máquina são tão misteriosos quanto a natureza era para as comunidades indígenas.

A desconfiança e o “esoterismo” da ciência pura foram as bases epistemológicas do reencantamento do mundo. Uma de suas consequências diretas foi o fortalecimento de novas formas de religiosidades reconfiguradas a partir do século XX. Uma descentralização da religião, ocasionando também o rompimento entre Estado e Religião. “O sagrado se pluraliza e se desnaturaliza” (SOARES *apud* LIMA & SIQUEIRA, 2003, p. 11).

Uma fuga da religiosidade doutrinária traz uma nova tendência ecumênica.

Conjeturamos que “a espera de uma Nova Era” para alguns, se relacione com a percepção de uma sociedade que, cansada de uma série de catástrofes consubstanciadas em ações de genocídios e desrespeitos aos direitos humanos, preconceitos de toda ordem e de uma estrutura social que somente privilegia uma minoria, começa a caminhar para as soluções dos inúmeros problemas mundiais que, quem sabe, serão resolvidos através do desenvolvimento de uma ciência preocupada e voltada para os interesses da humanidade como um todo. Uma ciência que talvez caminhe junto com uma inteligência superior, definitivamente reconhecida (VALLE, 2001, p. 19).

Os paradigmas pós-modernos estão pautados na desconstrução de princípios e concepções ocidentais. Para Santos (1987) a pós-modernidade é o período de intensa mudança nos aspectos socioculturais ocorridos a partir da década de cinquenta, que se adentrou em questões filosóficas. Neste momento, encontra-se o desejo de o homem alcançar o não visível ou o “maravilhoso”, o que acarreta dúvidas quanto as capacidades da ciência moderna e do progresso urbano tecnológico.

As pessoas se voltam para o meio rural, que antes, era sinônimo de atraso e selvageria, ganhando agora uma conotação naturalista, um novo estilo de vida foi criado. A comida natural orgânica, a influência das religiões orientais, a manutenção de reservas naturais, os movimentos ecológicos e a medicina fitoterápica. Uma rejeição das racionalidades iluministas, uma aproximação com as chamadas pseudociências.

O pós-moderno tem um caráter eclético, à medida que aglutina várias tendências, marcado por uma multiculturalidade e pluralidade de filosofias, estilos de vida e de crenças.

Na verdade esta relação entre modernidade e pós-modernidade é uma relação ambígua, entre ambos existe mais dicotomias do que semelhanças, sendo uma prolongamento da outra, e não uma mera ruptura.

O medo do “Fim do Mundo” e a Cosmogonia Maia

O tão aclamado Apocalipse de 2012, felizmente, não aconteceu. Contudo, muita gente inspirada na leitura das antigas profecias maias e pela crise ambiental, achou que, de fato, esse era o momento final da humanidade.

Embora sem consenso entre os estudiosos⁴, muitos acreditaram que o mês de Dezembro de 2012 marcaria o fim de um ciclo de tempo definido pelo calendário Maia. Foi relacionado a um prenúncio de catástrofes naturais ou um início de uma nova era no planeta, sendo também identificada por muitas pessoas com o Juízo Final cristão.

Muitos desses argumentos se baseiam numa leitura maravilhosa⁵ do livro sagrado dos maias, *Chilam Balam*⁶, escrito por volta do séc. XV. Nos seus relatos, encontra-se um caráter fatalista, no qual o destino do homem caminha para uma relativa autodestruição, como consequências das suas atitudes no Planeta.

Nesse sentido, as leituras contemporâneas das profecias maias apontam que o último *katun* seria o

4 O ciclo treze *baktun* (no calendário maia refere-se a ciclos de vinte anos do calendário gregoriano) que seria o último definido no calendário maia de conta longa, poderia ter o seu término em quatrocentos anos depois do ano de 2012, mas isso também não é consenso entre os historiadores.

5 Para Oliveira (2012) quando se utiliza o termo ‘maravilhoso’ referimo-nos à admiração, encantamento e imaginação. Narrativas que se referem a fenômenos inexplicáveis, muitas vezes atribuídos a um aspecto divino.

6 De acordo Chi (1980), *Chilam* é o nome ou título que se dava aos sacerdotes maias, e *Balam* é o nome de uma família e pode significar também a palavra feiticeiro. *Chilam Balam* foi um profeta maia.

período no qual o homem sofreria as consequências de seus próprios atos, como a destruição da natureza, que por sua vez começaria a trazer-lhe como resposta o aquecimento global e catástrofes naturais, bem como a própria falta de recursos. Desta forma, para Cavalcanti (2012) “a cultura maia é usada, sincretizada e ressignificada livremente [...]” (p. 130).

Na verdade, essas livres leituras da cosmogonia maia como criadora do suposto ciclo de 2012 foram também realizadas pela própria comunidade acadêmica, a partir das pesquisas de Goodman e Thompson, que inclusive, procuraram posteriormente esclarecer os equívocos.

Mas um dos fatos que marcou significativamente toda a construção de uma mística leitura dos calendários maias foram as pesquisas de José Argüelles, PHD em História da Arte, que decifrou os códigos maias, defendendo a tese de que há um grave erro no calendário gregoriano. Argüelles desenvolveu o *plano de paz* que tem por finalidade substituir o calendário gregoriano por um novo calendário que postule 13 ciclos anuais, já que a Terra levaria treze luas⁷, cada um com vinte e oito dias, para girar em torno do sol; já o calendário gregoriano considera o ano composto por apenas doze meses. Assim, acredita-se que essa contagem errada do tempo levaria a humanidade ao caos, à escassez,

7 Conforme o Sincronário da Paz (2014) um ano terrestre é composto por 13 meses de 28 dias, contagem baseada na visão cosmológica maia galáctica, originária da região de Palenque, no México.

a guerras e ao aumento da miséria no mundo, por não considerar o vínculo do tempo com os ciclos naturais.

Baseado numa extrema subjetivação do calendário maia, José Argüelles publica o livro *The mayan factor (O fator maia)*[...] A ordem dos dias ali contida nunca havia sido vista ou apresentada como maia, até onde consta. Este foi o embrião do *dreamspell*, “encantamento do sonho”, o nome que o calendário *new age* de Argüelles tomaria internacionalmente, mantendo a ordem dos dias apresentada no livro. Tal calendário mescla as estruturas dos calendários maias [...] cuja contagem era aplicada de uma maneira demasiado eurocêntrica (CAVALCANTI, 2012, p. 130).

Cavalcanti (2012) acrescenta que uma outra apropriação pós-moderna dos maias foi atribuir-lhes uma identidade intergaláctica pelos seguidores de *Ashtar Sheran*⁸. Acredita-se que a primeira menção a esta divindade foi através de um médium alemão chamado Herbert Victor Speer no ano de 1958, que expôs sua experiência em sua obra psicografada **A Grande Missão Celeste de Ashtar Sheran**. Esta identidade intergaláctica maia desta forma, dialoga com os preceitos do Calendário da Paz à medida que mostra ao homem a sua posição diante do seu planeta, que pode levar à sua própria destrui-

8 Uma entidade extraterrestre que iniciou contatos telepáticos com médiuns para pregar mensagens acerca de sua missão na Terra e a conscientização do ser humano quanto às suas práticas que podem levar à sua autodestruição, propondo uma nova era e uma nova consciência intergaláctica. É um ícone da nova era e também associado ao São Miguel Arcanjo.

ção. Acreditam ainda que haveriam seres superiores à espécie humana que poderiam muito nos ensinar ou até mesmo ter sido nossos colonizares, e que os próprios maias foram colonizados por estes seres oriundos das estrelas, por isto, possuíam conhecimentos tão avançados para a sua época.

Conectada a essas ideias, a Fundação Arcádia⁹ foi responsável pela introdução dos princípios do despertar da consciência cósmica em Alto Paraíso. De acordo com Valle (2001) a Fundação Arcádia propõe um plano espiritual que transcende o físico em busca da Irmandade da Luz Solar, “que em épocas de fim de ciclos planetários e cósmicos, se aproxima da raça humana, a fim de impulsionalá-la evolutivamente” (p. 79).

Tem-se desta forma, inúmeros seguidores do Sincronário da Paz no município de Alto Paraíso de Goiás, que demonstram as suas crenças nos *kins* maias, que são como signos, chamados também de assinatura galáctica. De acordo a data de nascimento, representaria um horóscopo, determinando a personalidade e o destino de cada indivíduo.

Assim, muitos são os elementos que, sincretizados com crenças cósmicas, ufológicas, cristãs e espiritualistas encontraram em Alto Paraíso um terreno perfeito para se difundir, unindo-se às representações paradisí-

9 Instituída em 1995 no município de Alto Paraíso sob profecias que apontavam que este era o local escolhido para ser a sede da nova civilização. Projetada como um retiro espiritual, na Fazenda Arcádia é situada no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.

cas as quais foram atribuídas à região da Chapada dos Veadeiros e a todo o planalto Central, objeto de discussão do próximo tópico.

O Paraíso em Goiás

“Todas as vezes que por aqui passo, lembro-me do Gênesis, na Bíblia, ao ver tantas belezas! Isso aqui é semelhante à terra prometida por Deus a Abraão e Jacó” (In. CAMPOS, 2002, p. 41). Este é um depoimento de uma senhora religiosa encontrada casualmente por Elias Campos, autor do livro **Mistérios da Chapada dos Veadeiros e Alguns Problemas Brasileiros**, que demonstra, claramente, uma representação de um paraíso terreal atribuída à Chapada dos Veadeiros.

