



ANAIS



III CEPIAL

CONGRESSO DE CULTURA
E EDUCAÇÃO PARA A INTEGRAÇÃO
DA AMÉRICA LATINA

Semeando Novos Rumos

www.cepial.org.br
15 a 20 de julho de 2012
Curitiba - Brasil



ANAIS



III CEPIAL

CONGRESSO DE CULTURA
E EDUCAÇÃO PARA A INTEGRAÇÃO
DA AMÉRICA LATINA

Semeando Novos Rumos

Eixos Temáticos:

1. INTEGRAÇÃO DAS SOCIEDADES NA AMÉRICA LATINA
2. EDUCAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO LATINO-AMERICANO:
SUAS MÚLTIPLAS FACES
3. PARTICIPAÇÃO: DIREITOS HUMANOS, POLÍTICA E CIDADANIA
4. CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA
5. MEIO-AMBIENTE: QUALIDADE, CONDIÇÕES E SITUAÇÕES DE VIDA
6. CIÊNCIA E TECNOLOGIA: PRODUÇÃO, DIFUSÃO E APROPRIAÇÃO
7. POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O DESENVOLVIMENTO SOCIAL
8. MIGRAÇÕES NO CONTEXTO ATUAL: DA AUSÊNCIA DE POLÍTICAS
ÀS REAIS NECESSIDADES DOS MIGRANTES
9. MÍDIA, NOVAS TECNOLOGIAS E COMUNICAÇÃO

www.cepial.org.br
15 a 20 de julho 2012
Curitiba - Brasil

ANAIIS



III CEPIAL

CONGRESSO DE CULTURA
E EDUCAÇÃO PARA INTEGRAÇÃO
DA AMÉRICA LATINA

Semeando Novos Rumos

Eixo 4

“CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA”

www.cepial.org.br
15 a 20 de julho de 2012
Curitiba - Brasil

4. CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA

MR4.1. Sociedade e Cultura de Fronteira

EMENTA

Esta mesa propõe-se a discutir fronteiras no Prata, contemplando diferentes temporalidades e espacialidades com enfoques voltados aos guaranis, às missões jesuíticas, aos migrantes dos séculos XIX e XX e às ideologias nacionalistas e de integração. Poderão ser trazidos ao debate estudos e reflexões que apontam para relações sociais transfronteiras, para vivências à margem das intencionalidades oficiais e de discursos hegemônicos. A composição da mesa proposta atentou para a inserção interinstitucional, para a interdisciplinaridade e vínculos com programas de pós-graduação que trabalham com fronteiras.

Coordenador: Valdir Gregory – Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE - BRASIL)
Carmen Curbelo: Universidad de la Republica Uruguay - (UDELAR - URUGUAY)
Ernelo Schallenger – Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE – BRASIL)
Jones Dari Goeter: Universidade Federal da Grande Dourados - (UFGD - BRASIL)
Ricardo Carlos Abinzano: Universidad Autónoma de Misiones – (ARGENTINA)

RESUMOS APROVADOS

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL LATINO-AMERICANO: O TRADICIONALISMO E A IDENTIDADE GAÚCHA (autor(es/as): Ana Carolina Rios Gomes)

O RAP ENTRE FRONTEIRAS: PRÁTICAS ESTÉTICO-MUSICAIS LATINO AMERICANAS (autor(es/as): Angela Maria de Souza)
REMANESCENTES DAS REDUÇÕES JESUÍTICAS DE NOSSA SENHORA LORETO E SANTO INÁCIO MINI NA PROVÍNCIA DO GUAIARÁ-1608-1639 (autor(es/as): BERENICE SCHELBAUER DO PRADO)

O CIRCUITO ROCKEIRO NA TRÍPLICE FRONTEIRA (autor(es/as): Franciele Cristina Neves)

A SOCIEDADE DE CONSUMO: ANÁLISES NA FRONTEIRA ENTRE BRASIL E PARAGUAI (autor(es/as): Luana Caroline Künast Polon)

Cortando a cerca: uma escola do campo frente a multiculturalidade contemporânea (autor(es/as): Lydia Maria Assis Brasil Valentini)

Movimento Hip-Hop como manifestação cultural: Uma análise do léxico de letras de rap em Foz do Iguaçu. (autor(es/as): RONALDO SILVA)

INTEGRALIZAÇÃO LATINOAMERICANA: AFIRMAÇÃO CULTURAL OU JOGADA IMPERIALISTA? (autor(es/as): Victor Alves Pereira)

Sankofá- Abaetê: Construindo diretrizes, resgatando nossas raízes (autor(es/as): Vilisa Rudenco Gomes)

SAÚDE SEM FRONTEIRAS - REDE BINACIONAL DE SAÚDE NA FRONTEIRA BRASIL-URUGUAI (autor(es/as): Daniela da Rosa Curcio et alii.)

MR4.2. Apropriação, Usos do Território e Práticas Sociais Diferenciadas

EMENTA

Os trabalhos da presente mesa circunscrevem-se às pesquisas que vêm sendo desenvolvidas pelos participantes, que têm como referência diferentes sujeitos (quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos e trabalhadores rurais dentre outros) e práticas sociais, em distintos contextos. Os trabalhos explicitam diversos aspectos da problemática relativa à organização, apropriação e uso do território. O fio condutor das reflexões está referido às diferentes formas e estratégias utilizadas por esses sujeitos face às definições e redefinições recentes do território.

