

O TERRITÓRIO SIMBÓLICO DA FESTA KALUNGA DE NOSSA SENHORA APARECIDA: ORGANIZAÇÃO SOCIAL, RITUAIS E SENTIDOS

LUANA NUNES MARTINS DE LIMA*

Introdução

O presente trabalho foi construído a partir da pesquisa de mestrado em Geografia que está desenvolvendo, intitulada “*Território e Identidade na Romaria de Nossa Senhora de Aparecida: as Comunidades Kalunga de Diadema e Ribeirão*”. O objetivo dessa pesquisa é investigar como os rituais festivos da Romaria de Nossa Senhora de Aparecida atuam na produção de um território simbólico, no surgimento de territorialidades, produzindo uma identidade territorial e fortalecendo a memória coletiva das comunidades Kalunga. A metodologia empregada na pesquisa consiste em revisões bibliográficas e na pesquisa participante sugerida por Brandão (1988).

Os Kalunga são comunidades remanescentes de quilombos que se situam nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, na mesorregião Norte Goiano. Seu território, reconhecido pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91 como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, abrange uma área de 253,2 mil hectares do Cerrado, com uma população estimada de 3.752 habitantes, de acordo com os dados de 2004 do “Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga”.

São comunidades rurais que, alicerçadas no catolicismo popular, expressam sua religiosidade por meio da devoção a diversos santos, possuindo um calendário de festas religiosas que se realiza durante todo o ano, em todo o território.

De forma geral, essas festas religiosas envolvem folias, novenas, ladainhas, rituais de levantamento do mastro com as bandeiras de santos cultuados, fogueiras, danças tradicionais como a “sussa”¹ e a “curradeira”², forró em ranchos de palha, barraquinhas de comércio

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás.

¹ Segundo Siqueira (2006) a sussa é uma dança tradicional de herança africana, composta de passos sapateados, lembrando um samba de roda ou dança de coco. Nela é predominante a participação feminina; as mulheres dançam ora girando, ora aproximando os corpos, ora afastando, muitas vezes equilibrando garrafas na cabeça. É acima de tudo uma brincadeira, uma diversão, combinada a momentos destinados ao sagrado.

² De acordo com Rodrigues (2011), a curradeira é uma dança que consiste em palmas e sapateados, semelhante à Catira. É dançada apenas por homens, pelos próprios músicos foliões. Inicia-se com duas fileiras; na sequência

temporário, refeições coletivas, sorteios que designam responsabilidades para a festa do ano vindouro, entre outros elementos. São práticas que se experienciam na coletividade, fazendo com que as crenças, as atitudes e as interpretações simbólicas adquiram uma forma comunitária. Essa religiosidade e sociabilidade vividas em comunidade produzem nos partícipes das festas um sentimento de pertencimento ao lugar, de forma que se inscrevem socioespacialmente.

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

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

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

Assim, as práticas religiosas com seus símbolos delineiam o território religioso e suas territorialidades. Cada comunidade religiosa possui um modo de construir representações, bem como um modo de eleger e apropriar-se de símbolos; para os Kalunga a festa é o modo mais expressivo para tal realização.

Neste trabalho discorreremos sobre uma destas festas que é realizada nas comunidades denominadas Diadema e Ribeirão do município de Teresina de Goiás, em Goiás: a Romaria de Nossa Senhora de Aparecida – abordando aspectos da organização social em torno da mesma, seus rituais, práticas e atribuições de sentidos.

formam um círculo; e ao final de cada verso trocam de lugar uns com outros até voltarem ao lugar onde começaram.

A Romaria de Nossa Senhora Aparecida: festa, penitência, ruptura do cotidiano e organização social

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

Durante os oito dias que antecedem a festa, a novena é rezada na capela e no último (nono) dia, realiza-se o Império. O nono dia completa a novena no dia 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida. A festa do Império corresponde ao encerramento das celebrações. Com a ausência do padre na maior parte dos rituais da festa, a própria comunidade se organiza, inclusive nos atos litúrgicos.

Ainda como parte dos momentos e eventos relacionados à ocorrência da festa, observamos que nas noites boa parte dos partícipes dança forró em um grande rancho de palha construído próximo à capela. Também próximos à capela são dispostos vários barracos de palha onde se vende bebidas, refeições e outros produtos.