Segmentos místicos acreditam que há uma ligação entre a Chapada dos Veadeiros com Machu Picchu no Peru e as pirâmides do Egito, através do paralelo 14. Fato que corroboraria uma visão maravilhosa e encantada da chapada.

Para Valle (2001) o Planalto Central foi considerado a sede de um “Novo Mundo”, a capital do Terceiro Milênio ou o “Berço das Águas”. A Chapada também recebeu várias denominações, sendo reconhecida como “Celeiro do Novo Milênio” ou a “Terra Prometida”.

Também acredita-se que “[...] nesse local existe o grande centro iniciático de Agarthá ou Morada dos

Bem-aventurados. É o Santuário dos Senhores do Mundo, cuja capital é Schamballah; [...]" (CAMPOS, 2002, p. 44).

Alto Paraíso apresenta, portanto, um ambiente dinâmico, com a presença de diversas religiosidades tradicionais e místico-esotéricas. Para Franco (2006) a cidade recebeu nos últimos anos grupos oriundos das demais unidades federativas do Brasil, constituindo um grupo populacional heterogêneo, que por sua vez, optou por um estilo de vida alternativo, promovendo uma fuga dos grandes centros metropolitanos.

Esses grupos buscaram em Alto Paraíso um estilo de vida mais próximo da natureza, uma vida simples, desprendida das materialidades e ligada à espiritualidade. "Chegaram em busca de paz espiritual e de condições ambientais mais adequadas para realizar seus trabalhos de autodesenvolvimento e de preparação para uma nova era" (FRANCO, 2006, p. 8).

Bertran (2004) discorre acerca das pioneiras ocupações da região do planalto central e os primeiros núcleos de povoamento, demandadas pelas minas em Cavalcante. Veadeiros (atual município de Alto Paraíso) nasceu da antiga Cavalcante, a partir de migrações de bandeirantes e os ciclos mineradores. Surgiram as primeiras fazendas de trigo introduzidas por imigrantes por volta do ano de 1. 796. Veadeiros era conhecida e desta forma nomeada pela presença dos caçadores de veados e seus cães.

A partir de 1912 as migrações para região foram impulsionadas pela mineração de cristais. Ganhou impulso pela descoberta de sua utilidade na fabricação de material bélico durante a Guerra.

Na década de cinquenta com o início da construção de Brasília, criou-se o Parque Nacional do Tocantins, no qual a Chapada dos Veadeiros foi incluída.

Em 1963 o vilarejo Veadeiros recebe o nome de Alto Paraíso devido à chamada Fazenda Paraíso do vereador da Câmara, Sr. Dimas Barbosa, que propôs o nome ao novo município.

Em 1964 foi criada uma escola rural pela iniciativa de uma organização espírita proveniente de Belo Horizonte, com objetivo de cuidar de crianças órfãs. Essa instituição é denominada Cidade da Fraternidade.

A partir dos anos oitenta a cidade começou a receber grande contingente turístico, o que também estimulou outros setores como a construção civil, comércio, mercado imobiliário, e o principal, o florescimento das terapias medicinais naturais.

Desenvolveu-se a urbanização da cidade e a expansão do turismo. A fundação da Fazenda *Bona Espero*, uma instituição espiritualista que tem em seus preceitos o ensino do Esperanto¹⁰, nasceu do encontro “Associação

10 O Esperanto é uma língua criada em 1887 por um médico polonês, cujo objetivo era criar uma língua não específica de um país, mas universal, para empreender a comunicação e união entre todas as nações.

Brasileira de Comunidades Alternativas” que implantou uma comunidade alternativa rural na região. Com esse projeto, iniciou-se a migração de grupos *hippies* e alternativos. O catalisador do movimento esotérico em Alto Paraíso é atribuído na verdade à criação desta instituição, que promovia trabalhos sociais.

Esses próprios grupos alternativos esotéricos também adentraram na economia turística, oferecendo ao turista terapias orientais, massagens, curas interplanetárias e outros serviços de cunho espiritualista. A própria Secretaria do Turismo distinguiu dois tipos de turismo na região: o turismo ecológico e o turismo esotérico ou místico.

Na década de noventa, vários grupos esotéricos do Brasil pregavam suas visões e sonhos a respeito de Alto Paraíso, que seria o lugar sagrado e ideal para se estabelecer. É o que se percebe em vários discursos, como este a seguir:

Na Chapada dos Veadeiros, selvagem exuberância, um céu capaz de discos voadores. Um sol que nasce às nove horas da manhã. Temperatura média de dezesseis graus – Isso é normal? (Material de orientação ao Turista de uma ONG ambientalista *apud* LIMA, 1998, p. 198).

Segmentos esotéricos acreditam que, na Chapada dos Veadeiros, estaria o *chakra* cardíaco do planeta, o coração da mãe Terra, a Gaia, que por sua vez, seria um ser vivo, tendo o corpo estruturado pela natureza. Esse

discurso foi influenciado pelo conceito de Gaia, surgido nos anos sessenta num período de intensas mudanças e revoluções, teoria considerada bastante controversa no meio acadêmico.

Conforme hipóteses de Lovelock (2009), autor da teoria de Gaia, o Planeta Terra estaria respondendo às ações humanas ao longo de sua história, a caminho de um ambiente inabitável para a vida, tornando-se uma situação irreversível. Além disso, Gaia não é uma mãe acolhedora de todos e a que tudo suporta, como se pensa, da mesma forma que as iniciativas de sustentabilidade ambiental não seriam suficientes para fazê-la mudar de ideia.

Pelo fato de a Chapada ser considerada o *chakra* cardíaco do planeta, este por sua vez é visto como portador de um corpo do qual é necessário o seu cuidado, da mesma forma que se trata dos *chakras* do corpo humano, que são situadas em pontos vitais.

Desta forma, em Alto Paraíso houve uma construção mística, vista como uma energia particular de sua natureza, uma busca de uma nova relação do homem com o meio ambiente.

À Espera do Grande Dia

Na reportagem de Teles (2012) intitulada “2012, o Fim do Mundo”, produzida pela Rede Globo de Televisão, com duração de quarenta e dois minutos, há um relato acerca de várias cidades em que as pessoas aguardavam ansiosamente pelo Apocalipse de 2012. Obviamente, Alto Paraíso não foi deixada de lado.

Em seu conteúdo, utiliza-se de entrevistas a moradores da região, muitos deles estrangeiros. Nestes depoimentos encontram-se informações referentes à peculiaridade da região que não sofre enchentes e terremotos, mostrando a possibilidade de se esperar o fim do mundo longe de qualquer perigo. Encontram-se também casos de espiritualistas que se preparam para uma nova era, buscando na cidade um local protegido e repleto de energias vitais. Um lugar onde se respira o estilo *hippie* dos anos sessenta, dialogando com as preocupações ambientais, práticas de alimentação natural, enfim, um estilo de vida alternativo. A reportagem aborda místicos que estudam as forças vitais e energéticas do ser humano e acreditam que o estilo de vida moderno gerará consequências danosas na natureza. Muitos se preparam para os novos tempos, armazenando alimentos. É interessante que esse discurso ressalta que nem todos acreditavam que o fim do mundo seria exatamente em 2012, mas que poderia ocorrer em algum outro momento.

Os discursos a seguir demonstram a centralidade de Alto Paraíso nos relatos acerca do fim do mundo em 2012

Quadro 1 – Discurso da Reportagem “2012, o Fim do Mundo” da Rede Globo

“Para quem acredita nas transformações previstas no calendário maia, todos os caminhos levam ao Cerrado. Chapada dos Veadeiros, rota de fuga, lugar mágico, estaria a salvo do grande cataclismo”.

“Uma cidade de apenas oito mil habitantes que em nada lembra o interior do Brasil. Estranhas construções, templos, casas, cristais e até pirâmides”.

“Sem luz elétrica e sem conforto, a busca é pelo autoconhecimento”.

“Estrangeiros de todos os cantos do planeta caminham pelas ruas. Índios de etnias distantes, que participam de um encontro místico. Novos moradores chegam todos os dias”.

“Aqui nós não temos enchentes, não temos problemas de chuvas. Terremotos? Ainda não” (Entrevista a Nilton Gonçalves, corretor de imóveis).

“Estar aqui nas montanhas a gente se sente mais acolhido, mais protegido” (Entrevista a Gustavo Torres, optometrista).

“Fernanda veio buscar proteção, acredita que já teve uma visão do que pode acontecer. Antes de vir para Alto Paraíso, ela morava em Florianópolis, sentiu de perto os efeitos de um ciclone. Viveu a tragédia que desabou sobre Santa Catarina”.

“Um sítio no coração do planalto. Nascente de águas cristalinas e uma casa equipada com energia solar. Da varanda, um alemão observa a beleza impactante da nossa chapada. Christopher Rabanus quando visitou Alto Paraíso soube na hora que havia encontrado o seu lugar”.

Fonte: Teles (2012). 2012, O Fim do Mundo. Globo Repórter. Rio de Janeiro, 10/02/2012.