Coordenador: Joaquim Shiraishi Neto: Universidade estadual do Amazonas - (UEA - BRASIL)
Luís Fernando Cardoso e Cardoso: Universidade Federal do Pará - (UFPA - BRASIL)
Rosirene Martins Lima: Universidade estadual do Maranhão - (UEMA - BRASIL)
Ana Paulina Aguiar Soares: Universidade estadual do Amazonas – (UEA - BRASIL)

MEMÓRIAS DA GUERRA DO CONTESTADO- A CULTURA POPULAR ATRAVÉS DA RELIGIOSIDADE NO MONGE JOÃO MARIA DE JESUS EM MARILÂNDIADO SUL. (autor(es/as): Bruno Augusto Florentino)

DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL E SUA INTERFACE NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO MUNICÍPIO DE ROSANA-SP (autor(es/as): CLEDIANE NASCIMENTO SANTOS)

REFLEXÕES ENTRE A MANUTENÇÃO DAS IDENTIFICAÇÕES RURAIS E A INFLUÊNCIA DAS MODERNIDADES NA VILA DO DISTRITO DE GUARAGI - PONTAGROSSA (PR) (autor(es/as): FABELIS MANFRON PRETTO)

ÍNDIOS, TAPUIOS E “CABOCOS”. CULTURAS E IDENTIDADES MARGINAIS NA MANAUS DE ONTEM E HOJE. (autor(es/as): PAULO MARREIRO DOS SANTOS JÚNIOR)

TOPOFILIA & TOPOFOBIA – TOPOCIDIO & TOPO-REABILITAÇÃO: A MERCANTILIZAÇÃO DA CULTURA EXPRESSA NO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARQUITETÔNICO E URBANÍSTICO DE DIAMANTINA-MG (autor(es/as): RAHYAN DE CARVALHO ALVES)

ARELAÇÃO SER HUMANO/ NATUREZA – REFLEXÕES A PARTIR DE UM ESTUDO DE CASO. (autor(es/as): ROSANA BARROSO MIRANDA).

MR4.3. Territórios, Memórias e Identidades latino-americanas

As ciências humanas e em especial as sociais desenvolveram no século XX teorias e metodologias para compreender e explicar como se elaboraram concepções de territórios, memórias e identidades, sobretudo na produção intelectual latino-americana. Atualmente, os estudos de caráter socioambiental contribuem sobremaneira com esses avanços, especialmente se forem considerados os aportes da antropologia, da geografia cultural, da história, da psicologia social e da sociologia. Além de localizar esses avanços, é fundamental trazer para o debate os resultados das pesquisas realizadas com esses múltiplos enfoques entre as dimensões da natureza e da sociedade

Coordenação: Salete Kozel – Universidade Federal do Paraná - (UFPR – BRASIL)
Maria Geralda de Almeida: Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade de Goiás - (IESA/UFG – BRASIL)
Álvaro Luiz Heidrich: Universidade Federal do Rio Grande do Sul – (UFRGS – BRASIL)
Sandra Valeska Fernandez Castillo: Universidad de Concepción - (CHILE)
Alicia M. Lindon Villoria: Universidad Autónoma Metropolitana - (UAM – MÉXICO)

www.cepial.org.br

15 a 20 de julho de 2012

Curitiba - Brasil

4. CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA

“OUTROS” IMAGINADOS: AS REPRESENTAÇÕES DOS CIDADÃOS LATINO-AMERICANOS SOBRE AS CIDADES PRÓXIMAS E DISTANTES (autor(es/as): **carla beatriz santos menegaz**)

100 Anos de História: Alguns Elementos Formadores da Identidade Cultural do Território do Contestado (autor(es/as): **FLAVIA ALBERTINA PACHECO LEDUR**)

Guimarães Rosa no labirinto chamado América Latina (autor(es/as): **iolanda cristina dos santos**)

Los lugares de Memoria como lugares de Aprendizaje, tres estudios de caso: Santiago de Chile y Medellín-Colombia” (autor(es/as): **Karen Andrea Vásquez Puerta**)

A FESTA KALUNGA DE NOSSA SENHORA DE APARECIDA: IDENTIDADE TERRITORIAL E REAPROXIMAÇÃO ÉTNICA (autor(es/as): **Luana Nunes Martins de Lima**)

REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS E SIMBÓLICAS: AS IDENTIDADES DAS FESTAS DO BOI-A-SERRA NO CENTRO-OESTE BRASILEIRO (autor(es/as): **Maisa França Teixeira**)

A construção do Patrimônio Cultural a partir do imaginário da população de Marechal Cândido Rondon - PR: um estudo sobre o lugar de memória Casa Gasa (autor(es/as): **Paulo Henrique Heitor Polon**)

A INFLUÊNCIA DO TURISMO NA VALORIZAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL: O CASO DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO (autor(es/as): **Saulo Ribeiro dos Santos**)

IDENTIDADE E FÉ NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DE SERGIPE (autor(es/as): **Solimar Guindo Messi as Bonjardim**)

MR4.4. Espaço, gênero e sexualidades na América Latina

EMENTA

A mesa redonda tem como objetivo realizar uma reflexão sobre as relações de gênero que envolvem o processo de organização social, econômica e cultural dos territórios da América Latina, evidenciando as hierarquias e desigualdades baseadas nos papéis sociais insituídos para homens e mulheres.