Este aglomerado de barracos não serve apenas ao comércio, mas também aos alojamentos das famílias. Muitas casas encontram-se a quilômetros de distância umas das outras. A festa é, portanto, uma oportunidade quase rara da reunião de muitos parentes e amigos, pois moradores que residem longe podem tornar-se vizinhos de barraco e familiares que migraram para outras cidades, vêm exclusivamente neste período. 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.

Em todo território Kalunga as diversas festas promovem peregrinações entre os moradores de outras comunidades. A festa de Nossa Senhora Aparecida não é diferente, mas

ela ainda congrega em um só espaço as pessoas das próprias comunidades Diadema e Ribeirão por vários dias, diferente de outras festas nas quais só há o arremate na capela e todos retornam para suas casas. Segundo o pároco P.N.S.F. “acampam verdadeiramente para se estabelecer, pra durante estes nove dias estar juntos, celebrando, rezando, festejando, comendo, bebendo e se alegrando, em torno de sua tradição, em torno de seus costumes”.

Muitos partícipes percorrem quilômetro para chegar ao local da festa. O percurso é feito principalmente a pé ou a cavalo por entre o cerrado, mas também aparecem alguns veículos, sendo a maioria de pessoas de fora da comunidade.

A romaria de Nossa Senhora Aparecida apresenta, portanto, um aspecto penitencial, dada as dificuldades do deslocamento e da pouca estrutura do acampamento, e outro aspecto que refere-se ao encontro, à alegria e à diversão. Steil (1996, p. 136) assevera que

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

Em ambos os aspectos, a festa apresenta-se como uma ruptura do cotidiano, na qual as pessoas destinam ou reservam alguns dias da sua cotidianidade para reverenciar a sua divindade, paralisando as atividades rotineiras, como o trabalho e a vida comum no lar. Durkheim (1996) enfatiza a importância dessas ocasiões festivas para a continuidade do próprio cotidiano, pois revigora os indivíduos de uma coletividade para retornarem às suas atividades rotineiras. Maia (1999) corrobora o autor ao afirmar que por ser um rito social, a festa tem a capacidade de distrair, reafirmar os laços sociais do grupo e reanimar o espírito para o labor cotidiano.

A ruptura do cotidiano, no caso das festividades Kalunga, envolve um encadeamento de práticas ritualísticas essencial para se compreender a dinâmica religiosa da comunidade. Os rituais correspondem à própria estrutura organizativa da festa. Para Neves (2007), um aspecto fundamental é justamente a sequência desses rituais: primeiramente a folia, em seguida o levantamento do mastro e, por último, o Império. Essa sequência é internalizada de tal forma

pelos moradores, que já se organizam mutuamente no período festivo sem a necessidade de planejamento prévio. As funções de cada um para a realização da festa e da folia já são determinadas dentro de um próprio ritual.

Sabemos que o conjunto de valores religiosos e morais que funda a cultura de sociedades tradicionais está apoiado sobre um corpus de mitos e de tradições que explica a organização simbólica dos rituais. São por estes rituais que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social (BONNEMAISON, 2002).

O giro da folia é um ritual de passagem nas casas com a bandeira de Nossa Senhora Aparecida, no qual entoam-se cantos e fazem-se rezas para que a santa padroeira abençoe os donos dessas casas. Além disso, a folia é o momento em que se arrecadam as esmolas para a festa do ano seguinte. A folia evoca o sacrifício na atitude dos foliões, na arrecadação das esmolas, no pagamento de promessas, no fornecimento de refeições coletivas e pousos para os foliões, mas também por ela se espera as bênçãos e a proteção dos santos, por ela se evangeliza e se fortalece a memória coletiva. É um ritual coletivo no qual há uma sequência de trocas sociais gratuitas, apesar de ritualmente impositivas, de serviços e reforços de laços comunitários de solidariedade.

O Império de Nossa Senhora Aparecida é um ritual dentro festa iniciado recentemente, após a construção da capela. Consiste na coroação e homenagem ao rei e a rainha, representados por membros da comunidade. A entrega da coroa é feita em seguida ao levantamento do mastro com a bandeira, na noite do dia 11 de outubro. Na cerimônia, é formado o “quadro”, que simboliza uma espécie de cortejo real. Este é composto pelo rei e rainha, por quatro homens que levam, cada um deles, uma vara de cerca de três metros de comprimento formando um quadro, o alferes (que porta a bandeira) e o “guardião da espada”, cujo facão representa a espada. É um ritual performático no qual se desenvolve uma série de movimentos e gestos simbólicos, seguidos por um período de rezas na capela. Após o Império realiza-se o sorteio e, em seguida, o banquete – uma refeição coletiva preparada pelas mulheres da comunidade com os alimentos doados pelos moradores.