Portanto, de acordo com o divulgado na reportagem, as cidades acima de mil metros de altitude, como é o caso de Alto Paraíso, seriam os locais protegidos, áreas de segurança que não sofreriam as consequências das enchentes, caso o mundo fosse coberto pelos oceanos.

A reportagem dialoga até mesmo com a ciência, ao realizar uma entrevista com uma professora de astrofísica, que por sua vez, afirmou que o sol está aumentando sua atividade, e, por isso, erupções solares poderiam afetar o campo magnético do planeta, acarretando várias consequências, como apagões ou interferências em sinais de comunicação.

Alto Paraíso, desta forma, é representada pela mídia como um local repleto de mistérios, quase uma terra prometida. As crenças nas profecias do calendário maia são comuns entre os místicos da região.

Na passagem para o terceiro milênio, muitos acreditavam no fim do mundo; poucos lugares do Brasil foram tão procurados quanto a chapada. Mas o mundo não acabou aquela vez. Naquele momento, místicos justificaram que foi apenas um erro de data, pois a cada dia o planeta vem emitindo sinais de que o fim irá acontecer.

As entrevistas realizadas com os indivíduos inseridos naquele contexto, demonstram que “a pessoa filmada só terá os poucos momentos em que a câmera estiver ligada para dizer quem é” (SALLES, 2005, p. 68). A reportagem não tem condições de mostrar toda a vivência do indivíduo, o que é compensado pelos cortes e pelas montagens das imagens. A montagem pode favorecer a manipulação ou construção de uma “verdade”.

Assim, Brasil (2007) aconselha ao historiador utilizar a mesma metodologia de análise do documento manus-

critico, para que a filmagem seja tratada igualmente como um produto de seu contexto histórico-social.

Há uma manifestação do imaginário na mídia relacionado a cidade de Alto Paraíso, como um local sagrado, que atrai todos anos centenas de turistas de várias partes do Brasil e até mesmo de outros países. Inclusive, encontramos nas diversas reportagens relatos de pessoas que estiveram na região a passeio e fixaram moradia.

A mídia fabrica um mundo imaginário e espetacular, estabelecendo um intenso diálogo com a publicidade. “Com isso, somos levados a exagerar nossas expectativas e modelamos nossa sensibilidade por imagens sedutoras” (SANTOS, 2004, p. 13)

Bordieu (1997) aponta que a televisão efetua uma escolha paradoxal do que ela quer mostrar ou não. Como se o que não é mostrado não fosse importante, e aquilo que se mostra, até mesmo com tanta frequência, é construído de tal forma que extrapola a realidade. É o que se percebe nas incansáveis notícias que se repetiam durante o ano de 2012, podendo incutir em alguns espíritos a imagem de uma cidade espiritual, livre de todos os perigos, assim Alto Paraíso é objeto de múltiplas e repetidas anedotas acerca de discos voadores e proteções espirituais.

Inúmeras são as diversas representações acerca dessas temáticas misteriosas difundidas pela mídia, o que leva até mesmo a uma conotação cômica. É o que percebemos em algumas anedotas muito difundidas pelos meios

mediáticos: “A NASA confirmou agora que dia 21 deste mês, ao fim da tarde, o céu vai ficar muito escuro. É um fenômeno interessante chamado noite” (ESTEVES *apud* CAVALCANTI, 2012, p. 7).

Os jornalistas têm ‘óculos’ especiais a partir dos quais vêem certas coisas e não outras; e vêem de certa maneira as coisas que vêem. Eles operam uma seleção e uma construção do que é selecionado. O princípio de seleção é a busca do sensacional, do espetacular [...] põe em cena, em imagens, um acontecimento e exagera-lhe a importância, a gravidade, e o caráter dramático, trágico [...] É preciso palavras extraordinárias (BORDIEU, 1997, p. 25 – 26).

Uma outra reportagem sobre o tema foi exibida no site G1 da Globo por Nascimento (2012) “Cercada por misticismo, Alto Paraíso se prepara para o ‘fim do mundo’”, que se valeu de uma entrevista com o prefeito da cidade Alan Gonçalves Barbosa (PSB), sendo que o mesmo ressaltou a força dos cristais, a altitude da região (o ponto mais alto do Centro-Oeste) como legitimadores da crença de que o município está protegido de desastres naturais, como os tsunamis. Para Alan Barbosa, em virtude da repercussão, será necessária uma preparação especial para abarcar o grande número de turistas esperados na cidade. Um tema que é impossível lidar sem um tom cômico.

Apesar de reconhecer a importância do misticismo para o turismo da cidade, Alan Barbosa garante que

não acredita no calendário maia. “Se eu acreditasse no fim do mundo, não teria me candidatado à reeleição. Estaria em uma das nossas cachoeiras, descansando” (NASCIMENTO, G1, 2012).

Enfim, são muitas as notícias que podem ser encontradas nos variados meios midiáticos. Entretanto, para mostrar o grande sensacionalismo presente na mídia a respeito deste tema, é interessante citar enunciados das inúmeras notícias que circularam durante o ano de 2012:

Quadro 2 – Manchetes em sites de notícia e emissoras de TV sobre o fim do mundo em Alto Paraíso

“Hotéis de Alto Paraíso de Goiás já fazem reservas para datas proféticas” (G1 Goiás)

“Estrangeiros não param de chegar a Alto Paraíso em busca de proteção” (TV Globo)

“O reino dos esotéricos: Místicos de Alto Paraíso vêem disco voador, conversam com ET e esperam o fim do mundo” (VEJA)

“Alto Paraíso vira ‘bunker’ esotérico para o fim do mundo no Brasil” (TERRA)

“Fim do Mundo é em Alto Paraíso” (Gazeta do Povo)

“Fim do Mundo atrai visitantes para Alto Paraíso de Goiás” (TV Brasil)

“Alto Paraíso (GO) muda rotina para o fim do mundo” (UOL)

“O Fim do Mundo em Alto Paraíso” (SBT)

“Quer escapar do fim do mundo em 21 de Dezembro? Vá para Alto Paraíso” (IG)

“Alto Paraíso: Onde o mundo não acaba” (Encontro Brasília)

“À espera do fim do mundo” (IstoÉ)

“CQC em Alto Paraíso: cidade que sobreviverá ao fim do mundo” (Band)

“Cidade em Goiás seria a única a sobreviver ao fim do mundo” (SBT)

Fontes – Emissoras TV Globo, TV Brasil, Band, SBT; Sites do G1, Terra, Gazeta do Povo, UOL, IG, Encontro Brasília; Revistas VEJA, IstoÉ.

Assim, Alto Paraíso ganhou centralidade nos discursos sobre o fim do mundo em 2012. Neste quadro pode-se perceber que as palavras são as protagonistas destas representações midiáticas. “[...] palavras fazem coisas, criam fantasias, medos, fobias ou simplesmente, representações falsas” (BORDIEU, 1997, p. 26). As palavras são muito bem escolhidas por estes repórteres, com o objetivo de chamar a atenção do espectador, procurando mostrar possíveis peculiaridades que a região de Alto Paraíso possui.

A decepção (ou alívio) pós-apocalíptico

Ao amanhecer do dia 21 de Dezembro de 2012, o Correio Braziliense em seu formato digital, não perdeu tempo em tratar a respeito do início do “grande dia”. Publicou a sua primeira notícia a respeito, por Paranhos (2012), afirmando que a cidade amanheceu pacata e que os comerciantes abriram suas portas como um dia comum. Todos pela cidade mantiveram-se em suas atividades rotineiras.

Ao final da tarde, publicou outra notícia, da mesma repórter, sob o título “Com baixo movimento, fim do mundo é decepcionante em Alto Paraíso (GO)” anunciando:

Apesar de toda a expectativa criada em torno da mística data de 21/12/2012, esta sexta-feira foi de movimento tranquilo em Alto Paraíso (GO). A própria prefeitura local reconhece que número esperado de 20 mil turistas não foi alcançado e que a cidade teve um dia cercado de normalidade e tranquilidade. Comerciantes, donos de pousadas e a polícia confirmaram que o dia teve um movimento normal de pessoas. O próprio assunto “fim do mundo” foi tratado com desdém pela população, que já estava cansada de falar sobre o calendário maia (PARANHOS, Correio Braziliense, 2012).

O Site G1 Goiás também publicou a reportagem “Turistas continuam à espera do fim do mundo em Alto Paraíso de Goiás”, por Nascimento (2012). A reportagem ressaltou que o dia estava bem tranquilo, mas que alguns ainda acreditavam que tudo poderia acontecer dentre os dois próximos dias, e para se precaverem, pretendiam permanecer na cidade até o dia vinte e três. Uma senhora fora entrevistada, afirmando que a cidade estava com um movimento tranquilo e esclareceu que “Caso alguma coisa ruim aconteça, meu marido e meu filho são médicos. Então, poderíamos colaborar. Como católica, não falo em data para o fim do mundo porque isso nem os anjos sabem” (NASCIMENTO, G1, 2012). Um dos seus filhos diz “Não acredito nem desacredito. Mas de tanto minha mãe falar, fica a pergunta ‘vai quê, né?’. Então, melhor não arriscar” (Idem).