Coordenadora: Joseli Maria Silva - Universidade Estadual de Ponta Grossa – (UEPG - BRASIL)

Marlene Tamanini: Universidade Federal do Paraná – (UFPR - BRASIL)

Diana Lan: Universidad Nacional del Centro – (UNC - ARGENTINA)

Maria das Graças Silva Nascimento Silva: Universidade Federal de Rondônia – (UFR – BRASIL)

RESUMOS APROVADOS

A MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES E A CULTURA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS (autor(es/as): **ALEXANDRA PINGRET**)

PELOTÓN MARIANA GRAJALES: O OLHAR DA REVISTA MUJERES NO ANO DE 1971 (autor(es/as): **Andréa Mazurok Schactae**)

NA ARGENTINA TANGOS, NO BRASIL TRAGÉDIAS! LÁ MATRIMÔNIO IGUALITÁRIO, AQUI UNIÃO CIVIL (autor(es/as): **CHRISTOPHER SMITH BIGNARDI NEVES**)

ECONOMIA SOLIDÁRIA, RELAÇÕES DE GÊNERO E COLETADORES DE MATERIAL RECICLÁVEL: LIMITES E AVANÇOS (autor(es/as): **Edinara Terezinha de Andrade**)

As mulheres do tráfico e a violência de gênero (autor(es/as): **Fernanda Pereira Luz**)

ARTICULAÇÕES EM REDE NA AMÉRICA LATINA: O CASO DE CDDLA E “CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR” NO BRASIL (autor(es/as): **Francine Magalhães Brites**)

OS SUJEITOS NA MARGEM DA CULTURA - CONFLITOS NOS ESPAÇOS EDUCACIONAIS LATINO AMERICANOS (autor(es/as): **Gustavo Luiz Ferreira Santos**)

Habilidades Sociais e Sexualidade: A construção Identitária na Adolescência (autor(es/as): **Priscilla de Castro Campos Leitner**)

AS UNIÕES HOMOAFETIVAS CONFORME O BLOCO DE CONSTITUCIONALIDADE E UMA PROTEÇÃO NORMATIVA GLOBAL: GARANTINDO DIREITOS HUMANOS (autor(es/as): **Rafael da Silva Santiago**)

POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO E PERMANÊNCIA DE LGBT NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESTADO DO PARANÁ: UMA REFLEXÃO SOBRE SUAS APLICABILIDADES NO CONTEXTO DA EJA E PROEJA (autor(es/as): **Reinaldo Kovalski de Araujo**)

O MEDO NA CONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DE ADOLESCENTES DO SEXO MASCULINO DA PERIFERIA DE DIFERENTES ÁREAS URBANAS DE PONTA GROSSA, PR (autor(es/as): **RENATO PEREIRA**)

MR4.5. Sociedades Tradicionais: imagens, tempo, espaço e saberes sobre a natureza

EMENTA

Em sua interação com a natureza, com distintas conformações, as chamadas “sociedades tradicionais” ou as sociedades originárias, constroem, historicamente, em seu universo mental, imaginário e práticas ecoprodutivas, uma cultura própria que envolve o conhecimento e respeito aos ciclos e movimentos naturais, atribuindo significado à sua vida material e imaterial – aos espaços ou territórios de que fazem parte. Isso envolve ritmos de tempo diferenciados dos ritmos caracteristicamente produtivistas que regem as sociedades urbano-industriais, os quais se pautam, fundamentalmente, numa temporalidade cronometrada e aritmetizada – no tempo da fábrica. Contrapor essas diferentes culturas, em sua lógica própria, focalizando, particularmente, as imagens, ritmos temporais, territorialidades e saberes patrimoniais das “sociedades tradicionais” e/ou originárias, significa pensarmos numa política de futuro na qual se inscreva o grande legado que tais sociedades detêm no trato com a natureza, com base em sua cosmovisão, práticas e expressões culturais próprias, para a construção de novas formas societárias, numa síntese histórica, de futuros inéditos.

Coordenadora: Lúcia Helena de Oliveira Cunha: Universidade Federal do Paraná (UFPR – BRASIL)

Carlos Galano: Universidad Nacional de Rosario - (UNR- ARGENTINA)

Carlos Walter Porto Gonçalves: Universidade Estadual do Rio de Janeiro - (UERJ- BRASIL)

Liliana Porto: Universidade Federal do Paraná - (UFPR-BRASIL)

Arturo Argueta: Universidad Nacional Autónoma de México - (UNAM-MÉXICO)

www.cepial.org.br

15 a 20 de julho de 2012

Curitiba - Brasil

RESUMOS APROVADOS

MULTICULTURALISMO, TURISMO E COMUNIDADES TRADICIONAIS: CAMPOS DE COEXISTÊNCIA E VIVENCIALIDADE? (autor(es/as): **Isabel Jurema Grimm**)

Seringueiros do Acre - Imaginário e Paisagem Cultural (autor(es/as): **Janaína Mourão Freire**).

AS PAISAGENS CULTURAIS DO/NO ESPAÇO FESTIVO DA COMUNIDADE ENGENHO II EM CAVALCANTE – GOIÁS: UM OLHAR À LUZ DA GEOGRAFIA CULTURAL (autor(es/as): **JORGEANNY DE FATIMA RODRIGUES MOREIRA**)

RECONHECIMENTO DAS ICCAS (ÁREAS CONSERVADAS POR COMUNIDADES INDÍGENAS E LOCAIS) NAS POLÍTICAS DE CONSERVAÇÃO AMBIENTAL: DISCUSSÕES ATUAIS. (autor(es/as): **Luciene Cristina Rizzo**)

MR4.6. História e Literatura na América Latina

EMENTA

Na produção historiográfica recente, a literatura vem surgindo como uma fonte que oferece importantes recursos de análise da sociedade. Incorporada solidamente no conjunto de inovações de fontes, métodos e problemáticas que há algumas décadas transformaram a experiência da pesquisa histórica, a literatura está presente hoje numa pluralidade de estudos que pretendem compreender o intrincado universo das experiências mais subjetivas de homens e mulheres. Na América Latina a literatura tem ocupado importante papel no movimento da sociedade. Seja ela abordada desde o ponto de vista da materialidade do livro, da localização social do escritor, de suas “redes de interlocução”, bem como numa análise dos significados do texto, das representações da realidade que ele traz. Pensar a América Latina desde o ponto de vista dessa relação é a reflexão central que norteia o debate aqui proposto

Coordenadora: Ana Amélia de Moura C. de Melo: Universidade Federal do Ceará (UFC - BRASIL)

Tracy Devine Guzman: Duke University of Miami – (ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA)