Evidenciamos que os moradores demonstram não compreender o Império no sentido que tinha para a sociedade quando foi introduzido no Brasil, mesmo porque essa representação tinha uma vinculação mais forte com a política do que com a própria religião. Os Kalunga, como muitas outras comunidades, a reproduzem por relacionarem tal

representação à devoção ao santo festejado e pelo referencial da tradição. Nas entrevistas, os participantes sempre justificam de forma imediata a representação do Império pela referência à tradição, o que torna os fundamentos da ação elevados ao nível de justificação auto-reflexiva. Assim, o Império pode ser entendido pelo sentido de tradição apresentado por Thompson (1998), como um princípio normativo que se torna rotineiro e sem muita reflexão ou questionamento por parte dos participantes, mas ao mesmo tempo, recebe um sentido mais forte do aspecto normativo, por ser uma prática “tradicionalmente fundamentada”.

O sorteio é um ritual dentro do Império fundamental para que a festa se perpetue como tradição, pois cada vez que um morador é sorteado, ele assume responsabilidades de ordem moral e religiosa frente à comunidade, não podendo deixar de cumprir as obrigações que a festa exige para o ano vindouro. Além disso, o sorteio pode ser entendido também como uma estratégia de legitimar a festa enquanto instrumento religioso, uma vez que a mesma vai se tornando uma espécie de organização religiosa, não em termos oficiais, mas numa perspectiva comunitária.

O sagrado e o profano: a coexistência de sentidos nas práticas e no espaço

[...] 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 (STEIL, 1996, p. 86)

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

Não há uma homogeneidade quanto à forma de celebração da festa e isso reflete distintas intencionalidades de participação, o que também aponta para territorialidades múltiplas e dialéticas no mesmo espaço: o tradicional e o inovador; a festa como ordem e a festa como transgressão.

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

Para responder a esta questão, situemos a definição de Rosendahl (2005), que interpreta o fenômeno religioso e suas interações com o homem e o território a partir do que formulou Eliade (1967), 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?

Atentando-nos para esta problemática, o primeiro aspecto que pretendemos discutir refere-se à ocorrência simultânea durante os dias de festa, das rezas e ladainhas dentro da capela, e do consumo de bebidas alcoólicas, som automotivo com músicas em alto volume (forró, sertanejo, funk), danças, queima fogos de artifício, rodas de conversa, entre outros, do lado de fora da capela.

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

Porém, não concordamos com a autora quando afirma que os Kalunga, de forma geral, não diferenciam ou não atribuem valor ao sagrado e ao profano. Muitas atividades que

ocorrem no espaço externo da capela são percebidas pelos moradores mais idosos e aqueles mais religiosos com certo desprezo, 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.

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

As práticas ditas “profanas” são condenadas inclusive na folia. O depoimento de uma das rezadeiras confirma:

[...] porque naqueles tempo, assim... os folião acreditava. Eu acho que acreditava porque num ficava bebendo pinga, num ficava aquele fuaço, sabe? Se tem um baile, eles dança e naquele tempo eles num dançava, né? Então, hoje eles dança. Se tiver um baile eles dança. Num pode! [...] Eu acho que num podia ter, né? Porque a gente tem que cumprir a lei e num cumpre. Porque a gente não pode misturar bebida com essa porção. Pode assim, depois que terminar, né? Daqueles que terminar esse projeto aí então ele que vai beber, mas cê fazer um cântico da folia bebendo, num tem como, né? (Entrevista realizada em 10/10/2012)

Nota-se o uso da expressão “cumprir a lei” como compreensão da exigência moral imposta na relação com o sagrado. São posturas que 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 profanas.

Afinal, as bases do catolicismo popular se circunscrevem ao catolicismo oficial. Neste último prevalecem as normas institucionais, a ordem hierárquica, o discurso erudito e, sobretudo, a separação entre o sagrado e o profano. Contudo, apesar de ter nele suas raízes, o catolicismo popular se distingue por não se inquietar com a relação sagrado/profano, tendo,

muitas vezes, as festas religiosas como um momento de transgressão. Isso leva a igreja a realizar um exercício de conciliação, como observa o padre:

Há pessoas que na comunidade, dentro da própria comunidade, conseguem fazer esse discernimento e conseguem conviver de forma saudável com os aspectos externos da... da romaria. Mas a gente não condena o momento do forró, o momento do encontro, o momento da partilha, da dança, da confraternização, mas às vezes não sabem (eh) viver bem estes momentos e acabam exagerando e vivendo mal essa... esse aspecto da... o outro aspecto festivo que a festa proporciona às pessoas. (Pároco P.N.S.F. Entrevista realizada em 12/12/2012).