Uma notícia mais irônica fora publicada pelo Jornal Opção: “Não há relatos de extraterrestres em Alto Paraíso de Goiás. Prenúncio deu errado: o mundo não acabou e nenhum ET foi visto pelas ruas da cidade” por Abreu (2012). A decepção ficou por conta dos comerciantes, que não viram tantos clientes assim; a imprensa havia noticiado que um grande contingente de pessoas chegaria a cidade, mas na verdade não foi o que aconteceu. Há o próprio reconhecimento de que a mídia exagerou muito nas expectativas. Inclusive as entrevistas de proprietários de hotéis mostraram um desapontamento quanto à forma da mídia tratar do assunto, visto que, para eles, isso contribuiu para que muitas pessoas desistissem de ir à cidade, pois ao ler os noticiários, alarmavam-se sobre a possibilidade de trinta mil turistas no lugar, atrapalhando a busca de tranquilidade.

Segundo arqueólogos e cientistas que trabalham no estudo de civilizações antigas, os maias não faziam profecias e muito menos queriam deixar previsões para gerações futuras. Os maias apenas determinavam o destino de uma pessoa ou de uma cidade com base no seu calendário e em suas crenças religiosas. Para a maioria, é completamente falsa a tese de que o mundo acabaria hoje com base em algo que estaria disponível. Não há nenhuma base científica e epigráfica que diz que o mundo acabaria nesta data (ABREU, Jornal Opção, 2012).

Neste momento, a mídia quer esclarecer tudo, até mesmo o erro em relação às interpretações do calendário maia. É interessante como a busca por um “furo” leva os jornalistas a estarem dispostos a quase tudo, como afirma Bourdieu (1997).

Mas os que se preparam em Alto Paraíso para um possível colapso no planeta mantêm suas convicções de que um dia irá ocorrer, que é apenas questão de erros de datas e independente das profecias estarem atribuídas aos maias ou não, isso seria uma resposta do planeta às atitudes da humanidade, o que torna necessário uma conscientização e nova postura do homem em relação à natureza e a si mesmo.

Considerações Finais

Enfim, neste texto, ao ensejo do boato do fim do mundo em 2012, analisou-se as representações existentes sobre o município de Alto Paraíso, como representativas de um ambiente pós-moderno, marcado pelo reencantamento do mundo. Alto Paraíso é uma cidade repleta de diversas crenças que fazem uso dos mitos antigos para legitimar novas religiosidades. O destaque é a representação sobre os maias, bastante visível no estilo de vida de alguns dos moradores da cidade, principalmente nas lojas de artigos esotéricos e cristais. Em uma delas, uma placa mostra a seguinte informação: “Oráculo maia para consulta”. Além disso, há alguns hotéis que utilizam

símbolos da mitologia maia na decoração, calendários maias nas paredes das residências e pousadas, ou vendidos nas lojas.

Procurou-se estabelecer um breve traçado histórico sobre a região da Chapada dos Veadeiros, especificamente o município de Alto Paraíso, mostrando o pioneirismo místico, através da fundação da Fazenda *Bona Espero* (Esperantista) e a fundação da instituição espírita kardecista Cidade da Fraternidade. Isso foi decisivo para a escolha do lugar por comunidades alternativas e pelo destaque que a cidade teve, no plano midiático, no ano de 2012.

É que a cidade é paradigmática das novas formas de crenças e religiosidades da pós-modernidade. Ao final do século XX, período no qual a ciência moderna cedeu espaço para novas práticas religiosas, surgiram novas seitas baseadas em pressupostos místicos, esotéricos, xamânicos, ecumênicos e ufológicos. Isso foi decisivo para que Alto Paraíso tivesse toda a centralidade no episódio do “Fim do Mundo” em 2012.

Após a data “fatídica”, a mídia procurou outros assuntos e a população retornou a sua rotina. Isso até que novos boatos sobre o fim do mundo novamente arrastem Alto Paraíso para o turbilhão midiático.

Referências

ABREU, Márcia. Não há relatos de extraterrestres em Alto Paraíso de Goiás. Prenúncio deu errado: o mundo não acabou e nenhum ET foi visto pelas ruas da cidade. **Jornal Opção**, Goiânia, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: <http://www.jornalopcao.com.br/posts/ultimas-noticias/nao-ha-relatos-de-extraterrestres-em-alto-paraíso-de-goias>. Acesso em: 16/08/2014.

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal**. Edição revista e atualizada. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

BORDIEU, Pierre. **Sobre a Televisão**. Tradução Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. , 1997.

BRASIL, Umbelino. O filme documentário como “documento da verdade”. **Olho da História**. N. 1, 2007. Disponível em: <http://www.oohodahistoria.ufba.br/01ofilme.html>. Acesso em: 15/09/2014.

CAMPOS, Colemar Elias. **Mistérios da Chapada dos Veadeiros e alguns problemas brasileiros**. Goiânia: Kelps, 2002.

CAVALCANTI, Thiago José Bezerra. **2012 e ... Maias? Tudo que a Globo não mostra**. Edição especial. Rio de Janeiro: Projeto CMaia, 2012. Disponível em: <http://www.calendariosagrado.org/downloads/RiSaquiribalESP2012.pdf>. Acesso em: 14/09/2014.

_____. **Calendário maia, 2012 e Nova Era**. 1ª ed. Niterói: Edição do Autor, Projeto CMaia, 2012. Disponível em: <http://www.calendariosagrado.org/LIVRO-CalendarioMaiaCiclo2012NovaEra.pdf>. Acesso em: 19/09/2014.

CHI, Diego. **Chilam Balam**. Tradução cotejada de edições em espanhol e francês por Fernando Py. Rio de Janeiro, RJ: Editora Cátedra, 1980.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FRANCO, Augusto de. **O segredo do paraíso**. Campo Grande: Editora Livro Aberto, 2006.

HOBSBAWM, Eric. Feiticeiros e Aprendizes – As ciências naturais. In: **Era dos Extremos: O Breve Século XX, 1914–1991**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 504 –536.

LIMA, Ricardo Barbosa. Nova consciência religiosa e ambientalismo: uma leitura em torno das representações da categoria natureza entre grupos místico-esotéricos e ambientalistas em Alto Paraíso de Goiás (GO). Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa conjunta PQ02 Práticas Místicas e Esotéricas na Capital do Brasil. In: **VII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. São Paulo, p. 197 – 234, 22 a 25 de Setembro de 1998. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/.../pq02-4.doc>. Acesso em: 09/04/2014.

LIMA, Ricardo Barbosa & SIQUEIRA, Deis (Orgs.). **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

LOVELOCK, James. **Gaia: Alerta Final**. Tradução de Vera de Paula Assis e Jesus de Paula Assis. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

NASCIMENTO, Elisângela. Cercada por misticismo, Alto Paraíso se prepara para o ‘fim do mundo’ – Calendário maia prevê catástrofe para o dia 21 de dezembro deste ano. **G1 Portal de Notícias da Globo**, TV Anhanguera, Goiás, 21 de nov. , 2012. Disponível em: <http://m.g1.globo.com/goias/noticia/2012/11/cercada-por-misticismo-alto-paraíso-se-prepara-para-o-fim-do-mundo.html>. Acesso em: 22/04/2014.

_____. Turistas continuam à espera do fim do mundo em Alto Paraíso de Goiás. **G1 Portal de Notícias da Globo**, TV Anhanguera, Goiás, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/goias/noticia/2012/12/turistas-continuam-espera-do-fim-do-mundo-em-alto-paraíso-de-goias.html>. Acesso em: 15/07/2014.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. Quem te olhou, mas não te viu: representações do maravilhoso sobre o cerrado goiano no século XVIII. In: MELLO, Marcelo; OLIVEIRA, Eliézer Cardoso & SILVA, Ademir Luiz (orgs). **Território, cidades e cultura no Cerrado**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2012. p. 157 – 168. [Coleção Tensões do Cerrado].

PARANHOS, Thaís. Alto Paraíso registra movimento discreto de pessoas em busca de refúgio. **Correio Braziliense**. Brasília, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2012/12/21/interna_cidadesdf,340427/alto-paraíso-registra-movimento-discreto-de-pessoas-em-busca-de-refugio.shtml. Acesso em: 10/05/2014.

_____. Com baixo movimento, fim do mundo é decepcionante em Alto Paraíso (GO). **Correio Braziliense**, Brasília, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2012/12/21/interna_cidadesdf,340590/com-baixo-movimento-fim-do-mundo-e-decepcionante-em-alto-paraíso-go.shtml. Acesso: 10/05/2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo: Editora 34, 2003.

SALLES, João Moreira. A dificuldade do Documentário. In: ECKERT, Cornelia; MARTINS, José de Souza & NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs). **O Imaginário e o Poético Nas Ciências Sociais**. Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 57 –71.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é Pós-Moderno**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. [Coleção Primeiros Passos]

NATUREZA E CERRADO GOIANO NO IMAGINÁRIO DOS VIAJANTES DO SÉCULO XIX

*Lorena Borges Silva
Robson Mendonça Pereira*

Quando falamos em Cerrado, facilmente identificamos suas principais características no tocante à sua formação física, vale dizer: a fauna e a flora. Um grande número de pesquisas científicas e entidades ecológicas dedicam-se a preservar esse bioma brasileiro e/ou diminuir o impacto causado pelo ser humano na imensa área no interior do país que ocupa cerca de dois milhões de quilômetros quadrados, abrangendo praticamente a totalidade de Goiás, Tocantins e Distrito Federal e partes consideráveis dos estados de Minas Gerais, Bahia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Maranhão e Piauí. A expansão da agricultura e da pecuária em larga escala eleva ainda mais o debate sobre a preservação do cerrado e os impactos causados pelo modelo de produção vigente baseado na monocultura agroindustrial.