Soledad Falabella Luco: Universidad Diego Portales – (UDP - CHILE)

Adelaide Maria Gonçalves Pereira: Universidade Federal do Ceará – (UFC - BRASIL)

Ivone Cordeiro Barbosa: Universidade Federal do Ceará – (UFC - BRASIL)

RESUMOS APROVADOS

Cartas de Nova York - José Martí Correspondente (autor(es/as): **Amanda Leite de Sampaio**)

O TURISTA APRENDIZ, DE MÁRIO DE ANDRADE VERSUS EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO, DE JOSÉ MARIA ARGUEDAS – UMA APROXIMAÇÃO LITERÁRIA E SOCIOLÓGICA NO PANORAMA LATINO AMERICANO (autor(es/as): **CRISTIANO MELLO DE OLIVEIRA**)

O espaço da ficção na identidade em invenção e memória, de Lygia Fagundes Telles (autor(es/as): **Fernando de Moraes Gebra**)

Jorge Luis Borges e o Populismo Argentino (1946-1955) (autor(es/as): **Fernando de Moraes Gebra**)

Bahia 1860: o Brasil de Maximiliano (autor(es/as): **Flávia Silvestre Oliveira**)

OS INTELLECTUAIS E A NOVA ATENAS: Um estudo das representações nas obras dos literatos maranhenses no início da Primeira República (autor(es/as): **PATRICIA RAQUEL LOBATO DURANS**)

MR4.7. - Interculturalidade, Identidades e Arte Latinoamericana.

EMENTA

A mesa propõe-se a discutir as questões anunciadas, do ponto de vista da crítica de arte e dos artistas, aqui representados por Hector Guido (teatro) e Pavel Egúez (artes plásticas). A partir do enfoque das políticas de subjetivação e suas interfaces (Suely Rolnik) e da interculturalidade que se acentua na resistência da arte em tempos globais, observada, sobretudo, nas zonas transitórias (Ticio Escobar), quer desencadear o debate sobre os recursos críticos e expressivos que se manifestam na arte atual da nossa América, frente ao “esteticismo brando” regido pelos mercados globais, que desvia o capital simbólico e gera territórios homogeneizados

Coordenadora: Mariza Bertoli – Universidade de São Paulo – (USP – BRASIL)

Maria José Justino: Escola de Música e Belas Artes do Paraná - (EMBAP-PR - BRASIL)

Ticio Escobar: Ministro da Cultura do Paraguai - (PARAGUAY)

Hector Guido: Diretor de Cultura de Montevideu - (URUGUAI)

Gustavo Pavel Egúez: Artista Plástico - (EQUADOR)

RESUMOS APROVADOS

Entre balas e belas - Comunicação e Moda nas favelas cariocas (autor(es/as): **Alexandra Santo Anastacio**)

PAISAGENS CULTURAIS E FRONTEIRAS (autor(es/as): **Beatriz Helena Furlanetto**)

INDÍGENAS: ENTRE REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS (autor(es/as): **Eder Augusto Gurski**)

DE LA CULTURA ORAL A LA DIGITAL: SABERES, MEMÓRIAS Y NARRATIVAS EN LA TRANSCULTURA. PERSPECTIVAS DESDE LA UNIVERSIDAD INDÍGENA DE VENEZUELA (autor(es/as): **Fabiana Anciutti Orreda**)

O ATOR E O GRUPO: DISCURSOS SOBRE O TEATRO FEITO NA UNIVERSIDADE (autor(es/as): **JEAN CARLOS GONÇALVES**)

FESTAS POPULARES E SUAS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS: LUGAR DE PROMOÇÃO DO PERTENCIMENTO E VALORIZAÇÃO DAS CULTURAS SUBALTERNAS. (autor(es/as): **Katia Maria Roberto de Oliveira Kodama**)

ASPECTOS DA ECONOMIA CRIATIVA NO MERCOSUL A Indústria Fonográfica como fator de aproximação entre Brasil e Argentina (2003 – 2011) (autor(es/as): **marcello de souza Freitas**)

SUSTENTABILIDADE CULTURAL: MANUTENÇÃO, CONSERVAÇÃO E DIFUSÃO DE PEQUENOS ACERVOS - RELATO DE EXPERIÊNCIA (autor(es/as): **Rafael Schultz Myczkowski**)

FALA JUVENTUDE! UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE JUVENTUDE, CULTURA E LAZER (autor(es/as): **Sandra Rangel de Souza**)

O Autorretrato Ampliado (autor(es/as): **Terezinha Pacheco dos Santos Lima**)

www.cepial.org.br

15 a 20 de julho de 2012

Curitiba - Brasil



A FESTA KALUNGA DE NOSSA SENHORA DE APARECIDA: IDENTIDADE TERRITORIAL E REAPROXIMAÇÃO ÉTNICA

Luana Nunes Martins de Lima
(Mestranda em Geografia - Universidade Federal de Goiás)

Elias Nazareno
(Professor da Faculdade de História - Universidade Federal de Goiás)

Resumo

Por meio desse artigo intenta-se apresentar a festa de Nossa Senhora de Aparecida das comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão, localizadas no município de Teresina de Goiás, fazendo uma abordagem sobre seu sentido étnico e seu papel na construção da identidade territorial do grupo e na constituição da memória coletiva. Além disso, discute-se a territorialidade, os modos de vida, os saberes tradicionais dessas comunidades e as práticas do festejo em homenagem à padroeira. A metodologia seguiu-se com levantamento bibliográfico e trabalho de campo, tendo a pesquisa participante sugerida por Brandão (1988), como abordagem metodológica. Observou-se que as festas em devoção aos santos, herdadas do período colonial, são retomadas e engendradas numa possível tentativa de reaproximação étnica, pela qual as comunidades podem reafirmar sua identidade, fortalecer suas heranças culturais e, até mesmo, garantir certos benefícios. Essas festas, como a de Nossa Senhora de Aparecida que é relativamente recente, recebem sentidos que variam de acordo com o seu tempo e de acordo com o contexto em que vivem as comunidades que delas participam. Ainda que as formas do catolicismo, os rituais, os símbolos, entre outros, continuem latentes; os significados, as intencionalidades e as relações estabelecidas modificam-se nas diferentes temporalidades.