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

Então acho que falta realmente esse discernimento, que... às vezes tenho a impressão de ser um pouco cultural, né? Já vem, de... de... de um costume, mas que ao meu ver precisa também ser purificado, ser conscientizado, do modo como ser, do modo como celebrar, do modo como viver o outro aspecto externo da religiosidade e que a romaria proporciona. 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. (Pároco P.N.S.F. Entrevista realizada em 12/12/2012).

O fato de o padre considerar “cultural” a “falta de discernimento” de alguns moradores demonstra uma racionalidade oficial que define o que é religioso, estabelecendo 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 vê as missas e as novenas como os momentos centrais das comemorações. Apesar de o padre estar presente apenas um ou dois dias durante as novenas e no dia da padroeira, nas missas do dia 12 de outubro, são nessas ocasiões que percebemos um constante investimento nos sermões e na preparação do material utilizados pelas rezadeiras na novena, por meio dos quais se inculca nos partícipes valores relacionados ao sagrado. A maior parte dos moradores, todavia, vê a missa como outro de tantos momentos-rituais, partes de uma mesma sequência de festejos, voltando-se para o Império e o para o banquete como os momentos mais esperados.

Nesse ponto reconhecemos as relações de poder que delimitam uma “dimensão política do sagrado” discutida por Rosendahl (2005, p. 12.929). Há um controle simbólico no qual se investiga “as normas e formas adotadas pelas instituições religiosas a fim de assegurar a vivência da fé e a vigilância dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa”.

Atualmente, poucos moradores participam das cerimônias religiosas, enquanto a maioria se ocupa nos comércios, em rodas de conversas, ao redor de sons automotivos. É muito comum um espaço marcado para o comércio nas festividades religiosas, o que também evidenciamos na Romaria de Nossa Senhora Aparecida.

Para os foliões que entrevistamos, com o fato de a festa concentrar-se na área externa à capela, a folia fica prejudicada, pois muitos moradores se ausentam de seus domicílios em função dos comércios nesse espaço. Os foliões não estavam encontrando casas para pousos e refeições, o que se somava à dificuldade de terem que caminhar longas distâncias de uma casa a outra. Isso fez que com que o período da folia de Nossa Senhora Aparecida retornasse para a data em que ela originou-se décadas atrás por meio de uma promessa, em maio. Assim, a folia perdeu sua centralidade, cedendo lugar para o comércio da festa. São as trocas materiais se sobressaindo às trocas simbólicas.

Consideramos que o exercício religioso nas comunidades Kalunga não se fundamenta em conhecimentos sistematizados, mas sim em um conjunto de práticas do sagrado que se constitui no saber oral, um repertório de crenças e rituais recriados na memória coletiva das comunidades. A autonomia e a ausência de mediações institucionais na realização dos rituais se expressa como uma forma de “privatização do sagrado”, termo reportado por Rosendahl (1996, p.72). Segundo a autora, “quando esta mediação se faz presente, fica garantido o controle sobre o ritual e as crenças envolvidas na relação com o sagrado”. Por outro lado,

“quando as relações com o sagrado se operam diretamente, elas ficam sujeitas à interpretação e ritualização do praticante: é este quem decide em matéria religiosa”.

Dessa forma, a análise recai sobre as experiências e maneiras de lidar com o sagrado de cada categoria de partícipe da festa, pois estas balizam modos diversos de inserções e pertencimentos (STEIL, 1996).

Com isto posto, não podemos concordar com Rosendahl (1996, p.31) quando diz “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 Império e o forró partem do mesmo rancho, local onde também são entoados os “Benditos da Mesa”; o consumo da cachaça é algo já considerado natural e bastante aceitável pelos foliões durante a folia, muitos realizam as rezas e cantos já alcoolizados; as músicas seculares fazem parte do repertório do ritual da “venda” nos barracos.

