COLEÇÃO **TESSITURAS DO CERRADO** TECCER/UEG

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

FESTAS, RELIGIOSIDADES E SABERES DO CERRADO

EDITORA UEG

FESTAS, RELIGIOSIDADE E SABERES DO CERRADO

EDITORA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

Presidente
Haroldo Reimer (Reitor)

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

Coordenadora Geral
Elisabete Tomomi Kowata

Revisão Técnica
Thalita Gabriele Lacerda Ribeiro

Capa e Projeto Gráfico
Adriana da Costa Almeida

Conselho Editorial

Comissão Científica

Revisão Linguística
Ariovaldo Lopes Pereira
Veralúcia Pinheiro
Sandra Elaine Aires de Abreu

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

FESTAS, RELIGIOSIDADE E SABERES DO CERRADO

EDITORA UEG
Anápolis, GO
2015

© Autoras e autores – 2015

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio,
seja total ou parcial, constitui violação da Lei no 9.610/98.

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

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

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

Editora filiada a ABEU

EDITORA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
BR-153 – Quadra Área – CEP 75.132-903 – Fone: (62) 3328-1181 – Anápolis – GO
www.editora.ueg.br / e-mail: revista.prp@ueg.br / editora@ueg.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO

APRESENTAÇÃO

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

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

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

Os artigos apresentados nesse volume da coleção têm em comum as tradições culturais, festas e religiosidades

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

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

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

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

A dimensão mais propriamente recôndita da religiosidade é o tema do interessante artigo **Religiosidade e Devoção no Universo Poético de Cora Coralina,** de Ewerton Freitas Ignácio. Segue-se uma análise dos aspectos simbólicos da contradança nos rituais de festas de religiosidade popular que constituem a temática escolhida por Maria Cristina de Freitas Bonetti em **A Contradança Festeja o Rito nas Encantarias do Imaginário Goiano.**

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

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

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

A segunda parte versa sobre as tradições e os saberes dos povos do Cerrado, envolvendo os sujeitos culturais inseridos nesse processo: índios, negros e sertanejos.

No primeiro capítulo intitulado **"Ainda Existimos, Resistimos": Trajetórias e Territorialidades Negras no Cerrado**, Fernando Bueno Oliveira e Maria Idelma Vieira D´Abadia, investigam a trajetória da comunidade quilombola urbana do Jardim Cascata, localizada no município de Aparecida de Goiânia e reconhecida pela Fundação Cultural Palmares. Nesse estudo tratam dos aspectos definidores da dinâmica urbana e espacial e da efetiva apropriação do território pela comunidade.

Em seguida, o capítulo **Brincadeira de Criança, Tradição e Comunicação no Processo Educativo entre Quilombolas**, de Luciene de Oliveira Dias, que trata dos jogos infantis entre crianças da comunidade quilombola de Barra de Aroeira, no Tocantins, como elemento de sociabilidade e aprendizagem na constituição da identidade quilombola.

O Sagrado e o Profano na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida: Diversidade de Inserções em uma

unidade de "Visão De Mundo", de Luana Nunes Martins de Lima constitui um estudo das territorialidades que revelam usos e apropriações da festa e de seus espaços durante a romaria de Nossa Senhora Aparecida, que ocorre anualmente nas comunidades quilombolas Kalunga Diadema e Ribeirão, no município de Teresina de Goiás.

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

No quinto capítulo, o artigo **Reelaboração Étnica-Cultural dos "Tremembé da Barra do Mundaú" frente ao turismo: ressignificações identitárias e festas**, de autoria de Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen Grant Baines revela a resistência cultural de dois povos indígenas, os Jenipapo-Kanindé e os Tremembé, cujas terras, localizadas no município de Itapipoca, vem sendo foco de megaprojetos turísticos apoiados pelo governo do Estado do Ceará.

No sexto capítulo, Emilena Sousa dos Santos analisa **As Celebrações aos Gêmeos no Recôncavo Baiano: o folguedo Lindroamor Axé. C**elebração em que São Cosme e São Damião são homenageados por meio de um folguedo denominado *Lindroamor Axé*, que faz parte das

celebrações e festividades de algumas cidades do Recôncavo Baiano, juntamente com os rituais dedicados aos gêmeos ou Ibeji/Vunji/erês em casas de santo de Salvador e com o culto doméstico do "Caruru de Cosme".

As pesquisadoras Mary Anne Vieira Silva e Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal são autoras do sétimo capítulo intitulado **As Festas do Candomblé: Tradição, Identidade e Poder**. Neste revelam a importância central dos rituais festivos do Candomblé, por ser um espaço marcado por densa e complexa rede de relações de poder e sociabilidade, extrapolando mesmo a dimensão sagrada, como espaço de vivência e experiência.

O capítulo **A repercussão do boato do fim do mundo em Alto Paraiso (GO) em 2012**, de Pepita de Souza Afiune e Eliézer Cardoso de Oliveira discute a questão do medo relacionado a visibilidade internacional alcançada por Alto Paraíso de Goiás, pequeno município encerrado na Chapada dos Veadeiros, devido a um boato baseado em profecias antigas que previam o fim do mundo. Por reunir grupos de místicos alternativos a localidade possui uma dimensão simbólica especial no contexto do cerrado goiano.

No último texto, Natureza e Cerrado Goiano no Imaginário dos Viajantes do Século XIX, Lorena Borges Silva e Robson Mendonça Pereira procuram perceber como se deu a construção de uma representação sobre o Cerrado nas narrativas de viajantes estrangeiros e citadinos ao longo do oitocentos em Goiás.

Procuram demonstrar a existência de uma estética literária cientificista que escapa aos critérios normativos ao revelar percepções subjetivistas acerca da paisagem e da população do Brasil Central.

Anápolis, outubro de 2014.

3

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

Ismar da Silva Costa

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

A região da Diocese de Goiás recebeu migrantes de várias partes do Brasil, principalmente mineiros e nordes-

tinos. No processo de ocupação das terras da Colônia Agrícola Nacional de Ceres, foram eles que ficaram na Barranca e tiveram que achar lugar para se estabelecer na região. Ora, como negar a força da religiosidade popular desses grupos?

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

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

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

Figura 01– Celebração de Dom Tomás Balduino em uma comunidade de Itapuranga. À esquerda, (de camiseta Branca e Verde) vemos o Padre Isaac. Fonte: Acervo da Igreja Cristo Redentor de Itapuranga-Go, s/d.

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

> A palavra de ordem era mesmo a erradicação sistemática e generalizada das práticas religiosas que compunham

> a piedade popular. Se isso não fosse possível, a alternativa permitida era o enquadramento dessas práticas nos propósitos de conscientização da Igreja do Evangelho. (SCOLARO, 2001, p. 78).

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

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

Scolaro foi padre em Itapuranga. E, afirmamos, essa cidade foi considerada, pelos agentes da própria Igreja de Goiás, a paróquia onde a 'Caminhada da Igreja de Goiás foi mais forte' na Diocese. Acredita-se também que nesse lugar as práticas populares, como as rezas de

terço e folia, não foram perseguidas. Talvez, daí a dificuldade de Scolaro de estabelecer sua leitura, atentando para as violências cometidas contra a cultura, a religiosidade e o cotidiano desses sujeitos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Assim, na perspectiva de olhar para a história da Igreja de Goiás e de divulgar seus passos é que alguns lavradores de Itaguaru compuseram a Folia da Esperança que, apesar de não conseguirmos confirmação, acreditamos se tratar da mesma Folia da Caminhada, apontada por Pessoa (1999), que foi entoada em quase todas as

paróquias da Diocese de Goiás. Ela registra a história das lutas e conquistas dos homens e mulheres dos mais variados municípios que compõe o território diocesano de Goiás, são momentos de rememoração e celebração dos dez primeiros anos da Igreja do Evangelho:

FOLIA DA ESPERANÇA
Dez anos de Caminhada/
Na Diocese de Goiás
Trouxe do Concílio de Roma/
O nosso Bispo Tomás
Contra a injustiça e exploração/
A sua voz se levantou
E a nós pobres em terra e liberdade /
O seu apoio ele mostrou
Éramos um povo sem futuro/
E todos desanimados
Com ele aprendemos a coragem/
E não seremos derrotados
Descobrimos a verdade/
Na caminhada de 10 anos
Com certeza e esperança/
Que nós estamos lutando.
O Cristo da justiça e igualdade/
Pois não deixa nós parar
Aí todos os lavradores/
Vão ter terra prá plantar.
Um dia que vai chegando/

Os últimos serão os primeiros
Cristo nos fortalece/
Ele é nosso companheiro
Nessa noite de alegria/
Vamos cantar nossa Esperança
Quem aceita o Evangelho/
A vitória ele alcança.
São 10 anos que hoje celebramos
De luta e dedicação
Prá frente, com Tomás ao lado,
Celebraremos a Libertação.

Figura 02 – Chegada dos foliões à Igreja Cristo Redentor. s/d.
Fonte: Acervo José Guedes.

A figura acima retrata a chegada de uma Folia de Reis à Igreja Cristo Redentor em Itapuranga-Go. A mulher que está carregando a bandeira é Maria Ferreira, uma das primeiras mulheres a entrar na Caminhada da Igreja do Evangelho em Itapuranga. Exemplo de mulher forte da Caminhada. Militou em todos os movimentos de base da Igreja de Goiás: no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapuranga, nos Grupos de Evangelho, na formação do Partido dos Trabalhadores, no movimento pela saúde popular. A figura 02 acima, bem como a que se segue abaixo, onde vemos o Padre Isaac Spinelli, fazendo a apresentação da bandeira pelo espaço da Igreja, são paradigmáticas da forma como se estabeleceu a vivência entre o catolicismo popular e o progressista em Itapuranga.

Novamente é Brandão (1984) que nos afirma que:

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

> Igreja e por seus planos de pastoral, por suas prioridades. (BRANDÃO,1984, p.173).

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

Figura 03– Padre Isaac Spinelli, carregando a Bandeira da Folia pelos corredores da Igreja Cristo Redentor em Itapuranga-Go – s/d.
Fonte: Acervo de José Guedes.

Figura 04– Foliões no altar da Igreja Cristo Redentor – s/d.
Fonte: Acervo de José Guedes

Figura 05 – Celebração na Comunidade da Represa. s/d.
Fonte: Acervo da Igreja Cristo Redentor.

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

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

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

Muito mais do que girar com a folia o que importava era as novas reconfigurações do pensamento político via universo religioso. Homens e mulheres que continuaram seu processo de trabalho e crenças, mas agora mediados

pela possibilidade de o fazerem pela conscientização de seus valores sociais políticos e humanos.

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

4

A CONTRADANÇA FESTEJA O RITO NAS ENCANTARIAS DO IMAGINÁRIO GOIANO

Maria Cristina de Freitas Bonetti

Festas do Tempo Sagrado

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

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

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

O imaginário do imigrante que colonizou o Brasil a partir do século XVII, e se estabeleceu no século XIX, vinha carregado de imagens que foram deixadas no caminho e estas se transformaram em lembranças. A dimensão estética da religiosidade ocorria de forma abstrata e suas reflexões partiam de antigos ensinamentos, que, por sua vez, eram ignorados, camuflados ou sublimados. As práticas católicas eram distinguidas por suas manifestações de fé e estas se compuseram como "religiosidade popular". A designação de "popular" normalmente refere-se às manifestações de memória coletiva, aí incluídas a linguagem e a religiosidade. As festas sugeriam uma multiplicidade de alegorias e eram celebradas com pessoas derivadas de vários ambientes e categorias onde o contentamento prevalecia com músicas, danças, mascarados e fogos de artifício, como herança dos povos que aqui conviviam.

A religiosidade popular, do ponto de vista da história cultural, é exteriorizada no cotidiano mediante as suas festas, rezas, irmandades, romarias, santuários, devoções e procissões, sendo que essas práticas religiosas populares ajudam a perceber as experiências religiosas concretas na

vida dos sujeitos sociais. A Igreja é então modificada pelas tradições locais que se fundem às tradições religiosas, constituindo um misto de religião e de cultura local (AZZI, 1977). Nesse sentido, a sociedade molda a religião oficial e estabelece padrões para o comportamento religioso.

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

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

As celebrações festivas são realizadas em seu fazer coletivo, ordenando regras convenientes para a vida comunitária desde que o homem passou a viver em coletividades. Assim essas celebrações expressam e comunicam os desejos ressignificados frente às necessidades que se

presentificam no cotidiano. Proporcionando características próprias do povo que delas participam, estão, em princípio, ligadas aos ritos de passagem, uma vez que marcam situações em que ocorrem mudanças ou algum tipo de troca de categoria social. Essas festas marcam um intervalo de transição e indefinição em que fronteiras são esgarçadas, sendo momentos em que se atravessam limiares e é conferida à festa, além de um caráter ambíguo, uma aura de magia e sacralidade.

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

As tradições agrárias ancestrais conservaram, na memória coletiva, as celebrações especiais, sendo os ritos anteriores ao acontecimento festejado, quer seja nascimento, casamento, morte, ou festas ligadas à agricultura e inscritas no comportamento e gestualidade configurada

em formas estruturantes da cultura popular. Nesse cenário festivo, há uma integração de imagens e de vozes, que unem o passado ao presente e evocam a magia da memória de fatos e feitos transformados em realidade.

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

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

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

O Imaginário e o Simbólico nas Festas de Religiosidade Popular

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aqui, no Brasil, as danças, os instrumentos e os ritmos encontrados nos espaços das festas são de uma mistura

cultural bastante expressiva, conforme Abreu (1999, p.159) explica: "As pessoas que os frequentavam, apesar de suas diferenças e possíveis conflitos, tinham a oportunidade de compartilhar e intercambiar risos, movimentos, ritmos e danças variadas". O caráter expressivo do imaginário e a padronização dos diferentes rituais que acontecem na festa desencadeiam imagens que são conservadas na memória; a leitura não verbal incorpora conceitos subjetivos que possibilitam distinguir as ambiguidades, estabelecendo uma ponte entre o sagrado e o profano.

Dança e Estética Sagrada: Mito, Simbologia e Ritualística

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

Nos tempos primevos, o pensamento mítico determinou a trama da linguagem articulando a forma discursiva, não havendo distinção entre Xamã e artista. Por conseguinte, a dança era a forma de expressar e comunicar padrões de movimentos, ao mesmo tempo em que o humano desenvolvia um sentido abstrato do tempo e do espaço, expressando com o corpo emoções ou ideias e revelando, dessa forma, o imaginário figurado.

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

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

Na manifestação de imagens míticas, a trama subjetiva dos gestos performativos revela o jogo cênico; este demonstra a virtualidade da gestualidade na comunicação da linguagem como forma e consciência do ato performatizado pelo dançarino, uma vez que a impressão visual de quem executa o gesto é apenas uma abstração do real. Na interpretação de Langer (1980, p. 206):

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

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

A humanidade criou gestos simbólicos e os ritualizou na tentativa de se comunicar com a divindade, criando, assim, rituais sagrados. O rito propicia manter vivos os elementos que explicam a origem divina dos seres – os mitos – re-atualizando a crença no sagrado. No momento do ritual, o indivíduo torna-se parte do sagrado pelos poderes conferidos por uma autoridade constituída. Isso

implica em entender que, nos rituais religiosos, toda celebração não é uma simples comemoração, mas representa a re-atualização, isto é, o ato de tornar atual de novo um evento sagrado que teve lugar no passado mítico (CROATTO, 2001).

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

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

Em um rito, os códigos gestuais do corpo perpassam o controle e domínio de si, sendo o corpo um suporte para as inscrições simbólicas e sinais que tecem a trama de mensagens que dialogam e decodificam os interditos do drama litúrgico e jogo simbólico. As relações entre

corpos transmitem mensagens, e estas se inscrevem na espacialidade de uma configuração social, determinando, dessa forma, as posições de atuação dos participantes. O ato performático do rito sanciona, mediante gestos arquetípicos, o fato narrado de uma história, conforme mostra a figura 1.

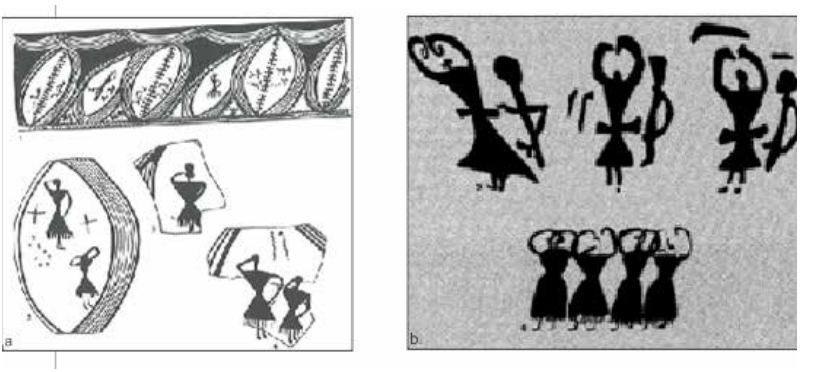

Figura 1 – Descrição das Figuras a e b: Dança ritual composta de uma ou duas figuras com a forma de ampulheta desenhada dentro de uma vulva/semente. As figuras são associadas a cachorro, caracol (vórtice) e serpente. (a-Tardio Cucuteni, Ucrânia Ocidental,cerca de 3800-3600 a.C; b-Tardio Micênico, Beócia,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

Nos dois conjuntos de figuras que demonstram a simbologia gestual e ritualística de povos ancestrais, observa-se uma dança ritual, na qual a sequência de uma, duas ou quatro figuras narram um texto figurativo e metafórico. E assim, os gestos miméticos, ao se performarem em cenas de rituais, não mostram apenas a arte de um gênero que se estruturou de forma oral e poética, mas uma arte que possui uma linguagem própria, que obedece a regras e ações a partir de uma temática codificada. Os

gestos surgem dos símbolos que estão embasados nas coisas do mundo e na gesta dos deuses.

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

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

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

A festa do Divino-Pentecostes, identificada como uma das festas de Santo mais antigas e populares do Brasil, originou-se na Europa e existe desde a Idade Média; ela foi incentivada pela Rainha Santa Izabel de Aragão, esposa do rei Dom Diniz, no século XIV. Em cada região do Brasil,

essa festa estruturou-se mediante as relações que a envolvem, e esta se deu pela compreensão das normas religiosas, sociais, artísticas e estéticas construídas coletivamente, conduzindo à configuração própria de cada comunidade popular comemorar o Divino, bem como escolher suas manifestações paralelas ao evento religioso.

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

Alguns estudiosos veem, nessa festa, traços de festividades pagãs da primavera, em que se comemorava a abundância da vida, renovada depois do inverno (ABREU, 1999). A festa de Pentecostes tem vários traços da tradição pagã a exemplo da "comilança", das celebrações, dos jogos, das danças e da alegria do povo que dela participava.

O cristianismo popular europeu difundiu, no 'mundo novo', algumas festas tradicionais que, até a atualidade, apresentam uma estrutura organizacional de sistemas de relações-posições que são exercidas por diversos tipos de participantes, existindo entre eles as trocas de ações de

serviços, de acordo com a posição ocupada por cada um, tanto na festa quanto na sociedade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A dimensão sagrada nas danças da cultura popular tradicional

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Contudo, o imaginário atua na memória e faz com que ela revele outras imagens de episódios que caíram no

esquecimento, bem como suas expressões e linguagens com significados que foram alterados no decorrer do tempo, o que proporciona uma singular verificação dos jogos coreográficos e simbólicos da Contradança, bem como as semelhanças e diferenças de suas várias origens.

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

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

Dimensão Estética da Contradança Goiana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Em Santa Cruz de Goiás, na Festa de Pentecostes, a Contradança é realizada nas ruas da cidade, em frente às casas, onde ela é apreciada. Existe um convite do dono da casa para que ela seja apresentada. Isso acontece na sexta-feira pela manhã e no sábado à tarde. No domingo, após a missa do Divino, a Contradança se apresenta em frente à igreja. Também é feita uma apresentação no campo da cavalhada, no domingo à tarde, pois nem sempre ela é dançada em todos os lugares.

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

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

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

Ela também é conhecida como *Dança dos velhos* por seus participantes estarem com cabelos brancos postiços, barbas e bigodes e usarem bengalas e farda. A indumentária masculina é estilo militar, a calça é branca com galões dourados e o casaco da farda é vermelho com galões

dourados. O chapéu é do estilo napoleônico, com plumas brancas e bordado com lantejoulas. As damas são vestidas com roupas das mulheres da família.

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

Atualmente, algumas músicas e letras já foram resgatadas, e alguns pares já conseguem cantar, porque as danças eram cantadas e dançadas. Segundo o Sr. Iedo Lobo (BONETTI, 2004, p.112): "Elas eram realizadas em salão, com um número elevado de pares que eram bem vestidos e bem ensaiados. Até o nome destas danças está perdido, havendo necessidade de resgate ou similar".
Assim como a dança, a música também foi recebida e transmitida por tradição oral, não havendo orientação pedagógica. A Contradança não tem canto, só música. Todo patrimônio cultural está em constante processo de reorganização e recriação. Situando-se na história de Santa Cruz de Goiás, pode-se ver o que a comunidade vai deixando de lado e o que está sendo conservado. A Contradança, que é uma tradição recriada em Goiás, encontra-

se, no momento, em processo de uma nova abordagem que pretende resgatar a antiga tradição.

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5

RELIGIOSIDADE E DEVOÇÃO NO UNIVERSO POÉTICO DE CORA CORALINA

Ewerton de Freitas Ignácio

O universo poético coralineano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Devoção e contrição no universo poético coralineano

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

Note-se que as temáticas de religião têm sido desdobradas e analisadas por meio da realização de trabalhos e estudos de cunho historiográfico, sociológico, antropológico e literário, bem como por meio da elaboração de trabalhos de cunho interdisciplinar, mediante os quais a religião e suas implicações têm sidosopesadas como cons-

trutos humanos que plasmam e conformam a vida do indivíduo, na medida em que lhes configura novasformas de se vislumbrar tanto a si mesmo quanto os contornos da realidade queo circundam.

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

O que segue é uma análise de alguns poemas representativos dessas três tendências que apontamos na obra poética da poetisa goiana. Por meio dessa análise, buscaremos evidenciar que se tem, nos poemas, o retrato de considerações de sujeitos poéticos cuja posição perante a vida oscila entre a aceitação da realidade e o questionamento de algumas questões dessa mesma realidade, o que plasma um universo poético no qual a devoção adquire contornos específicos, peculiares.

Entre a aceitação da vida e a devoção à fé católica

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

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

> Pela manhã, abre a janela de tua casa
> e faze a prece da gratidão.
> Levanta teu coração para o Alto.
> é a hora solene da oração.
> Procura reter contigo
> o amanhecer de um novo dia
> Disperse o teu recolhimento.
> Segue esta pequena jaculatória.

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

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

Já a linguagem dos humildes:
"Abaixo de Deus tudo o que tenho
a fulano". É sempre este o homem
solidário, feito para ajudar
E como ele está a benevolência,
capacidade de servir, e a paz social,
o Espírito de Deus está na sua casa
e sua tulha estará sempre derramando.
(Oração de Aninha, *Vintém de cobre – meias confissões de Aninha*)

Esse poema compõe o livro *Vintém de cobre – meias confissões de Aninha* e é constituído por versos livres distribuídos entre quatro estrofes, cada qual apontando para efeitos de sentido que, embora interligados, mantêm suas

especificidades semânticas, ou seja, todas as estrofes participam do sentido global do poema, mas em cada uma delas o sujeito lírico discorre sobre si de formas diversas, embora complementares umas em relação às outras.

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

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

Na segunda estrofe, o objetivo é propagar um exemplo de prece, exemplo a ser seguido por todos aqueles que quiserem proclamar seu agradecimento pela vida, pelas coisas ao redor, por aqueles que anseiam por um contato mais estreito, mais íntimo com o divino, por todos aqueles, também, que se reconhecem pequenos diante do mistério da vida e de Deus.

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

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

Do fato de ser humilde decorre a bondade, e dessa bondade decorrem as bênçãos divinas, na medida em que, como se verifica nos dois últimos versos, Deus habita a casa dos humildes, onde há fartura, onde se tem a "tulha" cheia.

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

> Senhor, fazei com que eu aceite
> minha pobreza tal como sempre foi.
>
> Que não sinta o que eu não tenho.
> Não lamente o que se podia ter
> e se perdeu por caminhos errados
> e nunca mais voltou.
>
> Dai, Senhor, que minha humildade
> seja como a chuva desejada
> caindo mansa,
> longa noite escura
> numa terra sedenta
> e num telhado velho.
>
> Que eu possa agradecer a Vós,
> minha cama estreita,
> minhas coisinhas pobres,
> minha casa de chão,
> pedras e tábuas remontadas.
> E ter sempre um feixe de lenha
> debaixo do meu fogão de taipa,
> e acender, eu mesma,
> o fogo alegre da minha casa
> na manhã de um novo dia que começa.
>
> (Humildade, *Meu livro de cordel*)

Verifica-se, no poema apresentado, a configuração de um sujeito poético cuja expressão se reveste de uma sinceridade pungente, na medida em que se despe de todas e

quaisquer máscaras sociais para se mostrar e se dirigir a Deus. Nesse sentido, o sujeito lírico bem poderia discorrer sobre uma pretensa humildade inerente a ele, mas, ao contrário disso, assume, nas entrelinhas, que não é de todo humilde, embora nele habite um desejo, um anseio por atingir um talprofundo grau de humildade que possa, dessa forma, sentir-se pleno.

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

Esse discurso de busca por serenidade, em que se nota um anseio de ajuda divina para a aceitação de uma condição de pobreza, perpassa todo o poema e se traduz em outros desejos também, como o de não se lamentar pelas coisas que já passaram, o de ser feliz com o que se tem, o de se contentar com as coisas simples e concretas à volta e o desejo e, também, o de sentir gratidão por tudo quanto, embora singelo, se conquistou e construiu.

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

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

Em termos simbólicos, o fogo depura, expia males, purifica. Nesse sentido simbólico, também se pode entender que a poetisa, trabalhando com o fogo e sua imagem, veicula a sugestão de que o trabalho de ascese espiritual em busca de serenidade e aceitação de sua condição pobre há de passar por todo um processo de purgação em direção a um estado de plenitude e serenidade.

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

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

Entre a devoção e o sentimento do mundo

A expressão "sentimento do mundo", da qual nos valemos para intitular este subcapítulo, é tributária do livro homônimo, publicado por Carlos Drummond de Andrade em 1940. Nessa obra, o poeta mineiro lança um olhar crítico sobre a realidade social e política de então, do que resultam poemas em que se notam contestações da ordem estabelecida. Estes versos ilustram isso: "Tenho apenas duas mãos/ e o sentimento do mundo/ mas estou cheio de escravos/ minhas lembranças escorrem/ e o

corpo transige na confluência do amor" (ANDRADE, 2012, p. 11).

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

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

> Mulher da vida,
> Minha irmã.
> Pisadas, espezinhadas, ameaçadas, desprotegidas...
> Nos fins dos tempos
> No dia da Grande Justiça
> [...]
> Serás remida e lavada
> de toda condenação
> [...]
> Aflita, ouvindo o tropel
> dos perseguidores e o sibilo das pedras,
> ela encontrou-se com a Justiça.
> A Justiça estendeu sua destra poderosa
> e lançou o repto milenar:

"Aquele que estiver sem pecado
atire a primeira pedra".
As pedras caíram...

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

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

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

A seguir, valendo-se de um procedimento característico – embora não exclusivo – do gênero narrativo, o sujeito poético narra uma situação de encontro da meretriz com "Justiça", que se vale de uma referência bíblica, mais especificamente, do trecho em que Jesus Cristo, ao ser questionado sobre o que fazer com uma mulher pega em adultério, afirma que "Aquele que dentre vós está sem pecado seja o primeiro que atire pedra contra ela" (João, cap. 8, vers. 7). No contexto bíblico, nenhuma pedra é atirada. No contexto

do poema de Cora Coralina, porém, "As pedras caíram", ou seja, as pessoas que presumivelmente estariam em volta da "mulher da vida" de que fala o poema são seres mais farisaicos do que os fariseus da Bíblia.

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

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

A poetisa se lembra de que, em seu passado, não só ela, mas outras pessoas rezavam muito, apegando-se aos santos e frequentando a igreja, local entrevisto como "refúgio". Por esse fragmento, a religião, com seu desdobramento prático por meio dos rituais, desponta como fonte de aprazimento para o ser humano.

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

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

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

> Morando logo atrás da Igreja dos Capuchinhos, Santuário de S. Francisco de Assis, Cora passa a frequentar a missa diariamente às seis horas da manhã. (TAHAN, 1989, p. 113).
> Finados aproxima-se[...] levar flores e assistir à missa na capelinha ao lado". (TAHAN, 1989, p. 59).

> Eu fiz uma promessa: quando você voltasse, iríamos todos à Igreja da Lapa,a pé, levar velas. Vão caminhando e rezando o terço pelas ruas. (TAHAN, 1989, p. 106).
> Muitas pessoas, centenas, refugiam-se em igrejas ou capelas domésticas porhoras, rezando terços, orações inúmeras, apelando para todos os Santos. (TAHAN, 1989, p.35).
> Talvez (Aninha) tenha ido à missa logo cedo..., pois hoje tem confissão comFrei Germano. (TAHAN, 1989, p. 95).

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

Entre sincretismo religioso e o questionamento de atitudes humanas

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

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

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

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

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

Vive dentro de mim
a mulher do povo.
bem proletária.

Bem linguaruda,
desabusada,
sem preconceitos,
de casca-grossa,
de chinelinha
e filharada.

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

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

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

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

Logo na primeira estrofe o sujeito lírico afirma que, dentro de si, vive uma "cabocla velha" que é também benzedeira e faz "macumba". Por meio da referência a elementos da cultura religiosa africana, a entes como

"Ogum", "Orixá", a poetisa deixa claro sua postura sincrética em relação ao sagrado, cujo acesso, segundo este poema, pode também ser possibilitado pela junção de outras religiões, de outras culturas religiosas.

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

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

Como uma ponte entre o interior da poetisa e os diversos perfis femininos que elenca em seu poema é que pode ser interpretado o sexto verso da quarta estrofe , qual

seja sem preconceitos", isto é, trata-se de um sujeito lírico que se configura como a projeção poética de uma mulher isenta de preconceitos e de pré-conceitos eque se vale dessa condição para conferir voz, de modo polifônico, a diversos tipos sociais femininos.

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

> Morta... serei árvore,
> serei tronco, serei fronde
> e minhas raízes
>
> enlaçadas às pedras de meu berço
> são as cordas que brotam de uma lira.
>
> Enfeitei de folhas verdes
> a pedra de meu túmulo
> num simbolismo
> e vida vegetal.
>
> Não morre aquele
> que deixou na terra
> a melodia de seu cântico
> na música de seus versos.
>
> (Meu epitáfio – *Meu livro de cordel*)

Chama atenção, em uma primeira leitura, o fato de que a poetisa refere-se à sua morte prescindindo de recorrer a um aparato religioso – cristão ou espírita – para isso. No poema, a morte é vislumbrada de modo natural e,

por isso, é naturalizada, fazendo com o que o indivíduo, que biblicamente é pó, volte ao pó sob a forma de uma árvore – algo vivo – cujas raízes é que entrariam em contato com o pó, dele extraindo a seiva de sua vida reconfigurada. Portanto, o material de que o corpo se formou, após a morte, plasmaria os nutrientes para a manutenção da vida desse próprio corpo, agora reconfigurado sob a forma de uma árvore.

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

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

Ao final, uma referência à imortalidade da poetisa, daqueles que deixam inscrita sua marca nos livros e nos poemas que se criaram: "Não morre aquele/ que deixou na Terra/ a melodia do seu canto", ou seja, a poetisa alcança a imortalidade pela obra que lega à posteridade, e a árvore

em que se transforma, após sua morte física, é o conjunto de sua obra, por meio do qual e no qual vive eternamente.

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

À guisa de (in)conclusões

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

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

A simbologia poética presente no universo da poesia coralineana, portanto, deixa-se pautar por um rico

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

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

Nesse sentido, as figurações do sagrado na poesia da criadora de *Vintém de cobre* apontam menos para a necessidade de se seguir determinada religião do que para a necessidade de o ser humano, por meio da aceitação de sua condição e do cuidado para com o próximo, poder realizar um movimento de ascese espiri-

tual, transformando-se, dia-a-dia, em um ser humano melhor e, por isso, mais pleno.

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

6

DEVOÇÃO E DIVERSÃO NAS MARGENS DO TOCANTINS

Maria de Fátima Oliveira
Bruno Gonçalves dos Santos

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

(Brandão, 2004)

Introdução

Este texto visa discorrer sobre a cultura e cotidiano nas margens do rio Tocantins no início do século XX, por meio das manifestações culturais das populações ribeirinhas. Estas manifestações podem ser percebidas nas diversas atividades do dia a dia dos moradores

como, por exemplo, em suas viagens, alimentação, relações sociais, atividades da caça, da lavoura e principalmente por meio das festas. Portanto, o estudo das manifestações culturais dos povos das margens do rio Tocantins oferece subsídios indispensáveis para se compreender melhor o patrimônio cultural, a história e a identidade do ribeirinho tocantinense.

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

Entre Fragmentos e Vestígios: Os Lugares de Memória

As referências sobre as manifestações culturais presentes nas cidades ribeirinhas no início do século XX podem ser encontradas em diversos lugares da memória[1], sendo, portanto, parte da história e do patrimônio cultural das populações das margens do rio Tocantins. O pesquisador que busca vestígios e informações – ou, segundo Ginzburg (1989), pistas, indícios e sinais – da vida cultural das comunidades ribeirinhas do rio Tocantins no período em foco, se surpreende com a diversidade das fontes que abordam direta ou indiretamente essa temática.

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

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

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

Outra fonte valiosa são os jornais locais[2] publicados em uma tipografia da cidade de Porto Nacional. Por meio desses periódicos é possível perceber o dia a dia dos moradores e a importância que tinham as festas para a vida da comunidade. Estas eram noticiadas com frequência com o objetivo ora de divulgar e conclamar os moradores a participarem das solenidades, ora de noticiar a pompa com que as mesmas haviam sido realizadas, como será mostrado nas páginas seguintes.

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

Cidades Ribeirinhas, Cidades do Sertão

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

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

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

As cidades ribeirinhas funcionaram por longo período como portos de ligação entre o litoral e o sertão, duas palavras aparentemente contraditórias, mas que tão bem se complementaram no ir e vir dos barcos do interior para o litoral, colocando em contato, moradores de dois espaços distintos e garantindo a formação e manutenção de expressões culturais próprias de uma região, forjando assim uma identidade[3].

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

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

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

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

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

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

Devoção e Diversão: A Difícil Separação

Dentre as manifestações culturais das cidades das margens do Tocantins podemos destacar as suas festas, com algumas peculiaridades evidenciadas pelas diversas fontes. É possível afirmar que tanto as festas religiosas, como as profanas nas cidades do interior no começo do XX, eram acontecimentos de maior significado no cotidiano dos moradores dos pequenos municípios, onde os festejos de passagem de ano, ou os do carnaval passavam quase despercebidos. Segundo Brandão (1985), as festas no interior eram regidas pelo calendário agrícola, mas observamos que nas cidades ribeirinhas, além do calendá-

rio agrícola, também o calendário da navegação[4] (idas e vindas dos barcos a Belém) era levado em consideração. É importante observar que em suas festas – religiosas ou não – trabalho e lazer entremeavam-se, estando estreitamente relacionados na vida dos moradores. Como evidenciado nas páginas seguintes, não é possível delimitar claramente qual e tal festa pertenceria totalmente ao âmbito do profano ou do sagrado, pois as duas esferas se complementavam em quase todos os eventos, como por exemplo, por ocasião da despedida dos barqueiros destas cidades para iniciarem a viagem com destino a Belém.

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

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

> ciam, a embarcação é solta e começa a longa, demorada e arriscada viagem. (OLIVEIRA, 2010, p.13)

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

> É, sobretudo pela época dos "mutirões", dos "pousos de folia", das "lapinhas" das "derrubadas" que estas festas populares têm lugar para regozijo da alma simples dos sertanejos que se reúnem para trabalhar e divertir. Há dois divertimentos populares da antiga colônia que ainda se perpetuam em Goiás: "as cavalhadas", tão bem descritas nas Festas populares do Brasil, de Melo de Moraes, e mais raramente, as "danças de velho", que nessas paragens apreciamos uma única vez. (SILVA, 1918, Ano II, v.I, n.12)

Na visão do religioso dominicano Fr. Audrin (1946), os dias de festa, eram dias felizes, em que, além de as pessoas saciarem a fome, reencontravam parentes e amigos, realizavam batizados, crismas e casamentos, e, raramente, durante o período das festas eram registrados

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

roubos ou crimes, desordens ou escândalos. Nesse aspecto, também Carlos Rodrigues Brandão (2004, p. 27) observou que "... além de tudo, as festas populares completas são também uma demorada e uma deliciosa comilança".

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

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

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

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

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

> Após o novenário de estilo, realizaram-se no dia 24 do cadente os pomposos festejos de N. Senhora das Mercês, excelsa padroeira desta cidade. O vasto templo local revestiu-se de galas para a realização das pomposas cerimônias que estiveram imponentes e concorridíssimas.

> [...] O nosso majestoso templo foi lindamente enfeitado, tendo magnífica iluminação em todos os atos. A banda de música muito concorreu para abrilhantar todas as cerimônias. (NORTE DE GOYAZ, n.121, 1910)

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

No periódico *O Incentivo* de 1902, há também uma detalhada descrição sobre esta festa. As novenas começavam no dia 15 de setembro e culminavam com as comemorações do dia 24. Nesse dia, pela manhã havia a missa cantada, à tarde procissão, e à noite sermão e benção do Santíssimo Sacramento. Nos dias de novena, era arrecadado dinheiro para as obras da igreja, através de leilões, que também serviam como diversão para os fiéis. Nas

novenas, além dos "procuradores", em número de dois, havia a eleição de mordomos e *mordomas (sic)*, sendo um casal para cada dia da novena. Pela lista dos nomes dos eleitos para o ano de 1902, pode-se constatar que todos (do sexo masculino) possuíam títulos da guarda nacional: coronéis, capitães, tenentes e majores.

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

> [...] saiu o costumeiro "bando precatório" que, este ano, compôs-se de 25 moças suplicando esmolas para as obras da igreja, ao som de lindas peças da Orquestra União. Estas moças, ao saírem do nosso modesto escritório, onde amavelmente estiveram alguns instantes, levaram nos decotes dos seus elegantes vestidos, em papelinhos de cores, umas inscrições adequadas ao seu ato de filantropia e religião, com que tivemos a honra de brindá-las (O INCENTIVO, n.19, 1902).

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

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

Marta Campos em seu estudo *As Festas do Carmo,* localidade vizinha de Porto Nacional, informa que "Em Porto Nacional, cidade situada a quarenta quilômetros de Monte do Carmo, a folia chegou a ser extinta com o sequestro da coroa do Imperador usada nas solenidades" (CAMPOS, 1988, p. 28). Mesmo a coroa tendo sido restituída, o exemplo mostra que tanto em Porto Nacional como também em outras regiões nem sempre houve completa tolerância do sincretismo por parte da igreja. Segundo ela, "Alguns dizem que o padre tinha ciúmes das esmolas que a folia recolhia pretendendo transferi-las para a igreja". A autora reforça que em Monte do Carmo, apesar da perseguição, a festa não foi interrompida, e mostra uma série de relatos sobre *derrotas* dos religiosos que se posicionaram contrários a tais festas:

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

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

Do mesmo modo, as festas juninas eram muito comemoradas, persistindo ainda hoje a procissão fluvial de São João no rio Tocantins[630]. Em agosto comemorava-se o dia

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

de São Domingos, com muita pompa, por ser o santo onomástico da ordem religiosa dominicana, que possuía bom número de representantes em Porto Nacional e Conceição do Araguaia.

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

Embora sendo predominantes as festas ditas religiosas, havia também diversas outras atrações, como apresentação de comédias e dramas, sempre muito concorridos. Os bailes, mesmo não sendo tão frequentes como as festas religiosas, quando aconteciam, eram muito bem

organizados e apreciados. Adozinda Pires (1979), moradora de Carolina (MA) – cidade também na margem direita do Rio Tocantins revela que os aniversários dos ricos eram comemorados com bailes, enquanto que para os pobres havia o pipiral, termo que designava também as moças de classe menos favorecida, as *pipiras*. A autora afirma que "A igreja, apesar da seriedade do ambiente, sempre foi palco de desfile de moda".

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

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

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

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

Os instrumentos musicais utilizados nas comemorações eram quase todos fabricados pelos moradores locais: "[...] esse instinto artístico revela-se ainda na destreza de muitos em tocar instrumentos fabricados por eles próprios, com os limitados recursos de que dispõem: gaitas, flautins, violas, bandolins e violinos" (AUDRIN, 1963, p.115).

Interessante também eram os rituais de preparação das cerimônias, como por exemplo, o da festa de Santo

Antônio de Pádua, como o abaixo, descrito pela moradora da cidade, Adozinda Pires (1979).

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

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

> Com os recursos da cultura do lugar, tudo deve ser feito com uma rústica e exagerada beleza como as roupas dos personagens dos ritos. (...) Rústico e simples, como tudo no mundo rural, tudo deve ser uma oferta dos sinais do exagero: a decoração dos locais por onde se passa e até onde se chega, a fartura costumeira da comida que, depois de servida a todos os presentes, deve sobrar visivelmente

> ainda, mesmo quando na casa de um pobre. A demora dos ritos, o alongamento reiterado dos gestos, para que todos vejam, para que todos saibam. (BRANDÃO, 2004, p. 28)

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

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

Além das festas organizadas e comemoradas nas cidades e povoados, havia também as "desobrigas", assistência itinerante que os padres ofereciam aos povos em regiões fora dos núcleos urbanos, com o objetivo de realizar confissões, batismos e celebrações. Essas viagens eram feitas geralmente a cavalo levando todo o equipamento religioso necessário para as cerimônias. Como a moeda era escassa no interior, o padre muitas vezes recebia produtos da terra em pagamento pelos serviços religiosos

prestados a esses moradores do campo. Estas ocasiões eram também propícias às festas, pois no local escolhido – geralmente sede de uma fazenda onde o padre marcava para a cerimônia – reunia-se toda a vizinhança.

Considerações Finais

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

Outra observação importante é a de que apesar da manutenção das festas tradicionais, estas podem se revestir de novos modos de se manifestarem. Uma festa tradicional da cidade de Paranã (TO), em homenagem a São João Batista e ao Divino Espírito Santo, por exemplo, ganhou na década de 1980 uma nova "roupagem", deixando de ser uma comemoração feita em terra para se tornar uma procissão fluvial. O mesmo aconteceu também na cidade de Pedro

Afonso (TO), onde os moradores, para comemorar a festa do padroeiro, São Pedro, sob a direção da igreja católica, passaram a enfeitar uma balsa e saírem em procissão fluvial com rezas e cantos, contornando a cidade. A manutenção dessas festas tradicionais, mas com a introdução de novas práticas e rituais em seu desenrolar vai ao encontro do que Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984) analisam no livro **A Invenção das Tradições**. A partir desses exemplos, percebe-se que a própria dinâmica social propicia a inovação e modificação de algumas práticas e rituais, ou seja, há a incorporação de novos elementos a uma prática antiga, o que confirma a dinamicidade das expressões culturais.

Voltando ao pensamento de Brandão (2004) da epígrafe desse texto, pode-se dizer que o sentimento dominante nos moradores por ocasião das festas das margens do Tocantins (ou mesmo fora delas) era o de uma espécie de sentimento ingênuo partilhado com alegria num misto de devoção e diversão. Os momentos de festas eram também, como evidenciado por Maria Inez M. B. Pinto (1994), um modo de o trabalhador fatigado suportar a dureza da vida cotidiana, pois a ocasião das festas funcionavam como um lenitivo, uma compensação emocional para tornar a miséria mais suportável. Por outro lado, esse mesmo cotidiano era permeado de devoção, que pode ser observado nos rituais das viagens, da caça, da lavoura, da alimentação, no tratamento das doenças, nas relações sociais, enfim, em todo o fazer diário da vida desses homens e mulheres.

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

Referências

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

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

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

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

CAMPOS, Marta Silva. **Poder, Saúde e Gosto: um estudo antropológico acerca dos cuidados possíveis com a alimentação e o corpo**. São Paulo: Cortez, 1982.

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

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

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

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

O INCENTIVO (Periódico). Porto Nacional, 1902.

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

OZOUF, Mona. A Festa: sob a Revolução Francesa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Direção). Tradução de Terezinha Marinho **História: Novos Objetos.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1976.

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

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

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

7

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

Noeci Carvalho Messias

Introdução

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

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

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

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

A cidade de Natividade e o culto ao Divino Espírito Santo

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

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

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

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

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

Império Romano, constituiu-se em Portugal uma tradição em que um imperador era escolhido entre o povo para fazer a festa. A origem desta celebração divide os estudiosos do tema. Mello Moraes Filho (1979, p. 43), salienta que em Portugal a festa teria sido instituída pelo rei D. Dinis e a rainha Isabel[2], em Alenquer, no século XIII, com o objetivo de angariar fundos para a construção da Igreja do Divino, naquela localidade. Na exposição de Zaluar

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Segundo Moura (2003) a festa do Divino Espírito Santo[3], além do aspecto "sagrado", é uma forma também de exaltar o poder do imperador como representante de Deus na Terra. O autor descreve que no período colonial e imperial brasileiro, durante a festa do Divino Espírito Santo, armava-se um trono para o imperador do Divino. O imperador eleito para realizar a festa era investido de poder considerável, pois bastava um simples gesto seu para que fossem libertados presos comuns. O autor destaca, ainda, que no imaginário dessas celebrações, os imperadores europeus, pela graça do Divino Espírito Santo, eram representados como justos, caridosos, inteligentes e ricos. Daí, por exemplo, no cortejo do império, a farta distribuição de comidas, bebidas e queimas de fogos de artifícios.