Palavras-chave: Comunidade quilombola, Festa de Nossa Senhora de Aparecida, Identidade, Territorialidade

Introdução

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

Nesse sentido, a festa de Nossa Senhora de Aparecida nas comunidades Kalunga de Diadema e Ribeirão, no qual o presente artigo se centra, apresenta-se como um campo aberto de investigações que podem se centrar na construção de identidades territoriais, no surgimento de novas territorialidades vinculadas à festa, no fortalecimento da memória coletiva da comunidade, ou ainda nas relações sociais que se estabelecem: a



festa como o “local de encontro”, intenções políticas e comerciais, mobilidade entre as comunidades, entre outros. Além disso, a forma como essas comunidades se organizam no período festivo, no cotidiano e nas vivências está associada à forma como foi construída sua identidade étnico-cultural engendrada pela religiosidade católica.

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

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

A segunda etapa refere-se às visitas à comunidade, que teve o intuito de absorver o cotidiano de vida das comunidades e as práticas desveladas no festejo, tendo a pesquisa participante sugerida por Brandão (1988), como abordagem metodológica. Nessas pesquisas de campo ocorreram simultaneamente a observação e a conversa com grupos detentores dos saberes locais - como os foliões, por exemplo - como procedimento para identificar a relação das práticas festivas com a religiosidade e a identidade coletiva. As pesquisas de campo nas comunidades Diadema e Ribeirão ocorreram nos dias 3 a 6 de maio de 2011, e durante a Festa de Nossa Senhora de Aparecida, de 10 a 12 de outubro de 2011.

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



de modo que o espaço, que serve de referência, ‘condense’ a memória do grupo”. (HAESBAERT, 1999, p. 180).

A pesquisa permitiu compreender como os Kalunga mantiveram suas práticas culturais na conformação de seu território, construindo sua identidade cultural sob diversas influências, uma vez que adotaram a religiosidade católica como cerne de suas manifestações culturais, recorrendo ao mesmo tempo a saberes trazidos de suas terras de origem, e, atualmente, introduzindo elementos da cultura popular vigente.

A territorialidade Kalunga: modos de vida e saberes tradicionais

As comunidades denominadas quilombolas são grupos sociais cuja identidade étnica e cultural os distinguem no conjunto da sociedade. Por mais de dois séculos essas comunidades formadas por antigos escravos, negros alforriados, constituídas em quilombos buscam por seus direitos e pela garantia de seus territórios. Com a inclusão do Artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos remanescentes de quilombos, esses grupos foram finalmente reconhecidos oficialmente pelo Estado e passaram a buscar de maneira mais efetiva seus direitos (NEIVA, 2008).

Dentre essas comunidades tradicionais encontram-se, na região norte de Goiás, nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, os Kalunga (Fig. 1 e 2). Em termos numéricos e históricos está entre as maiores do país, ocupando uma área de 253,2 mil hectares, com uma população estimada de 3.752 habitantes, de acordo com os dados de 2004 do “Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga”. Em 1991 esse território foi reconhecido como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91. As comunidades Kalunga encontram-se entre os Vãos da Serra Geral, parte ocupada pelo vale do Rio Paranã e seus afluentes, às bordas da Chapada dos Veadeiros na qual se situa o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.



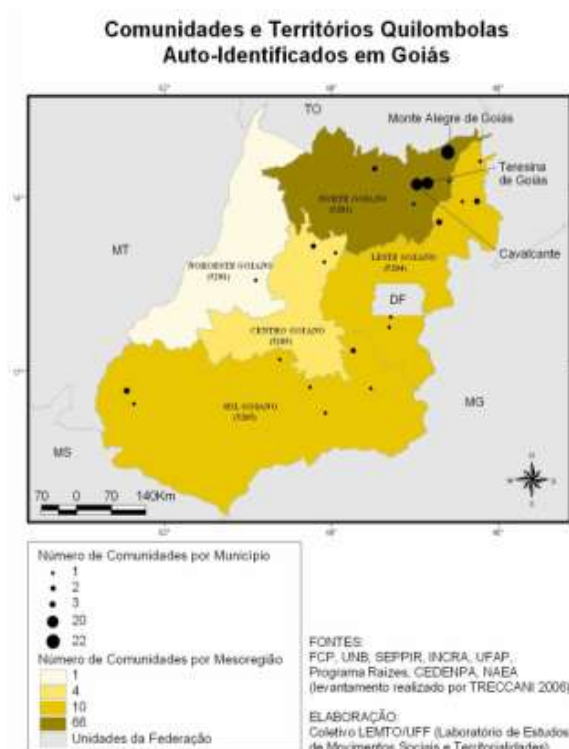


Fig. 1 – Comunidades e Territórios Quilombolas Auto-Identificados em Goiás. Elaboração: Coletivo LEMTO/UFF (Laboratório de Movimentos Sociais e Territorialidades).



Fig. 2 – Sítio Histórico Kalunga: Comunidades de Teresina de Goiás. Autoria: Vinícius G. de Aguiar – Agosto/2009.

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

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

Para Almeida (2010), o território Kalunga representa substancialmente uma convivialidade, ou seja, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra enquanto constrói sua identidade cultural. A autora explica que uma



identidade cultural é composta por elementos que, juntos, formam um todo integrado e inter-relacionado, como a língua, a história, o território, os símbolos, as leis, os valores, as crenças e outros elementos tangíveis.