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

A festa de Nossa Senhora Aparecida: uma tradição em constante reatualização

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

O autor considera que a tradição está ligada também à memória coletiva, conceito trabalhado por Maurice Halbwachs, e a “noção formular de verdade” (que não depende da linguagem como referência). A tradição envolve ritual, possui guardiões e atua na coesão social, combinando conteúdo moral e emocional. Assim, não é a persistência ao tempo o que faz uma tradição integral ou autêntica, mas sim, o contínuo esforço interpretativo que

identifica os laços que ligam o presente ao passado. Por isso, “a tradição, é um meio organizador da memória coletiva” (GIDDENS, 1997, p.82). Isso se expressa na fala de um antigo folião da comunidade:

[...] eu, quando eu entendi por gente eu conheci. Minha vó era festeira demais, de São Sebastião, soltava a folia. Minha bisavó soltou muita folia do Divino, fez muita festa do Divino. A minha mãe também, passou pra minha mãe. E ela só deixou de fazer a festa quando ela não guentô mais, ela morreu com 110 anos. Fez até quando num guentô mais e adoeceu. (Trecho inaudível) Mas conheci demais, eu era pequeno e conheci demais. Era... tinha aqueles capado gordo, era... matava dois, três capado, uma vaca, às vezes matava dois capado e uma vaca, às vezes matava um capado e duas vaca, e aqui é costume de todo mundo fazer isso, né? Que o encarregado que fica encarregado bota a folia no giro, põe a folia pra girar, tem os que fica de sair com a folia e os de ficar em casa pra receber. (Entrevista realizada em 10/10/2012).

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

Jurkevics (2005) e Neves (2007) explicam que a tradição das festas se constitui num espaço significativo de criação e manutenção da identidade local, pelo sentido de pertencimento que os participantes têm sobre a mesma. A identidade cultural, construída e servida de elementos como as manifestações religiosas, é revestida de uma plasticidade, sendo passível de mudanças até mesmo a muito curto prazo. Isso pode ser evidenciado com a introdução do forró e de outros estilos musicais nas festas, em detrimento das danças tradicionais, como a sussa.

Situamos também as frágeis fronteiras existentes entre a devoção e o comércio. Para os comerciantes, o comércio integra-se à festa e à tradição, incorporando-se ao sistema de trocas simbólicas que se estabelece na romaria. Até mesmo alguns dos mais devotos e antigos moradores assumem que, embora se trate de mudanças nos costumes das festas, os comerciantes podem, com a renda obtida, contribuir com boas esmolas aos santos, permitindo que a festa continue acontecendo nos anos vindouros. Isso confirma a proposição de Hatzfeld

(1993, p.59), de que para que haja mudança na tradição é necessário que nela existam razões próprias para mudar, “que ela transporte em si mesma, e independentemente das causas sociais, a causa da sua própria mudança”.

De acordo com relatos de um antigo folião de outras festas que ocorrem no território Kalunga, a folia de Nossa Senhora Aparecida era constituída apenas pelo giro da folia e o arremate na casa da devota que fez a promessa. Não havia o Império, nem outros rituais. O festejo tal qual ocorre hoje, se deu em decorrência de uma busca por promover o ajuntamento festivo e assemelhá-lo à festa do Divino Espírito Santo, que ocorre em outra comunidade.

Ainda de acordo com esse folião, houve significativa mudança nas festas religiosas das comunidades, principalmente porque a população era menor e as pessoas participavam das missas e ladainhas. Conforme o depoimento de outros foliões, nas últimas folias houve uma grande diminuição dos foliões e uma mudança na forma dos giros, que além de serem feitos a pé, duram menos dias. Contudo, ainda notamos o empenho de alguns em dar continuidade à folia na tentativa de manter a tradição.

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. Percebe-se a festa nos moldes atuais, com forrós durante as noites, com barracos de comércio e com a representação do Império, já instituída como tradição pela comunidade, o que 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.

Percebemos ainda no território da romaria o confronto entre gerações, manifestando uma oposição entre a tradição e a inovação, ambas resistindo e modificando-se mutuamente.

Há um misto de partícipes de várias idades na festa, fato que também promove divergências de intenções e compreensões acerca da experiência com o sagrado. Muitos jovens participam da Romaria de Nossa Senhora Aparecida. Estes residem na própria comunidade ou migraram para centros urbanos e retornam sempre nessas ocasiões festivas. Durante as celebrações religiosas, porém, vimos poucos jovens dentro da capela, a maioria permanecia do lado de fora, conversando ou caminhando em pequenos grupos de um lado para o outro no espaço da festa, como se estivessem querendo chamar a atenção. Mantinham-se indiferentes a tudo o que acontecia dentro da capela.