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

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

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

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

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

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

O poder público local é um dos segmentos que apoia o fortalecimento das festividades do Divino. Na pasta de correspondências expedidas pela prefeitura de Natividade, há documentos que certificam alguns dos mecanismos utilizados nesse sentido. Exemplo é o ofício nº 111, emitido em 9 de maio de 2005 e assinado pelo prefeito Albany Nunes Cerqueira, destinado a Valquíria Moreira Rezende, presidente da Fundação Cultural do Estado do Tocantins[4]. Trechos deste documento assinalam: "[...] A par de formalizar cumprimentos, venho por meio deste solicitar de Vossa Excelência o apoio financeiro para os festejos do Divino Espírito Santo de Natividade -TO". O orçamento da ajuda financeira solicitada corresponde ao valor de R$20.000,00 (vinte mil reais) especificados como material de consumo, camisetas em malha, bonés, impressos em geral, adesivo para carro e registro de vídeo. Anexo ao referido documento o plano de trabalho justificando tal solicitação procura atestar a grandiosidade da festa:

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

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

> das maiores manifestações culturais do estado do Tocantins. Natividade é patrimônio histórico nacional e mantém viva várias manifestações populares com grande riqueza histórico-cultural. O apoio financeiro aos festejos de Natividade é de fundamental importância pela grandiosidade e representatividade que o evento se tornou em nível estadual. É também uma maneira do estado do Tocantins, através da Fundação Cultural do Tocantins, colaborar com a continuidade dessa tradição.[...] (PREFEITURA DE NATIVIDADE, OFÍCIO/GAB/PREF/ Nº 111, DE 09/05/2005).

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

Uma iniciativa que, também, favoreceu a popularização da festa do Divino de Natividade, como uma referência dos bens imateriais regional e nacional, foi o projeto *Alma do Norte*, construído e apresentado pelas Centrais Elétrica do Norte do Brasil S. A. (Eletronorte). O projeto resultou na publicação de um livro intitulado *Alma do Norte: nove bens do patrimônio imaterial brasileiro*, que consistiu em documentar bens culturais de natureza imaterial dos nove Estados da Amazônia Legal,[5] "contri-

5 Os bens culturais selecionados para representar os nove Estados da região constituem referências e práticas sociais construídas a partir de um longo

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

Entre uma festa e outra...

Uma das etapas dos festejos do Divino, em Natividade consiste no Giro das Folias, pela aérea rural e municípios circunvizinhos. As Folias do Divino Espírito Santo

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

em Natividade são em número de três e partem para o giro de quarenta dias, no Domingo de Páscoa. São popularmente conhecidas como *Folias do Outro Lado*, que gira na direção do rio Manoel Alves, a *Dos Gerais*, que vai em direção do município de Santa Rosa e em algumas ocasiões vai até a capital, Palmas, e a *De Cima*, que gira no sentido do município de Almas.

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

> **Festa do Divino tem inicio com saída dos foliões[6].** A população de Natividade inicia hoje as comemorações da festa do Divino Espírito Santo com saída das folias às 14 horas em frente a igreja Matriz Nossa Senhora de Natividade. Embora os pontos fortes dos festejos aconteçam nos dias 30 e 31 de maio, a partir de hoje tudo na cidade gira em torno das festividades. A festa do Divino Espírito Santo, uma das manifestações religiosas do município, mobiliza toda a população que, neste período, vive intensamente as comemorações. As três folias, cada uma com 15 integrantes, irão percorrer os municípios vizinhos durante 40 dias. [...]. A exemplo dos anos anteriores, eles dividem os municípios em três regiões e percorrem as localidades de Almas, Santa Rosa,

6 O grifo é meu.

> Chapada da Natividade e São Valério. Enquanto isso as pessoas que ficam na cidade são encarregadas de prestar assistência aos foliões durante o giro. [...]. (JORNAL DO TOCANTINS, 1998, p. 2).

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

> O município de Natividade, no Sudoeste do Estado, a 218 km de Palmas, vai testemunhar hoje uma manifestação cultural popular que já soma mais de 200 anos de tradição. O grande encontro das *Folias do Divino Espírito Santo.* As três folias *Do outro lado, De cima* e a *De baixo,* chegarão na praça da matriz, às 10 horas, encerrando uma peregrinação sobre o lombo de cavalos, pelo sertão, que durou mais de 40 dias. Antes do jantar na casa do imperador, os devotos e pagadores de promessas, vão manifestar, através da música, todo o significado religioso e folclórico da Folia. [...]. Eles interpretarão os cantos da *Saudação,* do *Cruzeiro,* do *Altar,* do *Bendito* e por último, do *imperador.* Em cada um dos rituais, terão no repertório até três peças musicais. Devidamente acompanhados pelos percussionistas em pandeiros e tambores e tocadores e a viola, cada

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

> canto terá duração de pelo menos 1 hora. A previsão é que no final do dia, as três folias tenham exibido em repertório de mais de duas dezenas de peças musicais. Após o jantar, a festa continua até o amanhecer. [...].

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

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

> A obrigação nossa aumenta muito a cada dia que passa. Vai chegando mais perto da realização da festa, chegando próximo do fim da festa. As Folias chegam aí vai para o fim que são os dez dias para a festa de pentecostes. Então dobra o trabalho, dobra a preocupação do festeiro. Cada vez que

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

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

Com base no depoimento tem-se ideia do grande investimento que é feito para realização dessa festividade, tanto material como simbolicamente. Denota-se também quão complexa é a tarefa do festeiro incumbido de organizar a festa, posto que todas as etapas festivas são revestidas de grande importância. Como tal, o chamado grande dia – Dia de Pentecostes – procura certamente superar, em pomposidade e em esplendor aos demais ritos que são organizados anteriormente.

Festa do Imperador do Divino Espírito Santo

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

Normalmente, todos os anos, em especial na ocasião do reinado do imperador, a imprensa concede especial destaque ao evento. Nos primeiros anos da criação do Estado do Tocantins as notícias sobre a referida festa eram

breves; com o passar dos anos, alguns dos periódicos consultados atestam a crescente popularidade das festividades do Divino Espírito Santo em Natividade, com reportagens ocupando maior espaço, embora ainda sejam abordadas de forma genérica.

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

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

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

> [...]. Toneladas de bolos, doces e licores de frutas do cerrado e ainda pratos de comidas, foram distribuídas aos súditos do imperador e imperatriz, capitão e rainha do Mastro nestes festejos. Os preparativos da comelança começaram

9 O grifo é meu.

> quatro meses antes da festa. Foi preciso reunir mais de 200 cozinheiras, boleiras e especialistas em bebidas, para preparar cerca de 3 mil garrafinhas (600 ml) de licores de jenipapo, caju, jabuticaba e 20 mil saquinhos e copinhos de bolo de arroz, amor-perfeito e pipoca. Para servir aos nativitanos num período de 24 horas, mas de 20 vacas, doadas pelos fazendeiros da região, foram utilizadas para preparar a tradicional paçoca. [...].

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

> **Imperador do Divino vai reinar hoje em Natividade**[10]. Hoje será um domingo de festa e muita devoção para os nativitanos. [...] O cortejo de sua majestade segue até à Igreja Matriz Nossa Senhora de Natividade, onde será celebrada a missa solene de aproximadamente três horas de duração pelo padre Joatan Bispo de Macedo, pároco da cidade. Ainda na Igreja, será sorteado o novo casal de imperador e imperatriz para o reinado dos festejos do ano de 2003. O novo casal fará parte dos cortejados que desfilarão acompanhados pelo povo, até o salão onde será servido banquete para todos os presentes. No cardápio a fartura de comidas e bebidas típicas. Há cerca de um mês, dedicadas cozinheiras vêem preparando, toneladas de paçoca de carne seca, bolos de arroz, doces de laranja, abóbora, leite, mamão e de massa de mandioca, licores de caju, genipapo, jaboticaba, abacaxi e leite. A equipe orga-

10 O grifo é meu.

> nizadora da festa reforçou que os recursos arrecadados para tanta fartura, foram provenientes dos giros de 40 dias pelos sertões das três folias do Divino. Eles trouxeram para a festa do Imperador um total de 81 animais, entre gado, suíno e eqüino e a quantia de R$11 mil. Foi registrado recorde com relação a anos anteriores. (p. 9).

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

> **Festa de fé e tradição**[11]**.** Milhares de fiéis se reúnem hoje e amanhã, em Natividade, para celebrar a Festa do Divino Espírito Santo. Fé, amor, religiosidade, cultura e tradição são as características que envolvem a festa do Divino Espírito Santo que acontece neste fim de semana, na cidade de Natividade à 200 km de Palmas.[...] sendo um momento de renovação da fé e da confirmação do temor a Deus, a festa é realizada pela Igreja Católica da Natividade há várias gerações e reúne fiéis vindos de diversas cidades da região. [...]. A festa acontece todos os anos sem data fixa. Após a páscoa é quando as três Folias do Divino, sendo elas *Folia dos Gerais, Folia do Outro Lado do Rio Manoel Alves e Folia de Cima* giram toda a zona rural e cidade vizinhas levando palavras de fé, por meio de cânticos entoados pelos foliões. [...]. Segundo o prefeito de

11 O grifo é meu.

> Natividade, Joaquim do Posto, estão sendo aguardadas 10 mil pessoas para participar dessa manifestação popular, religiosa e cultural do Estado do Tocantins. [...].

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

Ritual fúnebre e ressentimentos no contexto da festa do Divino

Em 2008, a festa do Divino, em Natividade, foi palco de um tipo de desventura. Um acontecimento atípico que fugiu ao que estabelece a tradição e a obrigação, revelando implicitamente o que Ansart (2001) postulou como dimensões negativas das relações humanas.

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

Naquela ocasião o imperador, Diolírio José Alves[13] veio a óbito alguns meses após ser sorteado para ser o imperador do Divino[14]. Além do sentimento de dor e da comoção provocada nos devotos e especialmente nos foliões, devido à morte súbita do imperador Dió, o episódio provocou práticas sociais e atitudes alheias à tradição. Embora vários rituais da festa tenham acontecido como de costume, a exemplo do Giro das Folias, Encontro das Folias, Festa do Capitão do Mastro, entre outros; o mesmo não aconteceu com o reinado do imperador.

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

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

O cortejo do imperador que deveria acontecer no dia de Pentecostes, em 2008 não se efetivou, posto que o pároco não permitiu. Todavia, a missa solene do Divino Espírito Santo aconteceu como de costume.

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

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

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

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

> Ele ficou emprazerado demais em ser sorteado, em 2007, para realizar a festa do Divino de 2008. Aquilo ali pra ele era o sonho dele, ser imperador. Fazer a festa e dizia que era pra tá o povão aqui dentro de casa. Aí ele morreu, mas eu queria dar continuidade na festa, mas o padre não aceitou. Por isso, eu fiquei com aquela mágoa. Ele [o padre] falou que morreu acabou. Não tinha mais império. Mas eu falei: mas tem eu!. Porque era a maior vontade dele e doente ele

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

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

Na narrativa da dona Nadir, viúva do imperador, evidencia-se os sentimentos difusos de ressentimento e a sensação de impotência para expressar de forma mais evidente estes sentimentos com relação à atitude do pároco, por entender que a festa deveria ter se realizada, uma vez que ela sendo a imperatriz continuava viva, do mesmo modo como os demais familiares e amigos do

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

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

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

Na descrição anterior, observa-se que diante da experiência do sentimento ferido, decorrente da conduta do

padre, a depoente expressa o desejo de vingança simbólica, demonstrando sentimento de desprezo pela religião. É esta situação que Ansart (2001, p. 22) explica:

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

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

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

Me dê licença meu Deus, Jesus Cristo é o nosso Pai
Esta moda que estou cantando a gente mesmo é quem faz
O Tocantins hoje é rico das nossas modas culturais
Aqui temos muitos talentos e artistas naturais
Com meu pandeiro na mão, aqui dentro do salão
Para o saudoso Diozão eu faço esta homenagem. Ai, ai, ai...
Na terra foi meu irmão, foi embora e não volta mais
[...]
Vamos falar dos violeiros do começo até o fim
Era os companheiros de Dió, onde ele falou pra mim
Beija, Leduxu, e Calmé, e também Filipino,
Começou suas carreiras desda de pequeninim
Os alfere que ele girava nunca deixou pelos caminho
era o saudoso Antonio Farias e Maurício lá do Bonfim,
Dió nunca gostou de farra,
Mas cantou muito lá na Barra, na fazenda de meu tio Chiquim
Tudo isto ficou pra traz, que Dió não volta mais,
Deus ilumina os seus caminhos. Ai, ai, ai...
Quem está fazendo esta homenagem é seu irmão Joaquim.

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

Ele pediu pra Nadir, genro e filho que ficou,
Quando ele tava em Goiânia onde os médicos lhe desenganou
Faz a festa do Divino, peço pra vocês por favor
Porque em Natividade, vivo eu sei que lá eu não vou
Ela foi no seu vigário, mas ele não autorizou,
Porque Dió já morreu, então a festa acabou
Mas as folias saiu pras casas dos morador
Mas as esmolas que tirou na Igreja ali ficou
Mas Nadir ali insistia eu rezo meu terço meio dia que meu marido era o Imperador. Ai, ai, ai...
Tinha homem, mulher e menino, o terço do meu Divino foi Belarmino quem puxou[16]

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

É possível conferir nos versos os ressentimentos transparece na letra da catira, desvelando um aspecto surpreendente da festa do Divino em Natividade, reconstruída e ressignificada como estratégia de lutas políticas e religiosas. Ressentimento, um sentimento de indubitável complexidade como este proporciona elementos para

16 O grifo é nosso.

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

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

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

O historiador Marc Ferro (2009, p. 162), especifica-se grupos que foram historicamente derrotados em alguma circunstância. O autor aborda em sua análise os ressentimentos do período pós-colonização, destacando nomeadamente o ressentimento dos afrodescendentes estadunidenses. Para Ferro, os negros americanos fizeram do "Black is beautiful, o slogan de uma comunidade que transforma seu ressentimento em orgulho vitorioso".

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MATOS, Raymundo José da Cunha. **Chorographia histórica da Província de Goyaz.** Goiânia: Líder, 1979.

MELLO MORAES Filho. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1979.

MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO**. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UFG, 2010.

MESSIAS, Noeci Carvalho. Festa do capitão do mastro: um olhar para práticas culturais dos festejos do Divino Espírito Santo, em Natividade, TO. In: **Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des) Igualdades.** Salvador: UFBA, 2011.

MORRE CATIREIRO de Natividade. **Jornal do Tocantins**. Palmas, 25 de outubro de 2007, p. 5.

MOURA, Antônio de Paiva. Turismo e festas folclóricas no Brasil. In: **Turismo e Patrimônio Cultural.** Pedro Paulo Funari e Jaime Pinsky (Orgs). São Paulo: Contexto, 2003.

PREFEITURA DE Natividade. Ofício/GAB/PREF/ Nº 111, de 09/05/2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SHARA, Rezende. Festa de fé e tradição. **Jornal do Tocantins**, Caderno Arte & Vida. 22 de Maio de 2010, p. 01.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

8

MORTE DE ESBANDALHAR: RITUAL E SOCIABILIDADE NO BUMBA-MEU-BOI DA BAIXADA MARANHENSE

Elisene Castro Matos

Bumba-meu-boi é a designação padrão para danças dramáticas que tem como elemento central o auto, em que são encenados a morte e ressurreição de um boi brinquedo[1]. É comumente visto como um espetáculo coletivo, cômico e bonito, capaz de produzir significações oriundas de uma constante reatualização da memória popular nos mais diversos tempos e espaços. A literatura sobre o tema é extensa e possui análises em diferentes aspectos, desde suas origens, até estudos mais específicos,

1 Segundo Cavalcanti (2009), no contexto do folclore e da cultura popular, a palavra "auto" designa uma forma tradicional de teatro popular, alusivas às formas alegóricas do teatro medieval trazidas pelos jesuítas para terras brasileiras. Nos referimos como boi brinquedo porque trata-se de um artefato feito com armação de madeira e coberta por um tecido bordado, sendo animado por um homem (chamado miolo) que fica embaixo da sua armação e dá vida ao animal.

como seus personagens, sotaques[2] e variações[3] apresentadas nos municípios maranhenses.

Há no bumba-meu-boi particularidades que individualizam seus grupos, tanto no que concerne à música, indumentária, instrumentos, danças, personagens, como também pela presença de diferentes narrativas acerca do auto, também denominado nos municípios de "matança"[4], "comédia", "palhaçada", "morte-de-terreiro", "morte-de-levantar" e "morte-de-esbandalhar". Tais denominações são comuns, principalmente na região da Baixada Maranhense[5], de modo que os brincantes acrescentam outros personagens e dramas vividos tanto em seu imaginário quanto em seu cotidiano. De modo geral, a história trara de um desejo pela língua do boi[6], que resulta em sua morte e ressurreição. Entretanto, como destaca Maria Laura:

2 Classificação empregada por Carvalho (1995), Lima (1982), Reis (2005), Azevedo (1997) e Araújo (1997), para distinguir as características existentes entre os grupos, como os ritmos, instrumentos musicais, personagens, local de origem e indumentárias. Segundo eles, são cinco sotaques: Matraca ou da Ilha, Zabumba ou de Guimarães, Costa-de-mão, Orquestra e Baixada ou de Pindaré.

3 Variações são os grupos de *bumba-meu-boi* que aparentemente não se enquadram em nenhum dos sotaques.

4 Termos nativos estarão em destaque entre aspas.

5 A Baixada Maranhense é assim denominada por ser uma região de campos baixos, possuindo numerosos rios, lagos e campos alagados. Economicamente essa região sobrevive da agricultura e pesca. Entre os municípios mais conhecidos, temos: Pindaré, Penalva, Pinheiro, Viana, São João Batista, São Vicente de Ferrer, Arari, Anajatuba, Cururupu, Guimarães, Cajarí, Monção e Cajapió.

6 Basicamente em todos os grupos (ressalva as pequenas diferenças), o enredo (auto) é o seguinte: Pai Francisco (escravo e vaqueiro de confiança do seu amo) é obrigado a furtar e matar o boi de estimação do seu patrão para tirar-lhe a língua, obedecendo aos apelos de Mãe Catirina, sua esposa, que encontrava-se grávida.

> A narração de origem não é, portanto, aquela da brincadeira tal como efetivamente surgiu e aconteceu no passado. Essa narração, em vez disso, é a ativação no presente de operações simbólicas que definem a moldura ritual da brincadeira, ou seja, o boi que morre e ressuscita assinala e instaura a temporalidade cosmológica do ritual, recriada ano após ano no contexto dos festejos dos santos juninos (CAVALCANTI, 2009, p. 113).

Vale observar, no entanto, que dessas representações acerca do auto, a morte de esbandalhar, apresenta um contexto dramático distinto das demais, especialmente porque sua realização ocorre em grande parte por razão de uma promessa junto ao santo São João.

Trata-se de uma concepção diferente de representação acerca da "morte do boi" na manifestação popular do bumba-meu-boi vivenciado na região da Baixada Maranhense. É um ritual[7]que ocorre normalmente por motivo de promessa e diferentemente dos demais autos, o boi não ressuscita. Ao contrário, é esbandalhado ao final, como parte do cumprimento da promessa. Todo o processo do ritual ruma para o momento da destruição[8] do artefato,

---

Fato consumado, chega ao conhecimento do amo, que enraivecido, manda fazer uma sindicância com os vaqueiros e índios para descobrir a verdade e o autor do crime. Pai Francisco é encontrado, preso e precisa dar conta do boi. Ele, através de rituais mágicos, consegue ressuscitar o boi, motivo de grande festa na fazenda.

7 Por 'ritual', utilizamos a definição de Turner (2005, p. 49), que o descreve como um comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos.

8 O termo esbandalhar é entendido como a circunstância de quebrar, destruir o artefato

no caso o boi brinquedo (foto 01). Só é possível compreender uma morte de esbandalhar se levarmos em conta que se trata de uma promessa festiva e que tudo deve ser organizado para esse fim.

Foto 1 – Boi esbandalhado (acervo pessoal, 2007)

Um aspecto da morte de esbandalhar para a pessoa que a promove a festa é fazer visível sua promessa, tornar público aquilo que era pessoal, permitir que os outros vejam suas crenças e sentimentos. A promessa neste caso é um ato aberto ao público, cada momento é observado e apresentado aos participantes.

Dessa forma, identificamos ao longo do texto, aspectos relacionados ao ritual da "morte de esbandalhar" em diferentes tipos de promessas realizadas durante a festa do

bumba-meu-boi, bem como observaremos características relacionadas à sociabilidade, à arte popular e à estética visual dos personagens que se inserem nas promessas.

Morte de esbandalhar: ritual e sociabilidade

Acompanhamos há cinco anos um ritual deste tipo feito por uma "turma" – grupo de bumba-boi do município de Penalva/MA, conhecido pelos moradores da cidade como "turma do boi de Maria de Belmino"[9]. A promessa deveria ser cumprida por um senhor de nome Lourenço Barbosa. Ele havia prometido ao santo São João fazer uma festa em sua homenagem, apresentando uma brincadeira de boi, no entanto, morreu pouco tempo depois. Motivo que fez com que sua família, um ano após sua morte, assumisse a promessa feita ao santo.

Adentrar nos preparativos e na realização do ritual não é tarefa muito fácil. Inicialmente você deve ser aceito pelas pessoas que estão na organização, são os chamados "donos" da festa. Eles que te darão acesso aos vários momentos do ritual e explicarão certas coisas não são compreendidas somente quando se observa[10].

9 Esta turma de *bumba-meu-boi* foi fundada por um senhor de nome Belmino. Após sua morte quem ficou encarregada foi sua esposa, chamada Maria de Belmino.

10 No nosso caso, soubemos pouco tempo antes do ritual que o falecido era um parente próximo de uma tia que morava lá. Mesmo sem saber da nossa existência na família, a recepção foi das melhores, o que não quer dizer que aquelas pessoas que são realmente estranham não consigam entrar e pesquisar. Entretanto, terão um pouco mais de dificuldade.

Esta situação de observar a intimidade de um ritual assemelha-se talvez com a vivida por Geertz (1978, p. 185) e sua esposa em Bali. Ele diz que quando você encontra um balinês pela primeira vez, ele parece nem ligar a você, ele está "afastado". E que quando você consegue se aproximar, de alguma forma conseguiu cruzar uma fronteira de sombra moral ou metafísica. Em Bali, ser caçoado é ser aceito. Em Penalva, dizer que se gosta daquele grupo à qual se está assistindo é um bom caminho para ser aceito.

Após o acolhimento, o desafio seguinte foi observar os símbolos rituais[11] presentes na festa, e tentar relacioná-los aos demais eventos sociais daquelas pessoas. Naquela época os objetivos eram outros[12] e percebi logo de imediato que seria um tanto difícil adentrar esse universo de significados, pois como destaca Turner (2005, p. 50), o símbolo vem a associar-se com os interesses, propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado.

11 Na ocasião observei e destaquei alguns símbolos, como: o boi brinquedo, confeccionado especialmente para o pagamento daquela promessa; o altar, construído para os momentos de rezas; as velas, utilizadas tanto no altar como dentro da casa no momento das orações oferecidas ao falecido; o mourão, pedaço de tronco de árvore enfeitado e colocado em frente ao altar; o vinho, derramado dentro de uma bacia e servido aos participantes, significando o sangue daquele animal sacrificado e pedaços da armação do boi brinquedo, que após o corte da estrutura que dava forma ao boi, eram vendidos como se fossem a carne dele. Não só vendidos, mas junto ao gesto da venda da 'carne' cantava-se um trecho de uma toada citando-se o nome do comprador.

12 As pesquisas da graduação tratavam acerca da estética do personagem Cazumba.

A segunda morte de esbandalhar que acompanhei ocorreu no ano de 2008. Nesta, a razão do ritual foi um pedido feito e atendido pelo santo São João. Trata-se da história narrada por dona Maria das Mercês Nunes, de 80 anos. Ela havia prometido que caso se aposentasse e construísse sua casa, pagaria a graça recebida com uma grande festa para este santo. Certo dia, durante nossas conversas ela citou um diálogo que teve o santo: "São João, São João, olha bem o que estou te pedindo, preciso muito me aposentar, preciso ter uma casa. Olha São João, não ri, se tu me ajudar, eu prometo te oferecer uma boiada (NUNES, 2008, depoimento oral).

Segundo ela, no dia seguinte ao seu pedido, São João já havia concedido a graça. Em seguida, ela então pediu ao dono do grupo 'Proteção de São João' que a ajudasse no cumprimento de sua promessa realizando uma morte de esbandalhar.

As ocasiões que dão ensejo à realização de uma "morte de esbandalhar" vão desde motivos relacionados à problemas de saúde até graças materiais concedidas pelo santo, sendo necessário diverias etapas antes da realização da cerimônia:

> (1) Contratação de um grupo de bumba-meu-boi que deverá realizar o ritual: esta é a primeira providência do promesseiro, embora dificilmente algum grupo se negue a realizar. Mas o contrato serve justamente para que aquele grupo não se comprometa com outra promessa e dispo-

nibilize todos os participantes para os dias da festa, que podem ser dois, oito ou quantos dias forem prometidos ao santo. Outro ponto é que o contrato é acordo informal entre o "patrão" (dono) do grupo e o promesseiro, necessitando apenas que este último garanta muita comida e bebida para todos os dias da festa. Da parte do grupo fica a responsabilidade pelas apresentações e pela encenação do ritual. Entretanto, de todos os seus personagens apenas o boi não é de sua responsabilidade, sendo uma tarefa do promesseiro mandar confeccionar um boi especialmente para esta ocasião.

(2) Reservas para despesas da festa: após a contratação da turma, o próximo passo é começar guardar dinheiro e ir adquirindo o que eles chamam de criações (porcos, gados, galinhas) para garantir alimentação dos participantes e convidados nos dias da festa. Como observa Regina Prado (2007), esta é a maneira mais comum de um promesseiro se 'aprontar' para pagar a dívida contraída com o santo. Mesmo que conte com a ajuda de amigos, é importante que ele tenha a certeza de que terá condições financeiras para promover a cerimônia sozinho.

(3) Confecção do boi: o ápice do ritual é a destruição do animal, sendo, portanto, necessário a confecção de um especialmente para aquela ocasião. Feito alguns dias antes da festa, ele possui as mesmas características físicas e estéticas dos utilizados pelos grupos nas apresentações (foto 2). Ou seja, uma armação com madeira leve e um couro de veludo bordado. Mesmo com sua destruição dias após ficar pronto, ele é feito cuidadosamente, assim

como são feitos os que duram de quatro a cinco anos. Na promessa que assistimos no ano de 2005, o bordado foi preparado seguindo as orientações da irmã mais velha do falecido que havia feito a promessa, pois segundo ela, era necessário agradar ao santo e ao promesseiro, que mesmo antes de sua morte, deixou dito como gostaria que fosse o bordado.

Foto 2 – boi confeccionado para ritual (acervo pessoal, 2007)

(4) Preparação de comidas e bebidas: esta etapa se realiza durante os dias da promessa, começando nas primeiras horas do dia e encerrando apenas quando a mesma termina. O local escolhido para o preparo das comidas é normalmente o quintal da casa. A comida é preparada por mulheres da comunidade (foto 3) e cozinhada em fogões de lenha improvisados para aqueles dias de festa,

sendo colocada em grandes panelas uma quantidade significativa de carnes de porco, de gado e frangos para cozinhar, além do arroz. Para acompanhar há sempre muita farinha, que como destaca Regina Prado (2007), é o alimento básico do camponês, sendo, portanto necessário para aquela ocasião cerca de um paneiro (saco com 30kg de farinha). As bebidas, preparadas normalmente pelos homens, são a cachaça, o conhaque, o vinho e a cerveja. Para todos os dias de festa são necessárias várias caixas, que são repostas a cada dia.

Foto 3 – mulheres preparando comida (acervo pessoal, 2005)

As demais obrigações que o promesseiro assume são com relação à hospedagem dos participantes ou convida-

dos que se deslocam de outros povados ou da cidades próximas, a compra de foguetes para todas a noites, a preparação do altar equipamentos de som, iluminação e gastos com transporte.

Os momentos principais da morte de esbandalhar são dois: o primeiro deles é a apresentação do grupo de bumba-meu-boi que ocorre durante toda a noite em sua sede, local onde ocorrerá a promessa (foto 4). Na apresentação os integrantes do grupo exibem o boi artefato que será sacrificado no dia seguinte.

Foto 4 – apresentação (acervo pessoal, 2007)

Para esta ocasião todos aparecem paramentados com as vestes dos personagens e reunem-se para a reza, cantam, tocam e dançam em torno do animal, que desde esse

primeiro momento, tenta por diversas vezes fugir daquele lugar, mobilizando todos os presentes.

A apresentação também indica o início do pagamento da promessa, onde o boi é o artefato que se destaca como símbolo dominante. Por ora, sobre o boi, é suficiente dizer que ele é um meio para se pagar a promessa, ou melhor, representa o pagamento em si, o fim de uma dívida, o agradecimento pela graça recebida, além de possuir valores tidos como fins em si mesmo, ou seja, valores axiomáticos.

Ao discutirem o simbolismo do artefato, os participantes tendem a destacar seus aspectos religiosos, observados quando o mesmo é colocado em frente ao santo São João no momento das rezas que antecedem as apresentações. Assim, em diversos contextos o boi atenderá aspectos diferentes:

> Cada símbolo dominante tem um 'leque' ou 'espectro' de referentes, os quais são interligados pelo que é geralmente um simples modo de associação, cuja própria simplicidade permite a ele interconectar uma grande variedade de significata (TURNER, 2005, p. 85).

O segundo momento do ritual e talvez o mais importante, refere-se à sua captura e morte do animal. Quando do término da apresentação pela manhã, o boi consegue finalmente fugir. Na ocasião, interrompe-se momentanea-

mente a festa e o ritual é retomado na metade da manhã, quando os Cazumbas[13] entram em cena (foto 5).

Foto 5 – brincantes de cazumba (acervo pessoal, 2014)

No ritual, apresentam-se todos os personagens da brincadeira: os patrões, responsáveis por apresentar a festa e cantar as música, chamadas por eles de toadas; a Dona Maria (foto 6), senhora que carrega um quadro com a imagem do santo São João e uma vela acesa durante todo o ritual; o Vaqueiro, encarregado de cuidar do boi; o

13 O Cazumba é um personagem mascarado encontrado principalmente nos grupos de boi da Região da Baixada Maranhense. Veste-se com túnicas brilhosas e máscaras animalescas. Se mostram como brincalhões e irreverentes diferenciando-se dos demais personagens tanto por assumirem funções específicas no folguedo, quanto por sua indumentária.

Cazumba/Nego Chico[14], responsável pela captura e morte do animal, e os cachorros, meninos que acompanham o Cazumba durante a prisão do boi.

Foto 6 – Personagem Dona Maria (acervo pessoal, 2014)

A encenação realizada pelos brincantes ocorre na seguinte sequência: primeiro o patrão dá ordens ao vaqueiro, dizendo que o boi precisa ser capturado naquele dia, uma vez que precisa morrer. Ele responde que a ordem do patrão deve ser cumprida e sai em busca do animal. A partir de então, o desafio dos vaqueiros será prender e

14 O Cazumba / Nego Chico trata-se de uma mesma pessoa que interpreta os dois personagens. Ele adquire duas personalidades durante a apresentação do auto. Demora-se para entender quando um transforma-se no outro, pois não há fisicamente uma transferência de papéis. Ou seja, o cazumba permanece com parte da sua indumentária, sendo denominado pelos demais participantes de Nego Chico.

matar o boi, ou seja, esbandalhá-lo. Porém não é uma tarefa fácil. Em seguida entram em cena os brincantes que interpretam o persnagem Cazumba para realizarem a macumba[15]. Após muitas travessuras no centro do terreiro eles saem e com a ajuda dos cachorros (meninos) para prenderem o boi. Preso, chega então o momento de sua despedida, ou melhor, a ocasião de tornar ainda mais pública aquela promessa, de sair do local aonde o ritual foi realizado boa parte do tempo e seguir por ruas próximas à sede, numa espécie de confirmação pública de que há uma promessa sendo paga ao santo.

No entanto, entre o momento em que já se encontra deitado e morto até a distribuição de sua carne, há um longo diálogo por parte do Patrão, que conduzirá a etapa final do ritual. Ele dará as ordens sobre como deverá ser cortado o animal, não antes de informar sobre sua genealogia, esclarecendo quem foi sua mãe, pai, irmã, avó, avô, bisavó e bisavô. Por fim, orientará sobre como deverá ser repartido cada parte do corpo do animal e para quem deverá ser entregue. Diferentemente da primeira "morte de esbandalhar" que acompanhei em 2005, onde a carne do boi foi 'vendida', nesta, ela foi distribuída pelo "Magarefe".

Já próximo ao final do ritual, o boi segue pelas ruas próximas, pára, cumprimenta as pessoas e se despede (foto 7). Cansado, aparenta de modo cênico desistir da

15 Trata-se da encenação de um ritual de cura. Eles fazem um círculo e cantam doutrinas, acompanhadas pelos instrumentos dos tocadores, e todos juntos 'fingem' estarem recebendo alguma entidade e entrando em transe. Há uma espécie de ironia e risadas quando da encenação.

própria vida, caminhando lentamente em direção ao mourão[16]. Com cabeça inclinada para o chão, ele é preso e morto pelos Cazumbas. Aceita a própria morte como se soubesse que precisa morrer para que se cumpra a promessa. Já deitado é coletivamente alvo de partilha. Todos são convidados a beber prazerosamente seu sangue[17] e comprar sua carne[18].

Foto 7 – boi se despedindo da comunidade (acervo pessoa, 2008

O vinho é servido primeiramente aos brincantes e depois à cimunidade. A partir de então, o Patrão passa a se referir ao boi citando seu nome: 'Espaço'. Neste caso, significa que cada boi de promessa possui um nome que é

16 Pedaço de tronco de árvore enfeitado aonde o boi é preso por uma corda e ficará lá até ser morto.

17 O sangue é simbolizado por vinho.

18 A carne são os pedaços da armação do artefato.

dado pelo grupo. Começa então o ritual final. O patrão toca o apito e inicia com as estrofes ao vaqueiro:

1ª	2ª
Já morreu meu boi 'Espaço' Já morreu familiar Boi bonito como este No sertão não haverá	Vaqueiro, tu vem aqui vaqueiro Fazer o que eu te mandar Tira o laço do boi Pra fazenda não brumar

Após esse momento, o vaqueiro canta em verso toda a genealogia do animal:

1ª	2ª
Já morreu meu boi 'Espaço' A mãe do meu boi 'Espaço' é uma vaca caiada Dava cem fras- co de leite por dia E cem panelão de qualhada.	Já morreu meu boi 'Espaço' O pai do meu boi 'Espaço' era um garrote graúna Deu cem arroba de carne E tenho o couro por testemunha.

Em seguida, retira o couro do boi, ou seja, o veludo bordado que o cobria. O personagem Patrão dá nova ordem ao vaqueiro cantando:

1ª Vaqueiro tu risca o boi Risca do peito primeiro Começa pela mão da frente Depois pela traseira	2ª Vaqueiro tu risca o boi Do queixo pra barrigada Tira o couro dele Deixa a carne separada.

Promessa cumprida. Já não há mais festa, reza e morte. A descrição da morte de esbandalhar feita acima, pode ser observada em diferentes municípios da região da Baixada Maranhense. No entanto, cada lugar apresentará características distintas de personagens, vestes, formato de apresentação e roteiro do auto. Também é possível identificar diferentes tipos de apresentações dentro de um mesmo município. Há lugares, por exemplo, onde o boi não é totalmente esbandalhado, ou a 'carne' é vendida simbolicamente e não doada aos participantes. Ou ainda o boi não é sacrificado e a promessa precisa se repetir no ano seguinte.

Ouvi certa vez de um grupo que em um ritual da "morte de esbandalhar" a pessoa que fez a promessa não quis destruir o boi. No ano seguinte, após a morte do responsável pelo grupo, 'coisas estranhas' passaram a ocorrer no barracão do grupo. Segundo eles, ouviam-se urros de boi no quintal, vários brincantes adoeceram e o próprio responsável pelo grupo, já falecido, vinha em sonho avisar aos brincantes que o boi da promessa precisava ser esbandalhado, caso contrário, coisas piores poderiam ocorrer. Dessa forma, o grupo decidiu às pressas

realizar um ritual da "morte de esbandalhar" para encerrar a promessa com São João.

O último ritual observado ocorreu em agosto de 2014, também no município de Penalva. A razão da promessa foi a substituição do boi antigo (com armação já quebrada devido tempo) por outro boi novo. Os donos da promessa eram os próprios brincantes do grupo Proteção d São João. A festa teve início na sexta noite com a apresentação do grupo e durante todo sábado foram realizados as demais estapas do ritual (fuga do boi, prisão, despedida da comunidade, sacrifício e distribuição da sua carne).

Foi diante de inúmeras descrições distintas dos motivos das promessas e a forma como eram realizadas o ritual que levantamos outros questionamentos, ainda em fase de pesquisa, como: Além de um ritual de promessa que outras características (sociais e simbólicas) podem ser encontradas na "morte de esbandalhar"? Quais as motivações de uma promessa e quem são essas pessoas que a fazem? Qual o sentido deste ritual para aqueles que executam a promessa, no caso os grupos de bumba-meu-boi? Como é o processo de preparação, custos e infra-estrutura? Como relacionar essa narrativa do auto com as demais? Será que trata-se de um auto ou é uma vivência distinta da brincadeira? Qual a relação e o sentido da festa e da morte no ritual? E como entender que tudo acaba em morte?

Considerando a importância do imaginário nas práticas simbólicas é impossível estabelecer a priori

respostas objetivas acerca de tantas perguntas sem incorrer em generalizações. Sendo imperativo no momento recorrer especialmente ao sentido religioso que motiva tal prática e faz parte da vida social dos seus brincantes. Nesse sentido, consideramos que cada grupo constitui-se em um caso particular a ser pesquisado no que se refere à morte de esbandalhar.

Assim, a morte de esbandalhar se apresenta como um ritual privilegiado para reflexões, com muitas e possíveis trocas com teóricos de diferentes áreas.

No livro **Pureza e Perigo**, Mary Douglas (1966) ajuda-nos a pensar os brincantes de bumba-meu-boi, quando observa que o homem é um animal social na medida em que é um animal ritual (DOUGLAS, 1966, p.69). Podemos ainda dizer que os brincantes, em conformidade com o que afirma esta autora, incorporam melhor e definitivamente os seus personagens apenas pelo uso de certos objetos, adereços e pelo estímulo que a roupa lhes transmite.

Chamamos atenção agora ao personagem Cazumba que, como informado anteriormente, interpreta durante o ritual da morte de esbandalhar outro personagem, no caso o 'Nego Chico'. O que o caracteriza visualmente é a sua indumentária[19], porém quando está no papel do Nego

19 A indumentária do Cazumba é composta por uma máscara, chamada de *careta*, em formato animalesco (cachorro, cavalo, porco, etc.) e uma bata, também chamada de *farda*, completamente bordada por miçangas e canutilhos, com diversos motivos (representações religiosas e da natureza).

Chico, retira a careta, simbolizando a troca de personagem. A ausência da careta é justamente o que o divide em dois ou o momento em que um passa a ser o outro. Neste ponto, retirar a careta é permitir um estado de transição que, como destaca Turner (2005), é um processo, um devir, uma transformação. A pessoa que interpreta o Cazumba encontra-se numa situação de margem, flutuando entre o mundo do Cazumba e o do Nego Chico.

Sobre a interpretação dos personagens, é interessante saber que somente os homens estão habilitados para exercer esse papel. Apesar de se considerarem como pessoas comuns e simples, ao vestirem-se de Cazumba e Nego Chico adquirem prestígio e respeito em relação aos demais. Marcel Mauss (2003) ao analisar a noção de pessoa, pergunta:

> "De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do "eu", mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?" (MAUSS, 2003, p. 371).

Do ponto de vista dos brincantes, quando do uso das vestes, a noção de pessoa está intimamente ligada a uma concepção de indivíduo humano excepcional, preparado para simbolizar e participar de uma realidade presente apenas no imaginário daquela festa.

Partindo agora para os aspectos religiosos da morte de esbandalhar, Émile Durkheim (1912) nos traz algumas formas de se pensar tais características. Conforme aponta:

> As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantém, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. (DURKHEIM, 1912, p. 24)

Sobre os símbolos encontrados no ritual da morte de esbadalhar, Geertz (1978) orienta que os símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.

Outro sujeito importante a ser destacado é o promesseiro (aquele que faz a promessa ao santo). Cabe a ele os custos com comidas, bebidas, preparação do altar e a confecção do artefato que será sacrificado ao final da festa, ou seja, o grupo de bumba-boi que realizará a promessa não utiliza seu boi de costume, mas um que é construído especialmente para a ocasião.

Quanto ao tempo em que a promessa deverá ser paga, cada promesseiro decide, dependendo de suas condições financeiras ou do que ficou acertado com o santo. Ao

observar as diferenças entre aqueles que fazem a festa todos os anos e aqueles que pagam promessas na brincadeira do bumba-meu-boi, Regina Prado (2007) destaca:

> Festeiro e promesseiro ainda se distinguem no aspecto prazo de tempo para a realização do festejo anunciado, pela simples razão de que o primeiro deverá promovê -lo no ano seguinte ou, no mais tardar – o que já é uma exceção -, dentro de dois anos. Para o segundo, o lapso de tempo será uma razão direta de suas condições econômicas e, por isto mesmo, indeterminado. Primeiro ele tem de se 'aprontar', o que pode durar três, dez, ou mesmo vinte anos. A altitude desse prazo encontra, porém seus limites com a morte. Será, portanto, durante a vida que o indivíduo deverá se empenhar para pagar sua promessa, se quiser encontrar sossego após o falecimento. Em caso de não cumprimento ele será punido, transformando– se em 'vagante' ou numa alma sem repouso que importunará, sem cessar, os viventes, até que um deles lhe assuma os encargos até então pretendidos. (PRADO, 2007, p. 57)

O promesseiro também pode ser aqui chamado de 'sacrificante', por recolher os benefícios do sacrifício ou se submeter a seus efeitos. Também o traço distintivo da consagração no sacrifício é que a coisa consagrada (boi) sirva de intermediário entre o sacrificante (promesseiro) e a divindade (São João) à qual o sacrifício é endereçado (MAUSS, 2005).

A ação de esbandalhar, de oferecer o objeto (boi) ao santo, observado aqui como determinante neste ritual, pode ser descrita como o momento da 'oferenda', que segundo Marcel Mauss (2005) se interpõe igualmente entre o deus e o oferecedor. E ainda:

> Às vezes o objeto consagrado é simplesmente apresentado como ex-voto: a consagração pode afetá-lo no serviço do deus mas não altera sua natureza pelo simples fato de fazê-lo passar para o domínio religioso (...). Outras vezes, ao contrário, a consagração destrói o objeto apresentado: no caso de um animal apresentado ao altar, a finalidade buscada só é atingida quando ele foi degolado, esquartejado ou consumido pelo fogo – em suma quando foi sacrificado. (MAUSS, 2005, p. 18)

Dessa forma, denominaremos sacrifícios pessoais na morte de esbandalhar aqueles em que a personalidade do sacrificante (promesseiro) é diretamente afetada pelo sacrifício (morte do boi) no momento da ação sacrificial (MAUSS, 2005). Observamos ainda a importância deste ritual no universo místico e religioso do bumba-meu-boi maranhense, destacando entre outras coisas, sua organização em diferentes etapas, que vão desde a preparação da festa, à participação da turma de bumba-boi. Outro aspecto a destacar são as variantes contextuais, quando da realização do ritual, pois cada turma tem sua forma particular de dramatização. Entretanto, identificamos pontos em comum, como os elementos simbólicos e o sacrifício do animal.

O contexto da festa é outro ponto relevante, tendo em vista que a mesma não ocorre sempre, mas quando há uma promessa a ser paga ao santo. Há pontos comuns, como a religiosidade dos participantes, por exemplo, e interesses diversos, como da parte dos brincantes de cazumbas, pois os mesmos buscam uma boa interpretação cênica, bem como prestígio do público. Da parte do promesseiro, fica o interesse de pagar sua dívida com São João.

Por fim, destacamos as qualidades afetivas e religiosas das ações que envolvem o ritual da morte de esbandalhar na Região da Baixada, fazendo com que a manifestação do bumba-meu-boi seja um espaço popular, religioso e social.

Referências

ARAÚJO, Maria do Socorro. **Tu contas! Eu conto!** São Luís: SIOGE, 1996.

AZEVEDO, Américo Neto. **Bumba-meu-boi no Maranhão**. 2.ed. São Luís: Alumar, 1997.

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. **Matracas que desafiam o tempo**: é o bumba boi do Maranhão, um estudo da tradição/modernidade na cultura popular. São Luís: S/E, 1985.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. "Tempo e Narrativa nos Folguedos do Boi". In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro e GONÇALVES, José Reginaldo Santo (Org.). **As Festas e os Dias**: ritos e sociabilidades festivas. Rio De Janeiro: Contra Capa, 2009.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

MATOS, Elisene. **Cazumba**: A criatividade e a mística do personagem do bumba-meu-boi de Penalva e suas possíveis contribuições no ensino da Arte, 2006. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Educação Artística) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006.