O debate acerca da preservação do cerrado que se impõe à sociedade contemporânea em pouco ou nada se

assemelha aos desafios enfrentados pelos primeiros desbravadores no passado. Para os primeiros viajantes estrangeiros no século XIX, o cerrado se constituía num mistério. Por um lado, havia o total desconhecimento quanto ao ambiente, plantas e animais encontrados, por outro lado, havia a necessidade premente de relatar estas paisagens nunca dantes vistas.

Desde o século XVI, bandeirantes paulistas se deslocavam pelo sertão longínquo apresando índios para servirem como mão de obra nas *plantations* açucareira do nordeste (MONTEIRO, 1994, p. 76-85). Este sertão bravio e agreste, habitado pelo gentio, despertou em seus primeiros exploradores um misto de temor e deslumbramento, em parte devido aos rigores da paisagem, aos seus encantos e mistérios.

Os primeiros a virem para esta região foram os bandeirantes paulistas que desde o século XVI se deslocavam pelos sertões longínquos apresando índios para servirem como mão de obra nas *plantations* açucareira do nordeste (MONTEIRO, 1994, p. 76-85). A lendária bandeira liderada por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, saiu de Santana do Parnaíba em 1722 e adentrou o sertão goiano em busca da célebre serra dos Martírios¹. Após aproximadamente três anos de imensas dificuldades encontrou ouro no rio Vermelho, o qual ensejou a instalação do arraial de Santana, depois Vila Boa de Goiás, em 1726.

1 Esse bandeirante herdou a alcunha de seu pai,

O contato com esse ambiente serviu como um teste de sobrevivência em local estranho, sendo que muitos morreram nas diversas expedições devido às intempéries naturais do cerrado. Para Bertran “Sobreviver antigamente nos cerrados, as assim chamadas savanas do interior brasileiro, era um exercício da arte ecossistêmica” (BERTRAN, 2000, p. 33). Essa dificuldade é caracterizada pelo não conhecimento do bioma encontrado, já que se originavam de locais com clima temperado e úmido, fato constantemente presente nos relatos, muitas vezes pautados por reclamações acerca do clima seco e quente.

A constituição de pousos e vilas urbanas somente ocorre de maneira paulatina com os descobertos de ouro e pedras preciosas entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII. O cerrado com sua vegetação arbórea aberta, caracterizada por árvores pequenas e tortuosas e de casca grossa e suberosa, resistente a longos períodos de seca, exigia aplicação de seus habitantes para o desenvolvimento da agricultura e de uma pecuária rudimentar. As distâncias enormes e a baixa densidade populacional colaboravam para aumentar a sensação de insularidade permanente de seus moradores que se intensificou com a escassez aurífera no início do século XIX.

A respeito das intempéries, o Governador das Armas José da Cunha Mattos, em sua **Corografia Histórica da Província de Goiás** (1824) se ocupa em descrever a antiga capital de Goiás apontando suas inadequações:

[...] é mui quente, sujeita a moléstias agudas, ataques apopléticos, e ao broncocele ou papeiras de que está atacada pelo menos dois terços da população [...] Estou persuadido de que a malignidade atual da atmosfera e as contínuas moléstias, que se sofrem, procedem do fumo das queimadas e do calor delas nos meses em que não chove (MATTOS, 1979, p. 27).

Segue descendo de maneira pormenorizada a respeito das condições dos solos e da vegetação goiana salientando a sua “riqueza” e os recursos disponíveis empregados de maneira muitas vezes imprópria gerando um processo de destruição ambiental:

A natureza do terreno da comarca de Goiás é em extremo variável; em uma partes é riquíssimo, e mui criador; em outros é árido, e pouco próprio para a agricultura. As margens dos rios têm grandes matas: o Corumbá, o Paranaíba, S. Bartolomeu, o Rio das Almas, e em geral uma zona, [...] do sul, esteve coberta de espesso arvoredos que tem sido em grande parte derrubado para se fazerem plantações de milho de que ordinariamente se sustenta o povo de todas as classes, e com que se cria um sem número de porcos, principal riqueza dos habitantes. A falta de polícia a respeito das derrubadas de matas, e ainda mais a respeito das queimadas dos campos tem de qual forma estragado as terras da comarca que antigamente eram um contínuo bosque, que dentro de poucos anos será neces-

sário lançar mão (já se devera há muito ter lançado) dum novo sistema de agricultura (MATTOS, 1979, p. 63).

Em outra passagem Cunha Mattos cita o termo “cerrado” ou “catingas” para designar a vegetação predominante no campo frequentemente subestimada pelo lavrador que o considera impróprio para desenvolvimento de atividades agrícolas:

As vastas campinas que existem cobertas de pastagens excelentes ficam áridas no tempo das secas por causa dum sol abrasador: em conclusão, o terreno da comarca de Goiás é quase todo rico, e mui próprio para agricultura e criação; mas os braços úteis, e os homens não procurarão maneiras de aproveitar as vantagens que espontaneamente lhe oferece a natureza sempre com eles liberal. Uma grande parte do terreno está coberto de arvoredos baixos [...] dizem que não é bom para agricultura, mas, não é bom porque requer trabalho para se cultivar: e isto é que o povo evita quanto pode (1979, p. 63-4).

Saint Hilaire em *Viagem à Província de Goiás* faz comparações do cerrado goiano com a natureza de outras regiões dizendo: “A vegetação destas, é muito menos exuberantes que as das florestas primitivas de Minas e do Rio de Janeiro” (SAINT- HILAIRE, 1975, p. 42).

Assim como outros elementos descritos pelos estudiosos do século XIX, o estudo da paisagem é importante para entendermos a visão que esses tinham do cerrado ao

descrever sobre os rios e as matas da capitania de Goiás. Alencastre destaca a presença constante dos indígenas na beira dos córregos e rios, esses “só viam sulcar suas águas pelas montarias e ubás dos indígenas, que povoavam suas férteis margens” (ALENCASTRE, 1979, p. 17).

Pensando o Cerrado numa perspectiva interdisciplinar, é possível associar a narrativa histórica com alguns conceitos próprios do conhecimento geográfico. Nesse sentido o cerrado se faz ler com diferentes olhares, sendo apresentado fisicamente por algumas divisões fitofisionômicas: Cerradão, Cerrado Rupestre de Altitude, Cerrado “strito sensu”, Campo Limpo, Mata Galeria, Mata Ciliar e Veredas. O conhecimento das especificidades de cada um desses cerrados nos permite localizar no discurso dos viajantes em qual deles estão inseridos seus narradores. A respeito do relato do marechal Cunha Mattos acima citado, podemos supor que este provavelmente se tratasse do Cerrado “stricto sensu” do qual trata Rigonato: “Há nesta fisionomia uma variedade de arbustos, sabarbustos e gramíneas, sendo que a estação seca é a mais propícia a ocorrências das queimadas como se registra frequentemente” (2005, p. 71). O desconhecimento por parte de Saint-Hilaire fica bastante evidente ao comparar a vegetação e fauna do Cerrado com a da Mata Atlântica, quando a savana africana ou australiana apresentavam muito maior similaridade por se situar na mesma faixa tropical e subtropical.

Múltiplas perspectivas de análise do Cerrado (História Cultural e História Ambiental)

São diversas as formas discursivas encontradas nos relatos de naturalistas e botânicos estrangeiros, assim como no de autoridades e leigos acerca da paisagem do Brasil Central. A maneira como o Cerrado é descrito e sentido pelos seus narradores condiz com certas expectativas e modelos herdados por viajantes europeus do oitocentos que procuraram metamorfosear na Nova Atlântida os sonhos e frustrações do velho continente.

A escrita viajante tornou-se um recurso recorrente para a historiografia, principalmente na história regional. Nasr Fayad Chaul (1995) analisou esses relatos na obra **Caminhos de Goiás**, no qual discute de que maneira estes foram capazes de gerar representações que se cristalizaram no imaginário recorrente sobre o sertão goiano a ponto de serem incorporados por gerações de historiadores. Chaul se vale da História Cultural, ao fazer uso do conceito de “representação”, geralmente utilizado em pesquisas que buscam captar o imaginário da época, mas, sabendo das distorções que cada tempo produz sobre o objeto de pesquisa. Esse modo de fazer pesquisa histórica surge a partir dos anos 1970, quando os aspectos culturais do comportamento humano passaram a ganhar maior destaque dentro do conhecimento histórico.

Sandra Jatahy Pesavento observa que esse período é marcado por “uma crise dos paradigmas explicativos da realidade” (2005, p. 8). Essa autora entende que o imagi-

nário é um “sistema de ideias e imagens de representações coletivas que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo” (PESAVENTO, 2005, p. 43), logo, analisar o imaginário do século XIX permite vislumbrar se e quanto o pensamento sobre o Cerrado interferiu na relação homem-natureza dessa época.