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

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

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

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

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

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

Apesar das dificuldades que ainda vivenciam, como falta de água encanada em muitas residências, falta de atendimento médico e odontológico nas comunidades, vias de difícil acesso, transporte escasso com frequência de ida semanal à cidade, muitos moradores das comunidades ainda preferem viver na região porque é o lugar que conhecem, onde se sociabilizam uns com os outros e onde viveram durante toda a vida.





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

No sítio existe uma grande diversidade de frutos do Cerrado, que, geralmente, podem ser encontrados nos quintais dos moradores. Entre eles, mangaba, araticum, pitomba, cagaita, jatobá do campo, pequi, coco, caju, araçá, baru, macaúba e outros.

Os Kalunga mostram-se portadores de saberes e revelam profundos conhecimentos sobre espécies vegetais e animais, associam as mudanças de estação, fases lunares e ciclos biogeoquímicos, ecológicos e hidrológicos ao conhecimento dos diferentes tipos de solo, utilizando seus espaços em interação com a natureza do cerrado. De acordo com Almeida (2003, p.78), “isso permite afirmar que a natureza converte-se, assim, em um patrimônio cultural e a biodiversidade deste ecossistema é, na atualidade, parcialmente de domínio destas populações”.

Por muitas dessas descrições que dão características singulares à comunidade e pelo processo de auto-reconhecimento ali desenvolvido na década de 1980, o território Kalunga constituiu-se em Sítio Histórico e Patrimônio Cultural. Entretanto, em entrevistas com os moradores foi possível perceber que a maioria não tem conhecimento ou não compreende o sentido dessa designação ao seu próprio território, considerando muitas vezes apenas a questão da posse das terras. Além disso, apesar de “ouvirem falar”, denotam uma relativa desvinculação com o passado. Sobre isso, Paula e Avelar (2002) explicam que “assuntos de difícil rememoração como discriminação e o tempo da escravidão vivido pelos pais e avós, oscilam entre o silêncio e o esquecimento”. Entretanto, a fala de alguns manifesta certa consciência e resistência quando seu território é ameaçado, como corrobora o trecho abaixo:

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





As políticas afirmativas, necessárias ao processo de reconhecimento de populações remanescentes de quilombos, surgiram nos anos 1980, quando grande parte dos países latino-americanos, incluindo o Brasil, adotou em suas constituições a concepção de sociedades e nações pluriétnicas e multiculturais. Essas políticas, que resultaram de um processo de reformas constitucionais, a partir de então, assumem uma grande importância, pois por meio delas essas comunidades passaram a ter a possibilidade de reivindicar seus direitos como remanescentes quilombolas (ARAÚJO; NAZARENO, 2010).

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

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

Diante da necessidade de auto-afirmação para que haja um reconhecimento oficial, Marinho (2008) constatou que o esforço coletivo dos Kalunga nesse sentido, atualmente, tem como motivação maior resolver os conflitos fundiários em que as comunidades sempre estiveram envolvidas, e não o desejo de se afirmar como continuidade histórica e cultural, como é interpretado por alguns o termo “remanescente de quilombo”. Segundo a autora, até pouco tempo atrás havia uma negação dessas comunidades de seu passado e até mesmo uma negação quanto ao ser Kalunga, pela noção colonial que esse termo assumia; uma noção que ignorava os outros processos que o conceito de quilombos contemporâneos assume.

É preciso considerar que cada grupo de quilombolas possui singularidades que não podem ser reduzidas a definições históricas ou simples ideias de isolamentos, de fugas e de união entre os grupos. Embora essas comunidades desconheçam o passado que lhes são imputado, muitas vezes de forma simplista, “se reconhecem em uma identidade coletiva, consideram-se depositários desse patrimônio e responsáveis por transmiti-lo para gerações futuras” (ALMEIDA, 2010a, p. 120).





No conjunto das práticas socioculturais, as festas religiosas são fortemente integradas a esse patrimônio cultural Kalunga, pela influência exercida na identidade territorial do grupo. Elas funcionam como elo para as demais práticas culturais, mobilizando os moradores das comunidades durante todo o ano. Por isso, uma delas, a festa de Nossa Senhora de Aparecida, será especificamente analisada nos tópicos subsequentes.

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

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

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

Segundo Silva Jr. (2008), as festas religiosas dos Kalunga são circulares, demarcando a passagem do tempo e o cultivo da terra, caracterizando-se pela oportunidade de congregarem no mesmo ambiente pessoas de toda a comunidade. Ocorrem manifestações de fé, alegria, política e reencontros entre familiares e amigos, durante vários dias. Enquanto comungam os preceitos festivos e católicos discutem o futuro e avivam um novo ciclo. De acordo com este autor:

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





Fig. 3 - Missa realizada durante a novena.
Foto: Luana Nunes M. de Lima -10/10/2011.

A Festa de Nossa Senhora de Aparecida é uma romaria realizada na comunidade de Diadema no mês de outubro, no qual se comemora no dia 12, a santa padroeira. Essa festa envolve o “giro da folia”, o “arremate da folia” (com levantamento do mastro) e o “Império” (ou “reinado”). A novena é rezada na capela e a

cada dia há um noveneiro responsável (Fig. 3).

Com a ausência do padre em muitas partes da festa, a própria comunidade se organiza, inclusive nos atos litúrgicos. Há oito dias de novena e folia; no último dia (nono), realiza-se o Império. O nono dia completa a novena no dia 12 de outubro, dia de Nossa Senhora de Aparecida. A festa do Império corresponde ao encerramento das celebrações.

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

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

O giro da folia (Fig. 4) é um ritual de passagem nas casas, com cantos, para que a santa padroeira abençoe os donos dessas casas, e com o peditório de esmolas para a folia do próximo ano.