MAUSS, Marcel. **Ensaios de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

9

"AINDA EXISTIMOS, RESISTIMOS": TRAJETÓRIAS E TERRITORIALIDADES NEGRAS NO CERRADO

Fernando Bueno Oliveira
Maria Idelma Vieira D´Abadia

Introdução

Este ensaio trata sobre espaços negros rurais e urbanos, embasado em estudos científicos e alguns dados técnicos que corroboram com a nossa proposta central: delinear realidades de quilombos brasileiros. Não é de nossa pretensão trazer à tona afirmações prontas e não suscetíveis a futuras argumentações, mas a de apresentar possibilidades no estudo acerca de territórios negros no Brasil, que, por sinal, é muito instigante.

Após a publicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, dos Artigos 215 e 216 da Constituição da República de 1988 tem ocorrido o "aparecimento" dos quilombos brasileiros, dos quais muitos eram relativamente conhecidos, mesmo nas

regiões onde se considerava que havia uma população negra minoritária.

Perpassamos por certas definições relacionadas ao termo "quilombo". Por conta de uma significação variada elegemos alguns trabalhos que nos orientam a chegarmos ao mais próximo no que tange às constituições, às organizações, às práticas e às trajetórias dos quilombos brasileiros, tanto os rurais quanto os urbanos.

O grande desafio aos quilombolas rurais brasileiros é, sem dúvida, a conquista da titulação de suas terras. Na realidade, projeta-se a existência de, aproximadamente, 3.500 quilombos brasileiros, dos quais, somente 216 comunidades receberam suas titulações. Quanto a isso, os dados não são nada animadores, principalmente ao se verificar que durante o ano de 2014, até a primeira quinzena do mês de setembro, nenhuma terra de quilombo foi titulada.

Em relação aos quilombos urbanos, este artigo se baseia em três trabalhos que delineiam as trajetórias de espaços negros existentes em São Paulo/SP, Rio de Janeiro/RJ e Uberlândia/MG, os quais identificam as suas origens, as suas memórias africanas, as suas práticas sociais e suas redes de sociabilidade.

Considerando que a territorialidade considera tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território, levamos em conta certas territorialidades negras existen-

tes no Cerrado, sendo que, por intermédio delas, perpassamos pela relação entre identidade e território e pela multiplicidade de percepções presente nos quilombos rurais e urbanos.

O "aparecimento" dos quilombos brasileiros

Não é de longa história o estudo direcionado aos quilombos brasileiros. Na realidade, em concordância com o autor Alex Ratts (2007), houve "demora" da academia em aceitar o quilombo como linha de pesquisa, com exceção do quilombo de Palmares.

No Brasil, especialmente a partir da década de 1970, diversas pesquisas direcionadas aos quilombos brasileiros foram realizadas e várias outras, atualmente, estão em fase de execução. Estas pesquisas foram e estão sendo realizadas por diferentes instituições governamentais e por variados programas de pós-graduação. Entretanto, mesmo diante de tão volumoso número de produções, o que se percebe, mesmo na academia[1], é que, em alguns casos, persistem referências simplistas sobre quilombos, tais como aquelas que os tratam como algo do passado, isolados da conjuntura social moderna e com certo grau de exotização. Alguns trabalhos acadêmicos ainda definem

1 Não podemos deixar de considerar as fundamentais produções científicas desenvolvida por pesquisadores que atuam nas mais diferentes áreas do conhecimento. Especificamente em relação ao estudo de quilombos contemporâneos goianos temos a ciência das riquíssimas produções que vêm sendo realizadas sob a orientação de professores de Goiás e do Distrito Federal, especialmente nas Ciências Humanas.

grosseiramente quilombo como um agrupamento de negros(as) formado por descendentes de escravizados(as) fugitivos, em geral, das zonas canavieiras, mineradoras e cafeeiras ao longo dos períodos Colonial e Imperial; geralmente, Palmares constitui o grande modelo de quilombo. Talvez a prevalência de tais pensamentos esteja atrelada ao próprio histórico de vida e/ou à formação intelectual de um(a) estudante/ pesquisador(a).

Em Goiás, diversas dissertações de mestrado e teses de doutoramento tiveram, nos últimos anos, como objeto de pesquisa os quilombos contemporâneos existentes em território goiano[2]. A título de exemplificação elencamos somente alguns estudos já concluídos em diferentes programas de pós-graduação do Estado de Goiás e do Distrito Federal nos últimos onze anos (PAULA, 2003; MARINHO, 2008; SILVA, 2010; FRANCO, 2012[3]), além de outros que estão em fase de execução, tais como os estudos em nível de mestrado de Neilson Silva Mendes e de Fernando Bueno Oliveira[4].

2 Ao se pensar sobre territórios de quilombos, especialmente sobre os urbanos, não podemos delimitar espaços, ou melhor, talvez isso nem seja possível. Na realidade, deve-se pensar nas trajetórias sócio-espaciais dessas comunidades, considerando sempre as suas mobilidades.

3 Somos cientes de que existem diversas outras dissertações de mestrado e teses de doutoramento em Goiás e no Distrito Federal sobre quilombos, as quais já foram concluídas, entretanto, não fizemos menção por falta de espaço.

4 Mestrandos do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanidades: Territórios e Expressões Culturais no Cerrado pela Universidade Estadual de Goiás (TECCER/UEG).

Da importância do estudo científico sobre os quilombos, não poderíamos deixar de ponderar os trabalhos da historiadora Beatriz Nascimento (1982; 1985), uma das primeiras pesquisadoras negras que se dedicaram ao estudo de quilombos brasileiros. "Por quase vinte anos, entre 1976 e 1994, ela esteve às voltas com essa temática" (RATTS, 2007, p. 53). Para Nascimento, o quilombo assumia um significado amplo de resistência negra em diversos espaços (não somente físicos).

Quanto ao processo de "longa descoberta" dos quilombos[5], Ratts (2009) destaca que a identificação de comunidades negras rurais partiu de sua mobilização política ao se autodefinirem como quilombos, sendo que, nas zonas rurais do país, no entanto, os agrupamentos negros já eram relativamente conhecidos, mesmo nas regiões onde se considerava que havia uma população negra minoritária.

Outros olhares: novos significados

Clóvis Moura (1987) aponta que uma das primeiras definições de quilombo foi a do rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, em que definia que quilombo era "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte

5 O professor Alex Ratts (2009) considera que esse caráter processual de "descoberta" de quilombos está ligado aos segmentos da mídia, da própria universidade e do Estado que, via de regra, mostram-se desconhecedores da questão.

despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (MOURA, 1987, p.11).

De acordo com Gusmão (1992) sobre as formas originais de fixação em terras que hoje constituem as comunidades negras rurais, tem-se que as terras ocupadas por grupos negros muitas vezes foram doadas por antigos senhores a escravos fiéis, ou então doadas aos santos de devoção. Outras vezes, tidas como terras devolutas, foram simplesmente ocupadas por famílias negras após a Abolição.

Durante o IV Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, realizado na cidade de São Luís, em abril de 1995, quando foram colocadas em pauta questões relevantes sobre a regulamentação do Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal e sobre o Projeto de Lei nº 129/95, da então senadora Benedita da Silva (PT/RJ), a questão era definir o conceito de comunidades negras rurais. Foi então sugerido um conceito que considerava remanescentes de quilombos aqueles povoados constituídos por descendentes de africanos escravizados no Brasil, que ocupem tradicionalmente suas terras e nos limites de sua territorialidade mantenham "práticas de resistência" para manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos. Para esses casos especificados quilombo é tratado meramente como um espaço físico e delimitado em meio rural.

Glória Moura (2006), versando sobre uma noção geral de quilombo, diz que

> Para o imaginário brasileiro, quilombos foram agrupamentos de africanos escravizados fugidos de engenhos, fazendas e minas que tentaram reproduzir vida comunitária à semelhança da África, terra de origem, para fugir dos maus-tratos infligidos pelo senhorio branco europeu (MOURA, 2006, p. 327).

Entretanto, em seu trabalho, Moura (2006), embora fazendo referências ao conceito da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), acaba construindo um conceito para quilombo contemporâneo ainda bastante arraigado ao imaginário brasileiro. Vejamos:

> Comunidade negra rural habitada por descendentes de africanos escravizados, com laços de parentesco. A maioria vive de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou secularmente ocupada. Valoriza tradições culturais de antepassados (religiosas ou não) e as recria no presente. Possui história comum, normas de pertencimento explícitas, consciência étnica (MOURA, 2006, p. 330).

Frente à realidade dos quilombos rurais e urbanos, acreditamos que o conceito construído por Beatriz Nascimento (1985) e o definido pela ABA (1994) são os que correspondem ao mais próximo no que diz respeito às constituições, às organizações, às práticas e às trajetórias dos quilombos brasileiros. Nessa lógica, Beatriz Nascimento, ao definir quilombo, contempla

> as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista destes movimentos que no âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo. Trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 1985, p. 41).

Ultrapassando a ideia de que quilombo se configura meramente como uma área delimitada e habitada por descendentes de escravos, o documento da ABA propõe pensar quilombo a partir de um cotidiano de vivências, de práticas de resistência e de experiências vividas que constroem uma trajetória comum, sem a necessidade da construção de um espaço propriamente demarcado. Eis a definição expressa pela ABA:

> Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo

> consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (ABA, 1994, p.1).

Em suma, podemos dizer que, nos estudos sobre a temática aqui abordada, exige-se um prévio conhecimento do mecanismo em que se organizam os diferentes quilombos rurais e urbanos e seus territórios/espaços. Voltando à Beatriz Nascimento (1985), consideramos que o quilombo não pode ser tratado apenas como fato do passado ou ser reduzido somente no espaço ou no tempo.

Espaços negros rurais e urbanos: algumas trajetórias

Inicialmente, em relação aos quilombos rurais, observa-se que foi principalmente com a Constituição Federal de 1988 que a questão quilombola entrou na agenda das políticas públicas. Fruto da mobilização do movimento negro, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) diz que: "Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam

ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos" (BRASIL, 1988).

Dessa forma, muitos territórios de quilombos estão sendo reconhecidos[6] pelo território brasileiro. Entretanto, as titulações ocorrem de maneira muito lenta, principalmente, por conta da burocracia de órgãos estaduais responsáveis pela expedição das titulações e de outros que atendem em nível de federação, tais como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Cultural Palmares (FCP). Juntem-se a esse impasse, os impedimentos judiciais movidos pela elite rural (formada por grandes fazendeiros e empresários rurais) que tornam ainda mais complexo o procedimento de conquista dos títulos das terras de quilombos e a concretização integral do artigo 68 da Constituição Federal. Para se ter uma ideia da situação, a primeira titulação de uma terra quilombola se deu somente sete anos após a promulgação da Constituição, em novembro de 1995. No ano de 2014, pelo menos até a primeira

6 A Emissão da certificação da Fundação Cultural Palmares (PCP) segue os procedimentos definidos na portaria FCP nº 98 de 2007 que incluem a apresentação da ata da assembleia onde a comunidade aprova o seu reconhecimento como quilombola e relato sintético da trajetória comum ao grupo (história da comunidade); a declaração de autodefinição de que são quilombolas, base territorial, dados da sua origem, número de famílias, jornais, certidões. A área certificada é submetida a um rigoroso laudo antropológico, que dá origem ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Esse procedimento vale para os quilombos rurais e urbanos. (Dados da Fundação Cultural Palmares, consulta em setembro de 2014).

quinzena do mês de setembro, nenhuma comunidade quilombola rural havia recebido o título da terra.

De acordo com os dados obtidos no portal eletrônico do INCRA, de 15 de dezembro de 2011, as comunidades Kalunga[7], por exemplo, tiveram suas terras tituladas pela Fundação Cultural Palmares no ano 2000 sem a desapropriação dos títulos legítimos incidentes na área. O INCRA abriu novo processo para resolver essa situação e os decretos de desapropriação relativos a essas terras foram publicados em 2009. Conforme o quadro da situação atual de desapropriação dos territórios aquilombados, o território Kalunga possui 400 imóveis identificados em uma área de 261.999,6987 hectares, com apenas 3 ações ajuizadas. Os demais processos de titulação possuem ações de desapropriação parcialmente ajuizadas, ou seja, não houve a retirada ou indenização dos ocupantes não quilombolas (proprietários e/ou posseiros) (LIMA, 2013, p. 7).

Conforme os dados atuais e disponibilizados pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP), apenas 216 comunidades quilombolas, contam com o título de propriedade de seu território. Esse número representa por volta de 7% da totalidade estimada de 3.524 comunidades identificadas no Brasil, segundo dados da FCP (2008),

7 As comunidades Kalunga situam-se entre os Vãos da Serra Geral, parte ocupada pelo vale do Rio Paranã e seus afluentes. As serras e morros dividem as comunidades em alguns núcleos principais nos três municípios (Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás): o Vão do Moleque, o Vão das Almas, o Vão da Contenda, o Ribeirão dos Bois e o Engenho II (MARINHO, 2008 *apud* LIMA, 2013, p. 3).

indicando que a atuação governamental ainda está muito aquém do necessário para garantir o direito à terra previsto na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Quanto aos espaços negros urbanos, é comum, nas referências que são feitas à posição dos pretos e pardos nas cidades brasileiras, a menção à inexistência de guetos – bairros onde são confinadas certas minorias, por imposições econômicas e/ou raciais – como sinal de ausência de qualquer tipo de segregação racial. O gueto norte-americano sintetiza a imagem de discriminação racial aberta e da dominação branca. No pólo oposto estaria o Brasil, onde pretos e brancos pobres compartilham o espaço das vilas e favelas, numa espécie de promiscuidade racial sustentada pelo laço comum da miséria e da opressão econômica.

Em consideração aos seus espaços físicos de moradia, diferentemente dos quilombos rurais, que, por sua vez, buscam junto aos órgãos expedidores a titulação da terra, os espaços negros urbanos se situam num contexto citadino onde se inserem no tecido urbano e vivenciam cotidianos de vida e socialização. Nesse caso, inexiste a busca da aquisição de títulos de terra, mas, por outro lado, em se tratando, geralmente, de áreas periféricas e/ou de aglomerados subnormais, há a necessidade de uma infraestrutura básica (moradia, saneamento, asfalto, escola, centro comunitário, área de lazer, dentre outros elementos) e a escrituração de casas, que não atendem integralmente as necessidades de seus moradores.

Importantes trabalhos vieram a contribuir no sentido de se entender as trajetórias de espaços negros em algumas cidades brasileiras, tais como os de Raquel Rolnik, de Andrelino Campos e de Claudelir Correa Clemente & José Carlos Gomes da Silva. Tais trabalhos demonstram a constituição de espaços negros urbanos nas cidades de São Paulo/SP e Rio de Janeiro/RJ (ROLNIK, 2007), a transição dos quilombos às favelas cariocas (CAMPOS, 2012) e das práticas culturais urbanas relacionadas com seus territórios sociais nas cidades de São Paulo/SP e Uberlândia/MG (CLEMENTE & SILVA, 2014).

A autora Raquel Rolnik (2007), percorre os espaços negros nas cidades de São Paulo/SP e Rio de Janeiro/RJ, entendendo que eles se diferenciam dos demais a partir de suas constituições e de suas histórias. São espaços que formam a periferia dessas duas metrópoles, marcados pela marginalização e estigmatização.

Num breve histórico sobre a inserção do(a) negro(a) nesses espaços, a mesma autora cita casos de terreiros urbanos, os quais se formaram ainda nas senzalas, sendo que neles os escravos celebravam as formas de ligação da comunidade. Dessa forma, "a partir daí, o terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos – são terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades" (ROLNIK, 2007, p. 77).

Em São Paulo, alguns núcleos negros importantes nasceram ou de cômodos e casas coletivas no centro da

cidade ou de núcleos semi-rurais, já se aproximando o fim do período escravista, como é o caso do bairro do Bexiga, este originário do quilombo do Saracura. A formação dos espaços negros em São Paulo está vinculada ao movimento abolicionista sendo que as ruas do centro e os porões de sobrados abandonados pelos senhores passaram a ser ocupados pelos negros libertos, despossuídos de quaisquer condições financeiras para a aquisição de imóvel, ainda mais que foram sendo substituídos pela mão-de-obra imigrante. Essa chegada de levas de imigrantes resultou, inclusive, no branqueamento populacional.

Já o Rio de Janeiro, historicamente, sempre possuiu uma maior concentração de população negra da região Sudeste até porque essa cidade recebeu um enorme quantitativo de libertos da zona rural cafeeira, em decadência já na segunda metade do século XIX, aliado ao fato de ter tido uma menor entrada de imigrantes.

Tanto em São Paulo/SP quanto no Rio de Janeiro/RJ, observa a autora, os territórios negros foram os mais atacados por políticas de limpeza, de construção de modelos urbanísticos e de grandes operações de renovação urbana, sendo com maior violência no Rio de Janeiro, visto que na virada do século XIX para o XX a cidade ainda era muito negra.

Em São Paulo/SP as políticas voltadas para a retirada de territórios negros de diversos pontos do centro da cidade e as políticas desenvolvimentistas que requeriam a inserção do negro na sociedade ocasionaram na formação de

conjuntos habitacionais. É interessante apontar que novas e importantes instituições negras nasceram nesses bairros, definindo-os como futuros eixos de expansão e funcionando como uma espécie de base para a configuração dos atuais vetores territoriais negros da cidade de São Paulo.

No Rio de Janeiro, a expulsão da população negra do centro da cidade, resultou na migração forçosa das famílias rumos aos morros, os únicos locais em que pessoas totalmente despossuídas de bens poderiam habitar, formando as favelas cariocas. Sobre isso, Rolnik enfatiza que,

> Se hoje a população preta e parda está cada vez mais longe da vista e do alcance da Cidade Maravilhosa, nas áreas onde há proximidade (e não mistura!) a conjuntura atual é de guerra civil. Os episódios violentos que envolveram nos últimos anos os moradores de algumas favelas (sobretudo Rocinha e Santa Marta), o tráfico de drogas e a polícia apontam claramente para a existência de um território autônomo que perversamente encontrou na riqueza e poder gerados pelo tráfico de drogas que abastece a Zona Sul o caminho de sua autonomia [...] De qualquer forma, a violência das incursões policiais nesses locais tem contribuído para reforçar a demarcação desse território como zona inimiga e, consequentemente, para estigmatiza-lo ainda mais (2007, p. 87).

O geógrafo Andrelino Campos delineia por esse caminho de constituição das favelas cariocas realizando uma importante reflexão sobre a constituição de espaços

periféricos na cidade do Rio de Janeiro/RJ, empreendendo uma análise da relação entre fator racial e espaços ocupados com o mesmo olhar de Beatriz Nascimento (1982). Em seu trabalho, Campos (2012) remonta a mobilidade dos quilombolas que de espaços de quilombos participaram da construção de espaços urbanos.

Na mesma obra, o autor estabelece três visões da relação entre negros libertos e a formação de favelas do Rio de Janeiro/RJ. A primeira delas, com base em **Brasil: Nosso Século** (1985), aponta que nas favelas

> predominaram os negros, que já se reuniam em favelas antes mesmo da Abolição, pois o governo imperial havia alforriado multidões de escravos para enviá-los à Guerra do Paraguai (1865-1870). Os que retornaram, muitos mutilados, alojaram-se nessas habitações [...] Parece-nos que a favela preexistia à Abolição (CAMPOS, 2012, p.56).

A segunda visão, com base em Abreu (1988), consiste no deslocamento da elite dominante em direção às montanhas e às praias (segunda metade do século XIX), o que possibilitou a mobilidade dos pobres do centro da cidade para as áreas de morros. Muitos negros também vão para essas áreas, pois, na condição de libertos, não vislumbravam melhores locais de fixação. A terceira visão está baseada em Chalhoub (1996a), que considera que os cortiços do centro da cidade representavam uma ameaça à classe dominante da época (final do século XIX) pelo vultoso número de negros libertos. Com o pretexto de

higienizar o centro da cidade, o governo municipal forçou que os pobres, a maioria negra, migrassem rumo à periferia da cidade (encostas de morros) (CAMPOS, 2012, pp. 57-62).

O mesmo autor tece considerações quanto à formação de algumas comunidades negras urbanas do Rio de Janeiro, as quais, antes, configuravam-se como freguesias rurais, então a expansão urbana se fez em alguns casos superpondo terras agrícolas não incorporadas pelo sistema legal de terras. Um exemplo claro dessa dinâmica é a existência de quilombos no maciço da Tijuca, onde hoje se localizam algumas das maiores favelas da cidade.

Os autores Claudelir Correa Clemente & José Carlos Gomes da Silva (2014) desenvolveram um artigo baseado em etnografias de afrodescendentes de São Paulo/SP e de Uberlândia/MG com a busca de experiências sociais de cada grupo com seus territórios e formas de sociabilidades.

Importante a reflexão que levantam quanto ao emprego do termo "gueto" no estudo das comunidades negras urbanas. Pautados em Raquel Rolnik (1999), exprimem que a expressão gueto seria inadequado ao estudo dos espaços negros urbanos no Brasil visto que "gueto é concebido invariavelmente como um espaço físico delimitado, etnicamente homogêneo e segregado. Para Raquel Rolnik a formação de territórios negros em metrópoles brasileiras comporta especificidades" (CLEMENTE & SILVA, 2014, p. 87).

Interessante que os referidos autores apresentam a noção do que denominam "a força imagética da territorialidade, traduzida em conceitos como quilombos, terreiros e territórios negros" (p. 87). Para eles, a cultura *hip-hop*, os saraus da periferia paulista e as tradições congadeiras mineiras revelam as proximidades no que diz respeito às relações com seus territórios sociais que, embora marcados pela segregação espacial, permitem instaurar redes de sociabilidade que reafirmam o pertencimento à cultura negra. Reforçam que os

> elementos simbólicos de matrizes africanas foram selecionados positivamente ao longo do processo de elaboração das identidades negras. Os territórios negros, embora não tenham sido marcados pela exclusividade étnica, reconfiguraram fronteiras simbólicas, que possibilitaram a reconstituição de redes de amizade e parentesco e elaboraram sentimentos de pertença em nível microscópio (CLEMENTE & SILVA, 2014, p. 90).

No mesmo texto, os autores imprimem a ideia de que as práticas culturais congadeiras percorrem diversas ruas e bairros de Uberlândia/MG reafirmando a presença negra naquela cidade e realçando as identidades individuais e do grupo, "ao mesmo tempo em que engendram uma rede de apoio social" (p. 99). Em São Paulo/SP, "o segmento juvenil que se situa nas grandes regiões periféricas das zonas leste e sul [...] tem procurado expressar, ao contrário dos seus pais, a filiação à ancestralidade africana"

(Idem, Ibidem, p. 102), o que é perceptível nas apresentações nos saraus literários.

Nesse sentido as manifestações culturais permitem a relação identitária do grupo e da herança ancestral africana no país em diversas regiões como é o caso do Cerrado goiano.

Territorialidades negras no Cerrado

Para a ideia de territorialidades negras no Cerrado tomaremos por base as reflexões advindas da geografia cultural. Levando-se em conta que o espaço estudado por essa corrente da geografia é aquele composto por elementos naturais e humanos, cabe ressaltar, para o caso das comunidades de quilombos rurais, que a singularidade que nos interessa é a das imbricações entre a cultura e os ambientes naturais. Aliás, Sauer (1963) já se preocupava em estudar as paisagens para dimensionar os impactos espaciais quando o homem instalava-se em meios seminaturais.

Não nos compete aqui definir por fim o conceito de cultura, até porque não é nosso foco e respeitamos as discussões acadêmicas, decorrentes da preocupação em conceitualizar tal termo. Para o entendimento do leitor, no que diz respeito à inserção do termo cultura em meio aos estudos geográficos, ficaremos somente com a ideia de que a humanidade é amplamente possuidora de técnicas e práticas historicamente elaboradas as quais, de uma forma ou de outra, manejam o meio habitável, retirando-lhe o

seu sustento e, consequentemente, mantendo-se nele. Os seres humanos se apossam, relacionam-se com o meio e o modificam.

Como nos afirma Claval (1997), os homens tiram de seu ambiente aquilo que eles têm necessidade. O domínio do meio só é possível graças "a cultura que designa o conjunto *savoir-faire* de práticas, de conhecimento, de atitudes e de ideias que cada indivíduo recebe, interioriza, modifica ou elabora no decorrer de sua existência" (Idem, 1999, p. 64). Como sublinha este autor, a cultura fala também da natureza que ela o toma simultaneamente como um meio que fornece o necessário a sua sobrevivência e como um conjunto de sentidos e significados.

Dessa forma, a Geografia Cultural evidencia a territorialidade como algo ligado à importância do "espaço/território" para as manifestações culturais (manifestações artísticas e religiosas e, também, no próprio manejo com a terra), lembrando que a cultura é o agente essencial na relação entre sociedade e natureza, o que resulta na maneira de utilização de seus recursos.

No caso dos quilombos rurais, a própria manutenção de certos hábitos depende unicamente do lugar com quem mantém uma relação intrínseca. Um desses hábitos é o uso que os quilombolas fazem de plantas do Cerrado, muitas delas medicinais. Os autores Almeida e Rigonato (2003), realizaram um levantamento, a partir dos conhecimentos repassados pelas populações tradicionais da porção norte do Estado de Goiás, das plantas medicinais

do Cerrado que são utilizadas no cotidiano da comunidade. Para que o leitor não se confunda quanto ao uso do termo "populações tradicionais", resolvemos buscar em Diegues (1996) a sua significação. Para o autor,

> Comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nela produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato (DIEGUES, 1996, p. 87).

Assumimos a posição de que os quilombos rurais se emolduram na definição estabelecida por Diegues, haja vista que a própria continuidade do grupo depende das relações comunitárias praticadas dentre seus integrantes. Além disso, as relações exercidas por um grupo social com o "lugar" onde vivem confirmam uma construção histórica de sua identidade étnica. Buscamos em Brandão (1986) a definição para a identidade étnica, para o qual é

> Algo realizado ao longo de uma história coletiva e única, por e entre sujeitos individuais concretos. (...) Algo de que cada um de nós participa subjetivamente em sua cultura, mas que não se esgota em absoluto na experiência de cada um. Que existe fora e além de cada sujeito, como a própria matéria simbólica na sua cultura (...). E ser pessoa de tal grupo, ou ser uma experiência pessoal de uma etnia é,

> justamente, haver aprendido a incorporar subjetivamente aquilo que realiza em cada sujeito maneiras de ser, de pensar, de sentir e de se relacionar, que são peculiares de seu grupo através dele (BRANDÃO, 1986, p.44).

De certo modo, toda identidade é necessariamente étnica, no sentido do inevitável pertencimento a uma comunidade ou grupo étnico. Dessa forma, consideramos que as expressões culturais de grupos humanos assumem uma interdependência de um longo processo de construção de espacialidades. A dimensão espacial (ou a lógica do lugar, na sua expressão) tem uma função básica na estrutura dinâmica global de toda cultura.

O território e suas articulações socioculturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas. Dentre essas ações figura a própria organização sociocultural da comunidade e, portanto, a manutenção da cultura do grupo ou a preservação da sua identidade étnica.

A título de exemplificarmos a manutenção da identidade de um grupo étnico do Cerrado, consideramos as

conhecidas comunidades Kalunga, situadas na mesorregião Norte Goiano. Numa perspectiva de análise histórica, simbólica, cronística e poética de versos cantados durante os festejos que ocorrem em duas localidades Kalunga, o estudo de Augusto Rodrigues da Silva Junior (2008) sinaliza a relação direta entre práticas culturais e o seu território:

> Entre as práticas culturais, além do cultivo constante da terra, destacam-se as festas do Vão de Almas e do Vão do *Muleque*. Uma grande pausa, quando a seca atinge a região e ainda se colhe os últimos grãos. A primeira comemoração, em agosto, é dedicada ao Império do Divino Espírito Santo e à Nossa Senhora D´Abadia; a segunda, em setembro, ao Império: São Gonçalo do Amarante, N. Sra. do Livramento e a São Sebastião. Essas atividades festivas religiosas são circulares, demarcam a passagem do tempo, o cultivo da terra, as respectivas colheitas, e se tornam, também, uma oportunidade para que as pessoas de toda a comunidade congreguem fé, alegria, política e 'matem a saudade' [...] Uma incessante corrente de novenas, ladainhas, bebidas e fogueiras evocam o poder dos mais velhos, legitimam famílias, abrem espaço para os mais novos e permite reencontros. No cerimonial, reproduz-se simbolicamente a sacralização do Imperador, que se processa num ritual legitimador de clãs e da linhagem Kalunga. As questões ligadas ao passado africano atualizam-se e transparecem de forma sincrética e velada (SILVA JUNIOR, 2008, p. 3).

A pesquisa de mestrado de Luana Nunes Martins de Lima (2013) reforça a construção da territorialidade Kalunga numa perspectiva de que o seu território se constitui como o lugar de convivência, de relações sociais, simbólicas e de memória. Assim, os Kalunga reconhecem a herança cultural e o local de vivências com suas características naturais, como definidores de seu grupo social e de sua identidade territorial.

As relações sociais que se criam no território Kalunga "não se devem apenas à proximidade física de uma comunidade rural em relação à outra, mas também ao sentimento de pertencimento coletivo, aos laços de parentesco e amizade entre as famílias das várias comunidades" (LIMA, 2013, p. 4).

No estudo dos quilombos urbanos de Goiás, ainda são parcas as contribuições científicas que levem em conta as suas significações, suas origens, suas trajetórias urbanas e/ou rurais, bem como as suas manifestações culturais.

A nossa pesquisa de mestrado, em andamento, consiste no estudo de um quilombo urbano, o Jardim Cascata, que está situado na região metropolitana de Goiânia, mais precisamente no município de Aparecida de Goiânia/GO. Trata-se de uma comunidade quilombola reconhecida pela Fundação Cultural Palmares. Num procedimento de sermos (re)conhecidos pela comunidade verificamos que suas trajetórias, suas formações identitárias, o seu território (com as devidas diferenciações no que tange ao espaço urbano), os símbolos e suas

representações, as festas e a constituição de um espaço social, são aspectos definidores da dinâmica urbana/espacial e da efetiva apropriação do território pela comunidade.

Para a geógrafa Ana Fani Alessandri Carlos (1996), cada agrupamento negro representa uma porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores. Essa apropriação perpassa, inclusive, por manifestações populares que podem possuir diferentes origens. Entretanto, por causa de transformações na sociedade, principalmente em ambientes urbanos, muitas dessas manifestações podem ter sido alteradas. Sobre isso D`Abadia (2012) nos diz que,

> no Brasil do século XX ocorreram inúmeras transformações de ordem social, política e econômica. O processo de industrialização, a intensificação da urbanização atrelada ao êxodo rural, entre outros, acabam por alterar significativamente os traços culturais de manifestações populares (p. 3).

Chama a atenção que a comunidade estudada se reconhece em seu lugar. As festas de sábado à noite e suas danças, principalmente o *hip-hop*, por exemplo, dão uma ressignificação ao termo "quilombo", quando quilombo, favela, *hip-hop*, grafite, periferia, entre outros elementos simbólicos se posicionam lado a lado.

A comunidade quilombola Jardim Cascata não se configura como um gueto urbano e isolado. Na realidade, existe uma constante mobilidade dos quilombolas para os demais bairros da região metropolitana e para a capital. Contudo, nos finais de semana as famílias se aproximam e as festas acabam assumindo um importante papel de apropriação do território físico e a constituição de um território social. Tal significado coincide com a visão de Di Méo (2012), o qual atesta que

> fora dessas incontornáveis finalidades sociais, a festa constitui, do ponto de vista da geografia, uma oportunidade de primeira ordem para compreender a natureza do laço territorial. Ela permite orientar os signos espaciais pelos quais os grupos sociais se identificam aos contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade. A festa possui, com efeito, a capacidade de produzir os símbolos territoriais cujo uso social se prolonga muito além de seu desenvolvimento. Essa simbólica festiva qualifica e casa com os lugares, os sítios e as paisagens, os monumentos ou simples edifícios. Ela os associa em um mesmo esquema de significações identitárias. Dessa combinação geográfica de elementos simbólicos emana um sentido coletivo profundo. Ele se encontra em todos os espaços festivos [...] A festa é antes de tudo incluída no sentido restrito de um evento localizado o qual tentamos explicar o papel no jogo de relações da sociedade em seu espaço (pp. 27 e 28).

As festas na comunidade que envolve o *hip-hop* ocorrem simultaneamente com os outros eventos de caráter religioso, haja vista que grande parte dos moradores se assume como protestante (evangélicos).

Considerações finais

Falar de quilombos não é tecer considerações descompromissadas com a realidade desse grupo social. Falar de quilombos é evidenciar, dentre outros sentidos, a trajetória de formação e de resistência de grupos negros, os quais, enquanto comunidades assumem uma postura de afirmação perante uma sociedade ainda fortemente marcada por diferentes práticas discriminatórias, as quais, em grande parte, ocorrem veladamente.

São notórias as dificuldades enfrentadas pelos quilombolas rurais ao se fazer cumprir o que já é garantido pela Constituição Federal, o que pode ser observado no lento processo de reconhecimento e de titulação de suas terras.

Quanto à construção de suas territorialidades, as comunidades quilombolas rurais, geralmente, assumem a importância de seus territórios e reproduzem, por meio de trajetórias de ancestralidade africana, de símbolos e representações, práticas que mantém suas identidades e relações sociais, tal como ocorre dentre o povo Kalunga.

Na cidade, não por um acaso, os espaços negros se constituem nas periferias ou em outras áreas específicas, geralmente, associadas à imagem de marginalidade. Ao longo de

suas trajetórias, esses espaços foram estigmatizados e removidos das áreas que não eram bem vistos e aceitos.

Os estudos que envolvem os espaços negros urbanos são estimulantes e relativamente novos, o que nos fazem acreditar que tantos outros poderão contribuir para o entendimento da segregação urbana e daquilo que chamamos de *apartheid* velado que, se, por um lado, confina a comunidade à posição estigmatizada de marginal, por outro, nem reconhece a existência de seu território, espaço-quilombo singular.

Referências

ABA – Associação Brasileira de Antropologia: 1994. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/DocQuilombosABA1a.pdf Acesso em: 14/09/2014.

ABREU, M. de A. **Evolução urbana do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: IPP/Zahar, 1988.

ALMEIDA, M. G. de. & RIGONATO, V. D. As fitofisionomias e a interrelação das populações com o bioma cerrado. In: **Observatório Geográfico de Goiás**. Goiânia, 2003, 15p. Disponível em: http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/recursos/VEG_

Fitofision_PopTradicionaisID-5iPeE3VDUr.pdf. Acesso em: 18/09/2014.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL, 1900-1910. In: **Nosso Século**, vol.1. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

BRASIL, 1988. Constituição Federal. Disponível em: http://www.mds.gov.br/acesso-a-informacao/legislacao/segurancaalimentar/leis/1988/Lei,P20,P20Os,P20Quilombolas,P20na,P20Constitui-

cao,P20Federal,P20de,P201988.pdf.pagespeed.ce.HyAQRTEBv8.pdf

BRASIL, 2007. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e os Decretos 4.887/2003 e 6.040/2007.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela:** a produção do "espaço criminalizado" no Rio de Janeiro. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARLOS, A. F. A. **O lugar no/do mundo.** São Paulo: Hucitec, 1996.

CHALHOUB, S. **Cidade febril:** cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1999. p. 59-97.

_____. As Abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, E. I., GOMES, P. C. C. da. CORRÊA, R. L. (Org.). **Explorações Geográficas:** percursos no fim do século. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997, p. 89-117.

CLEMENTE, C. C. & SILVA, J. C. G. da. Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade. In: **Crítica e Sociedade:** revista de cultura política, v. 4, pp. 86-106, 2014. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/view/26993. Acesso em: 10/09/2014.

COMISSÃO Pró-Índio de São Paulo (http://www.cpisp.org.br/).

D'ABADIA, M. I. V. **Idas e vindas nos giros das folias:** elos que unem religiosidade, cultura popular e sociabilidade. Artigo publicado nos Anais do III Congresso Internacional de História da UFG, 2012.

DI MEÓ, G. **A geografia nas festas.** In: Revista Plurais – Virtual – v. 2, no 1 – 2012, pp. 24-55. Disponível em: http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/revistapluraisvirtual/article/view/1189/549. Acesso em 23 maio 2014.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: Hucitec, 1996.

FRANCO, R. D. A **desapropriação e a regularização dos territórios quilombolas**. Dissertação de mestrado, Faculdade de Direito/UFG. Defesa em: 29/02/2012.

FUNDAÇÃO Cultural Palmares (http://www.palmares.gov.br/).

GUSMÃO, N. M. M. **Negro e camponês:** cultura política e identidade no meio rural brasileiro. São Paulo, São Paulo em Perspectiva, 1992.

SILVA JUNIOR, A. R. da. Festejo quilombola: o Kalunga, o Divino, o verso. In: **Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura** – ENECULT. 2008. 15p. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14640.pdf. Acesso em: 02/10/2014.

KARASCH, M. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, J. J. R e GOMES, F. S. (Orgs.) **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo, Companhia ds Letras, 1996, pp. 240-262.

LIMA, L. N. M. de & ALMEIDA, M. G. de. Território, lugar e identidade territorial dos Kalunga em Goiás: uma leitura do mundo vivido das comunidades. In: **As representações culturais no espaço:** perspectivas contemporâneas em Geografia – V NEER. 2013. 18p. Disponível em: http://www.geografia.ufmt.br/neer. Acesso em: 02/10/2014.

LIMA, L. N. M. de. A constituição de um território identitário pela garantia dos direitos fundiários: o sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga. In: **Soc. & Nat**, Uberlândia, 2013, pp. 503-512. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/sociedadenatureza/article/viewFile/21641/pdf_6. Acesso em: 08/10/2014.

MARINHO, T. A. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. Dissertação de mestrado, Dep. de Sociologia/UnB. Defesa em: 17/03/2008.

MOURA, C. **Quilombos:** resistência ao escravismo. São Paulo, Editora Ática, 1987.

MOURA, G. Quilombos contemporâneos no Brasil. In: CHAVES, R; SECCO, C. & MACÊDO, T. (Orgs.) **Brasil África: como se o mar fosse mentira**. São Paulo: Editora UNESP; Luanda, Angola: Chá de Caxinde, 2006, pp. 327-362.

NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**.** In: *Afrodiáspora 6-7* – **Revista do mundo negro***,* Rio de Janeiro, Ipeafro, ano 3, n.º 6 e 7, 1985, pp. 41-49.

_____ ***Kilombo*** **e memória comunitária:** um estudo de caso. In: Estudos Afro-Asiáticos 6-7. Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, 1982, pp. 259-265.

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** Afrodiáspora Nos. 6-7, 1985, pp. 41-49.

_____ **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

_____ **Traços étnicos:** espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009. 123p.

PALACÍN, L & MORAES, M. A. de S. **História de Goiás.** 6º Ed. Goiânia: Ed. Da UCG, 2001.

PAULA, M. V. de. **O mito do isolamento diante da mobilidade espacial**. Dissertação de mestrado, Departamento de Geografia, IESA/UFG. Defesa em: 04/08/2003.

RATTS, A. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: **Geografia:** leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003, pp. 29-48.

_____ **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

_____ **Traços étnicos:** espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009. 123p.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnocidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, R. E. dos (Org.)

Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 75-90.

SILVA, J. B. de M. **Identidade, territorialidade e ensino nas comunidades Almeida e Porto Leocárdio**. Tese de doutoramento, Departamento de História/UnB. Defesa em: 2010.

10

BRINCADEIRA DE CRIANÇA, TRADIÇÃO E COMUNICAÇÃO NO PROCESSO EDUCATIVO ENTRE QUILOMBOLAS

Luciene de Oliveira Dias

Introdução

Uma das principais brincadeiras conduzidas por crianças quilombolas de Barra de Aroeira é a "biroca" ou "bolinha de gude". Este é um dos jogos infantis mais conhecidos em todo o Brasil e reúne dezenas de crianças, predominantemente os meninos, em uma disputa que destaca perícia, demonstração de poder e organização coletiva. Sem meios para adquirir as convencionais bolinhas de vidro, as crianças aguardam o tempo do caju no quilombo para a extração das castanhas e o desempenhoda brincadeira. Todo o processo converte-se em um divertido momento de aprendizagem e trocas sociais, marcado pelo compartilhamento de saberes, sendo que os mais habilidosos concentram uma grande quantidade de castanhas devidamente acondicionadas em garrafas do tipo pet. O presente artigo realiza uma análise complexificadora destas relações com o objetivo de chegarmos a

novas formas do fazer-pensar no processo de educação e formação da pessoa quilombola. A metodologia envolve trabalho de campo feito no quilombo Barra de Aroeira para a realização de tese de doutorado em Antropologia Social sobre processos identitários entre quilombolas.

O exercício de pronunciar o mundo em que vivemos exige a compreensão de que não existe palavra que não seja *práxis*, entendida aqui como atividade e ação capaz de ser, ao mesmo tempo, saber e prática. Pela palavra, unimos as dimensões tão buscadas da ação-reflexão sendo, portanto, necessário que entendamos nossos anseios para, a partir daí, caminharmos no processo de transformação do mundo, em uma perspectiva sempre relacional, dialógica. Neste caminho, o mundo "se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*" (FREIRE, 2005, p. 90), que não se limitam à relação eu-tu, mas complexificam-na fazendo com que o "dizer a palavra" se transforme em direito. Neste exercício, a dialogicidade assume a condição de exigência para a própria existência e somente é possível a partir do "encontro", do "ato de criação", não devendo nunca ser compreendida como "doação do *pronunciar* de uns a outros" (FREIRE, 2005, p. 91). Esta é a perspectiva apontada pela dialogicidadefreireana e é a partir dela que propomos ação-reflexão acerca do pensar-fazer comunicacional em espacialidades de aprendizagem, tendo como referencial de tais espacialidades o grupo quilombola Barra de Aroeira, no estado do Tocantins, e a brincadeira de criança como elemento forte desta dialogicidade.

O intento neste trabalho é encontrar interconexões entre tradição, comunicação e educação a partir da experiência de campo com jogos infantis em terras de quilombo. Para sistematizar estes entrelaçamentos seguimos a lógica da reciprocidade em que "dar, receber e retribuir" (MAUSS, 2003) são condições para a existência humana, ou seja, para que um grupo constitua-se e mantenha-se enquanto grupo é essencial que a reciprocidade marque as relações sociais. Esta reciprocidade tão trabalhada pela Antropologia, por sua vez, converge para a própria compreensão de comunicação estabelecida por Freire (1983) em sua diferenciação desta para a extensão e sua insistência na afirmação de que a comunicação somente se realiza quando as trocas são constantes, respeitadoras e libertadoras. Chegamos assim à humanização, conforme proposto por Medina (2002), das relações estabelecidas quando o diálogo se torna possível. Deste ponto, sinalizamos para a circularidade do pensar-fazer comunicacional em jogos infantis entre quilombolas. Em termos metodológicos, a etnografia tem-se mostrado capaz de pinçar o campo para a escrita sem negligenciar o fato de que o que se tem aqui é outro texto, o texto etnográfico e não o vivido em campo.

Para elaborar acerca do pensar-fazer comunicacional e da própria ação comunicativa, precisamos "compreender que regras, que princípios regem o pensamento que nos faz organizar o real, isto é, selecionar/privilegiar certos dados, eliminar/subalternizar outros" (MORIN, 1986, p. 111), numa atitude de humanização

do próprio pensar-fazer. Uma atitude libertária – e por isso revolucionária -, se esta compreensão passa pela dialogicidade, uma vez que se abandonaa subordinação às demandas do mercado de trabalho e à lógica mercantil em nome de uma busca pela formação humana. Pensando no caráter profundamente fragmentado da comunicação, torna-se um grande e estimulante desafio trazer à superfície da discussão os conhecimentos práticos, as teorias e as epistemologias, com o propósito de sistematizar este campo do conhecimento.

Uma das possibilidades de chegar-se à discussão dos saberes, teorias e epistemologias, considerando o caráter interdisciplinar, é trilhar a reflexão pautada pelo que pode ser chamado de perspectiva da diferença. Esta mantém uma ética de inclusão, lida com a ciência sem ignorar a sensibilidade e a estética, além de pensar sempre de forma propositiva. O próprio Paulo Freire nos assegura acerca da existência das epistemologias emergidas e orientadas para a *práxis*, o que extrapola a obtenção do poder pelo poder. Se a comunicação, e em seu sentido mais *stricto* o diálogo, é a expressão do que chamamos de representação, texto, linguagem, conhecimento enfim, investir na compreensão desta é tarefa sem o que fica comprometida a vida pela diferença.

Acerca da diferença, "parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a *existência* da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença"

(SILVA, 2000, p. 73). A aposta na construção de uma pedagogia que celebre a identidade e a diferença pode localizar-nos pelo que somos e não pelo que não somos e, consequentemente, caminhar para a construção de identidades afirmadas, propositivas. Não há a possibilidade de trabalhar a formação de conceitos individuais, mas sempre formas diferentes de agrupar, regular e classificar conceitos, estabelecendo relações entre os mesmos. Para isso, há que se reconhecer a diferença neste processo complexo e demorado, mas para o qual a Antropologia tem conseguido oferecer possibilidades de análises.