Para além do arcabouço teórico-metodológico da história cultural, a história vista sob uma perspectiva ambiental – campo relativamente novo no meio acadêmico – também pode auxiliar nas reflexões sobre o tema aqui proposto. A história ambiental trás em seu âmago a interdisciplinaridade – importante por se inserir como um componente para dialogar com outras áreas como: Geografia, Biologia, Química e outras. Donald Worster (1991) afirma que “O historiador ambiental, além de fazer algumas perguntas novas, precisa aprender a falar algumas línguas novas”. Decifrar o que a cientistas naturais pesquisam talvez seja a tarefa mais árdua, mas a utilização de fontes diversas torna-se indispensável para se fazer uma história ambiental.

Este campo de análise vem ganhando espaço no Brasil desde a década de 1960, com as pesquisas de Regina Horta Duarte, que através de sua obra **História & Natureza** questiona o discurso “Homem destruidor versus Natureza indefesa”. Para ela, é por meio dos estudos históricos “que podemos perceber que não há uma única atitude das sociedades humanas com o meio natural” (DUARTE, 2005, p. 48).

Segundo Pádua, a história ambiental veio a estruturar-se como um campo historiográfico consciente com a “emergência de um ‘ambientalismo complexo e multissetorial’ a partir da década de 1970, dotado de alto perfil na cena pública global, representou um dos fenômenos sociológicos mais significativos da história contemporânea” (PÁDUA, 2010, p. 82).

Outras questões ambientais são evidenciadas por Keith Thomas na obra **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais de 1500-1800** (1991), no qual trabalha com as sentimentalidades que surgem com a inauguração da idade moderna em relação aos animais e as plantas especificamente na Inglaterra.

Regina Horta Duarte aponta alguns autores como os possíveis “precursores” da História Ambiental no Brasil. Primeiramente, João Capistrano de Abreu que em sua obra **Capítulos de História Colonial**, se “detinha numa preciosa análise dos aspectos físicos do território brasileiro, abordando sua formação geológica, suas bacias hidrográficas, seu relevo, sua vegetação e sua fauna.” (DUARTE, 2005, p. 88) também Caio Prado Júnior é apontado como outro historiador que associava aos seus trabalhos de cunho econômico, relatos sobre a natureza. Em **Formação do Brasil Contemporâneo** “ressaltou como a atividade monocultora assumiu um aspecto comercial devastador, com a exploração absurda dos recursos naturais em proveito da economia portuguesa”

(DUARTE, 2005, p. 90). Outro grande nome da historiografia brasileira seria o de Sérgio Buarque de Holanda que em duas obras: **Monções** e **Visão do paraíso**, descreve tanto os obstáculos da natureza brasileira, suas paisagens, frutos e peixes, quanto a “devastação incontrollável ao longo da história do Brasil” (DUARTE, 2005, p. 92).

Grandes legados foram deixados por tais autores, mas para Duarte (2005) “seria um erro projetar a história ambiental produzida atualmente sobre tais obras históricas”. Cada historiador traz para o seu tempo um sentido próprio para tais interpretações. Todavia, é importante lembrar que “a pesquisa em história ambiental, de toda maneira, até pelo próprio fato de ser “ambiental”, não costuma fazer-se na abstração das teorias puras, mas sim nas contradições de lugares e experiências vividas” (PÁDUA, 2010, p. 96).

É neste ponto que o arcabouço teórico da história ambiental se mostra extremamente profícuo, juntamente com as categorias da História Cultural, para a análise das representações sobre o Cerrado contidas nessas narrativas redigidas no século XIX.

Isso nos permite confrontar duas visões dualistas de representação da natureza. A primeira, uma visão instrumentalizada e científica dos pesquisadores e botânicos estrangeiros, que estudavam e catalogavam as novas espécies de plantas e animais do Cerrado. A segunda, a própria visão das pesquisadoras e pesquisadores contemporâneos, que nos permite estabelecer novas categorias de

análises entre dois conceitos caros na formação do imaginário do ser humano moderno: cultura e natureza.

Estas relações dualistas podem ser amenizadas ao tomarmos como base o conceito de natureza assim como tomamos o conceito de cultura: como uma criação, no sentido de “criação humana”, como uma forma de representação estabelecida para a compreensão do mundo. Sendo assim, o conceito de natureza pode ser percebido como algo passível de mudança em seu sentido histórico. Nas palavras de Pádua (2010):

O ser humano age sempre a partir de sentidos e compreensões, estando imerso na linguagem, nos mecanismos de cognição e na presença de visões culturais historicamente construídas. A apropriação dos recursos da natureza e a valoração das paisagens, nesse sentido, possuem uma clara historicidade (PÁDUA, 2010, p. 93)

As reações vividas pelos primeiros viajantes do interior do Brasil não refletiam apenas o deslumbramento destes com a natureza exuberante, mas representavam também a sua cultura histórica determinando a maneira como estes compreendiam o ambiente exterior.

Narrativas e sensibilidades

Oliveira Vianna na parte introdutória do **Recenseamento de 1920** descreve longamente o movimento expansivo de ocupação do território brasileiro, comparando-o a uma epopeia ou aventura sem limites, marcada por uma luta incessante entre civilização e barbárie, no qual chega a exaltar o papel desempenhado pelos modernos “bandeirantes” nas áreas de fronteira:

Nessa imensa e grandiosa linha do assalto à selva primitiva, o ponto de – maior dramaticidade e violência não está, porém, nem na serra rio-grandense, nem nos altos platôs do Iguaçu. São os imensuráveis sertões do oeste paulista; compreendidos nas bacias do Paranapanema, do Tiete, do Mogi Guaçu e do Pardo, onde se está travando a nossa grande batalha do homem contra a floresta tropical e o deserto. [...] Não entra a selva, modesto e humilde, armado do seu machado e da sua foice, acompanhado da família, como um pequeno proprietário; invade-a, senhorialmente, como a invadia outrora, acaudilhando um numeroso exército de batalhadores, armados já agora, não de arcos, espadas e mosquetes, mas de instrumentos e utensílios aptos para o desbaste, a monda, as carpagens. [...]

Os trilhos da Mogiana², que já se estendem por Goiás, os estão levando pelo, mesmo caminho, trilhado pelos contemporâneos do Anhanguera; enquanto que a

2 **Companhia Mogiana de Estradas de Ferro**, empresa criada em 1872 com sede na cidade de Campinas (SP), que operou até 1971 quando foi absorvida pela **Ferrovia Paulista S. A (Fepasa)**.

Noroeste os projeta pelos vales do baixo Tiete até os sertões meridionais de Mato Grosso, que já começam a invadir, de assalto, repelindo a mataria a golpes de machado e a tiros de carabina o bugre recalcitrante. [...] Esse formidável assalto à floresta tem dois batedores originais: o “bugreiro” e o “grileiro”. Um e outro se completam e são criações desse mesmo espírito de conquista a todo transe, que caracteriza a nossa moderna expansão para o oeste. [...] O bugreiro surge nas zonas de atrito do civilizado com a nossa selvageria remanescente: [...] É um descendente degenerado do primitivo mameluco das bandeiras: tem a desumanidade e a ferocidade deste, mas não a bravura cavaleiresca e a impetuosidade belicosa. É traiçoeiro, sub-reptício, coleante, friamente perverso. [...] O mameluco antigo assalta para escravizar; o de hoje, mais cruel e positivo, é meramente exterminador: varre e limpa a floresta tropical da sua selvageria americana. É que atrás dele vem o paulista moderno, tão ambicioso, como o antigo e como este tenaz, arrastando a sua ruidosa e galharda “bandeira” de colonos italianos. O bugreiro é apenas o sapador temerário desse exército pacífico de colonizadores incomparáveis. [...] Nessa obra de conquista civilizadora da terra, o bugreiro vence o obstáculo material, que é o índio nômade, povoador infecundo da floresta fecunda. [...] Ha, porém, um outro obstáculo, o obstáculo jurídico, que é o direito de propriedade. [...] É ao “grileiro” que cabe resolver esta dificuldade. Ele é que vai dar ao colonizador progressivo, cheio de ambição e de capitais, o direito de explorar este tesouro infecundo. Para isto, cria, pela

chicana e pela falsidade, o indispensável título de propriedade: – Opera as maiores falcatruas; falsifica firmas, papéis, selos; falsifica rios e montanhas; falsifica árvores e marcos; falsifica juízes e cartórios; falsifica o fiel da balança de *Themis*; falsifica o céu, a terra e as águas; falsifica Deus e o Diabo. Mas vence. Divididas as glebas em lotes, vendem-nos os grileiros à legião de colonos que os seguem como urubus – pelo cheiro da carniça. Cinco, dez anos depois, a flor do café branqueia a zona e a incorpora ao patrimônio da riqueza nacional (RECENSEAMENTO DO BRASIL, 1920, pp. 305-9)

Vianna considera legítimos os motivos que levam “bugreiros” e “grileiros” a promover a destruição da paisagem natural e dos povos autóctones para abrir os sertões ao avanço da lavoura cafeeira e as forças motrizes do progresso que se complementava na ferrovia, no colono estrangeiro e na urbanização.

Este mesmo tipo de narrativa se repete em muitos outros relatos. É a constância de uma visão negativa a respeito das florestas e matas. Por detrás da imagem de uma natureza idílica e intocada, habitada por bons selvagens, que aparece nas gravuras e nos relatos de viajantes estrangeiros que estiveram na América Portuguesa, persiste uma tensão ambivalente: o medo e o temor diante de um mundo desconhecido e indecifrável.