Fig. 4 – Foliões fazendo o giro da folia. Foto: Luana Nunes M. de Lima – 11/10/2011.

Ao chegar em frente às casas os foliões fazem um canto e em seguida são convidados a entrar. Ao entrarem, inicia-se a brincadeira, que segundo Siqueira (2006), compõe a “parte profana” da folia e pode ser representada pela dança da sussa ou pela curraleira. De acordo com a autora, a sussa, a curraleira e o forró compreendem o profano da festa, que complementa o sagrado (a novena, a folia, o império, as rezas e as ladainhas). Após a

brincadeira, os donos da casa podem oferecer um lanche do que tiverem disponível em casa. As casas em que os foliões dormem e fazem as principais refeições são denominadas de ‘pouso’.

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

A bandeira é muito reverenciada e tida como portadora de poderes sobrenaturais. Nos pousos ela é levada para o interior da casa e é devolvida quando a folia faz o canto dos “Benditos da Mesa” e parte.

“Agora vamos rezar,
Bendito e louvado seja
São palavras de versículo
Na cabeceira da mesa
Vamos rezar o bendito
Pra nossa família inteira
[...]
Nossa Senhora Aparecida
Que por nós há de pagar
Deus lhe pague a bela janta
Com toda sua geração
Dê aumento na lavoura
E renda nisso as criação
Deus lhe pague a vossa mesa
Coberta com esse véu
Nossa Senhora Aparecida
Leve essa mesa no céu.

Trecho do Canto dos Benditos da Mesa (SIQUEIRA, 2006, p. 72 – 74)

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

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

Trecho do Canto da Folia de Nossa Senhora de Aparecida (SIQUEIRA, 2006, p. 72 – 74)

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

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



Fig. 5 – Alferes fazendo a venda diante do império e do guardião da espada. Foto: Luana Nunes M. de Lima – 12/10/2011.

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

O quadro é constituído por quatro homens escolhidos que portam uma vara de cerca de dois metros de comprimento. As varas são dispostas no chão formando um quadrado (ou seja, o quadro). O quadro é composto com



o alferes levando a bandeira e o “guardião da espada”. A espada (simbolizada por um facão) sai do barracão do rei para buscar a rainha no barracão onde ela se preparou. Quando o rei e a rainha já estão dentro do quadro, o império se destina à capela. Na porta da capela, o alferes faz a venda com a bandeira diante do “guardião da espada” e o mesmo faz a “venda” com a espada para o alferes (Fig. 5). Após esses movimentos circulares (da bandeira e da espada) há um movimento de reverência, dobrando-se levemente um dos joelhos.

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

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

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

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

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

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

A análise da Festa de Nossa Senhora de Aparecida pode e deve partir de uma percepção da perspectiva que os kalunga vivenciam a religião, da releitura que os



mesmos formularam a partir do catolicismo imposto no passado. Eles buscam nas práticas religiosas cotidianas se fortalecerem, manterem suas crenças e tradições, amenizarem seus problemas e, sobretudo, se afirmarem como comunidade, preservando sua cultura e seus costumes. Os Kalunga representam, ainda, por meio da festa, a experiência do presente com o passado, as tradições e a memória coletiva.

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

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

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

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

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





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

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

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

Índios, negros, mulatos e brancos manipulam as brechas no ritual da festa e as impregnam de representações de sua cultura específica. Eles transformam as comemorações religiosas em oportunidade para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas. [...] o Estado Moderno está, por outro lado, empenhado em modificar os códigos culturais que desabrochavam na Colônia (DEL PRIORE, 2000, p. 89).

A autora também faz alusão ao fenômeno de ‘circularidade cultural’, formulado por Mikhail Bakhtin e retomado por Carlo Ginzburg. A circularidade cultural é entendida como o influxo recíproco entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica. Del Priore mostra que a festa põe em contato e em conflito distintas significações políticas, sociais e simbólicas, que envolvem a operação de distintas hermenêuticas, de distintos regimes de leitura operando na vida social.

Sobre o aspecto do hibridismo religioso observado, Souza (2002) relata a forma como o catolicismo foi adotado por comunidades afrodescendentes, não simplesmente como uma forma de imposição senhorial, mas considerando também as motivações dessas comunidades, como resultado de um processo de miscigenação cultural, tendo o catolicismo como o elemento dominante. Seu estudo faz emergir importantes questionamentos sobre a recorrência dessas comunidades afrodescendentes aos santos



católicos, fortalecendo a ideia de se tratar de uma maneira de imprimir elementos de suas crenças tradicionais. O catolicismo, então, poderia ser pensado como uma espécie de senha para acessar o universo mítico/religioso tradicional que fora negado pela cultura hegemônica.

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

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

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

De acordo com relatos de outro morador, antigo folião de outras festas que ocorrem no território Kalunga, houve significativa mudança nas festas religiosas das comunidades, principalmente porque a população era menor e as pessoas participavam das missas e ladainhas. Atualmente, poucos participam das cerimônias religiosas,

enquanto a maioria se ocupa nos comércios, em rodas de conversas, ao redor de sons automotivos. Ainda de acordo com esse antigo folião, a folia de Nossa Senhora de Aparecida era constituída apenas pelo giro da folia. O festejo tal qual ocorre, se deu em decorrência de uma busca por promover o ajuntamento e assemelhá-lo à festa do Divino Espírito Santo, na comunidade Ema.



Fig. 6 – Barracas de comércio. Foto: Luana N. M. de Lima - 12/11/2011.

Para muitos foliões o fato de a festa concentrar-se nos arredores da capela, a folia fica prejudicada, pois muitos se ausentam de suas casas em função dos comércios (Fig. 6). Observa-se que o sagrado e o profano ocorrem simultaneamente: ao mesmo tempo se fazem as rezas e os cantos das ladainhas na capela, no pátio, tocam-se músicas em alto volume (forró, sertanejo, funk), as pessoas consomem bebidas alcoólicas e soltam foguetes.