Nossa capacidade de estabelecer princípios de igualdade e diferença nos habilita a formular ideias mais complexas e organizá-las dentro de diferentes sistemas classificatórios. De acordo com Sousa Santos (1999, p. 44), "temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza". Neste sentido, a busca pela diferença tende a oscilar entre os processos de estabilização e subversão, daí a necessidade das representações identitárias e da diferença de forma afirmativa e estratégica, mas sempre partindo do local de fala da pessoa/grupo pronunciante. A partir deste movimento acreditamos ser possível fortalecer, e muitas vezes fazer perceptíveis, agência e política dos processos invisibilizados, inferiorizados ou descaracterizados ao longo da trajetória histórica.Diante do exposto, caminhamos no sentido de fortalecer a discussão sobre o pensar-fazer comunicacional a partir deste jogo infantil. Ao agenciarem-se na brin-

cadeira, as crianças fortalecem a tradição cultural popular local e fomentam um verdadeiro processo educativo.

Barra de Aroeira e tradição popular

Em Santa Tereza do Tocantins, município com área de 543,9 km^2 e distante 86 quilômetros da capital, Palmas, está Barra de Aroeira. É aqui o início da região conhecida como Jalapão, uma unidade de conservação ambiental de 34 mil quilômetros de área desertificada que envolve os municípios de Lagoa do Tocantins, Lizarda, Mateiros, Novo Acordo, Ponte Alta do Tocantins, Santa Tereza do Tocantins e São Félix do Tocantins. Toda a região vem ganhando projeção na grande mídia graças aos investimentos do governo do estado do Tocantins no chamado turismo de aventura. E esta visibilidade chega também a Barra de Aroeira, reconhecida como quilombo pela Fundação Cultural Palmares, conforme certidão de autorreconhecimento de 16 de janeiro de 2006, em atendimento a exigência do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República. O reconhecimento se deu após articulações locais e regionais que contaram com o apoio do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Porto Nacional e, desde o início, uma luta direta com grandes proprietários rurais, políticos e áreas municipalizadas após a cisão entre os estados de Goiás e Tocantins.

Mesmo o Tocantins sendo o último estado do Brasil a ser criado a partir da divisão entre o norte empobrecido e

o sul do estado de Goiás, por força do artigo 13 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal promulgada em 5 de outubro de 1988, os primeiros moradores da Vila de Santa Tereza começaram a chegar no lugar ainda em 1939. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, Santa Tereza do Norte foi elevada à condição de distrito em 26 de novembro de 1975, sendo este distrito subordinado ao município de Novo Acordo. Já o município foi criado somente em 5 de janeiro de 1988, pela lei estadual 10.426, e sua instalação data de 1º de junho de 1989, contribuindo para a abertura de um amplo processo de criação de novos municípios que marcou a constitucionalização do estado do Tocantins, agora reorientado para a região Norte do Brasil, e não mais Centro-Oeste, como ainda figura o estado de Goiás.

Até então denominada Santa Tereza do Norte, desde sua instalação passou a se chamar Santa Tereza do Tocantins. A mudança no nome existe por força do Decreto Legislativo 01/89, art. 4º, publicado no Diário Oficial do Tocantins em 1º de janeiro de 1989, e atingiu dezenas de municípios desta região. Pela necessidade de afirmação do novo estado, todos os municípios que mantinham a adjetivação "do Norte" em seus nomes, sofreram alteração por força da lei. Para além da demarcação pelos poderes instituídos com a constituição do Tocantins e seguindo a recomendação feita por Paul Ricoeur (1986) de articular a "interpretação explicativa" com a "interpretação compreensiva", proponho chegar a

Barra de Aroeira a partir das conversas, encontros e trocas vivenciados com o trabalho de campo.

Na Barra, a concentração das famílias na área de terras que representa atualmente 1,09% do território demarcado pelo ancestral teve início em 1933. O povoado conta com duas ruas principais que convergem para a igreja católica, vários canais de passagem dos moradores ou "*trieiros*[1]", algumas dezenas de casas e 94 famílias que totalizam 440 pessoas, de acordo com levantamento feito pela Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira em 2008. São também consideradas "de dentro", ou do grupo, cerca de outras 80 famílias que moram em diferentes cidades do Tocantins e até em outros estados, como Goiás e Pará, e no Distrito Federal. Quando questionada sobre o porquê do plural "quilombos" no nome da Associação, Andreza Rodrigues explica que "*é porque não tem só um quilombo aqui na Barra, os Rodrigues é muita gente, não é só um*". Sua resposta sinaliza que há uma propensão em compreender como sinônimas as expressões quilombos e quilombolas, propensão esta seguida nesta escrita.

A Associação que coordena os trabalhos na Barra desde os primeiros movimentos no sentido de buscar o reconhecimento como quilombola foi criada em 29 de abril de 2004 e constitui-se como um reflexo da própria compreensão que o grupo alimenta acerca do que seja

1 Os trechos em itálico no presente trabalho são citações literais das expressões localizadas em campo.

quilombo. Sua existência evidencia uma organização precedente ao reconhecimento institucional e profundamente vinculado aos processos políticos e ideológicos que marcam os novos movimentos sociais.O reconhecimento em Barra de Aroeira é considerado, assim, o resultado de intensa organização e atuação dos próprios moradores que se antecipam às ações do Estado neste sentido e se mantêm atentos às dinâmicas legislativas. Tal historicização do processo de reconhecimento evidencia que reconhecer é reconhecer-se, como nos ensina Haraway (1995) quando fala de um "outro lugar" que adquire existência pela especificidade, não oferecendo condições para negar-se a própria existência.

Pela leitura aqui apreendida, representar é representar-se, reconhecer é reconhecer-se e a especificidade não concentra relação com um suposto individualismo liberal ou um isolamento desolador de diferenças ou qualquer rechaço aos movimentos coletivos. O que Haraway (1995) defende é que este "outro lugar", de onde existimos, passa por movimentos coletivos imaginados e postos em prática a partir de novas geometrias. É dessa forma que a atualização do quilombo demanda novos sentidos, novas estéticas, novas relações, novas construções de poder.

A ocupação das terras originais pelo grupo da Barra data de 1871 sendo, portanto, bem anterior à formação da Vila de Santa Tereza. Um processo de aglutinação na área da Barra que acabou com a condição de espalhados ainda na década de 1930 é justificado por perdas territoriais e

conflitos, mas principalmente pela "*febre braba que matou muita gente do nosso povo lá pros ano de 1915*", como salienta Nilo Rodrigues. O povo da Barra poderia ser abordado por outras categorias, a exemplo de camponeses com a particularidade da negritude, caso fosse acessado antes da Constituição de 1988, em função de sua forte identificação com outros grupos rurais brasileiros. Mas após o reconhecimento, e em sintonia com a própria auto-definição atual do grupo em busca da conquista de direitos inimagináveis antes deste mesmo reconhecimento, a abordagem proposta é sobre o grupo quilombola de Barra de Aroeira. "*Quem tá aqui é quilombo né? E nós tá aqui!*". Da mesma forma que os moradores da Barra não têm dúvidas sobre seu autorreconhecimento como quilombola, também aqui não busco nutrir pensamento contrário a esta identificação.

De acordo com levantamento cartográfico realizado pela Universidade de Brasília (ANJOS, 2009), o Brasil tem 3.231 grupos quilombolas.Refletindo a partir do hibridismo problematizado por Bhabha (1998), e com a consciência de que outros poderiam ser os caminhos escolhidos, apresento o seguinte questionamento: Como reconhecer a partir de uma categoria única povos que são essencialmente híbridos? A categorização é problematizada, complexificada, mas não negada a considerar as atualizações propostas pelo grupo em questão. As categorias tradicionais são perturbadas e "dispersadas", de acordo com Bhabha (1998), se fundadas exclusivamente nos mitos e supremacia hegemônicos. Caso contrário, o que

há são "ressemantizações", o que viabiliza a aplicação da categoria quilombola neste trabalho.

A noção de quilombo passou por várias "ressemantizações" importantes, como demonstra Arruti (2006), nos reconhecimentos que têm garantido a cidadania para diferentes grupos em diversos pontos do Brasil. Para além dessa discussão, o foco apresentado tem como meta chegar a um povo que se afirma herdeiro das terras que foram escolhidas pelo ancestral Félix José Rodrigues, um combatente vitorioso da Guerra do Paraguai, e que vem reproduzindo uma forma peculiar de construção da definição local de quilombo, que atualiza suas identidades e espacialidades. Aqui vale destacar que a Guerra do Paraguai é considerada o maior conflito armado internacional ocorrido no continente americano, sendo que se estendeu de dezembro de 1864 até março de 1870. É também chamada Guerra da Tríplice Aliança (*Guerra de la Triple Alianza*) na Argentina e Uruguai e de Grande Guerra, no Paraguai.Ou seja, antes mesmo da abolição da escravatura no Brasil, um negro combatente repreesntou o Brasil na Guerra do Paraguai e recebeu, das mãos de Dom Pedro II, a faixa de terras hoje ocupada por seu herdeiros como recompensa pelo bom combate. É deste lugar que proponho pensar brincadeiras, tradições populares e processos educacionais.

Brincadeira e processo educativo

Existe na Barra o que proponho aqui chamar de espaço intersticial, uma vez que é carregado de uma estética relacional (BOURRIAUD, 2009) diferenciada e profundamente intersubjetiva. Este espaço é construído como uma maneira de suscitar processos de ensino e aprendizagem, que perturbam, reorganizam e inserem novas formas sociais. São as pequenas ruas, os terrenos não ocupados com casas e as passagens entre os quintais, as roças e o "*brejo*", carregados pelos pés de caju e de "novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, com o estranho" (GUATARI, 1996, p. 55). É neste espaço que as interações apresentam novas formas de pensar a partir de "mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares" (SILVA, 2005, p. 122).

É no "*tempo do caju*" que se dá o processo aqui analisado. Os cajueiros são facilmente encontrados em quase todos os espaços da Barra e os cajus são colhidos livremente por qualquer pessoa "de dentro" ou "de fora", ou seja, não há a dimensão da propriedade sobre os pés de caju. A referência a cajus, no plural, se justifica tendo em vista que, tido muitas vezes como fruto do cajueiro, o caju (Anacardium*occidentale*) é constituído de duas partes: o fruto propriamente dito, que é a castanha; e seu pedúnculo floral, um corpo piriforme amarelo, rosado ou vermelho. Em tupi, o termo acaiu quer dizer "noz que se produz",

sendo que acayu ou aca-iu refere-se a ano, uma vez que alguns indígenas contam a idade a cada floração e safra do caju. O pedúnculo é suculento e rico em vitamina C e Ferro. Já a castanha é dura e oleaginosa. A extração da amêndoa exige tempo, método e mão de obra. A torragem da castanha ajuda a eliminar o líquido e, depois de fria, realiza-se a quebra da casca para retirar a amêndoa, tida como muito saborosa.

"*Vamopegá uns caju pra fazer doce?*", explicita Sancha e este é um convite que, se aceito, vem seguido de um circular pela Barra acompanhado de sacolas abarrotadas. A polpa é utilizada principalmente para a feitura de sucos e doces, além do consumo *in natura* geralmente embaixo dos próprios pés de caju, uma vez que na Barra não é recorrente as pessoas acumularem dentro de casa as frutas da estação. Quando têm vontade de comê-las, buscam as árvores, colhem e consomem ali mesmo. A observação é válida com relação às mangas, ao caju e as condessas ou frutas do conde. Já a castanha é juntada por adultos e crianças para ser torrada em fogueiras nas frentes das casas, principalmente no início da noite, com o objetivo de se extrair a amêndoa. Esta aglutinação em frente às casas no início da noite representa alternativa ao clima quente que caracteriza a vida diária na Barra. É neste momento, que se dedica ao descanso do dia e preparo para a noite de sono. Por estas trocas, atualizam-se as interações e estabelecem-se trocas e aprendizagens. Há sempre mais crianças querendo comer do que castanhas torradas, o que gera entre estas um alvoroço marcante. Mais

comedidos, os adultos geralmente manipulam a quebra e distribuição da guloseima.

Também é no "*tempo do caju*" que as crianças se juntam nos quintais previamente limpos para o jogo de "*biroca*" ou "bola de gude" ou "bolinha". De acordo com Duarte (2004), o nome "gude" deriva de "gode", do provençal, e quer dizer "pedrinha redonda e lisa". Por este estudo, as civilizações egípcia e romana conheciam este jogo e, neste caso, as bolinhas eram feitas de alabastro (gesso e calcite), cerâmica, madeira, ossos de animais e mármore – o que justifica a origem do nome em inglês "marbles", que quer dizer lascas de mármore. Ainda segundo Duarte (2004), na Grécia antiga, as crianças costumavam jogar com castanhas e azeitonas. Já em Roma, usavam nozes e avelãs. Esta descoberta representa uma necessidade de pensar sobre a própria maleabilidade das fronteiras do conhecimento. Duarte (2004) ainda regista que em um túmulo de uma criança egípcia, foram encontradas bolinhas de pedra polida, jade e ágata, datadas de 1450 a.C. Em Roma, o jogo conhecido como "esbothyn" era tão popular que o imperador César Augusto costumava assistir as partidas na rua.

A especificidade deste jogo na Barra é que as crianças fazem quatro buracos no chão batido dos quintais – as "*birocas*" – e os jogadores, não menos que dois, jogam suas bolinhas até a primeira "*biroca*". Quem ficar mais perto da primeira "*biroca*"inicia o jogo e, a partir daí, deve colocar a bolinha em cada um dos buracos. Após isso,

poderá "*matar*" a bolinha dos adversários atingindo-a com a sua. Ao fazer isso, além de eliminar o adversário, o jogador conquista o direito de tomar posse da bolinha atingida. Mas se erra, o jogador "*perde a vez*" e tem que esperar o giro completo para que todos joguem. E o jogo segue... Esta prática é comum no Brasil entre crianças que vivem em locais que ainda não têm a presença do asfalto nas ruas (DUARTE, 2004).

É assim que, na Barra,ao invés das bolinhas de vidro, os meninos utilizam as castanhas de caju. Saem em grupo para a coleta e as acumulam em garrafas do tipo *pet*. Cada menino costuma carregar dezenas de castanhas diariamente e, sempre que se encontram, iniciam o jogo, sendo que o vencedor ganha o direito de tomar posse das castanhas "*batidas*". Os melhores garotos são, a ler a partir do resultado do jogo, os que têm mais castanhas em suas garrafas. É um momento que prepara as crianças para o que Andreza categorizou como "*organização*". "*É engraçado ver como esses menino sabem direitinho quem é que tem mais preparo pra jogar. Isso é bom porque eles começa uma organização*". Embora seja muito desproporcional o número de jogadores meninos e meninas, as poucas meninas que participam do jogo são, geralmente, um ou dois anos mais velhas que os meninos do grupo. Além disso, elas devem receber uma espécie de autorização dos meninos para que joguem, sem isso ficam de fora somente olhando.

Reforço nesta análise a relevância do trabalho etnográfico com descrição minuciosa sobre cada detalhe da lógica e da prática do jogo com bolinhas de gude, realizado por José Jorge de Carvalho (1990). Pensando especificamente aspectos do processo de socialização dos meninos, como a construção da identidade de gênero e as relações estabelecidas pelos jogadores, e acompanhadas com entusiasmo pelos espectadores, este antropólogo consegue desenhar um rico recorte rumo à compreensão do simbolismo cultural e social da atividade lúdica. Ele se sustenta nos estudos de Piaget, para quem a criança é capaz de expressar sua capacidade de criar e manipular regras, tanto lógicas quanto morais, a partir do jogo. A prática com as castanhas de caju na Barra se aproxima da descrição de Carvalho (1990) quanto às diferentes regras e modalidades, bem como a necessidade de concentração e envolvimento.

Pelo que é dito na Barra, são inegáveis as interações e aprendizagens propiciadas pelos pés de caju. Vale destacar que tais interações e aprendizagens se dão antes, durante e depois da temporada. Manoel Pumbu afirma que "*o caju é pra nós um jeito de pensar sobre a nossa terra*". Ele sustenta que "*pra falar do caju, tem que falar da terra porque a terra é o que nós é*". Remetemos aqui a Beatriz Nascimento (1989), que iniciou ainda na década de 1970 no Brasil a discussão sobre a necessidade de ressignificar o termo quilombo. Para ela, a "terra é o fundamento do quilombo". Numa associação direta e proposital à categoria candomblecista, Beatriz Nascimento coloca o "fundamento" como núcleo orientador da vida das pessoas. Lembrando o reco-

nhecimento deste grupo como quilombola e também suas características próprias da família camponesa, parafraseio Beatriz Nascimento para afirmar que a terra é fundamento da Barra.

Aqui, especialmente os homens mostram-se fragilizados quando precisam falar de si, pois encontram-se compulsoriamente distanciados da terra. Os homens que trabalham fora do povoado ganham, de acordo com depoimentos de suas mulheres, uma espécie de aura diferente, porque "*não participam de verdade da nossa vida*". "*Eles chega, traz o dinheiro que a gente precisa, mas esquece que a gente precisa deles também. Essa Associação mesmo, só tem mulher porque é nós que fica aqui*". Como os homens permanecem fora a maior parte do tempo, perdem o convívio cotidiano e passam a ser questionados até mesmo no próprio saber, que parece ser abalado quando o que se faz não tem relação direta com a lida com a terra e com o dia a dia da Barra. "*Eu até que sei muita coisa, de conhecê mesmo, mas precisei comprá esse material de consertar bicicleta e é isso que eu tô fazendo pra tirar o sustento aqui de casa*", afirmou Januário em setembro de 2008.

O que Woortmann e Woortmann (1997) chamam de saber camponês e sua existência social são capazes de superar em muito o saber especializado necessário para os roçados, como se observa nas interações e trocas múltiplas, presentificadas nos diferentes espaços sociais de Barra de Aroeira: casas, quintais, brejo, campos de caju e, também, nas roças. Este saber constitui-se em um modelo mais

amplo de percepção da natureza e dos seres humanos, uso de seus recursos e talentos, regras morais, modelos de relação entre os gêneros. Em sua dimensão simbólica, este saber refere-se não apenas aos processos de trabalho e aos espaços agrícolas, mas também e fundamentalmente espaços sociais, de gênero e inter-geracionais. Assim sendo, se há a correlação direta entre terra e conhecimento, o acesso ao espaço intersticial dos pés de caju , aos quintais de mangueiras, ao brejo também implicam em aprendizagens cotidianas. Ao retornar então do convite de Sancha para a cata aos cajus, ela ensina como preparar o doce: "*Pra fazer o doce de caju tem que ter esse caju colhido na horinha, tem que ter tempo pra sentar e preparar um por um...*".

Tempo este dedicado à brincadeira que tem regras de entrada, saída, espera. O jogo com as castanhas de caju não somente amalgama crianças e terra, como o pressupõe a compreensão do que seja quilombo, mas também os prepara para ganhos e perdas. "*Pra jogar tem que saber perder*", sentenciou um pequeno garoto ao explicar os caminhos do jogo, "*quando a gente ganha é muito bom, mas tem que saber perder também*". Mas o tempo corre e aglutinar as peças do jogo – as castanhas de caju nas respectivas garrafas *pet* – também explicita as relações de poder, o que torna difícil conversar com crianças na Barra no tempo de aprendizagem do caju.

Considerações Finais

Perceber a dialogicidade como condição de humanidade, como mostram asinterações propiciadas pela brincadeira infantil na Barra, nos reaproxima da discussão sobre a dádivamaussiana. Para Mauss (2003), há um círculo, uma prática de intercâmbio ritual que constrói um sistema de prestações e contraprestações que obrigam e englobam a totalidade da vida. Entrar neste círculo implica, entre outras coisas, nos obrigar a oferecer respostas em todas as relações de trocas por nós estabelecidas e, assim, contribuir ativamente para a construção do próprio círculo e sua dinamicidade. Por esta perspectiva, a constituição social dos membros de uma coletividade torna os mesmos, pessoas (MAUSS, 2003) integrais e integradas ao grupo. A busca permanente por esta integração, por este verdadeiro sistema de trocas simbólicas, nos aproxima das lógicas da reciprocidade e fortalece a própria dialogicidade, lida aqui como ação comunicativa. Afinal, toda palavra é ação. Dessa forma, os processos comunicacionais somente se tornam plenos quando o diálogo se faz possível, quando o circuito entre o "dar, receber e retribuir" se completa e modifica as pessoas envolvidas em seu movimento, fazendo com que o próprio mundo se volte modificado.

A abertura deste processo de aprendizagem acerca do pensar-fazer comunicacional, pinçado a partir de uma brincadeira entre as crianças da Barra, nos reorienta a muitas indagações considerando que o discurso não tem um sentido único e transversaliza universos de aprendiza-

gem. O grande desafio, então, passa a ser adentrar por vastos labirintos carregados de possibilidades e armadilhas, vasculhar pistas que sinalizam a dialogicidade e apostar nas trocas simbólicas que reorientam as relações de poder. Se assim o é, e pensando a educação comumente praticada no Brasil, os problemas de sala de aula não podem estar fechados por uma matriz curricular que engessa bibliografias e enfoques, mas devem considerar as diferentes afecções que envolvem a aprendizagem. O que equivale a afirmar que noções de trocas, respeito e poder são aprendidas cotidianamente pelas crianças da Barra no tempo do caju e nos quintais de casa.

Questionamos a comunicação que não respeita as diferenças. As pessoas envolvidas no processo de aprendizagem vivenciam uma comunicação que extrapola técnicas e tecnologias, embora tenham estas como aliadas no processo de construção do diálogo, e lutam para manter a dialogicidade como busca constante. Sinalizam-se caminhos, possibilidades de junções, respeitos, audições e tomadas sucessivas da palavra num movimento de co-construção de espacialidades, vivências e comunicares. No caso aqui analisado, as crianças agenciam normas e comportamentos que já são lidos como constitutivos das articulações locais que fazem com que se identifiquem como quilombolas da Barra.

Neste sentido, o estudo do que nos fixa, do que nos enrijece, do que nos vincula a um campo ou a uma matriz pode contribuir para a percepção de que pontos de tensão

devem ser rompidos. Perder o medo do fluido, do suave, vivenciado aqui pelos jogos e brincadeiras das crianças quilombolas a partir da realidade local, possibilita processos educativos e comunicativos que não amalgamam as relações, não as fixa. Promover educação e comunicação considerando as espacialidades já construídas, mas também compreendendo que novas condições podem ser erigidas a cada momento, haja vista estarmos lidando cotidianamente com a diferença que nos faz crescer porque toma a palavra, emancipa-nos, liberta-nos. Se entregar pela palavra porque acreditamos que nossos outros também o estão fazendo e receber o mundo modificado por nossas ações é o movimento proposto.

Busquemos então a contramão do sentido dominante imposto pelos meios de comunicação para propor a circularidade, a agências múltiplas e as reciprocidades dos processos ancorados pela perspectiva da humanização. Nascido de uma matriz crítica e gerador de criticidade, o diálogo é uma exigência existencial, é o que carrega de humanidade as nossas relações. Na medida em que o diálogo se aproxima da construção de narrativas sobre preocupações e buscas coletivas, conquistamos o potencial de produzir outros sentidos e organizar o caos que nos é apresentado. Se a relação é horizontal, de trocas, de co-construção, em solidariedade, as transformações positivas e afirmativas do mundo vêm na sequência, o mundo volta-se modificado.

Referências

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos**: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais. Brasília: Mapas Editora& Consultoria, 2009.

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

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOURRIAUD, Nicolas. **Estética relacional**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Martins, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. *O Jogo das Bolinhas*: uma simbólica da Masculinidade. In: **Anuário Antropológico** (pp. 191-122). Brasília: EdUnB / Tempo Brasileiro, 1990.

DUARTE, Orlando. **História dos Esportes**. São Paulo: Senac, 2004.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 46. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GUATARI, Félix. **As três ecologias**. Madrid: Pretextos, 1996.

HARAWAY, Donna J. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. Madrid, Cátedra: Feminismos, 1995.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac &Naify, 2003.

MEDINA, Cremilda. **Entrevista**: o diálogo possível. 4. ed. São Paulo: Ática, 2002.

MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

NASCIMENTO, Beatriz. **Ori**. Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. Fotografia: Jorge Bodanzky e Pedro Farkas. Gênero: Documentário. Duração: 91 min., 1989.

RICOEUR, Paul. **À l'école de laphénoménologie**. Paris: Vrin, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu da.*A produção social da identidade e da diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Cristhian Teófilo da.*Identificação étnica, territorialização e fronteiras*: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**. v.2, n. 1. Brasília: Funai/CGEP/ CGDOC, 2005.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. **Oficina do CES**. Coimbra-Portugal, n.135, jan. 1999.

WOORTMANN, Ellen F. & WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

11

O SAGRADO E O PROFANO NA ROMARIA KALUNGA DE N. SRA. APARECIDA: DIVERSIDADE DE INSERÇÕES EM UMA UNIDADE DE "VISÃO DE MUNDO"

Luana Nunes Martins de Lima

A festa de Nossa Senhora Aparecida é uma romaria que ocorre todos os anos nas comunidades quilombolas Kalunga Diadema e Ribeirão, no município de Teresina de Goiás, na região Norte Goiano. Atualmente, realiza-se no mês de outubro, no qual se comemora, no dia 12, a santa padroeira, embora originalmente tenha partido de uma folia[1] que ocorria no mês de maio. Trata-se de uma romaria porque nos dias de festejo os moradores fazem uma "peregrinação" (ou deslocamento) até o espaço fixo da festa. No local, eles se alojam em acampamentos durante todos os dias de comemoração, que se inicia com a novena. A festa envolve o "giro da folia", o "arremate da

1 O giro da folia é um ritual no qual os foliões, portando a bandeira com a imagem da santa padroeira, passam de casa em casa a fim de que as famílias sejam abençoadas pela bandeira (que representa a divindade), além de promover o momento em que se arrecadam as esmolas para a festa do ano.

folia[2]" (com levantamento do mastro da bandeira de Nossa Senhora Aparecida), o "Império"[3] (figura ademais neste se realiza o "banquete[4]", entre outras práticas ritualísticas descritas por Lima (2014).

A Romaria de Nossa Senhora Aparecida revela rituais que compõem a dinâmica social da comunidade. Ela comporta um "espaço social" e um "espaço cultural": está associada tanto à função social quanto à função simbólica, conforme a perspectiva de Bonnemaison (2002) no que se refere à constituição de um território. O espaço social abarca a organização, a distribuição de tarefas e doações, a produção de alimentos. As relações sociais que os moradores mantêm em seu território por ocasião da festa definem territorialidades próprias da vida dessas comunidades. Tais territorialidades revelam usos e apropriações da festa e de seus espaços, como o encontro, a convivência, as práticas religiosas, o comércio e os negócios. E o espaço cultural se revela não somente pela fé característica da religiosidade popular, mas também pelo sistema de

2 Corresponde ao encerramento da folia no local onde a bandeira da santa será erguida no mastro.

3 Trata-se de um ritual inserido na festa que consiste na coroação e homenagem ao rei e a rainha, representados por membros da comunidade determinados por sorteio. O Império tem origem europeia e tornou-se tradição no Brasil Colônia. Ponderamos que os negros de Goiás que ocuparam as terras, inclusive as que hoje são consideradas remanescentes de quilombos, já enraizados em uma cultura regional de festas aos santos, retomaram esses rituais festivos, como o Império e o Reinado, dentro dos próprios grupos que se formaram nesses locais, reproduzindo-os até os dias de hoje.

4 Refeição coletiva servida na festa, após celebração do Império.

trocas simbólicas e solidárias de bens, serviços e significados que o giro da folia proporciona.

As territorialidades dos sujeitos, entretanto, também apresentam uma diversidade de formas de inserção na romaria, mesmo quando esta representa parte de um corpo de valores e ideias que configuram uma determinada visão de mundo partilhada por todos. Além disso, elas potencializam os conflitos, as diferenças e as disputas de sentidos. Isto porque na festa/folia são projetadas as relações de poder que vigoram nas comunidades. Tratam-se dos sentimentos de posse associados ao pioneirismo da festa, dos sentimentos que envolvem o "fazer parte da romaria", do envolvimento comunitário em torno de sua religiosidade, das trocas simbólicas e sociais, dos conflitos relacionados à presença de igrejas cristãs protestantes, das distintas intencionalidades e apreensões do sagrado e das influências da Igreja Católica sobre as formas e sobre o tempo da romaria (LIMA, 2014).

Neste artigo[5], me deterei, sobretudo, à análise dos dois últimos aspectos supracitados: as distintas intencionalidades e apreensões do sagrado, que também remetem a conflitos entre gerações Kalunga, e as influências da Igreja Católica sobre as formas da romaria.

5 Produto da pesquisa de mestrado desenvolvida entre 2011 e 2014 (LIMA, 2014).

O sagrado e o profano no território da romaria: as diferentes intencionalidades do "festar"

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

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

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

Cada partícipe tem seus interesses individuais e coletivos em participar, pois de algum modo, todos demonstram expectativas de serem beneficiados na festa, seja com o pagamento de votos, seja com o divertimento, seja com articulações políticas ou mesmo com o lucro que possam

arrecadar no comércio temporário que se instala no espaço da romaria. Diante de uma variedade de interesses e práticas no mesmo território, poderíamos estabelecer distinções entre práticas e espaços sagrados ou profanos?

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

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

De acordo com relatos de um antigo folião de outras festas que ocorrem no território Kalunga, houve significativa mudança nas festas religiosas das comunidades, prin-

cipalmente porque a população era menor e as pessoas participavam das missas e ladainhas. Atualmente, poucos participam das cerimônias religiosas, enquanto a maioria se ocupa nos comércios, em rodas de conversas, ao redor de sons automotivos. Esta característica também foi observada por Neves (2007) nas festas em louvor a São Gonçalo do Amarante, São Sebastião e Nossa Senhora do Livramento dos Kalunga do Vão do Moleque.

Entre estas intencionalidades que surgem na festa, acentuadamente está o interesse econômico. É muito comum um espaço marcado para o comércio nas festividades religiosas. Neves (2007) destacou uma forte relação comercial dentro da festa pesquisada no Vão do Moleque, o que também foi evidenciado na Romaria de Nossa Senhora Aparecida (figuras 1 e 2).

Figuras 1 e 2: Barracos de comércio e alojamento das famílias durante o período da festa. Foto da autora, outubro de 2011.

Para os foliões entrevistados, a folia é prejudicada pelo fato de a festa concentrar-se na área externa à capela,

pois muitos moradores se ausentam de seus domicílios em função dos comércios que desenvolvem nesse espaço. Desde quando a festa deixou de realizar-se na casa da devota que deu origem a folia e passou a ser realizada no espaço da capela, os foliões não encontravam casas disponíveis para pousos e refeições durante a folia, o que fez que com que esta retornasse para sua data original, em maio. Assim, a folia perdeu sua centralidade, cedendo lugar para o comércio da festa. São as trocas materiais e a diversão se sobressaindo às trocas simbólicas. De acordo com um folião, "ninguém quer girar folia no mês de outubro... uma carreira pra ir pra festa, uns pra arruaçar, pra bagunçar, e outros por 'mor' dos buteco".

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

Para Neves (2007), os Kalunga não atribuem valores às questões profanas e sagradas. Também não existe uma

divisão nítida entre o sagrado e o profano em termos de espaço. As atividades da festa acontecem paralelamente no mesmo local, porém em posições diferentes. No decorrer das festas a autora observou que, ao mesmo tempo em que um grupo realiza a novena na capela, outros estão na área de lazer, ou seja, nos bares e "restaurantes", consumindo bebidas alcoólicas, conversando, dançando, ouvindo música, entre outras atividades; situação muito semelhante à presenciada nas comunidades Diadema e Ribeirão.

Entretanto, isso não nos permite afirmar que os Kalunga, de modo geral, não diferenciam ou não atribuem valor ao sagrado e ao profano. Muitas atividades que ocorrem no espaço externo da capela são percebidas com certo desprezo pelos moradores mais idosos e aqueles mais religiosos, como uma deturpação do verdadeiro sentido religioso da romaria. Mesmo assim, são atividades toleradas porque partem do interesse de muitos moradores, talvez da maioria, o que dificulta um confronto.

Muitos moradores se afastam e não participam das ocasiões em que os músicos entoam e tocam músicas secularizadas. Alguns afirmam que tais músicas não fazem parte do ritual e que a dança correta é a sussa[6] (figura 3), porque "existe desde o início do mundo", conforme relato

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

de uma devota. Em outro momento, um folião antigo diz o mesmo sobre a origem da sussa e acrescenta que "o forró não é de Deus. Quando a pessoa dança o forró, ela não consegue pensar em Deus".

Figura 3: Sussa em pouso da Folia de Nossa Senhora Aparecida. Foto da autora, maio de 2013.

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

> [...] Eu vejo eles falar: [...] Folia, nóis vamo girá folia é pra tomá cachaça, na farra. – Tudo é farra, tudo é farra! Eu falo: – Gente, é farra sim, é um momento de alegria, mas é uma

> alegria com respeito. No meu conhecimento de folia, a gente num namora na folia. Namorá que eu quero dizê é abraçá, beijá e tal, pôr mulhé na garupa de animal. Se uma pessoa, se um folião quisé pôr mulhé na garupa de um animal tem que ser a dele, casada com ele e ainda tem que pedir pro guia, pro alfer e pro guia. Hoje não, quarquer folião, a não ser eu, [...], que são idoso, pegô muié, pôs na garupa, uma hora tá na folia, uma hora fica pra traz, sumo no mundo, vai pra casa dela, durmo por lá – que não pode, né? Depois chega aí na folia, numa coisa, como se nada tivesse acontecendo. E a folia, no meu ponto de vista, tá errado.

Não apenas o 'namoro' ou voltar para dormir em casa com a própria companheira, mas também o flerte por parte de alguns foliões mais jovens são considerados desrespeito às folias. Segundo o mesmo folião, referindo-se à atitude destes, "aonde tem mulher bonita, pode deixá que é com ele mesmo, mas se tiver só véi e num tiver quase ninguém ele num canta, não. E aí eu acho que tá errado de novo". Os cantos e as danças, considerados "sagrados", principalmente a curraleira[7], que exige uma performance mais elaborada, são utilizados por estes foliões para chamar a atenção de mulheres solteiras, conforme também nos confirmou um outro folião.

Tais práticas consideradas "profanas" dentro da folia são motivos de divergências e conflitos entre os próprios

7 Dança, também conhecida por "brincadeira", que consiste em palmas e sapateados, semelhante à Catira, de marcação com os pés, porém sem tanto rigor rítmico. É dançada apenas por homens, pelos próprios músicos foliões.

foliões, o que levou alguns a abandonarem os giros de folia: "Então, isso aqui hoje tá relativo e eu num aceito. Por esse motivo eu não posso governar ninguém, num dô conta de consertar o mundo, né? [...] Por esse motivo eu tô largando de girar folia, mas sô apaixonado por folia de sonhar".

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

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

Nota-se o uso da expressão "cumprir a lei" como compreensão da exigência moral imposta na relação com o sagrado. Para além do preceito religioso, Maia (2010) indica em posicionamentos como esse, um princípio ritualístico, uma vez que as regras dos rituais se tornam mais necessárias do que a sua própria execução. Contudo, apesar de as regras comporem o caráter ritualístico, os aspectos apontados pela rezadeira e por outros demons-

tram que há um reconhecimento do que é posto pela religião institucionalizada como sagrado e o que não faz parte dessas atividades sagradas, sendo consideradas como profanas. Tal entendimento deve nos levar a considerar o que consiste na segunda parte deste ensaio: as influências da Igreja Católica sobre as formas da romaria.

Catolicismo popular e catolicismo oficial: entre a autonomia e o controle do sagrado

As bases do catolicismo popular se circunscrevem ao catolicismo oficial. Neste último prevalecem as normas institucionais, a ordem hierárquica, o discurso erudito e, sobretudo, a separação entre o sagrado e o profano. Contudo, apesar de ter nele suas raízes, o catolicismo popular se distingue por não se inquietar com a relação sagrado/profano, tendo, muitas vezes, as festas religiosas como um momento de transgressão. Isso leva a igreja a realizar um exercício de conciliação, como observa o padre que assistia a essas comunidades até 2012:

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

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

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

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

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

A Igreja Católica considera as missas e as novenas como os momentos centrais das comemorações. Apesar de o padre estar presente, mormente, apenas no dia da padroeira, 12 de outubro, para celebrar a missa (figura 4), são nessas ocasiões que há um constante investimento nos sermões e na preparação do material utilizado pelas rezadeiras na novena, por meio dos quais se inculca nos partícipes valores relacionados ao sagrado. A maior parte dos moradores, todavia, tem a missa como outro de tantos momentos-rituais, parte de uma mesma sequência de festejos, voltando-se para o Império (figura 5) e o para o banquete como os momentos mais esperados.

Figura 4: Missa celebrada durante a romaria.
Foto da autora, outubro de 2012.

Figura 5: Império de Nossa Senhora Aparecida.
Foto da autora, outubro de 2012.

Nesse aspecto se revelam as relações de poder que delimitam uma "dimensão política do sagrado" discutida por Rosendahl (2005, p. 12.929). Há um controle simbólico no qual se investiga "as normas e formas adotadas pelas instituições religiosas a fim de assegurar a vivência da fé e a vigilância dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa". Um exemplo é o livreto com as "Contemplações do Rosário", reproduzido pela Paróquia com o objetivo de instruir os Kalunga na realização de suas novenas, o que tem substituído as tradicionais ladainhas realizadas pelos Kalunga em muitas comunidades.

A subtração da autonomia na realização dos rituais pela paróquia se expressa como uma forma de "privatização do sagrado", termo reportado por Rosendahl (1996, p.72). Segundo a autora, quando a mediação institucional se faz presente, "fica garantido o controle sobre o ritual e as crenças envolvidas na relação com o sagrado". Por outro lado, "quando as relações com o sagrado se operam diretamente, elas ficam sujeitas à interpretação e ritualização do praticante: é este quem decide em matéria religiosa".

A folia de Nossa Senhora Aparecida passou de um período de contrição e penitência, cujo arremate encerrava-a numa grande festa de um único dia, para uma romaria, na qual a festa se estabelece todos os dias da celebração – nas folias e durante a novena. A festa nos moldes atuais, com forrós durante as noites, com barracos de comércio e com a representação do Império, já se apresenta

instituída como tradição pela comunidade. Isso confirma a argumentação de Giddens (2005, p. 51):

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

Com base nas ideias de Giddens (1997) sobre a flexibilidade da tradição ao longo do tempo, discutiremos sobre o terceiro e último aspecto que também envolve o sagrado e o profano nas diferentes intencionalidades do festar. Trata-se do confronto entre gerações, da oposição entre a tradição e a inovação, ambas resistindo e modificando-se mutuamente.

Nova geração de partícipes, novas motivações, novos sentidos para a festa...

Há um misto de partícipes de várias idades na festa, fato que também promove divergências de intenções e compreensões acerca da experiência com o sagrado.

Muitos jovens participam da Romaria de Nossa Senhora Aparecida. Estes residem na própria comunidade ou migraram para centros urbanos e retornam sempre nessas ocasiões festivas. Entretanto, nas celebrações religiosas poucos jovens são encontrados no espaço interno da capela; a maioria permanece do lado de fora, ou em rodas de conversas, ou caminhando em pequenos grupos de um lado para o outro no espaço da festa. Mantêm-se indiferentes a tudo que acontece dentro da capela. As moças se produzem em função da festa, com maquiagens e roupas modernas: calças justas ao corpo, saias e vestidos curtos e com decotes, botas de cano longo e sandálias de salto; os rapazes usam bonés, calças de cós baixo ou bermudas coloridas, tênis importados.

A festa para os jovens apresenta outro sentido, é o momento do encontro, no qual podem ser vistos e apreciados, podem flertar, podem se divertir, conforme pode ser visto na figura 6. Estes jovens vivem sob uma influência externa muito mais forte do que os demais moradores, uma vez que muitos residem, trabalham ou estudam fora das comunidades. Por isso, apresentam também um comportamento diferente dos demais, muito semelhante ao de jovens de ambientes urbanos. E mesmo os que não saem da zona rural, procuram imitá-los. A identidade dessa nova geração é construída com referenciais em valores muito distintos, ora da própria comunidade (dos pais e avós), ora de fora da comunidade.

Figura 6: Jovens no espaço da festa, no momento da novena.
Foto da autora, outubro de 2012.

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

> [...] a maioria desses novo aí já num tá mais indo em folia, num mexe com folia. Tô achando que daqui uns tempo vai até acabá a folia. [...] Eles vai pra festa é pra farreá mesmo, farra, bebê, dançá, namorá, arrumá namorada, por aí. [...]

> Eles vem e esses novato nenhum aí é difícil entrar aí na Igreja. É difícil! Eles vêm não por isso não, eles vêm é na farra. [...] Os de fora também só vem pela farra, não é por causa de reza, nem nada não.

A forma como muitos moradores se posicionam frente às mudanças mostra o apego e o zelo à tradição. Em sua memória existe uma ruptura entre a festa do passado e a do presente. A do passado estaria muito mais ligada ao sagrado do que a atual. Por acumularem ao longo dos anos um sistema de ideias e padrões de comportamento, qualquer outro tipo de interpretação ou sentido que se dê à festa é inaceitável para aqueles que relacionam a tradição com a fé, e esta com a sua identidade cultural. Ao ser questionado sobre este aspecto, o padre demonstrou uma compreensão da tradição nas comunidades que alcança os conflitos entre as gerações e reconhece que as influências externas certamente atingem e interferem nas formas e intencionalidades do festar.

> As pessoas mais antigas da comunidade, elas têm uma preocupação e uma paixão muito grande pelo fato de os aspectos tradicionais da comunidade estarem se perdendo, porque os jovens já não mais se interessam como eles por aquilo que é um fator de identidade da comunidade, né? Nós temos aqui um confronto de gerações [...]. As gerações mais antigas da comunidade e as gerações mais novas, que já não reconhecem tanto esses fatores de identidade cultural como seus. [...] Mas essa é uma realidade que a

> comunidade ela vai ter que dialogar muito, ela vai ter que se conscientizar de que essas mudanças elas acontecem com o tempo, que muita coisa não será possível realmente de preservar, de manter, outros elementos vão se inserindo dentro da própria cultura e religiosidade Kalunga e isso faz parte das mudanças de época, de tempo. Mas nós vamos trabalhar e trabalhamos muito pra tentar manter aquilo que é essencial, tanto da religiosidade quanto da cultura, pra que não se perca ao longo do tempo.

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

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

interpretados e manipulados em diversas situações colocadas pela modernização.

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

Considerações finais

A tradição das festas se constitui num espaço significativo de criação e manutenção da identidade local, pelo sentido de pertencimento que os participantes têm sobre as mesmas. A identidade cultural, construída e servida de elementos como as manifestações religiosas, é revestida de

uma plasticidade, sendo passível de mudanças até mesmo a muito curto prazo. Isso pode ser evidenciado com a introdução do forró e de outros estilos musicais nas festas, em detrimento das danças tradicionais, como a sussa. Incluem-se também as frágeis fronteiras existentes entre a devoção e o comércio e as diversas práticas que se tornam eminentes motivações para a participação na romaria.

Para concluir este ensaio, consideramos que o exercício religioso nas comunidades Kalunga não se fundamenta em conhecimentos sistematizados, mas sim em um conjunto de práticas do sagrado que se constitui no saber oral, um repertório de crenças e rituais recriados na memória coletiva das comunidades. Dessa forma, a análise recai sobre as experiências e maneiras de lidar com o sagrado de cada categoria de partícipe da festa, pois estas balizam modos diversos de inserções e pertencimentos (STEIL, 1996).

Esta perspectiva diverge do que ratifica Rosendahl (1996, p.31) quando diz que "o sagrado e o profano se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem. Jamais, porém, se misturam". Embora haja o reconhecimento por parte dos moradores de práticas e espaços que se referem ao sagrado, e práticas e espaços que se referem ao profano, na realidade observada essa separação não acontece em absoluto. Por exemplo, o forró é dançado no mesmo rancho onde também são entoados os "Benditos de Mesa", e o qual também é utilizado para o "Império"; o consumo da cachaça é algo já considerado natural e bastante aceitável pelos foliões durante a folia, muitos realizam as rezas e

cantos já alcoolizados; as músicas seculares fazem parte do repertório de diversos rituais.

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

Referências

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z.(orgs.). **Geografia Cultural:** um século (3)**.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002: 83-131.

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

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura:** globalização, pós-modernismo e identidade. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização Reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 73-134.

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

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

JURKEVICS, V. I. Festas religiosas: a materialidade da fé. **Revista Questões & Debates.** Editora UFPR, Curitiba, n. 43, p.73-86, 2005.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **Da folia ao giro da santa:** território-lugar e identidade na romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida. 197 fls. D*i*ssertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2014.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ritual e emoção nas interações espaciais: repensando o sagrado nas festas populares de romarias e folguedos. In: ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do Sagrado.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 87 – 111.

NEVES, Maria Wilma Mendes. **Festa do Vão Moleque:** religiosidade e identidade étnico-cultural. 143 fls. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.

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

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

SIQUEIRA, Thaís Teixeira de. **Do tempo da sussa ao tempo do forró:** música, festa e memória entre os Kalunga de Teresina de Goiás. 135 fls. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

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

12

O MOVIMENTO INDÍGENA: ENTRE LUTAS E CANÇÕES (1970-1990)

Fernanda Alves da Silva Oliveira
Jéssica Meireles Pereira
Poliene Soares dos Santos Bicalho

Diferentes configurações indentitárias sobre os indígenas perpassam o discurso musical brasileiro. Em músicas como **Alma de Tupi** (1933), de José Luiz Calazans; **Senhor da Floresta** (1945), de Renê Bittencourt; e **Índia** (1952), versão de José Fortuna[1], prevalece uma visão genérica de índio, além de uma percepção romantizada da natureza.