A festa para os jovens apresenta outro sentido, é o momento do encontro no qual podem ser vistos e apreciados, podem flertar, podem se divertir. Estes jovens vivem sob uma influência externa muito mais forte do que qualquer outro morador, uma vez que muitos residem, trabalham ou estudam fora. Por isso apresentam também um comportamento diferente dos demais, muito semelhante ao de jovens de ambientes urbanos. E mesmo os que não saem da zona rural, procuram imitá-los.

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 no passado. Um morador, atento à minha conversa com folião um folião, desabafou seu descontentamento:

Eles, a maioria desses novo aí já num tá mais indo em folia, num mexe com folia. Tô achando que daqui uns tempo vai até acabar a folia. [...] Eles vai pra festa é pra farrear mesmo, farra, beber, dançar, namorar, arrumar namorada, por aí. [...] Eles vem e esses novato nenhum aí é difícil entrar aí na Igreja. É difícil! Eles 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. (Entrevista realizada em 09/10/2012)

A forma como muitos moradores se posicionam frente às mudanças mostram 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 a festa é inaceitável para aqueles que relacionam a tradição com a fé, e esta com a sua identidade cultural. Ao questionarmos o padre sobre este aspecto, ele demonstrou uma compreensão da tradição nas comunidades que alcança os conflitos entre as gerações e reconhece que as influências externas certamente atingem e interferem nas formas e intencionalidades do festar.

Bem, as pessoas mais antigas da comunidade elas tem uma, uma preocupação e um... uma paixão muito grande pelo fato de os aspectos tradicionais da comunidade estarem se perdendo, porque os jovens já não mais se interessam como eles pela... por aquilo que é um fator de identidade da comunidade. Né? Nós temos aqui um confronto de gerações, confronto entre as gerações, as gerações mais antigas da comunidade, e as gerações mais novas, que já não reconhecem tanto esses fatores (eh) de identidade cultural como seus. Então, trazem outros elementos de fora para a cultura, né? E isso às vezes acaba prejudicando o fator da identidade cultural. (Pároco P.N.S.F. Entrevista realizada em 12/12/2012).

A romaria de Nossa Senhora de 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.

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. (Pároco P.N.S.F. Entrevista realizada em 12/12/2012).

Apesar dos conflitos expostos, é nítida a participação dos jovens também nas 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. 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 desta tradição em seu território como elementos fundamentais de sua identidade. Nesse sentido, o padre complementa:

Considerações Finais

A partir do que foi apresentado no texto, ponderamos que a Romaria de Nossa Senhora Aparecida se constitui como um marco identitário da cultura local e como um território simbólico. Isto porque nessa festa se consolidam muitas estratégias e relações de poder de cunho político, econômico e cultural. Não apenas as relações de poder se afloram, mas também os sentimentos de pertencimento, de segurança, de afeição, de relação com o sagrado, as disputas de sentidos, entre outros que caracterizam a existência do território.

A festa é uma oportunidade essencial para a compreensão da natureza do laço territorial, pois ela permite “perceber os signos espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam a contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade (DI MÉO, 2001, p.1).

É importante destacar que as relações sociais que os moradores mantêm em seu território por ocasião da festa definem territorialidades próprias da vida dessas comunidades. Tais territorialidades revelam usos e apropriações que os moradores fazem da festa e de seus espaços, tornando-os cada vez mais ligados emocionalmente ao seu território. Estas territorialidades também apresentam uma diversidade de formas de inserção na romaria, mesmo quando esta se apresenta como parte de um corpo de valores e ideias que configuram uma determinada visão de mundo partilhada por todos.

Referências Bibliográficas

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.

BRANDÃO, C. R. Pesquisar – Participar. In: _____ (Org). *Pesquisa participante*. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 9-16.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *Revista Geographia*, v. 9, n. 17, p. 7-17, 2007.

DI MÉO, G. *La géographie en fêtes*. GAP: Ophrys, 2001.

DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.

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.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Manifestação da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 191-218.

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.

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

RODRIGUES, Clênio Guimarães. *Sussas e curradeiras Kalungas: na Folia do Divino Pai Eterno da cidade de Cavalcante-GO e na festa de Santo Antônio da comunidade do Engenho II*. 138 fls. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

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

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: Encontro de Geógrafos da América Latina, 10., 2005, São Paulo: *Anais...* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 12.928 – 12.942.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

_____. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. *Geoworking papers*, Universidade do Minho, Departamento de Geografia, p. 1-14, 2008. Disponível em:<<http://193.137.91.100/ojs/index.php/geoworkingp/article/view/444/416>>. Acesso em: 15 set. 2012.

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.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1998.