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

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

Agier (2001) toma por base a noção introduzida por Evans-Pritchard de que existe certa plasticidade nas “crenças” dos indivíduos em função das diferentes situações. Crenças que não podem ser vistas como um todo, mas como fragmentos. Assim, os



indivíduos as escolhem e recorrem às suas práticas à medida que lhes convêm, utilizando-se das mesmas sem dar importância a determinados elementos, podendo em outras situações recorrerem a esses mesmos elementos no intuito de encontrarem uma solução imediata. Agier (2001) também enfatiza a importância de se analisar o contexto na construção das identidades. As identidades podem servir-se de tradições que foram criadas, sobretudo, em situações de fortes pressões externas. Sua abordagem se mostra bastante pertinente, uma vez que a festa católica, juntamente com seus rituais e símbolos foram apropriados pelos quilombolas em um contexto específico vivido por eles.

Nesse sentido, observa-se que os Kalunga em todo tempo recriam sua cultura, aderindo a modelos externos, ao mesmo tempo em que manifestam resistência na tentativa de perpetuar a tradição. A relação da comunidade com a terra e com as representações dos rituais simbólicos são transmitidos, com a intenção de que os mais jovens sejam capazes de reproduzir os valores, costumes e cultura de sua comunidade, fortalecendo, assim, a memória e a identidade coletiva.

Considerações Finais

As manifestações culturais, mais do que tradições, restos, indícios ou sinais do passado, são construções e invenções práticas e discursivas das temporalidades em que elas ocorrem e são nomeadas, instituídas e legitimadas.

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

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

Na análise dessas manifestações culturais é fundamental que se ultrapasse a noção simplista de forma, para que as relações reais que nelas se expressam possam de fato ser investigadas. Deduz-se que qualquer que seja a sua origem e seu simbolismo manifesto, essas manifestações culturais foram adaptadas para um determinado fim. Isso é corroborado por E. P. Thompson, quando enfatiza a importância do contexto e do



processo: “todo significado é um significado-no-contexto, e quando as estruturas mudam as formas antigas podem expressar funções novas e as funções antigas podem encontrar sua expressão em formas novas” (THOMPSON apud SOHIET, 1992, p. 46).

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

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

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

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

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

Nisso consiste a importância de compreender essas manifestações culturais não apenas como “produtos do meio”, mas pensá-las historicamente, como enfatiza Albuquerque Júnior (2011). É preciso ainda, pensá-las espacialmente, considerando as implicações do território, uma vez que as festas criam e fortalecem as territorialidades no espaço de vivência. Afinal, “não há território sem algum tipo de identificação e valorização simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos habitantes”. (HAESBAERT, 1999, 172).



Assim, importa concebê-las em seu caráter de discurso, de sentido e de produção que se traduz por um desejo de sobrevivência cultural de comunidades que tentam se recriar nas suas práticas centrais.

Referências Bibliográficas

AGIER, Michel (2001) “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. Revista Mana. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2; 7-33.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de (2011) “Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar”. Revista Patrimônio e Memória”. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1; 134-150.

ALMEIDA, Maria Geralda de (2010a) “Dilemas territoriais e identitários em sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás”. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis. *Cerrados: perspectivas e olhares*. Goiânia: Ed. Vieira.

____ (2010b) “Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalungas de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado”. Revista Ateliê Geográfico – edição especial, Goiânia, v. 1, n. 9; 36-63.

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

BRANDÃO, C. R. (1988) “Pesquisar – Participar” in BRANDÃO, C. R. (org.), Pesquisa participante. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense.

CORRÊA, Aureanice de Mello (2008) “Espacialidades do Sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira”, in SERPA, Ângelo (org.), Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA; 161-179.

DEL PRIORE, Mary Lucy (2000) Festas e Utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense.

DIEHL, Astor Antônio (2002) Cultura historiográfica: memória, identidade e representação. Bauru: EDUSC.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: < <http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em 12 dez. 2011.

HAESBAERT, Rogério (1999) “Identidades Territoriais”, in ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.), Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; 169 – 190.



JURKEVICS, V. I. (2005) "Festas religiosas: a materialidade da fé". Revista de História: Questões & Debates. Editora UFPR, Curitiba, n. 43; 73-86.

MARINHO, Thais Alves (2008) Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Goiás.

MORAES, A. C. R (2000) Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no "longo" século XVI. São Paulo: Hucitec.

NEIVA, Ana Cláudia Gomes Rodrigues et al. (2008) "Caracterização socioeconômica e cultural da comunidade quilombola Kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: dados preliminares", in: IX Simpósio Nacional do Cerrado, Brasília-DF: Anais... Brasília-DF: Parla Mundi.

NEVES, Maria Wilma Mendes. (2007) Festa do Vão Moleque: religiosidade e identidade étnico-cultural. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Goiás.

PAULA, M. V. de; AVELAR, G. A. de. (2001/2002) "Comunidade Kalunga: trabalho e cultura em terra de negro". Espaço em Revista. Catalão, v. 45, n. 1; 77-87.

Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga - Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas Públicas (2004), Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR/Governo Federal – Programa Brasil Quilombola.

SILVA JR., Augusto Rodrigues da (2008) Vozes e versos na festa quilombola dos kalunga. Revista África e Africanidades. Brasília-DF, v. 1, n. 1; 1-21.

SIQUEIRA, Thaís Teixeira de (2006) Do tempo da sussa ao tempo do forró, música, festa e memória entre os Kalunga de Teresina de Goiás. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

SOIHET, Rachel (1992) "O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural". Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 5, n. 9; 44-59.

SOUZA, Marina de Mello (2002) "Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural". Revista Afro-Ásia. Salvador-BH, n. 28; 125-146.