Em marchinhas carnavalescas como: **Índio quer apito** (1961), de Haroldo Lobo e Milton de Oliveira; **Índio do Xingu** (1966), de Klécius Caldas e Rutinaldo; **Índio Moderno**

1 "A canção "Índia", de José Fortuna, em 1942, é uma versão da canção paraguaia, de mesmo título, de J. Assuncion Flores e Manuel Ortiz Guerreiros. (...) ainda que não seja originalmente brasileira, esta canção possui um papel emblemático quanto à configuração identitária da mulher indígena". (BARBOSA; TONELLI,__ p. 100).

(1966), de Jorge Duarte e Arthur Montenegro; e **Índio quer mulher** (1971), de Carmen Costa; entre outras[2], perpassam um discurso recheado de preconceitos e estereótipos.

A oposição à Ditadura Militar motivou canções de protestos em todos os níveis, inclusive em relação à luta indígena. Assim, na segunda metade do século XX, há uma produção crescente de canções, em tom de denúncia, contra a marginalidade a que os diferentes povos indígenas foram historicamente submetidos; o que, evidentemente, tem uma relação estreita com a mobilização social promovida pelo Movimento Indígena em ascensão.

Tendo em vista esse panorama, objetiva-se neste artigo refletir sobre diversas canções de protesto contrárias ao regime ditatorial e, em seguida, dialogar com algumas músicas produzidas sobre a temática indígena, entre as décadas de 1970 e 1990, com o propósito de identificar como os discursos presentes nas letras das músicas se relacionam com as bandeiras de luta do Movimento Indígena.

Uma vez que existe uma produção relativamente grande para o recorte em questão, o que apresentamos ao longo do texto é uma breve reflexão sobre algumas canções produzidas dentro do recorte temporal escolhido, para, em seguida, passarmos à análise mais aprofundada de quatro músicas. Assim, as canções selecionadas primam pela heterogeneidade dos temas discutidos, e são elas: **Cara de índio** (1978) de Djavan; **Curumim chama**

2 http://www.renatovivacqua.com/musica-popular-brasileira-a-divida-com-o-indio.html

cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio) (1981), de Jorge Ben Jor; **Chegança** (1997), de Antônio de Nobrega; e **Iracema Voou** (1999), de Chico Buarque.

O Movimento Indígena e a música como difusora

Após ser deflagrado o Golpe Militar de 1964 e ser instituído o Ato Institucional número dois (AI-2), o Brasil enfrentou uma grande crise política e social, devido ao descontentamento com as autoridades que estavam no poder e que deveriam zelar pelo bem da sociedade. Reprimidos e sem direitos, a grande maioria da população encontrou na música uma forma de expressar esse descontentamento.

O regime, que ganhou apoio com suas campanhas anticomunistas e com as promessas de vencer a crise econômica através de reformas, logo passou à população uma imagem depreciativa em consequência de sua austeridade administrativa. Poucos anos depois do golpe, a falta de perspectiva diante da abertura política e da transição democrática[3] acabou por mobilizar um grande contingente de desgostosos.

3 A abertura política foi um processo de graduação de poderes democráticos que, progressivamente, amenizou a rigidez da ditadura. A mesma ocorreu em um processo transitório (transição democrática) entre o regime militar e o governo democrático. Fatores como a repressão e a recessão fez com que o desejo popular do fim do governo militarista se alastrasse ao ponto de levar à vitória a oposição constituída por Tancredo Neves e José Sarney, em 1985. Tal evento não significou apenas a transição de um governo militar para os civis, mas o ressurgimento de uma nação livre (NAPOLITANO, 2000).

Civis constituídos por todos os grupos possíveis, dentre estudantes, artistas, religiosos, homossexuais, mulheres e outros indivíduos subjugados, se organizavam a fim de participar ativamente em mobilizações oponentes ao Estado. Em meados da década de 1970 e início da de 1980, o regime adentrava uma crise de grandes proporções, enquanto evidenciava o aumento de mobilizações populares em oposição aos desmandos do mesmo. Os novos atores sociais reivindicavam menos desigualdade econômica, salários melhores, terras, reconhecimento, tratamento igualitário entre gêneros, justiça e moradia, entre outros. As ruas do país foram palcos de discussões ideológicas de uma sociedade civil que transfigurou valores e reafirmou suas bases identitárias.

O desgosto para com a situação repressora daquele momento é um marco nas produções musicais, essas que por muitas vezes retrataram ideologias em suas letras, a ponto de algumas se tornarem verdadeiros hinos de movimentos.

Valdir Montanari (1988) afirma que a música é a mais popular das artes, pois reflete todos os meios expressivos, principalmente aqueles vinculados às emoções e sentimentos diversos, de modo que acaba se tornando um instrumento de significativa popularidade. É possível considerar que o momento delicado em que o país se encontrava e a dura reação do governo a partir de meios repressivos, afloraram sentimentos em um grande contingente de pessoas, e a música acabou por ser, naquele

momento, percussora de sonhos, desejos e expectativas quanto ao advento de dias melhores.

A realidade do século XX esbarra em dramas, revoluções tecnológicas e científicas, valores e contrastes que colocam em xeque uma série de certezas e verdades, assim como as próprias identidades individuais e coletivas. A reafirmação étnica, por exemplo, influenciou tanto na construção de gêneros musicais como inspirou compositores. É exatamente nesse século, quando o aspecto social é, mais do que nunca, superdimensionado nas atividades artísticas, que músicos e compositores fazem da música objeto de contestação, desenvolvem composições embargadas de crítica, e são envoltos por movimentos de vários âmbitos ideológicos.

Para Francisco Carlos Teixeira (1990) o governo militar tentou, com rapidez e grande demonstração de força, reprimir e calar todos aqueles que representassem algum perigo à hegemonia militar, como ele mesmo aponta no seguinte trecho:

> Logo de início destacam-se a profundidade e o furor da repressão política, em particular contra o trabalhismo e outras organizações de esquerda. Os sindicatos trabalhistas, a União Nacional dos Estudantes (UNE) e a Universidade, bem como jornais que tiveram suas sedes ocupadas e destruídas, em evidente desrespeito à constituição e a aos direitos e garantias individuais (TEIXEIRA, 1990, p. 368)

A partir de 1964 as emissoras de televisão, rádio e redações de jornais estavam sob incessante vigilância, as que não seguissem as normas do regime poderiam ser punidas e, até mesmo, fechadas. Segundo Vasco Mariz, "a música é um dos veículos de propaganda mais eficaz, sobretudo, quando ela se divulga pelo rádio e televisão" (1980, p. 311). Logo, naquele cenário de repressão e rebeldia, a música ganhou maior importância, pois passara a ser um dos poucos veículos de exposição de ideias e posições contrárias ao regime, o que a transformou numa poderosa arma a favor dos movimentos sociais que surgiram na época.

Assim, também o Movimento indígena também ganhou voz em produções musicais, principalmente entre as décadas 1970 e 1980. A questão da terra indígena e o polêmico projeto de Emancipação dos Índios, idealizado durante o governo de Ernesto Geisel e sobre o qual aprofundaremos no decorrer do texto, foram os temas de discussão mais frequentes nos debates e embates, assim como também nas letras das músicas.

Neste período, a música popular brasileira começou a atingir a massa popular, ousando falar o que não era permitido, se tornando, dessa forma, um importante meio de protesto. Os festivais musicais foram de grande relevância à população, apresentando cantores, como Chico Buarque, Geraldo Vandré, Caetano Veloso e Gilberto Gil, que se tornaram referências, através de suas canções, ao representar a voz do povo contra a repressão.

O Movimento Indígena começa a se organizar justamente nesse momento ímpar de nossa história. Para Poliene Bicalho,

> Do final da Segunda Grande Guerra até meados da década de 1970 se formou a vanguarda dos movimentos sociais de cunho étnico, racial e de gênero, incentivados pelas teorias do multiculturalismo, que se afirmaram e ganharam força com o avanço dos debates e preocupações em torno das minorias étnicas (BICALHO, 2010, p. 105)

Desta forma, os índios "passaram a se organizar sob forte influência de setores da sociedade civil e, assim, recorreram ao Estado, juntamente com outros grupos sociais organizados, para exigir o reconhecimento de seus direitos" (BICALHO, 2010, p. 104). O Movimento Indígena organizado, que surgiu e se definiu mais precisamente na década de 1970, tem como bandeira de luta principal a questão da terra, impulsionados, segundo Bicalho, por algumas características básicas:

> [...] a capacidade de resistência e luta dos povos indígenas; as mudanças socioeconômicas e políticas que vinham se apresentando no Brasil e no mundo desde meados do século XX; e as novas relações que se estabelecem entre Estado e sociedade, Estado nacional e indígena, e destes com a sociedade civil. (BICALHO, 2010, p. 104)

A nova forma de relacionamento com a sociedade civil foi positiva para os indígenas, pois encontraram aliados que se empenharam em combater a invisibilidade a que foram historicamente submetidos. Segundo Maria da Glória Gohn (2008), a ação da sociedade civil, naquele momento, significou ir contra o Estado militar através de mobilizações, o que gerou uma série diversificada de atores sociais e a pluralização de grupos distintos, expandindo-se nas mais diversas camadas sociais.

Em 1988 várias personalidades assinaram o *Fac-simili* de manifesto a favor dos direitos indígenas na Constituinte, publicado em vários jornais, com o *slogan* "Queremos os índios no futuro do Brasil". Da música estão os seguintes nomes: Gilberto Gil; Rita Lee & Rodolfo Carvalho; Fagner; Tetê Espindola; Erasmo Carlos; Ney Mato Grosso; Martinho da Vila; Baby Consuelo; Zezé Mota; Pepeu Gomes; e Aldir Blanc.

Figura 1: "*Fac simili* de manifesto assinado por diversas personalidades, a favor dos direitos dos povos indígenas na Constituinte, publicado em vários jornais em maio de 1988." Fonte: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. 1997/ 88/ 89/ 90, São Paulo, CEDI, 1991, p. 12. Disponível em http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/pib_87_parte1/1?e=3045194/5960480 no dia 30/07/2014 às 13h 48 mim.

Em 1989 o cantor inglês Sting veio ao Brasil para o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas, em Altamira, Pará, quando se debateu a construção do Complexo Hidrelétrico do Xingu. Focado em causas ambientais, o apoio do músico foi de grande relevância para o cacique Raoni Metyktire, que pode, através da ajuda do mesmo, viajar por vários cantos do mundo expondo problemáticas relativas aos direitos indígenas e ao meio ambiente. Este encontro permitiu que ambos tivessem a oportunidade de manifestar as suas posições contrárias à construção da usina *Kararaô*, renomeada, recentemente, de usina Belo Monte.

Produções preocupadas com temas ambientais, que se voltam, explicitamente, também para a temática indígena, é

lugar-comum a partir do surgimento do Movimento Indígena organizado, o que é perceptível nas letras de **Um Sonho** (1977), de Gilberto Gil; e **Borzeguim** (1987), de Tom Jobim. A primeira foi cedida pelo autor e ex-ministro da cultura para a campanha Xingu+23, contra a construção da Hidrelétrica Belo Monte, durante a Rio+20.

A mobilização social promovida pela mídia é um dos aspectos do caráter educativo do Movimento Indígena defendido por Daniel Munduruku, para quem

> Talvez a maior contribuição que o Movimento Indígena ofereceu à sociedade brasileira foi o de revelar – e, portanto, denunciar – a existência da diversidade cultural e linguística. O que antes era visto apenas como uma presença genérica passou a ser encarado como um fato real, obrigando a política oficial a reconhecer os diferentes povos como experiências coletivas e como frontalmente diferentes da concepção de unidade nacional (MUNDURUKU, 2012, p. 222).

A discussão promovida pelos meios de comunicação teria fomentado debates e, de acordo com o autor, fez surgir "outras formas de ação, abrangendo temas específicos como educação, saúde, projetos econômicos, entre outros" (2012, p. 222). Na música tem-se, a partir da década de 1970, um número crescente de composições que procuraram tanto utilizar a produção indígena em si (instrumentos, melodia, ritmo etc.), como também criações de letras em tom de denúncia das arbitrariedades

cometidas contra os povos indígenas desde os primeiros contatos com os colonizadores europeus, no século XVI.

Entre lutas e canções

Selecionamos para reflexão, nesse momento do texto, algumas canções. A opção por estas canções ocorreu por que acreditamos que elas possuem um papel emblemático quanto à configuração identitária do Movimento Indígena, além da heterogeneidade de temas abordados nas mesmas. As músicas escolhidas são: **Cara de Índio** (1978), de Djavan; **Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio)** (1981), de Jorge Ben Jor; **Chegança** (1997), de Antônio de Nobrega; e **Iracema Voou** (1999), de Chico Buarque.

Todos esses músicos mencionados acima possuem algo em comum, compõem, juntamente com outros notáveis artistas, a cena da Música Popular Brasileira (MPB), aliás, tal gênero musical repercutiu com grande veemência como música de crítica social, e entrou no gosto da juventude de classe média que ouvia nos discos o que não se lia nos jornais. Artistas, a exemplo de Chico Buarque, aqui listado, sofreu represálias por expressar o que não era permitido e, ainda assim, suas vozes não foram silenciadas. Para tanto, utilizaram metáforas, linguagem de fresta[4] e

4 Com a instauração do AI-5 a música passou a ser vigiada de perto e suas letras deveriam ser aprovadas pela censura. Com isso, alguns artistas irão recorrer a "linguagem de fresta", que se refere ao uso de palavras de duplo sentido e metáforas, a fim de burlar o sistema.

pseudônimos a fim de burlar a censura e continuar a produzir música crítica.

O Movimento Indígena e outros movimentos da época, em sua maioria sociais, inspiraram um grupo de artistas e deram novas entonações à cultura brasileira. Esta começou a ser vista como era de fato, com suas raízes regionalistas e plena de diversidade; e assim adentrará teatros, canais de televisão, cinemas, palcos e festivais.

O Movimento Indígena organizado, que surge na década de 1970, se tornou mais notável e participativo no decorrer do tempo, mesmo ele não tendo como característica a homogeneidade. Este reflete o retrato da heterogeneidade devido à diversidade dos povos indígenas do Brasil, cuja multietnicidade demanda ao Movimento várias e diferentes bandeiras de luta. Assim, as canções escolhidas serão analisadas previamente com o intuito de acompanhar algumas ideias e discussões levantadas pelo Movimento Indígena e por especialistas da temática, para que seja possível conhecer e analisar as imagens que perpassam as culturas e identidades indígenas.

O cantor alagoano Djavan, negro e criado no sertão, adentra a MPB ofertando-a com raízes regionalistas, constrói composições que exploram a realidade de quem sente na pele a repressão e inúmeros julgamentos de valor. Chegou a ser preso por razões racistas[5] durante o regime

5 Em 1980 Djavan divulgava um disco nas ruas de São Paulo, contudo, mesmo portando uma carteirinha da Ordem dos músicos que comprovava que não era um desocupado, mas sim alguém exercendo sua profissão, ele foi preso sob

militar. A canção **Cara de Índio** (1978), criada pelo compositor, nos revela um indígena vitimado, oprimido e sofrido, foi escrita justamente no momento que a discussão sobre as terras e a identidade indígenas estava em alta.

Esta música foi criada no ano em que se pretendeu impor o Decreto de Emancipação dos Índios. Com o mesmo se almejava dar fim à tutela do Estado a todos aqueles que se encontrassem integrados à sociedade, de acordo com a avaliação da FUNAI. Indígenas, antropólogos e outras instituições defensoras dos direitos indígenas se colocaram terminantemente contra a proposta, pois a viam como um retrocesso diante das conquistas alcançadas até aquele momento. A proposta feria o Artigo 3º do Estatuto do Índio de 1973, que afirma que índio é quem se identifica e é identificado como tal.

E como não poderia ser diferente, a questão da terra e da identidade indígena são temas centrais da música:

> Índio cara pálida,
> Cara de índio
> Sua ação é válida
> Meu caro índio
> Sua ação é válida,
> Valida o índio
> Nessa terra tudo dá
> Terra de índio
> Nessa terra tudo dá
> Não para o índio
> [...]

suspeita de racismo, ou seja, por discriminação de sua cor, já que não havia nenhum outro motivo que justificasse a prisão (CHEDIAK, 2009).

O sujeito dessa canção busca algo, dentro do contexto da época, e certamente se refere a uma busca por afirmação. A música contextualiza a difícil realidade, quanto à questão do reconhecimento dos direitos e das culturas e identidades indígenas, e foi escrita justamente no ano em que vencia o prazo delimitado no Estatuto Índio para que as terras indígenas fossem demarcadas. O compositor encontra inspiração para escrever a música na discussão sobre a demarcação das terras indígenas e a oposição ao Decreto de Emancipação, temas que se encontravam em alta na imprensa e representavam algumas das maiores preocupações dos indígenas na época.

> Apesar de o Estatuto do Índio prever o direito destes povos se libertarem do regime tutelar, e ainda anunciar a possibilidade de a emancipação da comunidade indígena ou de seus membros ser feita por decreto do Presidente da República, deve-se considerar que antes de falar em emancipação o Governo deveria observar se as responsabilidades do estado enquanto tutor foram plenamente realizadas. Por exemplo, no ano de 1978 expirava o prazo delimitado pelo próprio Estatuto para que as terras indígenas fossem demarcadas, o que não ocorreu (BICALHO, 2010, p. 182).

A canção foi usada como música tema da novela **Aritana**, escrita por Ivani Ribeiro e exibida pela TV Tupi entre novembro de 1978 e abril de 1979. O protagonista da

novela, Aritana, era filho de uma indígena *Kamaiurá*[6] com um fazendeiro não índio que teria se encantado com o Xingu[7] e apaixonado pela mãe de Aritana. Esta paixão o teria levado a deixar tudo para viver entre os *Kamaiurá*.

Depois da morte do pai, Aritana começa a sentir que a sua terra e a existência do seu povo estava ameaçada pela ambição do governo, que queria tirá-los da reserva devido à descoberta de petróleo na mesma. Motivado pela herança deixada pelo pai, que lhe cedia metade de uma terra nas proximidades da reserva, ele vai ao encontro do tio, na cidade, que era dono da outra parte da terra, para

6 A etnia *Kamayurá* localiza-se no alto do Xingu, região do Mato Grosso. Aproximadamente seiscentos indígenas compõem a aldeia atualmente, dos quais cerca de 250 vivem na aldeia principal. Existe um interessante *site* criado com a iniciativa dos Kamayurá juntamente com algumas parceirias, a fim de compartilhar visões e interesses comuns para a preservação da cultura, do modo de vida e do espaço em que se encontram. De acordo com informações do *site,* escrita provavelmente por um Kamayurá, "O desmatamento no entorno da reserva impacta a flora e a fauna dentro dela; os projetos hidroelétricos já planejados podem causar câmbios de nível ou desvios de nossas águas, afetando assim a nossa fonte mais importante de alimentação; nossas terras estão depredadas e precisamos melhorar a sua qualidade pra podermos plantar produtos mais variados e, assim, melhorar a nossa dieta; precisamos continuar com a escolaridade pra podermos aprender os costumes não-indígenas (sic) principalmente para nos defender, mas também para incentivarmos a preservação das nossas tradições de geração a geração." Disponível em: http://www.kamayura.org.br/. Acesso em 04/08/2014 às 22 h 03 min.

7 O Parque Indígena do Xingu localiza-se na região nordeste do Estado do Mato Grosso, na porção sul da Amazônia brasileira. Em 1952, é discutida a ideia de criação do parque que resultou em um anteprojeto, no entanto, somente em 1961, pelo Decreto nº 50.455, veio a ser criado o Parque Nacional do Xingu, mas com uma área bem menor do que almejado pelo projeto inicial. A ocupação predatória do seu entorno são problemas que ameaçam o meio de vida das etnias indígenas que lá residem. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1539. Acesso em 04/08/2014 às 21h42min.

convencê-lo a doar a mesma ao seu povo. O tio, no entanto, tinha outros interesses, e além de não fazer a doação não permite que Aritana usufrua da parte que lhe era de direito, forçando-o de todos os modos (ao ponto de utilizar meios desonestos) a vender a sua parte.

A novela, segundo a revista **Amiga e Novela** (1978), foi acusada por antropólogos da USP e da Unicamp de apresentar uma imagem totalmente estereotipada dos indígenas, além destes considerarem a presença da equipe na reserva como prejudicial, uma vez que parte da novela foi gravada em área de proteção do Xingu. Ivani Ribeiro tomou o cuidado de consultar todos os diálogos da novela, antes de irem ao ar, com os irmãos Orlando e Cláudio Villas Boas, antropólogos que dedicaram suas vidas a causa indígena.[8]

Em 1981, Jorge Ben Jor lança a música **Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio)**, a composição relembra o dia 19 de Abril, que foi escolhido para se comemorar O Dia do Índio na América Latina, data em que ocorreu o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940.

> Curumim chama cunhatã que eu vou contar
> Antes que os homens aqui pisassem
> Nas ricas e férteis *terraes brazilis*
> Que eram povoadas e amadas
> Amadas por milhões de índios
> Reais donos felizes

8 Fonte: Fragmento da Revista Amiga e Novela (1979). Disponível em:_http://revistaamiga-novelas.blogspot.com.br/2011/04/cinderela-77-aritana-os-apostolos.html

Da terra do pau Brasil
Pois todo dia e toda hora era dia de índio
Mas agora eles só têm um dia
Um dia dezenove de abril
[...]

Assim como na canção de Djavan, o indígena dessa canção é uma vítima das atuações do colonizador e um ser ainda oprimido pela sociedade, além disso, a composição perpassa uma visão romântica e idílica presente nas clássicas obras da literatura brasileira, como por exemplo, as de José de Alencar. Tal como na literatura, o espaço é uma natureza bela e farta, onde o índio vive harmoniosamente.

[...]
Amantes da pureza e da natureza
Eles são de verdade incapazes
De maltratarem as fêmeas
Ou de poluir o rio, o céu e o mar
Protegendo o equilíbrio ecológico
Da terra, fauna e flora pois na sua história
O índio é exemplo mais puro
Mais perfeito mais belo
Junto da harmonia da fraternidade
E da alegria, da alegria de viver
Da alegria de amar
Mas, no entanto agora
O seu canto de guerra
É um choro de uma raça inocente
Que já foi muito contente
Pois antigamente
Todo dia era dia de índio
[...]

Por trás de tais pontos de vista o indígena é visto como um ser afável e generoso para com a natureza, a mãe pródiga, são os legítimos donos da terra. É preciso lembrar que nesse período é grande a ameaça dos indígenas perderem suas terras devido à invasão do grande capital desenvolvimentista. O retorno ao caráter idílico, dimensionando a relação indígena/natureza, pode ser encarado como uma forma de chamar a atenção da sociedade e do Estado para a importância da manutenção do indígena junto às suas terras. Ressalta-se que, em 1980, os *Yanomani* estavam morrendo devido ao contato desenfreado com não indígenas mediante a ameaça de invasão das mineradoras em seu território.

Cara de índio (1978), de Djavan, como **Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio)** (1981), de Jorge Ben Jor, são canções que têm o papel de reforçar na sociedade a identificação dos indígenas com a natureza, o que advém de uma tradição milenar que difere completamente da forma como os povos de origem ocidental, inseridos em uma economia capitalista, se relacionam com a natureza. Essa relação foi explorada nas músicas e também nos movimentos ambientalistas. De acordo com Libertad Borges Bittencourt

> A partir do final dos anos 80, com os meios de comunicação divulgando amplamente questões sobre o meio ambiente, como o efeito estufa e a importância das florestas tropicais, da biodiversidade e do desenvolvimento sustentável, os índios conseguiram maior visibilidade nacional e

> internacional. O processo propiciou o resgate da imagem dos índios como símbolos do estado natural, retomando certos parâmetros do "bom selvagem", em paz com a natureza (BITTENCOURT, 2007, p. 142).

Essa representação dos indígenas como "bom selvagem" é uma visão típica dos navegadores portugueses, que viam tanto o espaço quanto os habitantes da nova terra com olhos edênicos, como lembra Roberto da Matta:

> A representação portuguesa da natureza é a de anedota: um cenário onde os encantos levam de vencida as dificuldades e onde a natureza e as suas criaturas teriam sido criadas para o prazer e a alegria do homem. Basta ler o primeiro documento do Brasil recém-descoberto, a célebre carta de Pêro Vaz de Caminha, escritor da frota de Cabral, com a data de 1 de Maio de 1500, onde este faz o elogio da beleza dos indígenas e das potencialidades da natureza, simultaneamente. (DA MATTA, 1993, p.133)

A canção em questão, escrita em 1981, antecipa um discussão sobre ambientalismo que, no Brasil, ganhou espaço crescente no final dos anos 80, advinda de movimentos anteriores em países como os Estados Unidos, onde surgiu, no final da década de 1960, um movimento de consideráveis proporções.

Em **Chegança** (1997), Nóbrega exalta as diferentes etnias indígenas, na canção, não se fala em índio, nem indígena, se fala de povos em sua diversidade étnica. Inte-

ressante lembrar que na década de 1970, impulsionados por motivos afirmativos, ocorre uma desconstrução étnica-racial que, segundo Sérgio Costa (2002), leva a uma nova reestruturação de Identidade, não necessariamente baseada na perspectiva de raça.

> [...] com efeito, o índio não se reidentifica como raça, mas como Munduruku ou Xavante, o branco se reidentifica com descendente de italianos ou alemães e, mesmo a reidetificação dos afrodescendentes, apesar da referência discursiva à raça como substituto das pertenças étnicas obliteradas pela escravidão, não se dá, como se mostrará mais adiante, necessariamente nos termos da construção de uma identidade racial (COSTA, 2002, p. 46).

O compositor Antônio Nóbrega é um artista da cultura popular que sempre utilizou a diversidade cultural em seus espetáculos, misturando artes cénicas, música e dança para exprimir e difundir o seu conhecimento sobre a arte popular. A canção em questão faz parte do CD gravado em 1997, de nome **Madeira que cupim não rói**, porém, as músicas do álbum são composições feitas para a apresentação do espetáculo de mesmo nome, realizado em 1987, no qual procurou exprimir a cultura musical ibero-mediterrânea e afro-indígena, que teria moldado a cena cultural nordestina. Esta música, escrita em primeira pessoa, retrata o primeiro contato com os portugueses. O compositor se preocupa em contar a história da chegada

dos europeus vista não das caravelas, mas da praia, por um indígena, como fez Capistrano de Abreu (1982).

Sou Pataxó
sou Xavante e Cariri
Ianonami, sou Tupim
Guarani, sou Carajá
Sou Pancaruru
Carijó, Tupinajé
Potiguar, sou Caeté
Ful-ni-o, Tupinambá
Depois que os mares dividiram os continentes
quis ver terras diferentes
Eu pensei: "vou procurar
um mundo novo
lá depois do horizonte
levo a rede balançante
pra no sol me espreguiçar"
Eu atraquei
Num porto muito seguro
Céu azul, paz e ar puro
Botei as pernas pro ar
Logo sonhei
Que estava no paraíso
Onde nem era preciso
Dormir para se sonhar
Mas de repente
Me acordei com a surpresa:
Uma esquadra portuguesa
Veio na praia atracar
De grande-nau
Um branco de barba escura
Vestindo uma armadura
Me apontou pra me pegar
E assustado
Dei um pulo da rede
Pressenti a fome, a sede

Eu pensei: "vão me acabar"
Me levantei de borduna já na mão
Ai, senti no coração
O Brasil vai começar

O compositor, com sua genialidade narrativa, traça todo um contexto de encontros e desencontros. Logo no início da música é perceptível a referencia ao período pré-histórico no trecho: "Depois que os mares dividiram os continentes". Percebe-se que está subentendida a chegada dos primeiros povos na América antes da divisão dos continentes. Logo em seguida menciona o que seria, provavelmente, a migração destes por todo o território americano à procura de "terras diferentes"; para, no final da música, tratar da chegada dos europeus no Século XVI, momento que deu início ao que se convencionou chamar de Brasil.

Na música o narrador pressente, ao despertar de um sonho, que com o nascimento do Brasil seu futuro seria redesenhado. Um futuro que não lhe seria nem um pouco agradável, mas que não se faria de vítima diante da ameaça vinda com a chegada das caravelas. Desta forma, acreditamos que o compositor aponta para o que tem sido muito debatido ultimamente, o protagonismo indígena desde o nascimento do Brasil, discussão que ficou mais evidente com o Movimento Indígena. Na música o símbolo de resistência é a *borduna*, uma conhecida arma de defesa indígena. Na composição o narrador, a se ver ameaçado, se levanta pronto para lutar, como apresenta no trecho da música: "borduna já na mão".

Em **Iracema voou**, Chico Buarque reconstrói a emblemática personagem **Iracema** de José de Alencar, desconstruindo a figura romântica da mesma. Nessa canção, a Iracema de Chico quer sair do seu espaço comum, quer ir além, buscar as oportunidades que geram independência, ela representa todo um contingente de brasileiros que saem em busca de uma vida melhor no exterior. A música, gravada em 1998, se insere, certamente, no âmbito de saída da terra natal, afastamento das suas raízes, mas ainda assim, manutenção da identidade brasileira.

Iracema voou
Para a América
Leva roupa de lã
E anda lépida
Vê um filme de quando em vez
Não domina o idioma inglês
Lava chão numa casa de chá
Tem saído ao luar
Com um mímico
Ambiciona estudar
Canto lírico
Não dá mole pra polícia
Se puder, vai ficando por lá
Tem saudade do Ceará
Mas não muita
Uns dias, afoita
Me liga a cobrar:
É Iracema da América

Essa canção de Holanda, que faz uma analogia a **Iracema** de José de Alencar, permite pensar a visão estagnada que se tem propagado no senso comum sobre a

cultura indígena, a que os compreende somente como aqueles que vivem em determinadas condições. Vivendo em situações diferentes, os mesmos são muitas vezes vistos com estranheza e, até mesmo, têm as suas identidades questionadas, devido à ideia de que o compartilhamento ou assimilação de outros traços culturais levam a desconstrução de valores identitários.

A Iracema da música, que é do Ceará, nos remete a pensar sobre as identidades emergentes dos indígenas do nordeste, que foram e ainda são de pouco interesse dos pesquisadores, isso por que, de acordo com Pacheco de Oliveira, "a pouca visibilidade das descontinuidades culturais que expressariam a unidade e a distintividade de um povo indígena face à cultura e nação brasileira",

> Os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura – como língua, homogeneidade biológica, modos de apresentação individual (vestimentas, adornos etc.) ou coletiva (feitura de casas, aldeias, roçados), diferenças tecnológicas e rituais – não podem ser aplicadas com um mínimo de sucesso em tal contexto (OLIVEIRA, 1993, p. 32-33)

Para Oliveira (1993), um fato que se sobressai é o surgimento de novas identidades indígenas (identidades emergentes), embora exista uma variedade de nações indígenas mencionadas por viajantes e cronistas dos séculos XVII e XVIII. Segundo o autor, a maioria dos

povos do Nordeste resulta de um processo de etnogênese[9] que teve início, sobretudo, no século XX. Não se dispõe, portanto, de testemunhos do passado em fontes históricas ou literatura antropológica. Desta forma, o autor acrescenta que "A descontinuidade que instaura os povos indígenas do Nordeste não é, pois, consequência de uma diferença cultural, mas sim uma produção de instancia política, calcada em valores históricos."

> Frequentemente o mito de origem desses povos remetem a fatos históricos concretos, como o seu aldeamento e territorialização, por meio das missões religiosas. O próprio surgimento dos grupos étnicos é associado a líderes históricos que, por seus poderes mágicos, conseguem promover a "refundação" da aldeia e o resgate do verdadeiro nome daquele povo, logo adotado como etnônimo. (OLIVEIRA, 1993, p. 33)

No contexto da música, **Iracema** migra para encontrar a sorte em outras paragens, enfrentar o desconhecido com a esperança de acessar novas experiências de vida. Na canção **Tininim** (1980), a cantora Marlui Miranda, contrapondo a letra de Holanda, também nos revela a intenção de um indígena de sair do seio de seu povo, cuja música

9 A etnogênese refere-se em suma na formação de novos grupos étnicos baseados em processos sociais. A antropologia utiliza também de outros termos como "emergentes" ou "ressurgimentos", temos com as suas devidas vantagens e limitações, para se referir ao processo de etnogênese.. Fonte: http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas.

inicia em tom de advertência a **Tininim**, conclamando-o para que desista do empreendimento:

> Não se vá Tininim, não se vá
> Ouça todo esse som da floresta
> É aí que está sua festa
> Vem ouvir esse som maravilha
> Não se vá Tininim, não se vá
> Vem tocar sua flauta de taquara
> Não se faça de tão melancólico
> E não faça essa coisa tão tétrica
> Não se vá Tininim, não se vá
> A civilização vai te engolir,
> Te prender, devorar, digerir
> E não vai te deixar pra semente
> [...]

Essa canção nos remete ao medo de que **Tininim** seja modificado a tal ponto que não possa mais se reconhecer nele a identidade indígena. O Movimento Indígena, por toda sua concepção, se prontificou e se prontifica a desconstruir esse estigma, pois seria possível acessar o universo dos não índios sem que para isso fosse necessário deixar de ser indígena, afinal, é perceptível a troca de informações entre culturas indígenas e não indígenas. Como esta discussão encontra-se em pauta atualmente no Movimento, Marcos Terena menciona que os povos indígenas devem ter asegurados os seus direitos quanto à demarcação das terras, como um princípio básico de sobrevivencia, "*pero también deben el derecho a acceder a nuevos conocimientos e informaciones*", considerando que "*En el mundo veloz y globalizado de siglo XXI, los pueblos*

indígenas no pueden ser apenas una parte holística del equilibrio ambiental y social, y mucho menos parte del pasado" (TERENA, 2005, p. 56).

A questão da participação política, social e étnica, tomadas como bandeiras de luta, demostra uma reconstrução de paradigma, como também coloca em pauta que índio não deixa de ser índio se protesta, se estuda ou se beneficia do uso de redes sociais. Certamente ocorre uma mudança de valores que permeia as bases na qual a identidade indígena foi construída, pois, como evidencia Stuart Hall (2005), as identidades tendencialmente são instáveis e variáveis, pois elas mudam e se transfiguram dependendo da multiplicação de significação cultural.

Considerações finais

A música, que tem sido usada como meio de expressão muito eficiente das alegrias e mazelas da sociedade, apresenta uma riqueza de temas para os pesquisadores que se debruçam sobre este objeto de pesquisa. Fazer uma pesquisa que tem como recorte temático as representações dos indígenas na música é se deparar com um universo de pesquisa pouco explorado, ao contrário da representação dos indígenas em outras formas de arte, como a literatura e o cinema, nas quais o tema foi e é abordado com mais frequência.

As músicas analisadas se propõem a pensar temas relacionados a: questão da terra; luta indígena; reconhecimento;

meio ambiente; passado colonial; e a contemporaneidade dos indígenas brasileiros. Tais temas são ainda hoje amplamente discutidos pelo Movimento Indígena Brasileiro e Latino Americano e, considerando o contexto em que elas foram produzidas, é possível afirmar que é inegável a influência da luta social indígena na busca incessante pelo direito de ter os seus direitos reconhecidos e respeitados.

Observamos que as canções analisadas perpassam diversos discursos que convergem com os interesses do Movimento Indígena, mas, em parte, também apresentam uma visão estereotipada. O que se nota, no entanto, é que, em comparação com as letras de outras épocas, há uma maior preocupação em não reproduzir discursos repletos de preconceitos e estereótipos, mas sim promover positivamente as culturas e identidades indígenas. Certamente, isso está inteiramente relacionado, parafraseando Daniel Munduruku (2012), com o caráter educativo do Movimento Indígena mencionado neste artigo.

Referências

CAPISTRANO DE ABREU, João. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

CHEDIAK, Almir. Songbook: Djavan. São Paulo: Lumiar editora, 2009. Disponível em: < http://books.google.com.br/books?id=M8cssd7Ino4C&printsec=frontcover&hl=ptBR&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 30/07/2014 às 14h27min.

BUARQUE, Chico. Iracema voou. In: *Cidades*. Marola Edições Musicais Ltda., 1998. Letra disponível em:http://www.chicobuarque.

com.br/construcao/mestre.asp?pg=iracema_98.htm>. Acesso em: 27/07/2014 ás 11h04 min.

BARBOSA, Lucia Maria de Assunção; TONELLI, Fernanda. Todo dia era dia de índio: representações de indígenas em letras de canções brasileiras. In: *Textos do Brasil*: culturas indígenas. Brasília: Ministério das Relações Exteriores. nº 19. p. 92-103. Disponível em:< http://dc.itamaraty.gov.br/publicacoes/textos-do-brasil-no-19-culturas-indigenas>. Acesso em 29/07/2014 às 10h15min.

BEN JOR, JORGE Curumim chama cunhatã que eu vou contar (Todo dia era dia de índio). In: *Bem-vinda amizade*. Warner / Chappell Edições Musicais LTDA, 1989. Letra e áudio disponíveis em: <http://jorgebenjor.com.br/sec_disco_letra.php?obra_id=66&id=7&id_faixa=121&num=6>.Acesso em: 27/07/2014 ás 12h46 min.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil*: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). 2010. 495f. Tese. (Doutorado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História. Departamento de História. Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf>. Acesso em 01/08/2012 às 11h58min.

BITTENCOURT, Libertad Borges. **A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil**. Goiânia: Editora da UFG, 2007.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, ano 24, n. 1, p. 35-61, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/eaa/v24n1/a03v24n1>. Acesso em: 04 ago. 2014.

DA MATTA, Roberto. **Em torno da representação da natureza no Brasil: pensamento, fantasias e divagações.** Trad. Danielle Birck. In: BOURG, Dominique. Le Sentiments de la Nature. Lisboa: Clássica, 1993.

DJAVAN. Cara de índio. In: *Djavan*. Ed. BMG Arabella, 1978. (3min10). Letra disponível em: <http://www.djavan.com.br/site/cds/djavan-0>. Acesso em: 27/07/2014 ás 10h11 min.

Documentário Xingu – A luta dos Povos pelo Rio. Disponível em: https://www.youtube.com/user/socioambiental/search?query=Document%C3%A1rio+Xingu+-+A+luta+dos+Povos+. Acesso em: 28/07/2014 às 23h37mim.

GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias**. 2.ed. São Paulo, Cortez, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma LTDA, 1979.

http://virgula.uol.com.br/musica/pop/lider-indigena-ve-influencia-das-tabas-de-tom-jobim-a-sepultura. Acesso em: 22/07/2014 às 17h52min

http://revistaamiga-novelas.blogspot.com.br/2011/04/cinderela-77-aritana-os-apostolos.html. Acesso em: 30/07/2014 ás 15h32min.

MARIZ, Vasco. **A canção brasileira**. 4 ed. Rio de Janeiro: Cátedra, 1980.

MONTANARI, Valdir. **História da música: da idade da pedra à idade do rock**. São Paulo: Ática, 1988.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAPOLITANO. M. ***Cultura Brasileira*: Utopia e Massificação (1950-1980).** 3 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

NAPOLITANO, Marcos. **História e Música: História Cultural da Música Popular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

NAPOLITANO. M. **O Regime Militar Brasileiro: 1964-1985**. São Paulo: Atual Editora, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. In: *Revista* **Tempo e Presença**, CEDI, Junho/agosto de 1993. Número 270. Ano 15. Disponível em: http://pt.scribd.com/doc/38266533/Tempo-e-Presenca-julho-agosto-1993 no dia 30/07/2014 às 9h 26 mim.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. 1997/ 88/ 89/ 90, São Paulo, CEDI, 1991. Disponível em http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/pib_87_parte1/1?e=3045194/5960480 no dia 30/07/2014 às 13h 48 mim.

RIBEIRO, Ivani. ARITANA. Direção: Luiz Gallon, Álvaro Fugulin e Atílio Riccó. São Paulo: Rede Tupi, 1978/1979. Novela. Capítulos disponíveis em: <https://www.youtube.com/user/MDDMaisDaTV/search?query=Aritana+>, no dia 26/07/2014 às 09h14 mim.

TEIXEIRA, Francisco Carlos. **História concisa do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Global, 2000.

TERENA, Marcos. Los pueblos indígenas y la Globalización: tradicional y modernidade. In: MANDER, Jerry; CORPUZ, Victoria Tauli. **Guerra de paradigmas: resistencia de los pueblos indígenas a la globalización económica: [Um Reporte especial del Foro Internacional Sobre La Globalización, Comité Sobre Pueblos Indígenas]**. San Francisco: Maxigráfica, 2005.

13

REELABORAÇÃO ÉTNICA-CULTURAL DOS "TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ"[1] FRENTE AO TURISMO: RESSIGNIFICAÇÕES IDENTITÁRIAS E FESTAS

1 Segundo Lustosa (2012) durante os trabalhos de campo em 2007, 2008 e ago/2009 alguns informantes indígenas se auto identificava Tremembé da **Terra Indígena Tremembé de Sítio São José e Buriti**. *Franco (2010) afirma que "Ao final dos levantamentos de campo (nov/2009) os quais visam a regularização fundiária da presente Terra Indígena, os Tremembé elegeram um novo nome para sua TI, qual seja:* **Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú**, *em referência à localização geográfica da mesma." (p. 11-12).*

Isis Maria Cunha Lustosa
Stephen Grant Baines

Músicas de Torém da TI Tremembé da Barra do Mundaú[1]

I– Nós somos índios Tremembé de São José e Buriti.
A nossa comunidade é unida lutando
contra essa empresa pra tirar ela daqui.

1 *"Torém cantando pelas crianças Tremembé da Barra do Mundaú"* citado por Franco (2010, p. 220-221, grifos no original).

Nós somos índios Tremembé de São José e Buriti.
Nós todos tamo reunido para celebrar a festa do sagrado murici.
Oi tu apanha de lá, que eu piso de cá
Nós vamo fazer o óleo do nosso batiputá.

II– Nós somo índio, eu sou, Nós somo índio, eu sou
Tamo lutando e não paramo de lutar.
Com a nossa luta já arrumemo a saúde, educação
Vamo lutar pra ter direito para nós ganhar o pão.
Vamos lutar meu povo, Vamo lutar meu povo
Que esta luta não é fácil não.
Vamos lutar meu povo, Vamo lutar meu povo
Que esta luta não é brincadeira não.

III– Ai que noite linda, Oi que noite linda
Essa noite é linda de nós vim dançar o torém.
A dança do torém é uma dança ritual
Vamos dançar a nossa dança para defender dos mal.
Oi Juremê, Oi Jurema
Vamo matar as força dele pra daqui eles se afastar.
Os índio vão trabalhar é na mata do terreiro
Vamo afastar esse povo daqui, que é um povo estrangeiro.
Oi Juremê, Oi Jurema
Vamo matar as força deles pra sair do Ceará [...]

Introdução

Este artigo resulta de pesquisa bibliográfica, documental e visitas realizadas pelo autor às comunidades Tremembé do Ceará a partir de 2000, em Almofala (Itarema), Córrego João Pereira (Acaraú e Itarema) e Varjota (Itarema). Em 2007 voltou a visitar essas mesmas comunidades juntamente com a autora que iniciou uma pesquisa de abordagem da geografia humana e antropolo-

gia comparando as situações do povo Jenipapo-Kanindé da TI Aldeia Lagoa Encantada e o povo Tremembé de São José e Buriti, visitas que se estenderam nos anos 2008, 2009, 2011 e 2013, à atualmente denominada TI Tremembé da Barra do Mundaú onde a população reconhece antigos laços com indígenas de Almofala e a atual TI Tremembé do Córrego João Pereira.

No estado Ceará encontra-se o município de Itapipoca, dotado de zonas litorâneas, serranas e de sertão, detentor da Terra Indígena (TI) Tremembé da Barra do Mundaú, localizada no distrito Marinheiro, aproximadamente 150 km da capital cearense – Fortaleza. Segundo Franco (2010, p. 15-16) a TI Barra do Mundaú situa-se "à margem esquerda do estuário do rio Mundaú, entre a sua barra, a localidade da Praia da Baleia e a Vila dos Pracianos [...]." Da Vila dos Pracianos até percorrer a estrada carroçável ao longo desta TI observa-se a importância da paisagem (LUSTOSA, 2012). Os organizadores do **Parecer Técnico – Estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE**, destacam "O rio Mundaú, com o ecossistema manguezal disposto ao longo de toda a faixa de terra à leste da TI, representa um fundamental manancial de biodiversidade e de disponibilidade de recursos naturais para a comunidade." (MEIRELES; MARQUES, 2004, p. 33). Estes mesmos autores referem outras singularidades desta paisagem:

> [...] o tabuleiro litorâneo, o ecossistema manguezal, as nascentes dos córregos, as lagoas perenes e sazonais, os campos de dunas e a faixa de praia [e ainda] as relações de subsistência com a biodiversidade que emana do sistema costeiro em análise. Neste sentido, comprovou-se a relação direta dos índios com as unidades de paisagem definidas, caracterizada por atividades ancestralmente relacionadas com o manejo [...] da terra. (MEIRELES; MARQUES, 2004, p. 4)

Embora esta relação direta dos indígenas com a terra tradicional em questão e, mesmo que a Constituição Federal de 1988 garanta aos povos indígenas no seu "Art. 231 [...] os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (BRASIL, 2007), na prática a regularização fundiária conforme determina o **Decreto nº 1.775/8/1/1996** o qual dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, é um processo geralmente complexo nas etapas a cumprir até a TI tornar-se homologada e registrada no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU). Referente ao estado do Ceará, o Ministério Público Federal (MPF) na **Ação Cautelar nº 009/2004**, corrobora:

> A Constituição Federal, no art. 231, preconiza abstratamente os direitos indígenas, cuja efetivação no Estado do Ceará se torna cada vez mais difícil, em face do crescente

> preconceito contra os índios e seus costumes, bem como pela proliferação de obras de grande porte em terras indígenas ainda não demarcadas definitivamente. (http://ccr6.pgr.mpf.gov.br).