Warren Dean (1996) em seu longo estudo a respeito da devastação da Mata Atlântica assinalou que este senti-

mento estava presente na mentalidade de conquistadores que tentavam se aventurar naquela selva tropical. A defesa da civilização acabou por prevalecer no discurso dando legitimidade ao método que se seguiu durante séculos do domínio do homem branco sobre aquele cenário edênico, transformado em “espaço produtivo” através da técnica instrumental e pelas necessidades do desenvolvimento (SANTOS, 2005, p. 48-9).

O estilo hiperbólico utilizado por Vianna se aproxima da estética do sublime. Naxara afirma que a narrativa romântica sobre o Brasil passa a predominar a partir de meados do século XIX as primeiras décadas do século XX, sendo que esse registro estético enfatiza o exagero, o excesso e a grandiosidade, ao apelar para o universo das sensações de admiração e assombro, constituindo representações e imagens antagônicas como civilização e barbárie, cidade e campo, cultura e natureza (2004, p. 23-30). Vianna enfatiza justamente essas temáticas de forte polaridade, que se desdobra no extenso cenário do sertão, espaço transitório e movediço no qual se desenrola essa batalha incansável de conquista da paisagem natural (primeira natureza) por esses indivíduos intermediários (mamelucos), primeiro passo para ocupação e transformação da indomável floresta em campo para cultivo e pastoreio (segunda natureza). O resultado dessa operação significa a eliminação do elemento “selvagem” e a destruição pelo fogo da mata “infecunda”.

Toda uma cultura e um conhecimento construídos ao longo de séculos pelos indígenas e caboclos sobre o cerrado começa a entrar em extinção, como anuncia Euclides da Cunha na sua obra **Os sertões**, no qual propunha a urgente incorporação do sertanejo ao projeto de nação.

Essa sensibilidade difere daquela representada por naturalistas e viajantes como Saint-Hilaire, Gardner, Rugendas, Debret, Pohl e outros durante a primeira metade do século XIX. Predomina nessas narrativas a estética do belo e do pitoresco, que reforçam representações que procuram enfatizar a “busca da escala precisa e do equilíbrio entre os elementos representados” por influência das teorias iluministas acerca do mundo natural (NAXARA, 2004, p. 14).

Nessa primeira fase se procurou constituir um conhecimento sobre um território desconhecido, que é escrutinado pelo saber científico através de anotações de campo, de espécimes coletados apresentados em herbários e mostruários, em jardins zoológicos e botânicos, (re)apresentado um mundo tropical que se descortina ao observador.

Para muitos viajantes desse período, o cerrado apresentava nenhuma vantagem como espaço produtivo, comparado a outras regiões do país, enquanto para uns poucos, se constituía em lócus de riquezas ainda inexploradas que dependiam de investimentos e uma visão empreendedora eficaz.

José Vieira Couto de Magalhães foi um dos primeiros a perceber as possibilidades do sertão ao desenvolver projetos de navegação dos rios Araguaia e Tocantins como saída econômica para então Província de Goiás. Sua experiência como militar e sertanista, associada a sua experiência como administrador (governou as províncias de Goiás, Mato Grosso, Pará e São Paulo) contribuíram para consolidação de uma visão mais positiva das qualidades do gentio que aparecem em obras capitais como **O selvagem** de 1876 e **Viagem ao Araguaia** de 1863 (MAGALHÃES, 1998). No seu **diário íntimo** redigido em parte quando vivia em Londres em 1880, percebe-se a persistência de uma imagem idealizada sobre o sertão, produto de suas reminiscências, relatos oníricos em que descreve paisagens naturais, rios caudalosos e o contato com os índios (MAGALHÃES, 1998, p. 199-204). Alternam nessa descrição a imagem heroica de combatente da Guerra do Paraguai com a de empresário envolvido na negociação para um empréstimo para construção de uma estrada de ferro. Desdenha do litoral, por suas impressões negativas sobre as cidades do Rio de Janeiro e Petrópolis, foco de males e doenças, e exalta o sertão, ao manifestar seu desejo de se mudar para o Pará.

A narrativa do viajante paulista J. A. Leite Moraes parece se aproximar desses pontos abordados por Couto de Magalhães, inclusive do estilo estético claramente sublime. Moraes compara sua façanha a de um bandeirante, e talvez até pudesse ser vista assim, pois navegou

por rios caudalosos, enfrentando um sem-número de perigos e os rigores das cheias:

E como os meus antepassados, afrontei todos os perigos das matas, dos rios, das feras, dos selvagens, tomando todos os meios de locomoção lembrados pela barbaria e depois aperfeiçoados pela civilização.

Segui-os por sobre as suas pegadas, ouvindo aqui e ali, por toda a parte, a gloriosa tradição de suas façanhas, e, quantas vezes como eles, calmo e imperturbável, não encarei frente a frente a morte, despendido-me da terra natal, da família, dos amigos?!

Das vertentes do Prata caí nas do Amazonas; estive em contato com a natureza a mais rica e luxuriante deste Brasil; pisei as suas fabulosas minas de metais preciosos; sulquei as águas de seus grandes rios; atravessei as suas decantadas e formidáveis cachoeira; entrei nas aldeias de 2 mil arcos; estive entre centenares de selvagens; admirei as castanheiras com suas copas frondosas dominando as matas, e curvadas ao peso das castanhas; conheci o pau-brasil, a seringueira, o cacau e muitos outros produtos naturais que enriquecem o comércio de tantas grandezas, sonhei um novo mundo, que, na frase de um ilustre paraense, ainda não teve o seu *Colombo*! (MORAES, 1883, p. 35-6 *Apud* NAXARA, 2004, p. 185-6)

Em 1882 fora designado para assumir a presidência da Província de Goiás e encarregado de implementar a reforma eleitoral introduzida pela Lei Saraiva (1881). Ao

que parece Moraes foi um pouco além dessa obrigação protocolar pelos seus comentários sobre o potencial inexplorado “ao reafirmar a idéia de (re)descobrimento da terra”, do desejo de incorporar essas riquezas que “constituem a nação” (NAXARA, 2004, p. 186).

Moraes ao descrever a natureza exalta sua grandiosidade e amplitude, diante da pequenez humana, exatamente o sentimento do sublime que se amplifica pelo misto de deslumbramento e medo diante de desafios aterrorizantes que se apresentavam em meio a corredeiras, cachoeiras e tantos perigos mortais.

Considerações Finais

Nos últimos anos especialistas vem alertando para evidências de que o Cerrado como matriz ambiental estaria em “vias de extinção”. Inúmeras razões apontam para a danosa interferência no solo que se acelerou a partir das décadas de 1960 e 1970. A abertura desenfreada da fronteira agrícola, o emprego de métodos de produção agroindustrial em escala que esgotaram a capacidade hídrica do bioma, a introdução de gramíneas exóticas, a utilização ostensiva de defensivos agrícolas e de substâncias para corrigir a acidez natural do Cerrado.³ Pode-se afirmar que a cenário que nos é apresentado como cerrado

3 Entrevista com Altair Sales Barbosa para o **Jornal Opção**, n. 2048, Goiânia, 5 a 11/10/2014. Consulta: <http://www.jornalopcao.com.br/entrevistas/o-cerrado-esta-extinto-e-isso-leva-ao-fim-dos-rios-e-dos-reservatorios-de-agua-16970/>. Em 19/10/2014.

original, trata-se de mata secundária, destruída intensamente pelo fogo, uma paisagem transformada em natureza secundária, esta mesma ameaçada pela desertificação e pelo avanço das voçorocas. Em um futuro não tão distante, talvez tenhamos apenas como lembrança o que é definido como terceira natureza, jardins temáticos com alguns exemplares de espécimes da flora e da fauna do Cerrado conservados em museus de história natural.

Esse panorama catastrófico parecia muito distante aos primeiros viajantes estrangeiros do século XIX quando o Cerrado era muito pouco conhecido pelos biólogos e naturalistas. Subestimado por longo tempo, devido as dificuldades para incorporá-lo como área de produção agrícola, começou a revelar seus prováveis benefícios impulsionado por um olhar diferenciado de viajantes e administradores a partir o último quartel do século XIX e primeiras décadas de século XX, portanto, bem antes da “Marcha para o Oeste” durante o governo de Getúlio Vargas, da construção de Goiânia e de Brasília.

A estética do “sublime” foi incorporada em muitos desses relatos de viés romântico, apresentando o Cerrado como um espaço ainda desconhecido em sua “grandiosidade”. Certamente o planalto era capaz de provocar sensações de deslumbramento em perspectivas infinitas.

Referências

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal, do indígena ao colonizador**. Brasília: Verano, 2000.

BRASIL – MINISTERIO DA AGRICULTURA, INDUSTRIA E COMMERCIO – DIRECTORIA GERAL DE ESTATISTICA – *Recenseamento do Brasil* (Realizado em 1 de Setembro de 1920). Rio de Janeiro, Typ. Da Estatistica, 1922 (v. I – Introdução).

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. São Paulo, Martins Fontes, 1984.

CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás**. Goiânia: Editora UFG, 1997.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DUARTE, Regina H. **História & Natureza**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **Diário Intimo**. Organização de Maria Helena P. T. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MATTOS, Raymundo da Cunha. **Corografia Histórica da Província de Goiás**. 1979.