Nesta situação encontra-se a TI Tremembé da Barra do Mundaú com o **Estudo antropológico de identificação da TI** com trabalhos desenvolvidos entre 20 de julho a 28 de novembro de 2009 (FRANCO, 2010). Posteriormente, o **Relatório Circunstanciado** foi apresentado pela coordenadora do Grupo Técnico – Cláudia Tereza Signori Franco – à Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/SEDE em 2010 para cumprir a segunda etapa (**Aprovação da FUNAI**) do processo de demarcação. De acordo com item 8 do citado Decreto Nº 1775/96, após a publicação da demarcação no Diário Oficial da União (DOU), em prazo de 90 dias,

> [...] poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório [...] (BRASIL, 1996).

Após esse período a FUNAI tem 60 dias para encaminhar o procedimento ao Ministério da Justiça que tem um prazo de mais 30 dias para decidir sobre o processo.

Segundo Lustosa (2012) embora o povo indígena Tremembé da Barra do Mundaú esteja atualmente com este processo na sua terceira etapa – **Contestações** – trata-se de fase aberta às manifestações dos interessados em se contraporem ao Relatório Circunstanciado que já ultrapassou por muito tempo seu prazo. Conforme constata Peixoto da Silva (2009, p. 32):

> Para os processos de demarcação iniciados, há uma demora excessiva em suas tramitações, sendo que os recursos interpostos pelos contraditórios muitas vezes exigem o retorno dos processos às etapas iniciais dos mesmos. A isso, some-se a falta de recursos materiais e financeiros do órgão indigenista designado para a efetivação das demarcações (FUNAI), o que revela o seu débil poder político frente a outros setores da administração pública e no seio da sociedade civil; "das 15[2] terras indígenas reivindicadas no Estado do Ceará, sete ainda aguardam os procedimentos iniciais de fundamentação antropológica" [...].

Apesar da TI Tremembé da Barra do Mundaú ainda estar travada na fase de aguardar os procedimentos relativos às **Contestações** para continuidade das demais etapas do processo, as características da TI estão claramente delineadas no **Memorial Descritivo de Delimitação do imóvel TI Tremembé da Barra do Mundaú**, em

2 Dado apresentado em 2009 a partir de informação do Observatório dos Direitos Indígenas da Universidade Federal do Ceará. Não significa permanecer a mesma informação em 30/9/2014 (data de finalização deste artigo).

que constam: 4 aldeias integrantes (Munguba, São José, Buriti do Meio e Buriti de Baixo) numa superfície de aproximada 3.562 hectares e perímetro de quase 31,5 km (FRANCO, 2010). No **Mapa de Delimitação**[3] da referida TI visualizam-se dados deste memorial e, na extensão da TI, constam a aldeia antiga, os sítios arqueológicos, as quatro aldeias contemporâneas mencionadas, as áreas das atividades (caça, pesca, roçados coletivos e extrativismo), os rios (como o de maior importância, o Rio Mundaú), os lagos ou lagoas, com destaque para a Lagoa do Mato, as dunas, as rodovias pavimentadas e as não pavimentadas e, os tantos outros atributos, registrados no entorno da TI, como as praias. Esta caracterização da TI Tremembé da Barra do Mundaú (TI Tremembé de São José e Buriti) está contida nas "unidades de paisagem" (MEIRELES; MARQUES, 2004 p. 54) levantadas por estes pesquisadores, e segundo os mesmos correlacionam-se diretamente com as "atividades de usufruto da comunidade indígena" (2004, p. 54), abrangendo diretamente a população da mencionada TI com "[...] 494 indígenas (11/2009); sendo 98 Tremembé da aldeia São José; 114 Tremembé da aldeia Munguba; 164 Tremembé da aldeia Buriti do Meio; e 118 Tremembé da aldeia Buriti de Baixo [...] constituindo ao todo 112 famílias (unidade familiar/ casa)" (FRANCO, 2010, p. 15, grifo no original).

A partir deste contexto, aborda-se a mobilização da população regional como Tremembé e sua reivindicação

3 Elaborado por Franco (2010).

frente ao Estado brasileiro de ter reconhecida juridicamente a TI Tremembé da Barra do Mundaú. O processo de (re)identificação como indígenas iniciou-se em 2000 diante de pressões de um consórcio turístico internacional – **Nova Atlântida Cidade Turística, Residencial e de Serviços LT**. Explana-se sobre a reelaboração étnica nesse caso como uma estratégia para tentar evitar que suas terras sejam expropriadas, o que envolve processos de reelaboração cultural e reflete a criatividade desse povo que sobrepuja o processo de regularização fundiária em si. A inauguração da **Escola Diferenciada Indígena** marcou a consolidação da reafirmação étnica Tremembé neste local, junto com a criação de um local sagrado para o ritual do Torém, a Festa do Murici e do Batiputá somadas às outras atividades culturais locais, compartilhadas por outras comunidades Tremembé, e relacionadas à sua participação no movimento político indígena regional e nacional. Relativo às festas dos frutos destacados, conforme a noticia **Aldeia Tremembé São José e Buriti realiza IV Festa do Murici e do Batiputá** publicada pelo Centro de Estudos do Trabalho e de Assessoria ao Trabalhador – CETRA, Organização da Sociedade Civil (OSC) local:

> A IV Festa do Murici e do Batiputá, da Aldeia Tremembé de São José e Buriti em Itapipoca, ocorreu no período de 10 a 14 de Janeiro [2012], com a presença de lideranças e entidades afins, como CETRA e Missão Tremembé, professores, curandeiros, rezadeiras e parteiras da região e visitantes. Os dias 10, 11 e 12 foram reservados para a coleta

> e a seleção do murici e do batiputá e o dia 13 para preparação do óleo do batiputá. Somente no dia 14 foram iniciados os festejos propriamente ditos, com toda uma programação voltada para a cultura indígena, costumes, crenças e rituais, como a dança do Torém e o ritual de cura, voltando os olhares sempre para os avanços e dificuldades da luta indígena. [...] Adriana, liderança do Povo Tremembé [da aldeia São José] e mentora da ideia de festejar o murici e o batiputá há quatro anos, coloca que todos os momentos são muito importantes, mas que o último dia é a consagração de todos os esforços, momentos de reflexão, discussão e planejamento da próxima colheita, colocando o que foi bom e ruim. É também o momento do ritual sagrado, quando se juntam rezadeiras e curandeiros em homenagem ao fortalecimento da luta. "Aproveitamos para mostrar o valor da nossa cultura tanto para nosso povo como para os visitantes", finaliza a líder. (www.cetra.org.br)

Neste artigo abordamos a reelaboração étnica-cultural do povo Tremembé da Barra do Mundaú e também o projeto de turismo imposto aos indígenas e à sua TI por empreendedores transnacionais. Focalizamos os impactos de um megaprojeto empresarial transnacional de desenvolvimento turístico – Nova Atlântida – em que uma população tradicional na região conhecida como a Barra do rio Mundaú, passou a se reidentificar como indígenas Tremembé frente às pressões deste grande consórcio de empresas que vem tentando se apropriar do seu território para implantar uma cidade turística com anuência dos

governos municipal, estadual e federal. A posição daqueles favoráveis ao Nova Atlântida consta em trechos da notícia veiculada, em 18/7/2008, no jornal Diário do Nordeste, intitulada **Cidade Nova Atlântida – Embate Ganha Apoio Político**:

> A discussão envolvendo o polêmico complexo turístico hoteleiro Cidade Nova Atlântica [...] ganha agora uma nova adesão: a dos parlamentares da Comissão de Turismo da Câmara Federal.
>
> Acompanhados pelo governador do Ceará, Cid Gomes (PSB) [...] os membros da comitiva vieram ao Ceará e sobrevoaram a área de três mil hectares que abrigará o empreendimento. Segundo eles, no local, não há rastro algum de indígenas. 'O que existe é uma ONG [Organização Não-Governamental] que já recebeu quase R$ 1 milhão para aliciar pessoas na região para se passarem por índios', afirma a Deputada Gorete Pereira (PR-CE). 'Fomos até lá, conversamos com a população local e não vimos nenhum índio. O que vimos foram pessoas que querem a implantação de um projeto que irá trazer desenvolvimento e empregos', emenda o deputado Albano Franco (PSDB-SE), presidente da Comissão de Turismo da Câmara Federal [...] Após a visita técnica à Itapipoca os deputados, o Embaixador da Espanha no Brasil, Ricardo Peidró e os espanhóis do Afirma Grupo Inmobiliario (atuais donos da Cidade Nova Atlântida desde o início de 2008) se reunirão a portas fechadas com Cid Gomes. (http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=555864)

Ao focalizar essas pressões políticas para tentar anular os direitos indígenas, vale mencionar o surgimento, no Brasil, de um indigenismo empresarial (BAINES, 1993), em que grandes empresas estão tomando o papel do Estado ao assumir a administração de TIs, subordinando os povos indígenas aos grupos empresariais. No caso do Nova Atlântida, o consórcio invadiu a TI e pagava salários a moradores das comunidades em troca deles negarem a existência de povos indígenas nesta região. Deste modo, o turismo se apresenta em forma de um projeto desenvolvimentista que ameaça suas terras e sua própria existência. Portanto, abordamos a mobilização desta população litorânea como indígenas Tremembé e sua reivindicação frente à FUNAI de ter reconhecida a TI Tremembé da Barra do Mundaú. O processo de (re)identificação como indígenas iniciou-se nesse local, que abrange as quatro aldeias já citadas, a partir do ano de 2000 diante de pressões de mencionado consórcio de empresas de capital internacional. Explana-se sobre o fenômeno de reelaboração étnica e examina-se esse caso para verificar as semelhanças com outras situações de reelaboração étnica no Ceará e identificar suas particularidades. Usamos a noção de reelaboração étnica a partir daquela de reelaboração cultural de Oliveira (1999) como estratégia destes povos para lutar contra a expropriação das suas terras por empresas (desmedidamente mais poderosas) em uma região onde as populações locais rurais sofreram décadas de exploração. A inauguração da **Escola Indígena Brolhos da Terra** na comunidade de Buriti em 2010, pelo mesmo

Governo do Estado do Ceará que nega a existência de indígenas, marcou a consolidação da afirmação étnica Tremembé neste local e um símbolo forte de empoderamento[4] assumido pelos professores indígenas. Nesta reelaboração cultural, também consta o Torém (retomado e ressignificado) e as Festas do Murici e do Batiputá.

Povo Indígena Tremembé

Nos séculos XVI e XVII o povo indígena Tremembé ocupava o litoral entre o Pará e o Ceará e com a colonização, aldeamentos missionários foram criados como Tutóia (MA) e Aracati-Mirim (CE). Em 1766 a missão de Aracati-Mirim tornou-se uma freguesia de índios e foi rebatizado de Almofala (VALLE, 2004). Em 1858 a diretoria de índios foi suprimida por lei provincial. Oficialmente invisibilizados como um grupo étnico no final do século XIX e início do século XX por meio de decretos (VALLE, 2011a), surgem identidades Tremembé ao longo das últimas décadas, processo pesquisado pelo antropólogo Carlos Guilherme Octaviano do Valle, que usa a noção de "campo semântico da etnicidade" (VALLE, 2004) para analisar os processos de reelaboração étnica. Em outra obra o autor ressalta que

> A partir de 1850, a categoria 'descendente' passou a se impor de modo mais operativo, tal como a de 'caboclo',

4 Neologismo da palavra em inglês *empowerment* que tem o significado de conceder poder a alguém.

> ofuscando mais e mais a de 'índio'. Com o fim do Diretório dos Índios em 1845, o fechamento dos aldeamentos e os efeitos da regularização da lei das terras, essas categorias sociais passaram a aludir a uma nova situação histórica em que o estatuto legal do 'indígena' começou a ser desconsiderado (VALLE, 2011a, p. 480).

A reelaboração étnica entre povos indígenas no litoral leste e oeste do estado do Ceará vem crescendo nas últimas décadas, sobretudo a partir dos anos 1980, como estratégia de sobrevivência frente à ameaça apresentada para essas populações pela imposição de projetos de desenvolvimento econômico de grande escala de diversos tipos como o caso do povo indígena Tapeba do município de Caucaia (BARRETTO FILHO, 1992). No caso do povo Tremembé, houve uma reelaboração étnica a partir da desapropriação fundiária que se agravou a partir da década de 1980, com a instalação de grandes empresas de produtos industrializados de coco, como a Ducoco[5], que se apropriou de terras em Almofala, Varjota e Tapera, nos municípios de Itarema,

5 A sua descrição no *site* oficial demonstra a extensão de terras ocupadas para a monocultura do coco e instalações das fábricas de beneficiamento, como revelado: "A Ducoco Alimentos e Bebidas é uma empresa brasileira, que atua no setor alimentício desde 1982 e tem em seu portfólio [...] mais de cem produtos, a maioria originada do coco – o DNA da empresa – [...] em duas fábricas próprias, localizadas em Itapipoca (CE) e Linhares (ES), sete fazendas no Ceará, três centros de distribuição e um escritório central, em São Paulo [...] está presente nos pontos de venda de todo o território nacional e fornece produtos para os Estados Unidos, Canadá, Europa e Ásia." Disponível em: http://www.ducocoalimentos.com.br/empresa/. Acesso em: 24/9/2014.

e Acaraú para transformá-las em plantações de coco de escala industrial (VALLE, 2004; 2011b).

Os Tremembé do Ceará relacionam-se com órgãos do Estado brasileiro em nível municipal, estadual e federal e com organizações não governamentais para obter a regularização fundiária frente à ocupação e desapropriação de seu território por invasões de grandes empreendimentos. Fazem parte de um povo disperso pelos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca que, na luta política para regularização fundiária, adotaram várias estratégias, pela via indígena por meio da FUNAI, e pela via camponesa por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (LOPES, 2014). O mesmo autor ao versar sobre a formação histórica e territorialização dos Tremembé, incluiu o local Lagoa dos Negros na sua pesquisa que foi excluído do "contexto das demarcações de áreas indígenas na região, mas de extrema importância histórica e cultural para os Tremembé" (LOPES, 2014, p. 179). Lopes ainda afirma que "[...] a fixação dos Tremembé nesta região foi responsável pela construção de intrincadas redes sociais e de parentesco somente compreendidas quando se observa o contexto mais amplo de constituição de grupos familiares e das relações sociais tecidas entre eles" (2014, p. 179), mostrando que as famílias residentes nas Terras Indígenas Córrego João Pereira e de Queimadas passaram por Lagoa dos Negros na sua trajetória histórica após se deslocarem de Almofala na grande seca de 1888. Com a ocupação da Lagoa dos Negros por fazendeiro no início dos anos 1920, grupos familiares foram expulsos

desse local e se fixaram nas comunidades do Córrego João Pereira e Queimadas.

Frente a grandes empreendimentos como o projeto de turismo internacional – Nova Atlântida – que tenta ocupar o território das comunidades nesse local, a partir de 2000 "quando representantes do Nova Atlântida anunciaram o seu interesse por toda a extensão da Terra Indígena, que se afirmam proprietários desde 1979" (LUSTOSA, 2012, p. 236, itálico no original), os habitantes deste local passaram a se mobilizar politicamente frente ao Estado para reivindicar seu reconhecimento como indígenas Tremembé. Apesar dos Tremembé ressurgir como um povo indígena por formas diferentes de territorialização em locais diversos, todos compartilham uma história oral de serem descendentes dos 'índios de Almofala', local de um aldeamento indígena do século XVII até meados do século XIX. Conforme os registros de 2011 do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da FUNAI, a população dos Tremembé do Ceará era de 5.693 pessoas (LUSTOSA, 2012).

O processo de reelaboração étnica dos Tremembé faz parte de um movimento mais amplo que alcança diversas populações do Ceará e Nordeste brasileiro. No município de Aquiraz, a população tradicional da Lagoa Encantada passou a se identificar como Jenipapo-Kanindé frente a pressões de empreendedores para instalar o Aquiraz *Resort* em suas terras e pressões da empresa Ypióca que vem usando sua fonte tradicional de água doce (Lagoa

Encantada), e poluindo a mesma (LUSTOSA, 2012). Mais recentemente a implantação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, um dos maiores complexos portuários do Brasil, coincidiu com a consolidação de uma identidade indígena Anacé entre parte da população atingida por esta obra de grande porte (SANTOS, 2013).

O *site* do Nova Atlântida difundia a implantação do maior projeto turístico mundial, encima das terras tradicionais dos Tremembé da Barra do Rio Mundaú numa área equivalente a 3.127 hectares (LUSTOSA, 2012). As reivindicações de aproximadamente dois terços da população das aldeias da Barra do Mundaú representam mais uma estratégia de uma população tradicional que se autoidentifica como indígena, acionando sua identidade para lutar contra forças econômicas desmedidamente mais poderosa que visam se apropriarem das suas terras.

Diante de pressões do consórcio de capital internacional de pagar salários para moradores das comunidades em troca de negar a presença de indígenas, a comunidade ficou dividida entre aqueles que assumem uma identidade Tremembé e aproximadamente um terço da população que aceitaram pagamentos do consórcio em troca de negar a existência de indígenas no local. Os conflitos internos causados pelo Nova Atlântida dividem famílias em Buriti e em São José. Entretanto, o grupo que reafirmou a identidade Tremembé, fortaleceu esta identidade na tentativa de impedir a expropriação do seu território. Após a publicação da identificação e delimitação da sua Terra Indígena

pela FUNAI no **Diário Oficial da União (DOU)** em 06/02/2012, os Tremembé das comunidades da Barra do Mundaú afirmam que estão contemplando, após a efetivação da demarcação e homologação da sua terra, a possibilidade de organizar projetos de turismo comunitário como já aconteceu no caso de outros povos indígenas do Ceará. Em março de 2013, uma liderança Tremembé de São José, informou que a prefeitura de Itapipoca havia proposto a construção de ocas pelos Tremembé na beira do rio Mundaú onde poderiam vender artesanato.

> Dra. Jocélia de Itapipoca veio com um projeto para nós [...] para fazer umas aldeias, umas ocas para desenvolver turismo. Eu mesmo [...] meu pensamento é ter uma demarcação primeiro [...] depois desenvolver um turismo sustentável. Mas agora, do jeito que nossa terra é visada não é o momento de ter turismo. ... A gente não está preparada para o turismo. Não temos apoiadores, não temos policial. O turismo chegando aqui sem esses. No meu pensamento não estamos preparados para o turismo (Liderança Tremembé, A C C, moradora da aldeia São José)[6]

A mesma liderança ressaltou que alguns moradores das aldeias pensavam o contrário e estavam favoráveis à implantação de projetos turísticos.

6 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia São José, TI Tremembé da Barra do Mundaú em 25/3/2013.

Examina-se o processo de reelaboração étnica na Barra do Mundaú não apenas como estratégia para regularização fundiária, em uma região onde as populações rurais sofreram décadas de exploração, mas também como um processo complexo de reelaboração cultural que reflete sua criatividade. Para Peixoto da Silva (2009, p. 20-21) "A organização dos grupos indígenas contemporâneos no Ceará [...] A atenção às tradições é uma das vertentes do movimento. Ações que incrementam a autoestima, a valorização das artes, mitos, memória social, saberes e práticas, são constantes [...]." A inauguração da **Escola Indígena Brolhos da Terra** na comunidade de Buriti em 2010, foi fundamental em consolidar a reafirmação étnica Tremembé neste local e a organização política das comunidades como indígenas Tremembé, ao representar um reconhecimento pelo governo do estado do Ceará da existência de um povo indígena nesse local, mesmo após décadas de negar a existência de indígenas na região. Embora exista a negação da existência de indígenas por parte do governo estadual, atitude ainda vigente (setembro 2014), torna-se contraditória perante o reconhecimento desses povos indígenas por meio de outras ações oriundas dos governos federal e estadual, como as "[...] políticas culturais voltadas para os povos indígenas, com destaque para as ações de patrimonialização de suas expressões culturais tradicionais, [...], ocorrida a partir dos anos 2000 [...]" (OLIVEIRA LUIZ, 2013, p. 3).

Reelaboração étnica/cultural, festas e o turismo empresarial

A noção de reelaboração cultural/étnica designa as "emergências", "ressurgimentos", "viagens da volta" (OLIVEIRA JOÃO, 2004), ou "etnogêneses" que vêm acontecendo. O surgimento de novas identidades étnicas e a reemergência de antigas identidades vem acontecendo ao longo da história, lembrando que as identidades étnicas são sempre dinâmicas, politicamente contextualizadas e, no último século em constante negociação com os Estados nacionais em cujos contextos emergem. Entretanto, a partir da consolidação dos movimentos políticos indígenas a partir dos anos 1970 e, sobretudo, nos últimos trinta anos, o fenômeno tomou um novo destaque, exigindo novos modelos teóricos para seu estudo. Apesar de haver muitos exemplos de reelaboração étnica no Nordeste do Brasil, o fenômeno não é restrito a esta região, havendo também casos no Sul do Brasil e na região amazônica, e em muitos outros países do mundo. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), há atualmente mais de 50 povos novos distribuídos por 15 estados, especialmente concentrados no Nordeste[7].

No caso dos Tremembé do Nordeste brasileiro, surgem identidades indígenas em contextos locais diversos e através de reivindicações de direitos territoriais, frente a fazendas de monocultura de coco em Varjota, Tapera, e Almofala,

7 Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas. Acesso em 20/3/2013.

nos municípios de Itarema e Acaraú. Em resposta a invasores que subordinaram os moradores na atual Terra Indígena Córrego João Pereira. E, mais recentemente, em resposta à proposta de implantação de uma cidade[8] turística por um consórcio de empresas transnacionais na TI Barra do Mundaú. A situação dos Tremembé da região litorânea do oeste do estado do Ceará representa um exemplo do processo chamado por alguns antropólogos de "etnogênese" – na definição de Arruti, "a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional) com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos" (ARRUTI, 2006, p. 51). Povos indígenas dados como extintos e/ou desconhecidos estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (ARRUTI, 1997).

A Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti) foi aprovada pela presidência da FUNAI em 08/2/2012, entretanto, mesmo assim, a homologação da TI ainda não foi efetivada. Conforme depoimentos de duas lideranças indígenas em março de 2013, houve uma contestação à demarcação e um procurador do MPF informou que não se pode revelar detalhes da contestação. Na fala de uma liderança indígena da aldeia São José: "A decisão está nas mãos do juiz [...] o mesmo juiz que deu a sentença dos Pitaguary a favor dos empresários de

8 "[...] ocupação e construção de uma superfície de 31.260.800,00m² (3.126) hectares, 27 complexos hoteleiros de cinco estrelas, residências de luxo, 7 campos de golf, 1 marina e 3 comunidades locais." (LUSTOSA, 2012, p. 177).

pedreira" (Liderança Tremembé, A C C, moradora da aldeia São José)[9].

O Nova Atlântida tentou várias estratégias para ocupar a TI, propondo encurralar os moradores em pequenos enclaves do seu próprio território, cercados pelas obras. Nas palavras de uma liderança indígena da aldeia Buriti:

> São 3225 hectares, Buriti e São José. Famílias têm mais de 200 [...] Eles queriam dar 1000 hectares para toda a comunidade [...] Morar e trabalhar [...] Não tem condições, uma casa emendada com as outras, como na cidade [...] Uma casinha sem muda. Eles dão um salário, não é suficiente pra uma família [...] Não teria como cultivar, seria tudo comprado (Tremembé, E R V, moradora de Buriti).[10]

Agentes sociais do consórcio Nova Atlântida estavam pagando salários a moradores empregados como vigias para manter benfeitorias construídas pela empresa, com intuito de cooptar indivíduos entre a população originária da região a negar a existência de índios:

> Pessoal ganha quatrocentos reais por mês. Pagamento de 15 em 15 dias, sem carteira assinada. Férias não se sabe se tem. A ocupação é de vigia, nas hortas (aguando e adubando),

9 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia São José, TI Tremembé da Barra do Mundaú em 25/3/2013.

10 Dados de entrevista. Pesquisa de campo realizada na TI Sítio São José e Buriti (Barra do Mundaú) em 7/1/2007.

> tomando conta dos terrenos e das casas. Outros trabalham nos viveiros de camarão. Eles ocupam mais gente como vigia. (Tremembé, L C S, moradora de Buriti)[11]

A questão de se identificar ou não como indígenas Tremembé, nesta situação, é intimamente relacionada à luta para manter suas terras tradicionais, fonte da sua subsistência, no caso de uma população que se vê diante de um empreendimento transnacional que ameaça sua própria existência e direito de manter suas terras tradicionais.

Ao longo do período do início de 2007 ao início de 2013, observou-se um fortalecimento da identidade Tremembé em torno da reivindicação fundiária, e ao mesmo tempo uma crescente ênfase na espiritualidade e cultura indígenas, com a criação de um terreno sagrado na mata da aldeia Munguba, já evidente nos depoimentos das lideranças em 2009. A identidade Tremembé e o processo de reelaboração cultural fortaleceram-se, sobretudo, a partir da inauguração da **Escola Indígena Brolhos da Terra** como está escrita no muro da própria escola, ou **Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio de Buriti**, na placa que comemora sua inauguração pelo governo do estado do Ceará em 03/9/2010. Conforme depoimento de uma professora da escola há quatro disciplinas diferenciadas – **Espiritualidade Indígena, Cultura Indígena, Arte Indígena e Expressão Corporal (Educação Física)** – que constam oficialmente

11 Dados de entrevista. Pesquisa de campo realizada na TI Sítio São José e Buriti (Barra do Mundaú) em 7/1/2007.

na grade curricular, além de **História dos Povos Tremembé**. Em março de 2013, seis professores estavam cursando o **Magistério Indígena** no hotel marítimo em Lagoinha no município cearense de Paraipaba, promovido pela SEDUC[12], e nesse mesmo mês havia na escola indígena 186 alunos e 19 professores, dos quais apenas quatro professores não eram Tremembé da Barra do Mundaú por ainda não ter professores indígenas capacitados em todas as áreas, e a escola contava com 14 computadores. As lideranças e professores afirmam que apesar de representantes do Nova Atlântida haver tentado embargar a inauguração dessa escola, não lograram sucesso.

A partir de abril de 2014 houve procedimento para o avanço da Educação Cultural Indígena no Ceará e, relativo ao Magistério Indígena, o órgão do governo federal determinou:

> O Ministério Público Federal (MPF) recomendou à Secretaria de Educação do Ceará (Seduc) que institua e regulamente, num prazo máximo de um ano, o magistério indígena, através da criação da carreira de professor indígena. Desde o ano 2000, os professores indígenas no estado vêm sendo contratados por meio de contrato cujo vínculo é precário e sem as garantias trabalhistas devidas. De acordo com a recomendação expedida pelo MPF, a admissão nos quadros do magistério público deverá ser feita por meio de concurso público específico e adequado

12 Somente a sigla foi mencionada pela professora indígena.

> às particularidades linguísticas e culturais das comunidades indígenas. Deverão ser demais docentes, com níveis de remuneração correspondentes ao seu nível de qualificação profissional e jornada de trabalho conforme estabelecido na Lei nº 11.738/2008 garantidos aos professores indígenas os mesmos direitos a que fazem jus. (http://www.prce.mpf.mp.br/conteudo/noticias/exibe_noticia?idNoti=47697&idPubl=5975).

A Escola Indígena Brolhos da Terra torna-se cada vez mais um espaço político para os Tremembé da TI Barra do Mundáu no seu processo de reelaboração étnica-cultural como um povo indígena do Ceará. A escola se apresenta como espaço para fortalecer a ressignificação de práticas tradicionais e processos identitários contemporâneos que brolham por meio da educação cultural indígena. Muitas destas ressignificações estão expressas nos desenhos realizados pelos alunos indígenas durante as atividades anuais das disciplinas diferenciadas anteriormente ressaltadas e, ainda, nos trabalhos desenvolvidos no campo para análise desta paisagem nas áreas de matas, dunas e lagoas por toda a TI Trememebé da Barra do Mundaú. Esta reelaboração cultural está manifestada por meio do Torém, ritual prioritária durante a Festa do Murici e do Batiputá, sendo a citada festa um dos patrimônios imateriais desse povo indígena que mais valoriza as mulheres coletoras do Batiputá, e extrativistas do óleo desse fruto. Durante a festa valoriza-se a Casa de Farinha onde se fabrica a farinha e o

beiju (produtos beneficiados da mandioca). Segundo Franco (2010, p. 158-159):

> Os frutos do batiputá e do murici também se destacam entre os recursos de coleta. Durante o período de frutificação, que vai aproximadamente de novembro a janeiro, todos os segmentos sociais das aldeias indígenas se empenham na coleta desses recursos, que são utilizados para fazer suco, para a alimentação e venda. Tanto o batiputá quanto o murici têm uma festa própria na região no mês de janeiro. Adriana Carneiro de Castro explica maiores detalhes sobre a festa:
> 'Tem festa do murici porque se faz a safra dele, é uma safra muito grande, dá muito. A festa do murici e de batiputá é dia 20 de janeiro como agradecimento à natureza no tempo da safra. São cinco dias de preparo, três dias de colheita do murici e batiputá e dois dias para fazer óleo de batiputá. O óleo é medicinal, serve para inflamação, inchaço e para comida, para torrar peixe. Todas as aldeias já se reúnem no preparo da festa e fazem muito suco de murici e tem a rainha do murici, faz as vestes e colares dela de murici. A festa é feita na casa de farinha. Tem o reizado, tem o Torém , tem o boneco, que é um teatro de representação de várias pessoas das aldeias, tipo uma brincadeira imitando o jeito de cada um. A gente aproveita esse dia para pensar o que foi feito durante o ano e para agradecer. Tem também nessa festa os rituais de cura e agradecimento. É confraternização, fazem comida junto e a comida é mais o suco do murici e farinha. A festa é o dia todo e encerra

com Reizado às seis da tarde. O murici amarela no pé, mas só fica mole depois de três dias de colhido, por isso que tem esse tempo de preparo. O preparo do óleo demora também. As pessoas que vêm na festa compram óleo e ele representa a natureza. Um litro de óleo de batiputá vale 60 reais, tem preço valorizado. Murici vale menos. Murici a gente vende muito nas praias vizinhas. Batiputá tem muita encomenda de Fortaleza e Itapipoca. Batiputá gosta de dar mais em capoeira baixa'.

Acrescenta-se a estas reelaborações culturais, também as atividades esportivas, a exemplo os **Jogos dos Povos Indígenas do Ceará** que os fortalece como Povos Indígenas do Nordeste. No ano vigente, conforme o **Termo de Referência Nº 004/2014,** o evento acontecerá durante quatro dias no município cearense de Caucaia no litoral oeste do estado com previsão de "disputas das modalidades de arco e flecha, arremesso de lança, cabo de guerra, canoagem, corrida de tora e futebol, além de uma feira onde serão expostos e comercializados os artesanatos produzidos pelos diversos povos que participarão dos jogos [...]" (http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71977588/doece-caderno-1-18-06-2014-pg-74).

Considerações Finais

Os Tremembé do Ceará ressurgem como resposta à política indigenista oficial que "exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais" (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 28), para tentar assegurar seus direitos

sobre suas próprias terras. Relatam histórias de exploração, perseguição policial e escamoteamento de identidades indígenas. As diversas formas de discurso que surgem em situações diferentes – em Almofala, Varjota, Córrego João Pereira, (e em Buriti e São José, onde os habitantes passaram a se identificar como Tremembé após a conclusão da pesquisa de Valle) – são tomadas por Valle (2004, p. 308-309, grifos do autor) como compondo o "campo semântico da etnicidade Tremembé ou 'indígena'", entendido em uma perspectiva hermenêutica, em que a etnicidade seja produzida como uma interação de códigos culturais, que viabiliza "a apreensão de significados múltiplos por parte dos atores sociais que se relacionam" (VALLE, 2004, p. 309). Em uma região de antiga colonização, onde os povos indígenas foram aldeados por missionários desde o início da ocupação européia, e submetidos historicamente a processos de invisibilização como índios, seu esforço atual é de marcar a sua diferença da população regional para obter reconhecimento como índios pelo Estado nacional. À luz da história dessas populações, a luta da maioria dos habitantes da Barra do Mundaú para serem reconhecidos como índios Tremembé e ter suas terras demarcadas e homologadas como Terras Indígenas pela FUNAI, e a desconfiança de algumas lideranças com a proposta da prefeitura do município de Itapipoca de implantar projetos turísticos indígenas ganham novos sentidos.

Para finalizar é importante lembrar que as formas de reelaboração étnica no mundo contemporâneo são muito diversas e se desdobram conforme particularidades

culturais e dentro de contextos históricos e políticos muito específicos. O povo que se identifica como Tremembé, apesar de se organizarem de formas diferentes em comunidades dispersas, compartilham símbolos culturais próprios do movimento indígena no Nordeste brasileiro, embora incorporados dentro da sua própria perspectiva local, como o Torém que ressalta suas especificidades culturais de outros povos indígenas do Nordeste. Ainda faltam recursos teóricos para lidar com as novas situações que se apresentam. Situações que, por um lado, compartilham algumas características comuns nas lutas políticas de populações locais contra grandes empresas para lutar contra a ameaça de serem expulsas das suas terras, mas, por outro lado, revelam especificidades das suas tradições culturais locais em constante reelaboração.

Referências

AÇÃO CAUTELAR nº 009/2004. Disponível em: http://ccr6.pgr.mpf.gov.br. Acesso em: 15/8/2009.

ALDEIA TREMEMBÉ São José e Buriti realiza IV Festa do Murici e do Batiputá. Disponível em: www.cetra.org.br. Acesso em: 23/8/2013.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p.7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.50-4.

AVISO DE solicitação de manifestação de interesse nº 004/2014 – sesporte. objeto: realização do evento jogos dos povos indígenas do estado do Ceará termo de referência Nº 004/2014. Disponível em:

http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71977588/doece-caderno-1-18-06-2014-pg-74. Acesso em: 29/9/2014.

BAINES, Stephen G. O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. **Ciências Sociais Hoje**. Brasília: UnB, p.219-43, 1993.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica**. 1993. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BRASIL. **Constituição (1988) Constituição Federal: emendas constitucionais ns. 1 a 53 devidamente incorporadas**. 4. ed. atual. Barueri, São Paulo: Manole, 2007.

BRASIL. Decreto Nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm. Acesso em: 15/9/2011.

CIDADE NOVA Atlântida – Embate Ganha Apoio Político. Jornal Diário do Nordeste, Fortaleza, Disponível em: http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=555864. Acesso em: 20/8/2008.

DUCOCO. Disponível em: http://www.ducocoalimentos.com.br/empresa/. Acesso em: 24/9/2014.

FRANCO, Cláudia Tereza Signori. **Documento Técnico Final para compor o diagnóstico de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti), contendo anexos, resumo e caderno de fotos**. Brasília, D.F.: FUNAI, abril de 2010.

LOPES, Ronaldo Santiago. **"A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui": formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé no Ceará**. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia.

MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade; MARQUES, Marcélia. **Parecer Técnico: estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE**. Fortaleza: Missão Tremembé/ Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, p.1-98. Dez. 2004.

MPF RECOMENDA que Seduc institua magistério indígena no Ceará. Disponível em: http://www.prce.mpf.mp.br/conteudo/noticias/exibe_noticia?idNoti=47697&idPubl=5975. Acesso em: 25/5/2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Apr. 1998. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003. Acesso em: 15/12/2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da "mistura": os índios nos censos nacionais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Ensaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. (124)-(151).

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrevista. **Revista Coletiva**, Recife, n. 3, s/p, jan/fev/mar 2011. Disponível em: http://www.coletiva.org. Acesso em 2/5/2011.

OLIVEIRA, Luiz Antônio. Patrimônio, etnicidade e direitos culturais: Minc e povos Indígenas. IV REA/XIIIABANNE, Fortaleza, p. (1)-(11), 4 a 7 de agosto de 2013. (Comunicação oral na Mesa-Redonda 19).

PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. Direitos Humanos e o Observatório dos Direitos Indígenas. In: PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz; AIRES, Max Maranhão Piorsky. (Orgs). **Direitos humanos e a questão Indígena no Ceará: Relatório do Observatório Indígena Biênio 2007-2008**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2009. p. (11)-(36).

SANTOS, Potyguara Alencar dos. **Reelaboração étnica e novas redes de desenvolvimento no Nordeste brasileiro – a reelaboração étnica Anacé e os projetos de grande escala da Costa do Pecém (CE)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília.

TERMO DE Referência Nº 004/2014**.** Disponível em**:** http://www.jusbrasil.com.br/diarios/71977588/doece-caderno-1-18-06-2014-pg-74. Acesso em: 25/9/2014.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. **Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará**. 1993. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004. p. (281)-(341).

VALLE, Carlos Guilherne Octaviano do. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: **processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011a. p. (447)-(482).

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Entre Índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará. **Raízes (Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais),** vol. 22, n. 1, p. (45)-(75), 2011b.

14

AS CELEBRAÇÕES AOS GÊMEOS NO RECÔNCAVO BAIANO: O FOLGUEDO *LINDROAMOR AXÉ*

Emilena Sousa dos Santos

Abre-te porta serena
Que por ela quero entrar
São Cosme e São Damião
Sua esmola veio buscar
São Cosme e São Damião
Sua esmola veio buscar[1]

Ê Cosme, ê Cosme
Damião mandou chamar
Que viesse na carreira
Para brincar com Iemanjá[2]

O presente texto inicia-se com os versos acima porque remetem a um imaginário popular no qual São Cosme e São Damião são homenageados, bem como o objeto de

1 Cantigas populares de São Cosme e São Damião.
2 Idem.

estudo em foco: o folguedo[3] *Lindroamor Axé*, peditório organizado para os Santos mártires na cidade de São Francisco do Conde[4].

A proposta de construir uma investigação cientifica sobre o culto supracitado advém do desdobramento de pesquisa anteriormente desenvolvida[5]. O trabalho consistiu em estudar os rituais dedicados aos gêmeos ou Ibeji/Vunji/erês em casas de santo de Salvador e o culto doméstico do "Caruru de Cosme".

Por meio do estudo já descrito, constatou-se que o culto aos santos São Cosme e São Damião faz parte das celebrações e festividades de algumas cidades do Recôncavo Baiano[6], onde as homenagens aos santos são antecedidas pelo cortejo Lindroamor – peditório de

3 "Folguedos são jogos, danças, autos e cortejos folclóricos. Todo folguedo está relacionado a um conjunto de costumes religiosos e profanos, a certos tipos de comidas, a vestimentas, ao comercio de artigos populares" (CARNEIRO, 1965, p. 100; 115).

4 São Francisco do Conde é considerada uma cidade rica em petróleo. É o município brasileiro com maior PIB per capita. Na agricultura a cana de açúcar, mandioca e algumas culturas de frutas são propícias ao plantio (IBGE, 2009).

5 SANTOS, Emilena Sousa dos. Dissertação: *Os encantados infantes do Candomblé baiano: estudo sócio-religioso em terreiros de Salvador.* Universidade Federal da Bahia. Setembro de 2011.

6 O Recôncavo Baiano é um território de identidade do estado da Bahia, conhecido internacionalmente como o berço da cultura e religiosidade baiana. Região geográfica localizada em torno da Baia de Todos os Santos, abrangendo o litoral e toda a região do interior circundante à Baía. Geograficamente, inclui a região Metropolitana de Salvador, e outras cidades circundantes à Bahia de Todos os Santos, entre elas, as mais famosas são: Santo Amaro, Cachoeira, São Félix, Maragojipe e São Francisco do Conde. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/territorios-culturais/>, acesso 25 de julho de 2012.

foliões e devotos que saem nas ruas visitando os moradores e lhes pedindo donativos para a festa.

Em Salvador, o culto dos Ibeji se "popularizou" a ponto de interferir na representação dos santos católicos São Cosme e São Damião. No dia 27 de setembro, são realizados banquetes de propiciação para os santos. Alguns devotos vão às ruas (com as imagens em caixinha ornamentada), num gesto emblemático de humildade e devoção: pedir esmola para os santos. O dinheiro destina-se a pagar uma missa e uma festa para Cosme e Damião (Tavares, 1961), mais conhecida como missa pedida[7] – esse é um dos costumes mais disseminados nas camadas rurais no Brasil, registra Roger Bastide (2001). Essa também é uma reinterpretação das tradições africanas.

Consoante Lima (2005), a missa pedida é um costume ainda preservado no Benim e na Nigéria, quando há gêmeos na família. Essa obrigação ao orixá Ibeji é prescrita pelo sacerdote Ifá-Orumilá.

Segundo Manuel Querino (1938) e Edison Carneiro (1981), alguns costumes africanos são mantidos vivos até hoje e outros desapareceram por incompatibilidade com a religião dominante. Nota-se a predominância de elementos da cultura iorubá, nas casas de indivíduos que cultuam e dedicam banquetes aos santos católicos Cosme e Damião.

7 "Missa paga com dinheiro de esmola, solicitado como penintência ou promessa. Diz-se também missa de esmola. Constituía um voto de tradicional eficácia pela efêmera humilhação do pedinte [...]" (Cascudo, Luis Camara, 1984, p. 496).

Consoante Odorico Tavares, no dia dos santos: "das igrejas católicas saem procissões dos dois mártires e nos terreiros de Candomblé se realizam durante todo o dia cerimônias para que Ibeji sinta a fé dos seus devotos" (Tavares, 1961, p. 152).

Essas celebrações tornaram-se uma festa popular celebrada nos candomblés, mas também fora deles, em estreita associação com as celebrações da Igreja católica. Essa manifestação de devoção afro-católica é mais uma forma de "mistura" ou, mais precisamente, de convivência religiosa.

É comum na Bahia durante os meses de setembro e outubro, religiosos do Catolicismo e do Candomblé realizarem grandes festas para as crianças. Nesse período, os devotos distribuem doces, balas, brinquedos entre as crianças participantes da festa e principalmente, para aquelas que ocupam orfanatos e até ruas de Salvador.

Na igreja dos santos mártires, localizada no Bairro da Liberdade, em Salvador, são celebradas missas durante todo o dia. A igreja permanece lotada por fiéis durante as missas. No rito interno, são entoados cânticos e realizados procedimentos condizentes à liturgia católica. Porém, na área externa da igreja, candomblecistas praticam preceitos da sua religião (como por exemplo, o sacudimento com folhas). Alguns ambulantes vendem artigos do Candomblé como contas e patuás e católicos por seu turno, distribuem doces entre as crianças presentes. Trata-se de uma justaposição de práticas que, na prática católica teve o seu

início nos anos 1940, revela a convivência religiosa que se expressa no espaço público da cidade também.

A crença em São Cosme e São Damião se enraíza em nosso imaginário coletivo, povoado de sabores, cores, alegrias e de uma miríade de entidades manifestas por intermédio de uma religiosidade plural e plástica, erigida pelo contato cultural de diferentes influências. Nesse universo religioso, instaurador dessa particular experiência, insere-se a veneração aos santos gêmeos em suas variantes populares.

A devoção está difundida no Nordeste e noutras regiões brasileiras. Em Salvador, foi ampliada nas suas formas de culto popular e sobretudo, através do contato com as práticas religiosas africanas. Contudo, não é possível determinar desde quando incorporou tais elementos até chegar à sua forma atual.

As práticas religiosas afrobrasileiras engendram uma diversidade de atividades rituais: música, dança, arte/artesanato, cozinha, etc. Esses procedimentos são marcados por vigorosas expressões plásticas e estéticas materializadas nos seus rituais e símbolos sagrados e constituem conjuntos de valores presentes na devoção aos santos mártires em Salvador.

As influências persistem e podem ser percebidas nas imagens plásticas e reunidas nos preceitos da celebração. Ações como preparar o alimento, comer, beber e festejar apresentam um significado religioso, denotam a sacrali-

zação da existência, por meio da comunicação com instâncias invisíveis e poderosas, por seu turno, mediada pelos rituais.

Diferente de outras festas que têm na procissão e nas missas seus maiores atrativos, a festa de Cosme e Damião é feita em torno do caruru. Essa celebração em que se oferece caruru está no cotidiano de Salvador como culto doméstico cujo ponto culminante é a refeição oferecida aos santos e aos convidados da festa.

O caruru de preceito[8] é, portanto, a expressão máxima desse misticismo em Salvador, porque na ocasião, os sentidos são valorizados e estimulados pela associação de prazer e devoção. Na fronteira entre o terreiro e a igreja católica encontra-se o caruru organizado no espaço doméstico. Esse caruru é mantido por famílias com gêmeos ou por devotos que oferecem caruru aos santos com o intuito de alcançar graças.

Ainda hoje, mesmo nas casas onde se diz que o caruru não é de preceito, ricos e pobres da Bahia dão de comer aos santos, colocando a alegria da infância em um plano sagrado. Nina Rodrigues explora aspectos que propiciam a compreensão do culto aos gêmeos no Brasil. Ao registrá-lo, enfatiza a sua organização na Bahia dos fins dos séculos XIX, nas famílias constituintes da "boa sociedade baiana", segundo ele e sugere uma análise sociológica para

8 Caruru com fins votivos, a exemplo de pagar uma promessa, cuja intenção e forma diferem de outras situações sociais nas quais é servido como prato principal sem nenhum cunho devoto: aniversários, inaugurações, etc.

o estudo do Candomblé. Torna-se evidente a assimilação do culto católico ao iorubá:

> Sei de famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam Ibeji, oferecendo às duas pequenas imagens de São Cosme e São Damião sacrifícios alimentares. Numa capela católica muito rica, de um dos palacetes desta cidade, encontrei eu, uma noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charrão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos (RODRIGUES, 1977, p. 229).

Na assertiva, é possível ler o encontro de diferentes crenças e contatos culturais, a alteração e o surgimento de novos costumes, formas expressivas presentes até os dias de hoje, na cultura local. "Acima de tudo, busca-se a renovação da fé e esperança na saúde das crianças, através de seus principais representantes no mundo espiritual, São Cosme e São Damião" (A TARDE, 2002).

Beatriz Góis Dantas (1988) explora aspectos pertinentes ao culto doméstico ou, de herança familiar. Trata-se de crenças ancestrais mantidas pela família ou, parentes de gêmeos/crianças. Nesses lares, podem-se ver altares, cuja posse e encargos, sucedem-se, geralmente através da linha de descendência consanguínea – pais, filhos, netos. Eles abrigam os santos que, por sua vez, são tidos como "da família". O herdeiro do culto não pode abandonar os encargos.

A integração entre o sagrado e os costumes cotidianos parece uma afirmação do espírito da coletividade, pois "a religação é feita em torno de imagens que se partilham com outros" (MAFFESOLI, 1995, p.107), como se o encontro com o outro, a interação social fosse também uma condição propiciatória.

Cozinhar, arrumar a casa, fazer compras, enfim, atividades inscritas no conjunto de vivências e saberes cotidianos, ultrapassam seu sentido comum ao serem situadas no campo do sagrado, como por exemplo, cozinhar o caruru de Cosme e Damião. Fazê-lo significa experimentar as dimensões sagrada/profana, dentro do próprio universo da casa. A "comida dos santos" se materializa e consequentemente, pode ser preparada e saboreada. Pode-se então inferir que no ritual do caruru de São Cosme e São Damião, o cotidiano é sacralizado, impregnado de simbolismo e devoção.

Cercada de hibridismo, a festa de São Cosme e São Damião é uma das mais belas e disseminadas manifestações religiosas e culturais da Bahia. Seja pela música, pela sua culinária ou pelo conjunto de crenças envolvidas na festa. Nas palavras do religioso Wilson Caetano, o caruru de São Cosme e São Damião é a reprodução do mundo africano (A TARDE, 2002).

A identidade do culto não se perde com o sincretismo, se consolida a partir de uma dupla pertença. Diz respeito a relações que podem ser explicadas a partir da história particular de cada casa de santo. Assim, o culto é

marcado pelo hibridismo e pela circulação de diversas tradições e influências culturais. No Recôncavo Baiano, em especial, na cidade de São Francisco do Conde, preserva-se um significativo exemplo dessa cultura – o folguedo *Lindroamor Axé*, peditório organizado para os Santos mártires na cidade de São Francisco do Conde.

O culto aos santos São Cosme e São Damião faz parte das celebrações e festividades de algumas cidades do Recôncavo Baiano, onde as homenagens aos santos são antecedidas pelo cortejo Lindroamor – peditório de foliões e devotos que saem nas ruas visitando os moradores e lhes pedindo donativos para a festa.

O folguedo *Lindroamor Axé* é uma tradição secular da cidade de São Francisco do Conde. Após ficar sem ir às ruas por cerca de 40 anos, em 1993 a comunidade decidiu retomar a manifestação. Para a efetivação desta ação, conta-se com o apoio de "Mãe Áurea", ialorixá do Terreiro Angurusena Dya Nzambi, que cede o espaço e Dona Adélia (hoje precisamente com 90 anos de idade) que passou a tradição do folguedo. No terreiro são realizadas: oficinas pedagógicas (música, dança, percussão, pandeiro, violão, cânticos populares, teatro e artesanato), reuniões, palestras e ensaios. Os integrantes do folguedo realizam constantemente na comunidade, ações sócio-educativas a convite de algumas escolas, participam de festas populares, caminhadas folclóricas, inaugurações, cortejo para lavagens de igrejas, congressos, eventos acadêmicos, etc. Ou seja, além do culto e do ritual organizado na cidade, os

associados do folguedo desenvolvem ações socioculturais e educativas na comunidade local, trabalhando desse modo à democratização e acessibilidade da comunidade aos bens culturais da cultura tradicional local, permitindo assim que a comunidade possa viver e conhecer sua própria cultura.

O objetivo da coordenação e dos colaboradores do folguedo é instituir condições para que a população possa criar mecanismos que o possibilitem estabelecer formas de registros e preservação da sua memória, da qual são os sujeitos, oferecer condições teóricas e técnicas para que, conhecendo as várias modalidades de suportes da memória (documentos, escritos, fotografias, filmes, objetos etc.), possam preservar sua própria criação como memória social. E desse modo, "alargar o conceito de cultura para além do campo restrito das belas artes, garantir a elas que, naquilo em que são sujeitos da sua obra, tenham o direito de produzi-la" (CHAUÍ, 2009, p.44).

Para Chauí (2009, p.44-67) o direito à participação nas decisões de política cultural é o direito dos cidadãos de intervir na definição das diretrizes culturais e dos orçamentos públicos, a fim de garantir tanto o acesso quanto a produção de cultura pelos cidadãos. Trata-se, de uma política cultural definida como cidadania cultural, na qual a cultura não se reduz ao supérfluo, ao entretenimento, aos padrões de mercado, à oficialidade doutrinaria, mas se realiza como direito de todos os cidadãos. Assim inaugura-se uma nova política cultural que "precisa começar

como cultura política nova, cuja viga mestra é a ideia e a prática de participação".

Em 2005 a comunidade decidiu criar o "Lindroamor Mirim", com o objetivo de proteger a tradição para que a memória coletiva não venha a se extinguir. Hoje a marca registrada do folguedo é esse grupo, composto por crianças e adolescentes da comunidade, filhos e netos dos integrantes do Lindroamor, com a finalidade de salvaguardar e dar continuidade a cultura popular de São Francisco do Conde e proteger um patrimônio cultural fruto da diversidade cultural e religiosa da comunidade local. Iniciativa que tem em vista manter a tradição, uma vez que "os folguedos estão em decadência, senão em franco processo de desaparecimento. Outros permanecem, readaptam-se, inferiorizam-se ou descaracterizam-se" (CARNEIRO, 1965, p. 100-101). Desse modo, nota-se como é importante a proteção e a restauração dos folguedos. "Proteger significa intervir. A simples apresentação do folguedo revigora costumes que formam a moldura natural: cantadores, figureiros, cozinheiras, entendidos em ervas medicinais, fabricantes de brinquedos" (CARNEIRO, 1965, p. 115). Ou seja, ocasião para contemplação do folguedo e tomada de medidas práticas de estímulo e defesa da manifestação e diversidade cultural local.

De acordo com a convenção da UNESCO (2006) a diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade, a ser valorizado e cultivado em beneficio de todos, constituindo assim, um dos principais motores do

desenvolvimento sustentável das comunidades. Nesse caso a cultura é um elemento estratégico das políticas de desenvolvimento. Esta diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade das identidades, assim como nas expressões culturais da cidade. Reconhece-se dessa maneira, a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção.

Os integrantes adotam medidas para proteger a tradição e a diversidade das expressões culturais incluídas em seus conteúdos, temendo situações em que o folguedo possa estar ameaçado de extinção ou de grave degradação.

As expressões tradicionais são um fator importante, que possibilita aos indivíduos e aos povos expressarem e compartilharem suas idéias e valores. Considerando a importância da vitalidade das culturas, incluindo as pessoas que pertencem a minorias, tal como se manifesta a em sua liberdade de criar, difundir e distribuir as suas expressões culturais tradicionais, bem como ter acesso a elas, de modo a favorecer seu próprio desenvolvimento (UNESCO, 2006).

Através de uma manifestação religiosa, cultural e popular, nota-se como a cultura, é um aspecto fundamental do desenvolvimento, os aspectos culturais deste são tão importantes quanto os seus aspectos econômicos, os indivíduos e os povos têm o direito fundamental dele participarem e se beneficiarem. A diversidade

cultural constitui grande riqueza para os indivíduos e as sociedades. A proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural é condição essencial para o desenvolvimento sustentável em beneficio das gerações atuais e futuras (UNESCO, 2006). O folguedo *Lindroamor Axé* é resultado da devoção e criatividade de indivíduos e grupos que possuíam(em) conteúdo cultural e que atualmente adotam medidas que tem em vista a promoção, proteção, salvaguarda e valorização da manifestação na cidade de São Francisco do Conde.

O Lindroamor

A palavra *Lindroamor* é uma constante na lírica portuguesa, está presente nas canções de Gil Vicente e do trovadorismo[9]. Na cultura e religiosidade do Recôncavo Baiano, *Lindroamor* é um folguedo, peditório para a realização da festa aos santos homenageados. Sua origem remonta às festividades religiosas trazidas pelos portugueses. Nessas ocasiões, os escravos saiam às ruas cantando e dançando com imagens, bandeiras e adornos para pedir esmolas ao santo celebrado. Com o passar do tempo, eles perceberam que introduzir imagens de santos em bandejas floridas e bandeiras, cantar e dançar tornaria o grupo mais atrativo.

O folguedo se consolidou na cultura do Recôncavo Baiano. Hoje, acontece nas cidades de Santo Amaro da

9 Alva Célia Medeiros – Presidente do Grupo Cultural Lindroamor. São Francisco do Conde – Bahia. Entrevista concedida em 02 de maio de 2012.

Purificação, São Francisco do Conde, Terra Nova, Irará, Santa Bárbara e outras cidades. A manifestação acontece como um peditório ou missa pedida para arrecadar fundos para celebração de missas em louvor a determinados santos, festas de padroeiros, pagamento de promessas ou simples devoção.

O folguedo tem origem portuguesa, todavia, têm forte influência africana, que pode ser notada nos cânticos, na utilização de instrumentos, nas cores, etc.. Um dos grandes atrativos da festa é a riqueza musical com variados repertórios de benditos, marchas e sambas de roda. O cortejo do Folguedo é acompanhado de instrumentistas tocando viola, cavaquinho, pandeiro, tambor e violão e os cânticos entoados estão ligados aos santos homenageados.

O LINDROAMOR AXÉ[10]

A amalgamação das diferentes culturas deu a cidade de São Francisco do Conde, uma importante contribuição na formação do seu perfil cultural, pois foi possível difundir vários elementos culturais formando diversas formas de expressões.

O *Lindroamor Axé* chegou à cidade através dos portugueses, quando D. Pedro I instalou-se numa das principais casas da cidade para governá-la por um dia. Não

10 Todas as informações a partir desse item foram cedidas por Alva Célia – Entrevista concedida em 02 de maio de 2012. Alva Célia Medeiros – Presidente do Grupo Cultural Lindroamor. São Francisco do Conde – Bahia.

existem registros, somente histórias contadas de pai para filho, passadas de geração em geração.

> Dona Adélia (foto 1) nos informou que o *Lindroamor* vinha do município de Macaco, trazido por Ezídio, um senhor que tinha um candomblé. Semana passada eu conversei com Senhor Angelino, ele me disse que o que vinha para a cidade não era o cortejo do *Lindroamor*, mas sim um Afoxé. Ai as pessoas viam aquela manifestação na rua e deram o nome *Lindroamor* e ficou até hoje, mas, continuamos a documentar mais informações (MEDEIROS, Alva Célia – Entrevista 02/05/2012. São Francisco do Conde – Bahia).

Foto 1 – Dona Adélia – Caruru Lindroamor Axé
27 de Setembro 2012 – Acervo Pessoal

O folguedo *Lindroamor Axé* foi retomado no terreiro de nação angola Angurucena Dya Nzambi, por esse motivo possui um nome que faz referência ao candomblé. A manifestação ficou cerca de 40 anos desativado, porque os integrantes adquiriram idade, desse modo, deixaram de realizar o peditório, alguns morreram, outros estão doentes, alguns perderam a vontade de continuar o folguedo, sendo assim, o Lindroamor ficou sem ir às ruas. Em 1993 a população teve a iniciativa de colocar um bloco na rua e organizar um carnaval cultural. A partir de então o grupo começou a ir para a rua com o folguedo. Em seguida foi realizada uma reunião com as pessoas do terreiro, que deram a idéia de reativação do *Lindroamor*. A tradição foi retomada em 05 de janeiro de 1994 por adeptos do candomblé e moradores locais, quando um grupo de pessoas, com a intenção de fundar um bloco carnavalesco, resolveram atender aos pedidos da população (MEDEIROS, Alva Célia – Entrevista 02/05/2012).

Nesse período foi iniciada uma enquete pelos integrantes do grupo, com todos os antigos que participaram da primeira geração do *Lindroamor*. A enquete tinha como meta recuperar o histórico e a característica do folguedo. Nessa enquete foram recuperadas 43 músicas e relatos sobre os cortejos antigos. Posteriormente, iniciaram-se ensaios com pessoas dos terreiros, da comunidade, e, a cada dia o grupo ia aumentando, hoje o grupo é composto por 100 integrantes.

O grupo é formado por homens, mulheres e crianças, que saem as ruas com a imagem dos Santos, numa caixa de sapato ou bandeja, enfeitada de flores, levada por duas crianças, que recebem as esmolas, doces, velas, dentre outros donativos. Os integrantes usam roupas coloridas e estampadas, chapéus de palha, batas enfeitadas com rendas, calças jeans, saias bem rodadas. Violões, pandeiros, auxiliam na parte musical. Na frente, a porta bandeira carrega o estandarte com o desenho da imagem de "São Cosme", onde todos cantam e dançam, tocando instrumentos musicais de percussão, característicos do samba de roda.

Fotos 2 – Integrantes do Lindroamor Mirim – Caruru Lindroamor Axé (27 de Setembro 2012 – Acervo Pessoal)

Além da celebração aos Santos com o "cortejo peditório", o *Lindroamor Axé*, também desenvolve ações sociais para a comunidade. Atualmente para não perder a tradição, os integrantes mais velhos passam os ensinamentos para as crianças do grupo infantil *Lindroamor Mirim*, fundado em 2005. Deste grupo nasceu o *Pontinho de Cultura Bejimirô* – Programa que tem iniciativas voltadas às ações sociais e culturais, como: teatro, percussão, pandeiro, violão, oficina de cânticos populares, artesanato etc.. Composto pelos filhos e os netos dos integrantes do grupo e a comunidade. Segundo a presidente do grupo Alva Célia Medeiros o principal foco é a propagação da manifestação, que é uma forma de proteção e promoção da história ancestral.

Fotos 3 – Samba – Caruru Lindroamor Axé
(27 de Setembro 2012 – Acervo Pessoal)

O hibridismo cultural e religioso do folguedo deu a festa contornos hoje conhecidos como o oferecimento do caruru de sete meninos. Cada vez mais ela afirma a importância e a valorização da memória e da ancestralidade do brasileiro. Com sua diversidade cultural, o Lindro Amor embeleza e transforma a paisagem cultural local. Aqueles que o apreciam são envolvidos pela transmissão da cultura, assimilando assim, novos conhecimentos, servindo, portanto, de referencial para a comunidade refletir sobre seu legado. Tendo como base o sincretismo religioso que norteiam os festejos aos santos São Cosme e São Damião.

No Recôncavo Baiano todas as festas religiosas perpassam pela reza e terminam com o samba. Essas rezas acontecem durante todo o ano. São rezas de São João, Santo Antônio, São Cosme e São Damião, Nossa Senhora de Santana, São Roque, algumas casas/famílias preservam essas devoções, quando termina a reza tem o samba de roda. "Tudo aqui em São Francisco do Conde termina com Samba de Roda e muita animação", conclui a religiosa.

Considerações Finais

Partindo do pressuposto que os cultos, ritos, preceitos, culturas e vivências foram constituídos no Brasil como produto de adaptações e de síntese – dos vários sistemas de crenças, cumpre indagar o que foi apreendido com a análise do culto dos gêmeos ou das crianças nos candomblés baianos.

Este trabalho teve como escopo discutir as celebrações e diversidade cultural dos cultos e manifestações populares dedicadas aos Santos São Cosme e São Damião em Salvador e Recôncavo baiano.

Cabe salientar que faz-se necessário mais estudos para melhor detalhar as dinâmicas internas das celebrações e manifestações artísticas, culturais e populares da Bahia.

Os baianos não poupam esforços para expressar devoção aos santos. As homenagens começam nas igrejas, com missas e se espalham por praças, mercados, feiras e ruas de Salvador. Incluem procissões, banquetes (comidas, bebidas) e rodas de samba. No terreiro ou na igreja temos tradições, distintas crenças e conceituações e diversidade de experiências religiosas.

Essas tradições que resultam do encontro entre ritos católicos e a religiosidade de matriz africana transformaram-se em uma festa em que a infância é soberana. Ibeji, Vunji ou Hoho são orixás crianças do candomblé. É no culto a esses santos que o baiano expressa sua fé no futuro apontado pelo espírito pueril, no poder dos "meninos" e no caruru feito por todos aqueles que acreditam na sua força.

O hibridismo cultural e religioso do folguedo deu a festa contornos hoje conhecidos como o oferecimento do caruru de sete meninos. Cada vez mais ela afirma a importância e a valorização da memória e da ancestralidade do brasileiro. Com sua diversidade cultural, ele embeleza e transforma a paisagem cultural local. Aqueles

que o apreciam são envolvidos pela transmissão da cultura, assimilando assim, novos conhecimentos, servindo, portanto, de referencial para a comunidade refletir sobre seu legado. Tendo como base o sincretismo religioso, costumes, tradições e diversidade de expressões artísticas e culturais que norteiam os festejos aos santos São Cosme e São Damião.

Referências

A TARDE, Jornal. *Terreiros e Igrejas da Bahia fazem hoje a festa dos santos gêmeos, Cosme e Damião*. Salvador, 27 de setembro de 1976.

_____. *Carestia não reduz a fé em Cosme e Damião.* Salvador, 27 de setembro de 1981.

_____. *O setembro de Cosme, Damião e Ibejis.* Salvador, 27 de setembro de 2003.

_____. *Religião, Cultura e ciência aos pés dos gêmeos.* Salvador, 26 de setembro de 2004.

_____. *Caruru de Cosme e Damião atrai os amantes de dendê.* Salvador, 24 de setembro de 2005.

_____. *Festa de Cosme e Damião celebra o Sincretismo.* Salvador, 27 de setembro de 2006.

_____. *Festa de Menino.* Salvador, 25 de setembro de 2007.

_____. *Ajeum de Cosme, Damião e família.* Salvador, 27 de setembro de 2008.

_____. *Caldeirão dos orixás.* Salvador, 27 de setembro de xxxx.

_____. *Devoção de sete meninos.* Salvador, 27 de setembro de xxxx.

ATLÂNTICO NEGRO: na rota dos orixás. Filme: Idealização e realização: Instituto Itaú Cultural. Patrocínio: Ministério da Cultura.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô.** São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras e negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1981.

_____ . **Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A.. Vol. 28, 1964, p. 179.

CORREIO DA BAHIA. Jornal. *Santos gêmeos.* Salvador, 26 de setembro de 2004.

COSME E DAMIÃO os santos gêmeos. Filme Série Singular e Plural.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**. 2ª ed. Coleção Cultura é o que? Vol I. Salvador: Secretaria de Cultura, Fundação Pedro Calmon, 2009.

CHEMECHE, George. **Ibeji: the cult of yoruba twis**. Texts by John Pemberton III and John Picton. Tradução: Maíra Lima, 2003.

Conferencia Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO. Nº485, 03 a 21 de outubro de 2005, 33ª reunião, Paris. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais.* Texto oficial ratificado pelo Brasil, 2006.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

GAIAKU LUIZA força e magia dos Voduns – Filme: Projeto de Mapeamento Cultural e Paisagístico da Bahia.

ILÊ AXÉ BAHIA a saga dos orixás – Filme: Projeto de Mapeamento Cultural e Paisagístico da Bahia.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na Áfric***a.* Salvador: Corrupio. 2005.

MAFFESOLI, Michel. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios Ed. 1995. p. 107-119.

NINA RODRIGUES, Raimundo, 1862-1906. **Os africanos no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Editora Nacional. Brasiliana Vol. 9. 1977.

QUERINO, Manuel. **Arte Culinária na Bahia**. Livraria Progresso Editora. 1951. Vol. 1. 1922.

_____ . **Costumes africanos no Brasil**. Biblioteca de divulgação Científica. Vol. XV. Vol. XV, 1938.

TAVARES, Odorico. **Bahia: imagens da terra e do povo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 3ª edição revista. 1961.

15

AS FESTAS DO CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO, IDENTIDADE E PODER

Mary Anne Vieira Silva
Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal

Introdução

O interesse em discutir as festas no Candomblé surge a partir de reflexões que consideram o momento festivo como algo elementar na experiência humana, agregador da multiplicidade cultural, expoente de relações socioculturais, históricas, que exprimem um modo de ver e sentir o mundo. A festa é capaz de criar e recriar os campos de sentido individual e coletivo, tornando-se uma organização social capaz de influenciar as relações cotidianas.

O momento das festividades candomblecistas é uma manifestação que contém a dimensão religiosa e social para os que são iniciados e adeptos da religião, bem como para as demais pessoas que têm o interesse de adentrar o Terreiro. Ela oportuniza o encontro em diferenciadas

instâncias sociais, permitindo o exercício da alteridade. Essas promovem o encontro entre diversos "eus": o candomblecista com candomblecista, entre estes e os visitantes e os visitantes entre si. Ademais, em uma relação transcendental e metafísica (para este contexto religioso), durante a festa se experiencia a manifestação das energias dos orixás, em momentos de transe.

São acrescidas para a compreensão das festas do candomblé às relações de alteridade questões que perpassam pelas reflexões acerca das afirmações identitárias e territoriais. O contexto festivo promove a emergência de afirmações relacionadas ao gênero, à sexualidade e à própria condição de ser candomblecista.

Identidades transitórias: descobertas dos territórios de negociação

Os estudos geográficos apresentados por Claval (2004) e Cosgrove (1998) corroboram o entendimento de que as festas, nesse caso do Candomblé, relacionam-se ao território de identidade ou que a própria composição religiosa atribui uma identidade cultural para aqueles/as que delas participam. A festa do candomblé é o espaço simbólico da ocorrência mítica, *locus* da intimidade do iniciado com seu orixá e com aqueles/as que partilham dos sentidos da prática religiosa. Como articuladoras de identidades, as festas se efetivam enquanto campo contraditório de tempos, do poder, marcadas por mudanças de papéis culturais e sociais. Ademais se apresentam com

uma liga proeminente que vincula os indivíduos aos designados territórios simbólicos.

Em referência aos autores supracitados, Almeida (2011) menciona que "os enraizamentos culturais estão impregnados de 'signos' e referentes geográficos". Em Haesbaert (2004) e Almeida (2011), busca-se o conceito de território no sentido de evidenciar que essa categoria engloba dimensões plurais, sentidas nos âmbitos das relações materiais e espaciais, bem como no campo das dimensões socioculturais.

Para o estudo das festas é possível inferir que as relações socioculturais manifestadas no território contribuem para formação de representações sobre a cultura numa perspectiva simbólica, a qual perpassa a construção de um "imaginário geográfico". Estabelecido este imaginário geográfico organizam-se as materializações espaciais para a ocorrência das representações socioculturais coletivas e individuais.

Individualmente essas relações podem ser analisadas à luz das considerações de Hall (1997) no que se refere à identidade cultural no contexto pós-moderno. O autor nos informa que

> [...] dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos

> uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu". A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (HALL, 1997, p.13)

Considera-se, então, que as questões identitárias perpassam por um eterno conflito que é favorecido, ou desfavorecido no tempo histórico. Aprofundando as reflexões acerca da identidade e relacionando-as ao território candomblecista infere-se que a fragmentação do indivíduo, a diluição das identidades, fenômeno da pós-modernidade, garantem que no ilê axé, diversos sujeitos (que não herdaram tradicionalmente a cultura advinda do continente africano) frequentem, habitem e partilhem de uma mesma vivência religiosa.

Nesse espaço de negociação, sujeitos sociais, nascidos no seio do cristianismo encontram brechas e justificativas no mundo pós-moderno para adentrar no espaço constituído por outra cosmovisão, no caso dos povos yourubás. Mesmo que não estejam cientes dessa abertura, enquanto fruto da pós-modernidade, eles são afetados por ela quando os portões do Terreiro se abrem para que eles manifestem os seus desejos como indivíduos e não mais enquanto parte de uma estrutura solidificada. Assim, no contexto da pós-modernidade, várias representações identitárias diretamente ligam-se aos sentimentos de pertença e numa relação diametralmente oposta se materializam.

Retomando as festas de Candomblé, elas formam espaços de expressões de identidades descentradas, transitórias e negociadas. Nesses espaços de festas, os indivíduos elaboram as tessituras das formas de organização do território e suas formas de se organizarem nele. Almeida (2003, p. 108) enfatiza que dessas ordens emerge outro sentido de território, aquele de "[...] objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo".

O xirê é o território festivo do candomblé, nele se promove uma imbricada relação espaço-temporal em que as identidades emergem num contexto constante de moldagem e remoldagem, definição e redefinição. As identidades surgem de forma híbrida, contrariando os princípios de identidade homogênea. É no contexto da festa que o Candomblé urge como território articulador das formas heterogêneas que singularizam a religião, ou seja: ali se forma um território identitário cultural dos distintos sujeitos sociais, que dela, participam direta ou indiretamente. Para formação desse território identitário sugere-se ainda, o entendimento de Almeida (2003) de que a identidade quando reforçada pela naturalidade, aqui pelo sagrado, é constituída pela autodenominação e pela alteridade.

As condições dessa identidade organizam-se por um modo de vida candomblecista dado interna e externamente ao Terreiro, que em muito se extrapola na vida cotidiana, o que permite a renovação de "traços culturais de uma identidade territorial específica" (Almeida, 2003, p.80).

O xirê é o momento organizado para que os orixás desçam à Terra para celebrarem a vida junto aos seus filhos. Esta é a ocasião em que a festa se desvela publicamente. É ao toque dos atabaques (rum, rumpí e lê) que se estabelece a ligação entre o orum (morada dos orixás) e o ayê (a terra). Para tanto, a mãe ou o pai de santo utilizam-se de um instrumento chamado adjá (espécie de chocalho de cabo longo) para provocar a chegada dos orixás (ver Figura 1).

Figura 1. Quadro ilustrativo dos elementos e momentos do Xirê.
Fonte: Acervo do CieAA (2011).

O Candomblé e sua organização festiva

A vivência é condição **sine qua non** para a construção da identidade candomblecista. Identidade essa construída por uma teia de significados para os praticantes e adeptos, que mesmo cumprindo seus rituais individualmente, seguem uma lógica coletiva. Como instituição religiosa, o culto candomblecista atua diretamente na definição de papéis. Na concepção de Castells, (1999, p. 23)

> os papéis são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar no comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e estas instituições e organizações.

O Candomblé se caracteriza por uma densa organização hierocrática e de poder, visivelmente estabelecida pelos papéis desempenhados pelos iniciados. Para ampliar esse entendimento retoma-se a organização do xirê. A festa obedece às seguintes posições hierocráticas: os iniciados adentram o barracão compondo uma roda ordenada, sempre se iniciando pelo mais velho, pai/mãe de santo, entremeada pelos egbomis, equedes (mulheres que não entram em transe e que seu papel é auxiliar os orixás) e sendo finalizadas pelos(as) iawôs (praticantes com menos de sete anos de iniciação, alguns são responsáveis por atividades de manutenção dos assentamentos, arrumação do barracão e das roupas, confecções dos

adereços, dentre outros) e abiãs (pessoas não iniciadas que participam do culto e de algumas funções na Casa).

O Calendário festivo do candomblé

O Candomblé se compõe por um conjunto festivo que envolve festejos fixos e obrigatórios. As festas são intrínsecas às realidades específicas de cada Ilê. Essas acontecem ligadas as obrigações dos iniciados, bem como os festejos de aniversário do orixá da Casa e dos líderes religiosos. Nessas festas, as relações sociais, étnicas, culturais e sexuais imbricam-se a tal ponto, que as inferências sobre essa interseccionalidade extrapolam os aspectos sagrados, permitindo que a festa se torne o espaço de negociação, resistência e afirmação de identidades para aqueles que diretamente constituem as comunidades de terreiro.

As festas que compõem o calendário fixo e universalizado do Candomblé são cinco, a saber: Padê de Exu, Feijoada de Ogum, Fogueira de Xangô, Olubajé e Águas de Oxalá. Estas estão colocadas de forma ordenada, entretanto não obedecem a fixidez de um calendário estático e relacionado ao tempo ocidentalizado. Todavia, não será realizada, por exemplo, a Fogueira de Xangô sem que antes tenha se cumprido a Feijoada de Ogum. Nesta disposição apresenta-se um esquema representativo para esse ciclo festivo candomblecista (Figura 02).

Figura 2. Ciclo festivo do Candomblé. Org: VIEIRA SILVA, M. A. 2011

Para um entendimento dos significados míticos desses festejos apresenta-se uma breve sinopse referente a cada uma dessas festas. Estas foram organizadas por meio de uma pesquisa realizada nos livros "**Igbadu a Cabaça da Existência**" (2006), de Adilson de Oxalá, "**Mitologia dos Orixás**" (2001), do sociólogo Reginaldo Prandi e "**Terra Céu e Aruanda**" (1994) do romancista Rodolfo Mota Rezende, bem como as narrativas dos informantes da pesquisa, a saber: babalorixá Marcos D'Ávila ti Oxalá e as yalorixás Jane ti Omolu, Teresa ti Omolu e Maria Luisa ti Oxum.

A Padê de Exu

Exu, conforme já descrito no quadro das cosmolocalidades, é o mensgeiro dos orixás e também guarda e protege a casa. Dada sua importância, este orixá tem uma ritualística própria a ser realizada antes das festas no Candomblé. No romance brasileiro "**Terra, Céu e Aruanda**", escrito por Rodolfo Rezende Mota (1994, p.42), encontra-se a precisa referência a Exu:

> Exu mensageiro, Exu recadeiro, Exu intrigante. Sempre levando e trazendo recados entre orixás e humanos. Amado, temido, e necessário. Os orixás, muitas vezes, irritam-se com ele. Reconhecem, no entanto, sua importância. Sem Exu ficariam isolados. Melancólicas seriam suas vidas se dedicadas apenas a contemplação do eterno. Monótonas seriam suas existências, se se afastassem das estripulias que recheiam as vidas dos terrenos.

Eis aí algumas das razões para que antes de qualquer ritual no Candomblé seja Exu a ser o primeiro reverenciado: despacha-se Exu no intuito de que todos os pedidos sejam devidamente encaminhados. Despacha-se Exu com a finalidade de que os festejos ocorram de forma tranquila, sem brigas e desentendimentos. Contempla-se esse orixá para que seja estabelecida a ponte entre o orum e o ayê (Terra). Justamente por ser lembrado antes de qualquer ritual é a festa consagrada em sua homenagem que abre o ciclo festivo do Candomblé. Assim, Exu recebe os cumprimentos e menções de respeito em meio a danças, comidas

e bebidas. O despacho, no momento do barracão inicia-se com a dança em volta do poste-central, depois os zeladores e os participantes dançarem e cantarem os orikis dessa ritualística, encaminham-se para a rua, quando ali depositam os elementos que finalizam o despacho final do Padê. Dessa forma, Laroiê Exu.

B Feijoada de Ogum

De ânimo exaltado e desafiador, transmitindo sua fúria para a ponta da espada, Ogum se faz orixá guerreiro e caçador. Dono do segredo do ferro: o forjador. Conta-se, em um itan, que Ogum confeccionou para Oxaguiã, o "Orixá comedor de inhame pilado", instrumentos de ferro para melhoria e intensificação das atividades agrícolas da cidade de Ejigbô. Assim, da forja de Ogum nasceram a pá, o enxadão, a enxada, a foice, o rastelo, o arado. Tornou-se o patrono da agricultura e das artes manuais. Reinou em Irê e em vários corações. Orixá de muitos amores disputou com Xangô os encantos de Oyá, Obá e Oxum. Apesar de ter sido rei de Irê, fez das estradas sua verdadeira casa, estando sempre a caminhar. Desbravador, ele mantém o domínio dos caminhos sendo capaz de remover qualquer obstáculo, abençoar e guiar os viajantes. Nela tem-se a oportunidade de pedir sua proteção, abertura de caminhos, prosperidade. Do panteão yorubano vê-se, na Feijoada de Ogum, a presença de Iemanjá, Oxum, Oyá e Oxossi, seu irmão. Ogunhê, Patakori!

C Fogueira de Xangô

Raios, fogo e justiça. Estes são os principais domínios de Xangô, o orixá filho de Oraniã e quarto Alafim da cidade de Oyó. Os atributos de grande guerreiro também lhes são dedicados. Conquistou os corações de Obá e Oyá, mas foi por Oxum que verdadeiramente se encantou. Conquistou, também, a ira de Ogum em diversos momentos de desavenças e disputas. Na mitologia yorubana conta-se que disputaram amores e domínios territoriais. São antagonistas por excelência.

Para Xangô se realiza a festa da fogueira. Nesta celebra-se o fogo selvagem, diferente daquele que forja os metais e transforma os alimentos crus em cozidos. Diante da fogueira é oportuno ao participante pedir a Xangô justiça e a resolução de demandas. Quando este orixá está em terra, no xirê, as pessoas presentes que conhecem a sua saudação exclamam na língua yorubá "Kawòó Kabíyèesile!", isso significa: "Meus cumprimentos à sua majestade!"

Durante a festa de Xangô é necessário a presença forte do fogo. Observa que nessa cerimônia ocorre a predominância de vestimentas brancas. Após a saudação do poste central, fixado no barracão, os visitantes levantam-se, e os que dançam voltam-se para o centro, onde está erguido o referido poste central, conforme descreve Barros (2005). Durante rezas e cânticos dedicadas a Xangô aparecem alguns elementos importantes a este orixá, a saber: o pilão (instrumento que provoca muito barulho) e o xerê (instrumento que evoca o orixá).

A roda de Xangô ou batá-de-xango começa com cânticos de saudações ao rei. Para o autor mencionado ressalta que "a fogueira acesa informa ao Orixá do fogo que seus fiéis, em uníssono, relembrarão sua história, contarão seus feitos, inscritos na memória do povo de santo" (Barros, 2005, p.110).

D Olubajé

Omolu é orixá da terra, dos mais profundos fundamentos. Conta-se em um itan que certa vez, quando a varíola assolava a Terra, Omolu para proteger os humanos e outros orixás, cavou rapidamente um buraco para resguardá-los e deitou-se por cima. Portanto, quando a varíola passou, ele foi o único a ser atingido. Algumas narrativas apontam que o conceito original dessa divindade se referia ao deus da varíola. Tal visão, porém, nos parece uma evidente limitação, pois a varíola não seria a única doença sob seu controle, foi considerada assim simplesmente pôr ser a epidemia mais devastadora e perigosa que conheciam o grupo étnico onde surgiu Omolu/Obaluayê: o Dahomé, hoje, Benin.

Obaluayê quer dizer "Rei e Senhor da terra". Sua veste é palha e esconde o segredo da vida e da morte. Sua vestimenta é feita de ikó, uma fibra de ráfia extraída do *Igí-Ògòrò*, elemento de grande significado ritualístico, principalmente em ritos ligados à morte e ao sobrenatural, sua presença indica que algo deve ficar oculto. É composta de duas partes o "filá" e o "azé". A primeira parte, a que cobre a cabeça, é

uma espécie de capuz trançado de palha-da-costa, acrescido de palhas em toda sua volta, que passam da cintura. O azé, segunda parte, seu *asó-ìko* (roupa de palha) é uma saia de palha-da-costa que vai até os pés em alguns casos, em outros, acima dos joelhos. Por baixo desta saia veste-se um xokotô, espécie de calça, também chamado "cauçulú", em que se oculta o mistério da morte e do renascimento. Ao vestir-se com ikó e cauris, revela sua importância e ligação com a morte (ikú). A festa do Olubajé ocorre entre os espaços de dentro e de fora do pejim.

O Olubajé é uma festa em comemoração ao orixá Omolu, que nas Casas tem a função de propiciar saúde para todos os que dela participam. Durante a festividade o iniciado em transe com Omolu dança trazendo em mãos o xaxará, instrumento feito de nervuras de palma decorado com búzios e cabaças. Narra-se que nestas cabaças Omolu carregue os remédios que utiliza para realizar curas. Saúda-se este orixá dizendo "Atotó", o que significa: "Silêncio. Por se tratar de uma festa em que orixás compartilham com os filhos e visitantes seus alimentos, essa se torna uma significativa prática social, portanto cultural e espacial.

E Águas de Oxalá

Oxalá é o orixá mais velho, filho de Olodumarê. Recebeu de seu pai a incumbência de criar o ayê. Por não prestar as devidas reverências a Exu foi ludibriado por sua irmã Odudua que, com a colaboração de Exu, conseguiu roubar de Oxalá o saco que continha os elementos para a

criação da Terra. Odudua obteve êxito em seu propósito e criou o ayê. Oxalá, inconformado, ao contar a Olodumarê o seu fracasso e demonstrar grande vontade de participar da criação, obteve de seu pai uma segunda chance recebendo a tarefa de criar os seres humanos. Oxalá assim o fez recebendo de Nanã a lama do fundo dos rios, o material basilar para sua criação. Com o auxílio de Ajalá, o fabricante de cabeças, executou sua tarefa tornando-se o pai da humanidade.

No Brasil Oxalá é cultuado sendo representado em duas principais formas. Como Oxalufã, que é o rei de Ifan. Orixá velho, curvado pelos anos, que anda com dificuldade e hesitação apoiado no seu Opaoxorô[1]. Na forma de Oxaguiã é o jovem guerreiro e valente, rei de Ejigbô conhecido como o "orixá-comedor de inhame pilado".

A festa que homenageia Oxalá está fundamentada no itan que começa contando as desventuras de Oxalufã quando este decidiu sair de Ifan para visitar seu amigo Xangô, no reino de Oyó. Conta-se que antes da viagem Oxalufã foi consultar o Babalawô, para saber se sua jornada ocorreria de forma tranquila. Porém foi alertado a não viajar, pois teria grandes infortúnios.Oxalufã desconsiderou o aviso e de forma obstinada prosseguiu com seu projeto. Diante da decisão do orixá o Babalawô apenas lhe recomendou que levasse três mudas de roupas brancas e

1 O opaoxorô é um cajado com o qual Oxalá separou os dois mundos, o espiritual (orum) do material (ayê). Nesse cajado estão dependurados símbolos em metal que representam elementos cósmicos. O orixá se apóia no opaoxorô enquanto se apresenta aos fiéis no peji.

que não deveria, jamais, recusar fazer o que lhe fosse solicitado. Exu, escondido, ouviu tudo e resolveu dificultar a vigem. Durante o caminho, de Ejigbô a Oyó, Oxalufã foi vítima das armadilhas de Exu. Este, solicitando sua ajuda, fez com que Lufã sujasse todas as suas roupas e chegasse maltrapilho à fronteira de Oyó. Na fronteira o velho orixá encontrou o cavalo preferido de Xangô, que havia fugido, pois Exu o soltara de propósito. Decidiu, então, recuperar o animal e levá-lo para seu amigo. Entretanto foi confundido com um ladrão e os súditos de Xangô o levaram preso para Oyó. Por sete anos Oxalufã amargou os infortúnios da prisão e por sete anos o reino de Xangô esteve em desgraça, assolado pela miséria e infertilidade.

Apavorado com a situação, Xangô, que de nada sabia, foi consultar um Babalawô. Descobriu que a causa da miséria de seu reino estava relacionada com a prisão de um inocente. Imediatamente foi a prisão e mal pode reconhecer o velho orixá, seu amigo. Prontamente pôs-se a reparar o equívoco começando pelo pedido de perdão. Ordenou que todos os seus súditos se vestissem de branco, para homenagear Lufã, e que buscassem por três vezes seguidas água para limpá-lo. Depois de receber os devidos cuidados Oxalufã partiu, mas antes de chegar a Ifan, sua casa, passou em Ejigbô para visitar seu filho, Oxaguiã, o qual realizou uma grande festa em sua homenagem.

Este itan é rememorado nos rituais festivos da festa das Águas de Oxalá, esta tem duração de dezesseis dias. Seu início ocorre com a retirada dos Axés de Oxalá do peji, estes

são levados em procissão para uma cabana, representando a viagem de Oxalufã e sua prisão. Neste percurso se estende o alá, pano branco que o protege. Na outra semana ocorre a troca das águas das quartinhas, ritual em que se guarda o mais profundo silêncio e que simboliza o momento em que Oxalufã se limpa. Em seguida acontece o retorno dos Axés de Oxalá para o seu peji, ato que remete ao momento em que Oxalufã retorna para sua casa. Para finalizar o ciclo realiza-se a festa do Pilão de Oxaguiã. Nesta o orixá jovem e guerreiro homenageia seu pai em meio à distribuição de comidas de sua preferência. Dentre outras coisas, é servido obrigatoriamente aos participantes o inhame pilado. Quando Oxalá está em Terra é saudado com a expressão: "Êpa Babá!", que quer dizer "Viva o Pai!". Também se diz "Exé eee", ou seja: "Boa Atividade".

Considerações Finais

Os orixás são energias da natureza. Ligam-se aos ventos, às águas salgada, doces e insalubres, ao fogo, às matas, às ervas sagradas, entre outros. Porém, estes assumem no imaginário social formas humanas, materializadas, em seus princípios femininos e masculinos.

O xirê segue um ordenamento mítico, hierocrático e de senioridadde. Na organização do calendário observa-se que sempre se inicia com o padê (despacho) para Exu (orixá que na mitologia yorubana é o que está mais próximo dos seres humanos, podendo levar seus pedidos para os demais orixás, ademais, esse ritual é um pedido de

licença para que tudo ocorra bem) e se finaliza com cantigas para Oxalá. Para seguir a tradição africana, entre esses dois momentos, se toca e se dança para os outros orixás do panteão, sendo eles: Ogum, Oxossi, Omolu, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Logun Edé, Iansã, Obá, Nanã e Iemanjá. A festa no Candomblé, na perspectiva da antropóloga Rita Amaral (2006, p.57),

> (...) é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados (...) Nela não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; muitas outras coisas acontecem na festa. Nela andam juntos a religião, a política, a economia, o prazer, o lazer, a estética, etc

Nessa concepção o espaço religioso do Candomblé extrapola a dimensão puramente sagrada e abarca, de modo universal, uma vez que ali a sociabilidade, perpassa pelo entendimento de que a vivência humana, sem negar o espaço sagrado, é o espaço da vivência e da experiência.

A festa do candomblé é um espaço marcado por uma densa e complexa rede de relações de poder e sociabilidade que traduz de modo profundo o gosto e a vida cotidiana do povo-de-santo. Às vezes, a religião passa a se confundir com a própria festa. A chegada das deidades africanas no plano material dá o sentido último ao lugar preparado para suas manifestações, o xirê.

Reforça-se que o xirê passa ser um espaço mítico, propiciador de momentos de adorações e saudações que ligam o indivíduo praticante ao ser evemerizado. Para o entendimento deste espaço pode-se recorrer às inferências de Tuan (1983, p. 112) sobre o espaço mítico, quando o autor observa que "o espaço mítico é uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais". Ainda sobre a organização do xirê, Amaral (2005, p.51) descreve que,

> desde a entrada da roda-de-santo no barracão, portanto, todos os papéis religiosos são vividos intensamente, numa atuação sincrônica, cujos elementos ordenadores são dados pelo Xirê [...] Assim que o orixá "vira", outros papéis são acionados: a equede deve acompanhá-lo, vesti-lo, secar-lhe o suor do rosto e dançar com ele, a mãe ou o pai de santo que devem receber a reverência do orixá, os alabês que devem saber o quê e de que modo deve ser tocado para aquele orixá [...]

A descrição desta ritualística revela a existência de uma identidade que se liga ao conjunto de experiências do praticante com sua religião, que o torna candomblecista, evidenciando papéis exercidos por ele em funções designadas à prática do Candomblé. O xirê ainda articula papéis além do sagrado na tessitura social. Tal posicionamento permite recorrer às idéias de Almeida (2011) ancoradas na concepção de Piette quando ressalta que,

> a festa se inscreve em vários interstícios. Primeiramente, em um interstício de sentido social, entre o significado e o significante de um fenômeno distinguido pelos contentamentos que mascaram sua significação original como a natureza profunda da sociedade que o produz. Segundo, a festa imprime, também, um interstício específico e original no espaço-tempo do sistema social. Durante a festa os comportamentos humanos realizam inversões, adquirindo uma tessitura particular que, sem ser semelhantes àqueles da vida quotidiana, criam uma ruptura forçosa com aqueles comportamentos. (PIETTE, 1988 apud ALMEIDA, 2011, S/P.)

A possibilidade de inversão social promovida pela festa candomblecista é discutida pela geógrafa Aureanice de Mello Corrêa (2005) e pela antropóloga Rita Amaral (2005). Estas ressaltam essa característica ao observarem que os iniciados, quando manifestam seu orixá em transe, saem de sua condição humana e social e passam a ser um deus, visto que, por meio de si, baila uma divindade.

No cotidiano do ilê esta inversão é vivenciada nas relações de poder que são estabelecidas obedecendo a um sentido hierocrático. Neste, o que vale não é a condição social do iniciado e sim o seu tempo de iniciação e as obrigações que já foram pagas. Outro aspecto que se infere ao xirê é a sua característica pública e publicizada. Nesse momento o Candomblé encontra a sua principal via de renovação porque é exatamente ali que é despertado o interesse dos futuros iniciantes no culto. Desta feita, o Candomblé não assume

diretamente um caráter proselitista, mas seduz o observador, provocando o desejo de conhecer melhor sua realidade religiosa, seja ao fazer um jogo de búzios ou realizar limpezas espirituais, como, por exemplo, os ebós.