MORAES, J. A. Leite. **Apontamentos de Viagem (de São Paulo à capital de Goiás, desta à do Pará, pelos rios Araguaia e Tocantins, e do Pará à Corte. Considerações administrativas e políticas, pelo Dr. J. A. Leite Moraes, ex-presidente de Goiás)**. Introdução, cronologia e notas de Antonio Cândido. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NAXARA, Márcia R. C. **Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

PÁDUA, J. A. “As bases teóricas da história ambiental”. In: Estudos avançados 24 (68), 2010.

PESAVENTO, Sandra J. **História & história cultural**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

POHL, Jonh E. **Viagem no interior do Brasil**. vol. 1. Rio de Janeiro: Instituto, 1951.

RIGONATO, Valney. D. A dimensão sociocultural das paisagens do cerrado goiano: O distrito de Vila Borba. In: Maria Geralda de Almeida(Org.). **Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a bio-geodiversidade e singularidade sociocultural**. Goiânia: Ed. Vieira, 2005. p. 63.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de Goiás**. Tradução de Regina Regis Junqueira. São Paulo: USP, 1975.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.

SANTOS, Milton. Da totalidade ao lugar. São Paulo: Edusp, 2005.

SILVA, S. D. *et alii*. **Fronteira Cerrado**: sociedade e natureza no oeste do Brasil. Goiânia: Editora da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2013.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. In: **Estudos Históricos**. Tradução José Drummond. Rio de Janeiro, vol. 4. n. 8, 1991. p. 198-215.

SOBRE OS AUTORES

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO – Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (Teccer/UEG). Professor visitante sênior da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutor em Ciências Sociais pela USP. E-mail: carlosdecaldas@gmail. com.

BRUNO GONÇALVES DOS SANTOS – Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Mestrando do Programa Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer-UEG). E-mail: brunodrops@hotmail. com

ELIÉZER CARDOSO DE OLIVEIRA – Doutor em Sociologia pela UnB. Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer/UEG). Professor do curso de História (UEG). E-mail: ezi@uol. com. br.

ELISENE CASTRO MATOS – Mestre em Ciências Sociais (UFMA). Professora assistente do Departamento de Artes nos cursos de Licenciatura em Artes Visuais à Distância e Licenciatura em Artes Visuais/Educação Artística da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Membro da Comissão Maranhense de Folclore – CME, do Grupo de Pesquisas “Religião e Cultura Popular” (GPMINA) e do Comitê de Salvaguarda do Bumba-meu-boi do Maranhão (IPHAN/MA). Email: elisenec@gmail. com.

EMILENA SOUSA DOS SANTOS – Doutoranda do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (POSCULTURA/UFBA). E-mail: emilena.ssantos@gmail. com.

EWERTON DE FREITAS IGNÁCIO – Doutor em Literaturas em Língua Portuguesa, com estágio pós-doutoral em Literatura Brasileira pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor do curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás (UEG/Anápolis) e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer/UEG). Coordenador de Área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/UEG). Editor do periódico *Via Litterae*. E-mail: ewertondefreitas@uol. com. br

FERNANDA ALVES DA SILVA OLIVEIRA – Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Mestranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (Teccer/UEG). E-mail: fernandaalvys@hotmail. com.

FERNANDO BUENO OLIVEIRA – Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (Teccer/UEG). E-mail: fernandobuenogeo@gmail. com.

ISIS MARIA CUNHA LUSTOSA – Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisadora no Laboratório de Estudos das Dinâmicas Territoriais (Laboter/IESA/UFG) e no Laboratório de Estudos sobre Tradições da Universidade Federal de Campina Grande (LETRA/UFCG). Professora colaboradora da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Revisora no Periódico *El Periplo Sustentable – Turismo y desarrollo* da Universidad Autónoma de México (UNAM). E-mail: isismclustosa@gmail. com.

ISMAR DA SILVA COSTA – Professor da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais, e do Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Profissional da UFG/Regional Catalão, membro do NIESC. Doutor em História pela UFG. E-mail: ismarcostago@yahoo. com. br.

JÉSSICA MEIRELES PEREIRA – Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Discente do curso de especialização em História e Cultura Afro-brasileira e Africana da Universidade Federal de Goiás (UFG). Discente do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer/UEG). E-mail: jessica_meirelesp@hotmail. com

JOÃO GUILHERME DA TRINDADE CURADO – Professor dos cursos de Tecnologia Gastronomia e de Tecnologia em Gestão de Turismo da Universidade Estadual de Goiás/Câmpus de Pirenópolis. Doutor em Geografia (IESA/UFG). Atuou como pesquisador no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN sobre a Festa do Divino, no município de Pirenópolis (GO). E-mail: joaojgguilherme@gmail. com.

LORENA BORGES SILVA – Discente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (Teccer/UEG). Graduada em História (UEG). E-mail: lorena23418@hotmail. com.

LUANA NUNES MARTINS DE LIMA – Professora do curso de Geografia da Universidade Estadual de Goiás, Câmpus Itapuranga. Doutoranda em Geografia pela Universidade de Brasília (UnB). Membro do Grupo de Estudos sobre Cidades e Patrimonialização (GECIPA) e do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Território (CNPq). Email: luanunes_7@hotmail. com.

LUCIENE DE OLIVEIRA DIAS – Professora Adjunta da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás

(FIC/UFG) e do Programa de Mestrado em Comunicação (FIC/UFG). Coordenadora de Ações Afirmativas da UFG. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Jornalismo e Diferença. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: lucienediasj@gmail. com.

MARIA CRISTINA DE FREITAS BONETTI – Folclorista e professora de Dança no Curso de Educação Física da ESEFFEGO/UEG. Membro do Conselho Internacional de Dança – UNESCO. Mestre e Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO. E-mail: mcbonetti@gmail. com.

MARIA DE FÁTIMA OLIVEIRA – Doutora em História e Estágio Pós-Doutoral em História (UFG). Docente do Curso de História do Câmpus de Ciências Socioeconômicas e Humanas da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Membro do Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer/UEG). E-mail: proffatima@hotmail. com.

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA – Doutora em Geografia (IESA/UFG). Docente do curso de Geografia do Câmpus de Ciências Sócio Econômicas e Humanas (UnUCSEH) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Membro do Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer/UEG). Pesquisadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA/UEG). Coordena pesquisa financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Goiás (FAPEG). Atualmente realiza Estágio Pós-Doutoral junto ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: midabadia@bol. com.br.

MARY ANNE VIEIRA SILVA – Doutora em Geografia (IESA/UFG). Professora do curso de Geografia da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer/UEG). Coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA/UEG).

Coordena pesquisa financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Goiás (FAPEG). E-mail: maryanne.vieirasilva@gmail.com.

NOECI CARVALHO MESSIAS – Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professora no curso de Educação do Campo da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Atuou como pesquisadora no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN, no município de Natividade (TO). E-mail: noeci@uft.edu.br.

PEPITA DE SOUZA AFIUNE – Discente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer / UEG). Bolsista de Mestrado da modalidade *Stricto Sensu* da UEG. E-mail: pepita_af@hotmail.com.

POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO – Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do curso de História da Universidade Estadual de Goiás e do Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer/UEG). Atualmente realiza Estágio Pós-Doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: poliene.bicalho@hotmail.com.

ROBSON MENDONÇA PEREIRA – Doutor em História (UNESP) e Pós-Doutorado em História Social (USP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (Teccer/UEG) e do Curso de História da Universidade Estadual de Goiás (UnUCSEH/UEG). Coordena pesquisa financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Goiás (FAPEG). Bolsista do Programa de Incentivo à Pesquisa e Produção Científica (PROBIP/UEG). E-mail: robsonmenper@hotmail.com.br.

STEPHEN GRANT BAINES – Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) e do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

(CEPPAC/UnB). Pesquisador 1A do CNPq. Coordenador do Projeto de Pesquisa no CNPq, “Etnologia Indígena em Contextos Nacionais: Brasil – Austrália – Canadá (com pesquisas etnográficas)”. Coordenador do Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI – DAN/UnB – Decanato de Extensão). E-mail: stephengbaines@gmail. com.

TEREZA CAROLINE LÔBO – Doutora em Geografia (UFG). Professora do curso de Tecnologia em Gestão de Turismo pela Universidade Estadual de Goiás/Câmpus de Pirenópolis e do Ensino Fundamental na Secretaria Estadual de Educação de Goiás. Atuou como pesquisadora no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN sobre a Festa do Divino, no município de Pirenópolis (GO). E-mail: terezacarolinelobo@gmail. com.

SOBRE O LIVRO

Formato:	15,5 x 22cm
Tipologia:	Minion Pro
Papel de Miolo:	Off-Set 75g
Papel de Capa:	Cartão Supremo
Número de Páginas:	516
Tiragem:	500
Impressão:	Gráfica Sete

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
BR-153 – Quadra Área, Km 99 – 75. 132-903 – Anápolis-GO
www.ueg.br / Fone: (62) 3328-1181

2015
Impresso no Brasil / Printed in Brazil

O título de um livro é sempre uma chave interpretativa, costuma apregoar o escritor e acadêmico italiano Umberto Eco. O título deste livro em particular, *Festas, Religiosidades e Saberes do Cerrado*, por trás de seu aparente pragmatismo diretivo, abre margens para uma vasta teia de interpretações. São quatro palavras que separadamente possuem por si só amplas possibilidades de análise, quando colocadas em conjunto estabelecem um instigante mosaico conceitual. Amalgamam-se de forma complexa.