A organização do xirê evoca a articulação de uma rede basilada em um mercado de bens simbólicos especializado, ou seja, os elementos necessários à ritualística, como os animais que serão oferecidos aos orixás, os adereços para a composição das paramentas e os utensílios que comportam as oferendas Percebe-se então a rede de relações que a festa do Candomblé estabelece formando várias territorialidades.

Referências

ALMEIDA, M.G de. **Festas rurais e turismo em territórios emergentes.** 2011. http://www.ub.edu/geocrit/b3w-919.htm

ALMEIDA, M.G de. Aportes Teóricos e os Percursos Epistemológicos da Geografia Cultural. In: **Geonordeste**. Edição Especial, Ano XIX, nº1, 33-54, 2008.

ALMEIDA, M.G de. Em Busca do Poético do Sertão: Um Estudo de Representações. In: **Geografia Leituras Culturais**. Goiânia, Ed. Altenativa, 2003.

AMARAL, R. XIRÊ: **O modo de crer e de viver no Candomblé**. São Paulo, Educ/PALLAS, 2005.

BHABHA, H. K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BHABHA, H. K. O Terceiro Espaço. Entrevista a Jonathan Rutherford. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, No. 24, 35-41, 1996.

BOURDIEU, P. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo, Ática, 1983

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro, Ed.Ouro, 1967.

CORRÊA, A. M. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: SILVA, D. (org.). **Identidades étnicas e religião**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

CORRÊA, A. M. "Não acredito em Deuses que não saibam dançar": a festa do Candomblé, território encanador da cultura. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005: 141-171.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MUÑOZ, F. El tiempo del territorio, los territorios del tiempo. In: **Las otras geografías**. Org. Nogué et Romero. Valencia, Tirant lo Blanch. 2006.

PIMENTA, J.R; AZEVEDO, A.F de e SARMENTO J. Geografias Pós-Coloniais: Ensaios de Geografia Cultural. Porto, Figueirinhas, 2007.

PRANDI, R. **Segredos Guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, B de S; MENESES, M.P (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009

SANTOS, B. de S. **Um Discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, B. de S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP. São Paulo, Novembro de 1994.

16

A REPERCUSSÃO DO BOATO DO FIM DO MUNDO EM ALTO PARAISO (GO) EM 2012

*Pepita de Souza Afiune**
Eliézer Cardoso de Oliveira

Introdução[1]

Em vários momentos da história da humanidade, emergiram boatos a respeito do "fim do mundo", o que gerou polêmica e, em alguns momentos, até mesmo pânico coletivo. Esses boatos se legitimaram a partir de crenças em antigas profecias, como as de Nostradamus ou

* Discente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER / UEG); Bolsista da modalidade Stricto Sensu da UEG; pepita_af@hotmail.com.

* Doutor em Sociologia pela UnB; Coordenador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER / UEG); Professor do curso de História (UEG); ezi@uol.com.br.

1 O presente artigo é integrante das pesquisas desenvolvidas para a Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado e fruto do artigo apresentado ao Simpósio Nacional de Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: Devoção e Diversão nas Tradições Culturais Populares, com o apoio financeiro da Universidade Estadual de Goiás.

do famoso livro bíblico do Apocalipse, que pressupunham a existência de sinais indicativos para o fim do mundo.

Jean Delumeau (2009) ressalta, no seu brilhante **História do medo no Ocidente**, que em nenhuma outra época, o medo do fim do mundo foi tão intenso e chocante como entre os séculos XIV e XVI, na Europa no início dos tempos modernos. Pode até parecer contraditório, mas a modernidade foi gerada num ambiente de medo e terror:

> O milagre da civilização ocidental é que ela viveu todos esses medos sem se deixar paralisar por eles. Pois não se sublinhou suficientemente que houve ao mesmo tempo angústia e dinamismo – sendo este geralmente designado pelo termo *Renascença* (DELUMEAU, 2009, p. 303).

A constatação de Delumeau é um indicativo sólido de que o progresso da modernidade não é incompatível com a angústia de se crer no fim dos tempos. Logicamente não se deve subestimar o impacto do que Weber (1982) denominou de "desencantamento do mundo": a substituição de mitos e superstições por um pensamento técnico racional. Após o Iluminismo a crença no "fim do mundo" foi perdendo a sua centralidade e se refugiou nas representações das camadas populares, abaladas por alguma catástrofe natural ou por algum fenômeno cosmológico misterioso.

Contudo, o medo do fim do mundo ainda se faz presente. Para muitos, a pós-modernidade seria,

inclusive, marcada pelo renascimento do interesse da sociedade para aspectos míticos e esotéricos. O florescimento de novas formas de religiosidade é calcado em preceitos que se defrontam com o tradicionalismo doutrinário. Uma mescla de elementos oriundos das antigas crenças como os elementos das mitologias orientais e maias, sincretizados com elementos do cristianismo. O momento de incerteza e de crise epistemológica foi propício ao que alguns sociólogos denominaram de "reencantamento do mundo".

Nesse contexto cultural de dúvidas e de aparecimento de novos medos e retornos dos antigos, o município goiano de Alto Paraíso, localizado em meio a exuberante natureza da Chapada dos Veadeiros, tornou-se paradigmático do pós-moderno reencantamento do mundo. É que a partir do crescimento demográfico de Brasília, a região passou a receber grupos místicos, integrantes das novas religiosidades alternativas, que moldaram uma nova representação para a cidade. Isso tudo ganhou uma grande dimensão durante o ano de 2012, quando, inspirados por supostas profecias antigas (maias e Nostradamus) e pela numerologia, surgiu a nível mundial o boato do fim do mundo. O município ganhou visibilidade internacional ao ser considerado por muitos como um lugar seguro para aqueles que desejavam sobreviver ao "fim do mundo". Essa centralidade simbólica de Alto Paraíso é o tema deste artigo.

A Crise da Ciência Moderna e o Reencantamento do Mundo

> *"O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo 'desencantamento do mundo'" (Weber, 1982, p. 182).*

Weber (1993) define um importante aspecto da modernidade, pautado nos preceitos racionalistas da ciência moderna. Para o sociólogo alemão, o "desencantamento do mundo" abriu a perspectiva para que a natureza pudesse ser vista e analisada em termos racionais, passando a ser objeto científico e recurso econômico. Weber nos mostra que a ciência moderna se colocou como o caminho para descobrir a verdade sobre a natureza, superando o conhecimento mítico-religioso.

Pierucci (2003) compartilha desta visão, afirmando que a natureza foi colocada ao serviço do homem. Desta forma, houve um processo de "desmagificação da religiosidade ocidental", pois neste contexto, a religião não é mais a grande detentora de todo o conhecimento.

Portanto, o desencantamento do mundo mudou a relação do homem com a natureza, pois esta passa a ser objeto de domínio e controle pela ciência. Concomitantemente, um local no qual a natureza impera torna-se sinônimo de atraso e decadência, o que corrobora com as teorias positivistas em voga no século XIX.

Porém, esse processo de racionalização na verdade ocasionou um processo reverso. É que a ciência, a partir da segunda metade do século XX, não conseguiu mostrar-se totalmente convincente para maioria da população, sendo concebida como um emaranhado de "mistérios", o que explica a desconfiança generalizada em muitas teorias científicas.

De acordo Hobsbawm (1995), o século XX foi marcado profundamente pelo progresso da ciência moderna, conquistando espaço e sufocando o domínio religioso. Contudo, a ciência teve a sua reputação muito abalada durante o período denominado de "Era das Catástrofes", quando foi utilizada para superdimensionar as tragédias da época, como as guerras mundiais e os regimes totalitários.

Além disso, as novas teorias científicas do século XX afastaram-se cada vez mais do conhecimento prático do homem comum e dos próprios cientistas. Para Hobsbawm (1995, p. 516), "o rompimento com a experiência dos sentidos e o senso comum significou um rompimento com as certezas tradicionais de seu campo e a metodologia deste". A consequência do "esoterismo" das novas teorias científicas na Física quântica ou na Biologia molecular é uma incompreensão generalizada por parte do homem comum. Os cientistas tornaram-se os verdadeiros "feiticeiros" do século XX, enquanto os usuários das tecnologias tornaram-se se seus "aprendizes". Para a operadora de caixa que usa o computador para calcular o

troco no supermercado, os algoritmos que permitem o funcionamento da máquina são tão misteriosos quanto à natureza era para as comunidades indígenas.

A desconfiança e o "esoterismo" da ciência pura foram as bases epistemológicas do reencantamento do mundo. Uma de suas consequências diretas foi o fortalecimento de novas formas de religiosidades reconfiguradas a partir do século XX. Uma descentralização da religião, ocasionando também o rompimento entre Estado e Religião. "O sagrado se pluraliza e se desnaturaliza" (SOARES apud LIMA & SIQUEIRA, 2003, p. 11).

Uma fuga da religiosidade doutrinária traz uma nova tendência ecumênica.

> Conjeturamos que "a espera de uma Nova Era" para alguns, se relacione com a percepção de uma sociedade que, cansada de uma série de catástrofes consubstanciadas em ações de genocídios e desrespeitos aos direitos humanos, preconceitos de toda ordem e de uma estrutura social que somente privilegia uma minoria, começa a caminhar para as soluções dos inúmeros problemas mundiais que, quem sabe, serão resolvidos através do desenvolvimento de uma ciência preocupada e voltada para os interesses da humanidade como um todo. Uma ciência que talvez caminhe junto com uma inteligência superior, definitivamente reconhecida (VALLE, 2001, p. 19).

Os paradigmas pós-modernos estão pautados na desconstrução de princípios e concepções ocidentais. Para Santos (1987) a pós-modernidade é o período de intensa mudança nos aspectos socioculturais ocorridos a partir da década de cinquenta, que se adentrou em questões filosóficas. Neste momento, encontra-se o desejo de o homem alcançar o não visível ou o "maravilhoso", o que acarreta dúvidas quanto as capacidades da ciência moderna e do progresso urbano tecnológico.

As pessoas se voltam para o meio rural, que antes, era sinônimo de atraso e selvageria, ganhando agora uma conotação naturalista, um novo estilo de vida foi criado. A comida natural orgânica, a influência das religiões orientais, a manutenção de reservas naturais, os movimentos ecológicos e a medicina fitoterápica. Uma rejeição das racionalidades iluministas, uma aproximação com as chamadas pseudociências.

O pós-moderno tem um caráter eclético, à medida que aglutina várias tendências, marcado por uma multiculturalidade e pluralidade de filosofias, estilos de vida e de crenças.

Na verdade esta relação entre modernidade e pós-modernidade é uma relação ambígua, entre ambos existe mais dicotomias do que semelhanças, sendo um prolongamento da outra, e não uma mera ruptura.

O medo do "Fim do Mundo" e a Cosmogonia Maia

O tão aclamado Apocalipse de 2012, felizmente, não aconteceu. Contudo, muita gente inspirada na leitura das antigas profecias maias e pela crise ambiental, achou que, de fato, esse era o momento final da humanidade.

Embora sem consenso entre os estudiosos[2], muitos acreditaram que o mês de Dezembro de 2012 marcaria o fim de um ciclo de tempo definido pelo calendário Maia. Foi relacionado a um prenúncio de catástrofes naturais ou um início de uma nova era no planeta, sendo também identificada por muitas pessoas com o Juízo Final cristão.

Muitos desses argumentos se baseiam numa leitura maravilhosa[3] do livro sagrado dos maias, ***Chilam Balam***[4], escrito por volta do séc. XV. Nos seus relatos, encontra-se um caráter fatalista, no qual o destino do homem caminha para uma relativa autodestruição, como consequências das suas atitudes no Planeta.

Nesse sentido, as leituras contemporâneas das profecias maias apontam que o último *katun* seria o

2 O ciclo treze *baktun* (no calendário maia refere-se a ciclos de vinte anos do calendário gregoriano) que seria o último definido no calendário maia de conta longa, poderia ter o seu término em quatrocentos anos depois do ano de 2012, mas isso também não é consenso entre os historiadores.

3 Para Oliveira (2012) quando se utiliza o termo 'maravilhoso' referimo-nos à admiração, encantamento e imaginação. Narrativas que se referem a fenômenos inexplicáveis, muitas vezes atribuídos a um aspecto divino.

4 De acordo Chi (1980), *Chilam* é o nome ou título que se dava aos sacerdotes maias, e *Balam* é o nome de uma família e pode significar também a palavra feiticeiro. *Chilam Balam*foi um profeta maia.

período no qual o homem sofreria as consequências de seus próprios atos, como a destruição da natureza, que por sua vez começaria a trazer-lhe como resposta o aquecimento global e catástrofes naturais, bem como a própria falta de recursos. Desta forma, "a cultura maia é usada, sincretizada e ressignificada livremente [...]" (CAVALCANTI, 2012, p. 130).

Na verdade, essas livres leituras da cosmogonia maia como criadora do suposto ciclo de 2012foram também realizadas pela própria comunidade acadêmica, a partir das pesquisas de Goodman e Thompson, que inclusive, procuraram posteriormente esclarecer os equívocos.

Mas um dos fatos que marcou significativamente toda a construção de uma mística leitura dos calendários maias foram as pesquisas de José Argüelles, PHD em História da Arte, que decifrou os códigos maias, defendendo a tese de que há um grave erro no calendário gregoriano. Argüelles desenvolveu o *plano de paz* que tem por finalidade substituir o calendário gregoriano por um novo calendário que postule 13 ciclos anuais, já que a Terra levaria treze luas[5], cada um com vinte e oito dias, para girar em torno do sol; já o calendário gregoriano considera o ano composto por apenas doze meses. Assim, acredita-se que essa contagem errada do tempo levaria a humanidade ao caos, à escassez,

5 Conforme o Sincronário da Paz (2014) um ano terrestre é composto por13 meses de 28 dias, contagem baseada na visão cosmológica maia galáctica, originária da região de Palenque, no México.

a guerras e ao aumento da miséria no mundo, por não considerar o vínculo do tempo com os ciclos naturais.

> Baseado numa extrema subjetivação do calendário maia, José Argüelles publica o livro ***The mayan factor*** **(O fator maia)**[...] A ordem dos dias ali contida nunca havia sido vista ou apresentada como maia, até onde consta. Este foi o embrião do *dreamspell*, "encantamento do sonho", o nome que o calendário *new age* de Argüelles tomaria internacionalmente, mantendo a ordem dos dias apresentada no livro. Tal calendário mescla as estruturas dos calendários maias [...] cuja contagem era aplicada de uma maneira demasiado eurocêntrica (CAVALCANTI, 2012, p. 130).

Cavalcanti (2012) acrescenta que uma outra apropriação pós-moderna dos maias foi atribuir-lhes uma identidade intergaláctica pelos seguidores de *Ashtar Sheran*[6]. Acredita-se que a primeira menção a esta divindade foi através de médium alemão chamado Herbert Victor Speer no ano de 1958, que expôs sua experiência em sua obra psicografada **A Grande Missão Celeste de Ashtar Sheran**. Esta identidade intergaláctica maia desta forma dialoga com os preceitos do Calendário da Paz à medida que mostra ao homem a sua posição diante do seu planeta, que pode levar à sua própria destruição. Acreditam

6 Uma entidade extraterrestre que iniciou contatos telepáticos com médiuns para pregar mensagens acerca de sua missão na Terra e a conscientização do ser humano quanto às suas práticas que podem levar à sua autodestruição, propondo uma nova era e uma nova consciência intergaláctica. É um ícone da nova era e também associado ao São Miguel Arcanjo.

ainda que haveriam seres superiores à espécie humana que poderiam muito nos ensinar ou até mesmo ter sido nossos colonizares, e que os próprios maias foram colonizados por estes seres oriundos das estrelas, por isto, possuíam conhecimentos tão avançados para a sua época.

Conectada a essas ideias, a Fundação Arcádia[7]foi responsável pela introdução dos princípios do despertar da consciência cósmica em Alto Paraíso. Propõe um plano espiritual que transcende o físico em busca da Irmandade da Luz Solar, "que em épocas de fim de ciclos planetários e cósmicos, se aproxima da raça humana, a fim de impulsioná-la evolutivamente" (ARCÁDIA apud VALLE, 2001, p. 79).

Tem-se desta forma, inúmeros seguidores do Sincronário da Paz no município de Alto Paraíso de Goiás, que demonstram as suas crenças nos*kins*maias, que são como signos, chamados também de assinatura galáctica. De acordo a data de nascimento, representaria um horóscopo, determinando a personalidade e o destino de cada indivíduo.

Assim, muitos são os elementos que, sincretizados com crenças cósmicas, ufológicas, cristãs e espiritualistas encontraram em Alto Paraíso um terreno perfeito para se difundir, unindo-se às representações paradisíacas as quais foram atribuídas à região da Chapada dos

7 Instituída em 1995 no município de Alto Paraíso sob profecias que apontavam que este era o local escolhido para ser a sede da nova civilização. Projetada como um retiro espiritual, na Fazenda Arcádia é situada no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros.

Veadeiros e a todo o planalto Central, objeto de discussão do próximo tópico.

O Paraíso em Goiás

"Todas as vezes que por aqui passo, lembro-me do Gênesis, na Bíblia, ao ver tantas belezas! Isso aqui é semelhante à terra prometida por Deus a Abraão e Jacó" (In. CAMPOS, 2002, p. 41). Este é um depoimento de uma senhora religiosa encontrada casualmente por Elias Campos, autor do livro **Mistérios da Chapada dos Veadeiros e Alguns Problemas Brasileiros**, que demostra, claramente, uma representação de um paraíso terreal atribuída à Chapada dos Veadeiros.

Segmentos místicos acreditam que há uma ligação entre a Chapada dos Veadeiros com Machu Picchu no Peru e as pirâmides do Egito, através do paralelo 14. Fato que corroboraria uma visão maravilhosa e encantada da chapada.

Para Valle (2001) o Planalto Central foi considerado a sede de um "Novo Mundo", a capital do Terceiro Milênio ou o "Berço das Águas". A Chapada também recebeu várias denominações, sendo reconhecida como "Celeiro do Novo Milênio" ou a "Terra Prometida".

Também acredita-se que "[...] nesse local existe o grande centro iniciático de Agartha ou Morada dos Bem-aventurados. É o Santuário dos Senhores do Mundo, cuja capital é Schamballah; [...]" (CAMPOS, 2002, p. 44).

Alto Paraíso apresenta, portanto, um ambiente dinâmico, com a presença de diversas religiosidades tradicionais e místico-esotéricas. Para Franco (2006) a cidade recebeu nos últimos anos grupos oriundos das demais unidades federativas do Brasil, constituindo um grupo populacional heterogêneo, que por sua vez, optou por um estilo de vida alternativo, promovendo uma fuga dos grandes centros metropolitanos.

Esses grupos buscaram em Alto Paraíso um estilo de vida mais próximo da natureza, uma vida simples, desprendida das materialidades e ligada à espiritualidade. "Chegaram em busca de paz espiritual e de condições ambientais mais adequadas para realizar seus trabalhos de autodesenvolvimento e de preparação para uma nova era" (FRANCO, 2006, p.08).

Bertran (2004) discorre acerca das pioneiras ocupações da região do planalto central e os primeiros núcleos de povoamento, demandadas pelas minas em Cavalcante. Veadeiros (atual município de Alto Paraíso) nasceu da antiga Cavalcante, a partir de migrações de bandeirantes e os ciclos mineradores. Surgiram as primeiras fazendas de trigo introduzidas por imigrantes por volta do ano de 1.796. Veadeiros era conhecida e desta forma nomeada pela presença dos caçadores de veados e seus cães.

A partir de 1912 as migrações para região foram impulsionadas pela mineração de cristais. Ganhou impulso pela descoberta de sua utilidade na fabricação de material bélico durante a Guerra.

Na década de cinquenta com o início da construção de Brasília, criou-se o Parque Nacional do Tocantins, no qual a Chapada dos Veadeiros foi incluída.

Em 1963 o vilarejo Veadeiros recebe o nome de Alto Paraíso devido à chamada Fazenda Paraíso do vereador da Câmara, Sr. Dimas Barbosa, que propôs o nome ao novo município.

Em 1964 foi criada uma escola rural pela iniciativa de uma organização espírita proveniente de Belo Horizonte, com objetivo de cuidar de crianças órfãs. Essa instituição é denominada Cidade da Fraternidade.

A partir dos anos oitenta a cidade começou a receber grande contingente turístico, o que também estimulou outros setores como a construção civil, comércio, mercado imobiliário, e o principal, o florescimento das terapias medicinais naturais.

Desenvolveu-se a urbanização da cidade e a expansão do turismo. A fundação da Fazenda *Bona Espero*, uma instituição espiritualista que tem em seus preceitos o ensino do Esperanto[8], nasceu do encontro "Associação Brasileira de Comunidades Alternativas" que implantou uma comunidade alternativa rural na região. Com esse projeto, iniciou-se a migração de grupos hippies e alternativos. O catalisador do movimento esotérico em Alto

8 O Esperanto é uma língua criada em 1.887 por um médico polonês, cujo objetivo era criar uma língua não específica de um país, mas universal, para empreender a comunicação e união entre todas as nações.

Paraíso é atribuído na verdade à criação desta instituição, que promovia trabalhos sociais.

Esses próprios grupos alternativos esotéricos também adentraram na economia turística, oferecendo ao turista terapias orientais, massagens, curas interplanetárias e outros serviços de cunho espiritualista. A própria Secretaria do Turismo distinguiu dois tipos de turismo na região: o turismo ecológico e o turismo esotérico ou místico.

Na década de noventa, vários grupos esotéricos do Brasil pregavam suas visões e sonhos a respeito de Alto Paraíso, que seria o lugar sagrado e ideal para se estabelecer. É o que se percebe em vários discursos, como este a seguir:

> Na Chapada dos Veadeiros, selvagem exuberância, um céu capaz de discos voadores. Um sol que nasce às nove horas da manhã. Temperatura média de dezesseis graus – Isso é normal? (Material de orientação ao Turista de uma ONG ambientalista apud LIMA, 1998, p.198).

Segmentos esotéricos acreditam que, na Chapada dos Veadeiros, estaria o *chakra* cardíaco do planeta, o coração da mãe Terra, a Gaia, que por sua vez, seria um ser vivo, tendo o corpo estruturado pela natureza. Esse discurso foi influenciado pelo conceito de Gaia, surgido nos anos sessenta numperíodo de intensas mudanças e revoluções, teoria considerada bastante controversa no meio acadêmico.

Conforme hipóteses de Lovelock (2009) autor da teoria de Gaia, o Planeta Terra estaria respondendo às ações humanas ao longo de sua história, a caminho de um ambiente inabitável para a vida, tornando-se uma situação irreversível. Além disso, Gaia não é uma mãe acolhedora de todos e a que tudo suporta, como se pensa, da mesma forma que as iniciativas de sustentabilidade ambiental não seriam suficientes para fazê-la mudar de ideia.

Pelo fato de a Chapada ser considerada o *chakra* cardíaco do planeta, este por sua vez é visto como portador de um corpo do qual é necessário o seu cuidado, da mesma forma que se trata dos *chakras* do corpo humano, que são situadas em pontos vitais.

Desta forma, em Alto Paraíso houve uma construção mística, vista como uma energia particular de sua natureza, uma busca de uma nova relação do homem com o meio ambiente.

À Espera do Grande Dia

Na reportagem de Teles (2012) intitulada "2012, o Fim do Mundo", produzida pela Rede Globo de Televisão, com duração de quarenta e dois minutos, há um relato acerca de várias cidades em que as pessoas aguardam ansiosamente pelo Apocalipse de 2012. Obviamente, Alto Paraíso não foi deixada de lado.

Em seu conteúdo, utiliza-se entrevistas a moradores da região, muitos deles estrangeiros. Nestes depoimentos

encontram-se informações referentes à peculiaridade da região que não sofre enchentes e terremotos, mostrando a possibilidade de se esperar o fim do mundo longe de qualquer perigo. Encontram-se também casos de espiritualistas que se preparam para uma nova era, buscando na cidade um local protegido e repleto de energias vitais. Um lugar onde se respira o estilo hippie dos anos sessenta, dialogando com as preocupações ambientais, práticas de alimentação natural, enfim, um estilo de vida alternativo. A reportagem aborda místicos que estudam as forças vitais e energéticas do ser humano e acreditam que o estilo de vida moderno gerará consequências danosas na natureza. Muitos se preparam para os novos tempos, armazenando alimentos. É interessante que esse discurso ressalta que nem todos acreditavam que o fim do mundo seria exatamente em 2012, mas que poderia ocorrer em algum outro momento.

Os discursos a seguir demonstram a centralidade de Alto Paraíso nos relatos acerca do fim do mundo em 2012.

Quadro 1: Discurso da Reportagem "2012, o Fim do Mundo" da Rede Globo

"Para quem acredita nas transformações previstas no calendário maia, todos os caminhos levam ao Cerrado. Chapada dos Veadeiros, rota de fuga, lugar mágico, estaria a salvo do grande cataclismo".

"Uma cidade de apenas oito mil habitantes que em nada lembra o interior do Brasil. Estranhas construções, templos, casas, cristais e até pirâmides".

"Sem luz elétrica e sem conforto, a busca é pelo autoconhecimento".

"Estrangeiros de todos os cantos do planeta caminham pelas ruas. Índios de etnias distantes, que participam de um encontro místico. Novos moradores chegam todos os dias".

"Aqui nós não temos enchentes, não temos problemas de chuvas. Terremotos? Ainda não". (Entrevista a Nilton Gonçalves, corretor de imóveis).

"Estar aqui nas montanhas a gente se sente mais acolhido, mais protegido". (Entrevista a Gustavo Torres, optometrista).

"Fernanda veio buscar proteção, acredita que já teve uma visão do que pode acontecer. Antes de vir para Alto Paraíso, ela morava em Florianópolis, sentiu de perto os efeitos de um ciclone. Viveu a tragédia que desabou sobre Santa Catarina".

"Um sítio no coração do planalto. Nascente de águas cristalinas e uma casa equipada com energia solar. Da varanda, um alemão observa a beleza impactante da nossa chapada. Christopher Rabanus quando visitou Alto Paraíso soube na hora que havia encontrado o seu lugar".

Fonte: Teles (2012). 2012, O Fim do Mundo. Globo Repórter. Rio de Janeiro, 10/02/2012.

Portanto, de acordo com o divulgado na reportagem, as cidades acima de mil metros de altitude, como é o caso de Alto Paraíso, seriam os locais protegidos, áreas de segurança que não sofreriam as consequências das enchentes, caso o mundo fosse coberto pelos oceanos.

A reportagem dialoga até mesmo com a ciência, ao realizar uma entrevista com uma professora de astrofísica, que por sua vez, afirmou que o sol está aumentando sua atividade, e, por isso, erupções solares poderiam afetar o campo magnético do planeta, acarretando várias consequências, como apagões ou interferências em sinais de comunicação.

Alto Paraíso, desta forma, é representada pela mídia como um local repleto de mistérios, quase uma terra prometida. As crenças nas profecias do calendário maia são comuns entre os místicos da região.

Na passagem para o terceiro milênio, muitos acreditavam no fim do mundo;poucos lugares do Brasil foram tão procurados quanto a chapada. Mas o mundo não acabou aquela vez. Naquele momento, místicos justificaram que foi apenas um erro de data, pois a cada dia o planeta vem emitindo sinais de que o fim irá acontecer.

As entrevistas realizadas com os indivíduos inseridos naquele contexto, demonstram que "a pessoa filmada só terá os poucos momentos em que a câmera estiver ligada para dizer quem é" (SALLES, 2005, p. 68). A reportagem não tem condições de mostrar toda a vivência do indivíduo, o que é compensado pelos cortes e pelas montagens das imagens. A montagem pode favorecer a manipulação ou construção de uma "verdade".

Assim, Brasil (2007) aconselha ao historiador utilizar a mesma metodologia de análise do documento manus-

crito, para que a filmagem seja tratada igualmente como um produto de seu contexto histórico-social.

Há uma manifestação do imaginário na mídia relacionado a cidade de Alto Paraíso, como um local sagrado, que atrai todos anos centenas de turistas de várias partes do Brasil e até mesmo de outros países. Inclusive, encontramos nas diversas reportagens relatos de pessoas que estiveram na região a passeio e fixaram moradia.

A mídia fabrica um mundo imaginário e espetacular, estabelecendo um intenso diálogo com a publicidade. "Com isso, somos levados a exagerar nossas expectativas e modelamos nossa sensibilidade por imagens sedutoras" (SANTOS, 2004, p. 13)

Bordieu (1997) aponta que a televisão efetua uma escolha paradoxal do que ela quer mostrar ou não. Como se o que não é mostrado não fosse importante, e aquilo que se mostra, até mesmo com tanta frequência, é construído de tal forma que extrapola a realidade. É o que se percebe nas incansáveis notícias que se repetiam durante o ano de 2012, podendo incutir em alguns espíritosa imagem de uma cidade espiritual, livre de todos os perigos, assim Alto Paraíso é objeto de múltiplas e repetidas anedotas acerca de discos voadores e proteções espirituais.

Inúmeras são as diversas representações acerca dessas temáticas misteriosas difundidas pela mídia, o que leva até mesmo a uma conotação cômica. É o que percebemos em algumas anedotas muito difundidas pelos meios

midiáticos: "A NASA confirmou agora que dia 21 deste mês, ao fim da tarde, o céu vai ficar muito escuro. É um fenômeno interessante chamado noite" (ESTEVES apud CAVALCANTI, 2012, p. 07).

> Os jornalistas têm 'óculos' especiais a partir dos quais vêem certas coisas e não outras; e vêem de certa maneira as coisas que vêem. Eles operam uma seleção e uma construção do que é selecionado. O princípio de seleção é a busca do sensacional, do espetacular [...] põe em cena, em imagens, um acontecimento e exagera-lhe a importância, a gravidade, e o caráter dramático, trágico [...] É preciso palavras extraordinárias. (BORDIEU, 1997, p. 25 – 26).

Uma outra reportagem sobre o tema foi exibida no site G1 da Globo por Nascimento (2012) "Cercada por misticismo, Alto Paraíso se prepara para o 'fim do mundo'", que se valeu de uma entrevista com o prefeito da cidade Alan Gonçalves Barbosa (PSB), sendo que o mesmo ressaltou a força dos cristais, a altitude da região (o ponto mais alto do Centro-Oeste) como legitimadores da crença de que o município está protegido de desastres naturais, como os tsunamis. Para Alan Barbosa, em virtude da repercussão, será necessária uma preparação especial para abarcar o grande número de turistas esperados na cidade. Um tema que é impossível lidar sem um tom cômico.

> Apesar de reconhecer a importância do misticismo para o turismo da cidade, Alan Barbosa garante que não acredita

> no calendário maia. "Se eu acreditasse no fim do mundo, não teria me candidatado à reeleição. Estaria em uma das nossas cachoeiras, descansando". (NASCIMENTO, G1, 2012).

Enfim, são muitas as notícias que podem ser encontradas nos variados meios midiáticos. Entretanto, para mostrar o grande sensacionalismo presente na mídia a respeito deste tema, é interessante citar enunciados das inúmeras notícias que circularam durante o ano de 2012:

Quadro 2: Manchetes em sites de notícia e emissoras de TV sobre o fim do mundo em Alto Paraíso

"Hoteis de Alto Paraíso de Goiás já fazem reservas para datas proféticas". (G1 Goiás)
"Estrangeiros não param de chegar a Alto Paraíso em busca de proteção". (TV Globo)
"O reino dos esotéricos: Místicos de Alto Paraíso vêem disco voador, conversam com ET e esperam o fim do mundo". (VEJA)
"Alto Paraíso vira 'bunker' esotérico para o fim do mundo no Brasil". (TERRA)
"Fim do Mundo é em Alto Paraíso". (Gazeta do Povo)
"Fim do Mundo atrai visitantes para Alto Paraíso de Goiás". (TV Brasil)
"Alto Paraíso (GO) muda rotina para o fim do mundo". (UOL)
"O Fim do Mundo em Alto Paraíso". (SBT)
"Quer escapar do fim do mundo em 21 de Dezembro? Vá para Alto Paraíso". (IG)
"Alto Paraíso: Onde o mundo não acaba". (Encontro Brasília)
"À espera do fim do mundo". (IstoÉ)
"CQC em Alto Paraíso: cidade que sobreviverá ao fim do mundo". (Band)
"Cidade em Goiás seria a única a sobreviver ao fim do mundo". (SBT)

Fontes: Emissoras TV Globo, TV Brasil, Band, SBT; Sites do G1, Terra, Gazeta do Povo, UOL, IG, Encontro Brasília; Revistas VEJA, IstoÉ.

Assim, Alto Paraíso ganhou centralidade nos discursos sobre o fim do mundo em 2012. Neste quadro pode-se perceber que as palavras são as protagonistas destas representações midiáticas. "[...] palavras fazem coisas, criam fantasias, medos, fobias ou simplesmente, representações falsas" (BORDIEU, 1997, p. 26). As palavras são muito bem escolhidas por estes repórteres, com o objetivo de chamar a atenção do espectador, procurando mostrar possíveis peculiaridades que a região de Alto Paraíso possui.

A decepção (ou alívio) pós-apocalíptico

Ao amanhecer do dia 21 de Dezembro de 2012, o Correio Braziliense em seu formato digital, não perdeu tempo em tratar a respeito do início do "grande dia". Publicou a sua primeira notícia a respeito, por Paranhos (2012),afirmando que a cidade amanheceu pacata e que os comerciantes abriram suas portas como um dia comum. Todos pela cidade mantiveram-se em suas atividades rotineiras.

Ao final da tarde, publicou outra notícia, da mesma repórter, sob o título "Com baixo movimento, fim do mundo é decepcionante em Alto Paraíso (GO)" anunciando:

> Apesar de toda a expectativa criada em torno da mística data de 21/12/2012, esta sexta-feira foi de movimento tranquilo em Alto Paraíso (GO). A própria prefeitura local reconhece que número esperado de 20 mil turistas não foi alcançado e que a

> cidade teve um dia cercado de normalidade e tranquilidade. Comerciantes, donos de pousadas e a polícia confirmaram que o dia teve um movimento normal de pessoas. O próprio assunto "fim do mundo" foi tratado com desdém pela população, que já estava cansada de falar sobre o calendário maia. (PARANHOS, Correio Braziliense, 2012).

O Site G1 Goiás também publicou a reportagem "Turistas continuam à espera do fim do mundo em Alto Paraíso de Goiás", por Nascimento (2012). A reportagem ressaltou que o dia estava bem tranquilo, mas que alguns ainda acreditam que tudo pode acontecer dentre os dois próximos dias, e para se precaverem, permanecerão na cidade até o dia vinte e três. Uma senhora fora entrevistada, afirmando que a cidade estava com um movimento tranquilo e esclareceu que "Caso alguma coisa ruim aconteça, meu marido e meu filho são médicos. Então, poderíamos colaborar. Como católica, não falo em data para o fim do mundo porque isso nem os anjos sabem" (NASCIMENTO, G1, 2012). Um dos seus filhos diz "Não acredito nem desacredito. Mas de tanto minha mãe falar, fica a pergunta 'vai quê, né?'. Então, melhor não arriscar" (Idem).

Uma notícia mais irônica fora publicada pelo Jornal Opção: "Não há relatos de extraterrestres em Alto Paraíso de Goiás. Prenúncio deu errado: o mundo não acabou e nenhum ET foi visto pelas ruas da cidade" por Abreu (2012). A decepção ficou por conta dos comerciantes, que não viram tantos clientes assim; a imprensa havia noticiado que um grande contingente de pessoas chegaria a cidade, mas

na verdade não foi o que aconteceu. Há o próprio reconhecimento de que a mídia exagerou muito nas expectativas. Inclusive as entrevistas de proprietários de hotéis mostraram um desapontamento quanto à forma da mídia tratar do assunto, visto que, para eles, isso contribuiu para que muitas pessoas desistissem de ir à cidade, pois ao ler os noticiários, alarmavam-se sobre a possibilidade de trinta mil turistas no lugar, atrapalhando a busca de tranquilidade.

> Segundo arqueólogos e cientistas que trabalham no estudo de civilizações antigas, os maias não faziam profecias e muito menos queriam deixar previsões para gerações futuras. Os maias apenas determinavam o destino de uma pessoa ou de uma cidade com base no seu calendário e em suas crenças religiosas. Para a maioria, é completamente falsa a tese de que o mundo acabaria hoje com base em algo que estaria disponível. Não há nenhuma base científica e epigráfica que diz que o mundo acabaria nesta data (ABREU, Jornal Opção, 2012).

Neste momento, a mídia quer esclarecer tudo, até mesmo o erro em relação às interpretações do calendário maia. É interessante como a busca por um "furo" leva os jornalistas a estarem dispostos a quase tudo, como afirma Bourdieu (1997).

Mas os que se preparam em Alto Paraíso para um possível colapso no planeta mantém suas convicções de que um dia irá ocorrer, que é apenas questão de erros de datas e independente das profecias estarem atribuídas

aos maias ou não, isso seria uma resposta do planeta às atitudes da humanidade, o que torna necessário uma conscientização e nova postura do homem em relação à natureza e a si mesmo.

Considerações Finais

Enfim, neste texto, ao ensejo do boato do fim do mundo em 2012, analisou-se as representações existentes sobre o município de Alto Paraíso, como representativas de um ambiente pós-moderno, marcado pelo reencantamento do mundo. Alto Paraíso é uma cidade repleta de diversas crenças que fazem uso dos mitos antigos para legitimar novas religiosidades. O destaque é a representação sobre os maias, bastante visível no estilo de vida de alguns dos moradores da cidade, principalmente nas lojas de artigos esotéricos e cristais. Em uma delas, uma placa mostra a seguinte informação: "Oráculo maia para consulta". Além disso, há alguns hotéis que utilizam símbolos da mitologia maia na decoração, calendários maias nas paredes das residências e pousadas, ou vendidos nas lojas.

Procurou-se estabelecer um breve traçado histórico sobre a região da Chapada dos Veadeiros, especificamente o município de Alto Paraíso, mostrando o pioneirismo místico, através da fundação da Fazenda *Bona Espero* (Esperantista) e a fundação da instituição espírita kardecista Cidade da Fraternidade. Isso foi decisivo para a escolha do lugar por comunidades alternativas e pelo

destaque que a cidade teve, no plano midiático, no ano de 2012.

É que a cidade é paradigmática das novas formas de crenças e religiosidades da pós-modernidade. Ao final do século XX, período no qual a ciência moderna cedeu espaço para novas práticas religiosas, surgiram novas seitas baseadas em pressupostos místicos, esotéricos, xamânicos, ecumênicos e ufológicos. Isso foi decisivo para que Alto Paraíso tivesse toda a centralidade no episódio do "Fim do Mundo" em 2012.

Após a data "fatídica", a mídia procurou outros assuntos e a população retornou a sua rotina. Isso até que novos boatos sobre o fim do mundo novamente arrastem Alto Paraíso para o turbilhão midiático.

Referências

ABREU, Márcia. Não há relatos de extraterrestres em Alto Paraíso de Goiás. Prenúncio deu errado: o mundo não acabou e nenhum ET foi visto pelas ruas da cidade.**Jornal Opção**, Goiânia, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: http://www.jornalopcao.com.br/posts/ultimas-noticias/nao-ha-relatos-de-extraterrestres-em-alto-paraiso-de-goias. Acesso em: 16/08/2014.

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal.** Edição revista e atualizada. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

BORDIEU, Pierre. **Sobre a Televisão.**Tradução Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BRASIL, Umbelino. O filme documentário como "documento da verdade". **Olho da História.** N.1, 2007. Disponível em: http://www.oolhodahistoria.ufba.br/01ofilme.html. Acesso em: 15/09/2014.

CAMPOS, Colemar Elias. **Mistérios da Chapada dos Veadeiros e alguns problemas brasileiros.** Goiânia: Kelps, 2002.

CAVALCANTI, Thiago José Bezerra. **2012 e ... Maias? Tudo que a Globo não mostra.** Edição especial. Rio de Janeiro: Projeto CMaia, 2012. Disponível em: http://www.calendariosagrado.org/downloads/RiSaqiribalESP2012.pdf. Acesso em: 14/09/2014.

_____. **Calendário maia, 2012 e Nova Era.**1ª ed. Niterói: Edição do Autor, Projeto CMaia, 2012.Disponível em: http://www.calendariosagrado.org/LIVRO-CalendarioMaiaCiclo2012NovaEra.pdf. Acesso em: 19/09/2014.

CHI, Diego. **Chilam Balam.** Tradução cotejada de edições em espanhol e francês por Fernando Py. Rio de Janeiro, RJ: Editora Cátedra, 1980.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente.** São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FRANCO, Augusto de. **O segredo do paraíso.** Campo Grande: Editora Livro Aberto, 2006.

HOBSBAWM, Eric. Feiticeiros e Aprendizes – As ciências naturais. In: **Era dos Extremos: O Breve Século XX, 1914–1991.** 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 504 –536.

LIMA, Ricardo Barbosa. Nova consciência religiosa e ambientalismo: uma leitura em torno das representações da categoria natureza entre grupos místico-esotéricos e ambientalistas em Alto Paraíso de Goiás (GO).Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa conjunta PQ02 Práticas Místicas e Esotéricas na Capital do Brasil. **VII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. São Paulo, p. 197 – 234, 22 a 25 de Setembro de 1998. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/.../pq02-4.doc. Acesso em: 09/04/2014.

LIMA, Ricardo Barbosa & SIQUEIRA, Deis (Orgs.). **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil.** Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

LOVELOCK, James. **Gaia: Alerta Final.** Tradução de Vera de Paula Assis e Jesus de Paula Assis. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

NASCIMENTO, Elisângela. Cercada por misticismo, Alto Paraíso se prepara para o 'fim do mundo' – Calendário maia prevê catástrofe para o dia 21 de dezembro deste ano.**G1 Portal de Notícias da Globo**,TV Anhanguera, Goiás, 21 de nov., 2012. Disponível em: http://m.g1.globo.com/goias/noticia/2012/11/cercada-por-misticismo-alto-paraiso-se-prepara-para-o-fim-do-mundo.html. Acesso em: 22/04/2014.

_____. Turistas continuam à espera do fim do mundo em Alto Paraíso de Goiás.**G1 Portal de Notícias da Globo**,TV Anhanguera, Goiás, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: http://g1.globo.com/goias/noticia/2012/12/turistas-continuam-espera-do-fim-do-mundo-em-alto-paraiso-de-goias.html. Acesso em: 15/07/2014.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. Quem te olhou, mas não te viu: representações do maravilhoso sobre o cerrado goiano no século XVIII. In: MELLO, Marcelo; OLIVEIRA, Eliézer Cardoso & SILVA, Ademir Luiz (orgs). **Território, cidades e cultura no Cerrado.** Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2012. p. 157 – 168. [Coleção Tessituras do Cerrado].

PARANHOS, Thaís. Alto Paraíso registra movimento discreto de pessoas em busca de refúgio. **Correio Braziliense**. Brasília, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2012/12/21/interna_cidadesdf,340427/alto-paraiso-registra-movimento-discreto-de-pessoas-em-busca-de refugio.shtml. Acesso em: 10/05/2014.

_____. Com baixo movimento, fim do mundo é decepcionante em Alto Paraíso (GO). **Correio Braziliense**, Brasília, 21 de Dezembro de 2012. Disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2012/12/21/interna_cidadesdf,340590/com-baixo-movimento-fim-do-mundo-e-decepcionante-em-alto-paraiso-go.shtml. Acesso: 10/05/2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito.** São Paulo: Editora 34, 2003.

SALLES, João Moreira. A dificuldade do Documentário. In: ECKERT, Cornelia; MARTINS, José de Souza & NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs). **O Imaginário e o Poético Nas Ciências Sociais.** Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 57 –71.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é Pós-Moderno.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. [Coleção Primeiros Passos]

17

NATUREZA E CERRADO GOIANO NO IMAGINÁRIO DOS VIAJANTES DO SÉCULO XIX

Lorena Borges Silva
Robson Mendonça Pereira

Quando falamos em Cerrado, facilmente identificamos suas principais características no tocante à sua formação física, vale dizer: a fauna e a flora. Um grande número de pesquisas científicas e entidades ecológicas dedicam-se a preservar esse bioma brasileiro e/ou diminuir o impacto causado pelo ser humano na imensa área no interior do país que ocupa cerca de dois milhões de quilômetros quadrados, abrangendo praticamente a totalidade de Goiás, Tocantins e Distrito Federal e partes consideráveis dos estados de Minas Gerais, Bahia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Maranhão e Piauí. A expansão da agricultura e da pecuária em larga escala eleva ainda mais o debate sobre a preservação do cerrado e os impactos causados pelo modelo de produção vigente baseado na monocultura agroindustrial.

O debate acerca da preservação do cerrado que se impõe à sociedade contemporânea em pouco ou nada se assemelha aos desafios enfrentados pelos primeiros desbravadores no passado. Para os primeiros viajantes estrangeiros no século XIX, o cerrado se constituía num mistério. Por um lado, havia o total desconhecimento quanto ao ambiente, plantas e animais encontrados, por outro lado, havia a necessidade premente de relatar estas paisagens nunca dantes vistas.

Desde o século XVI, bandeirantes paulistas se deslocavam pelo sertão longínquo apresando índios para servirem como mão de obra nas *plantations* açucareira do nordeste (MONTEIRO, 1994, 76-85). Este sertão bravio e agreste, habitado pelo gentio, despertou em seus primeiros exploradores um misto de temor e deslumbramento, em parte devido aos rigores da paisagem, aos seus encantos e mistérios.

Os primeiros a virem para esta região foram os bandeirantes paulistas que desde o século XVI se deslocavam pelos sertões longínquos apresando índios para servirem como mão de obra nas *plantations* açucarecira do nordeste (MONTEIRO, 1994, 76-85). A lendária bandeira liderada por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, saiu de Santana do Parnaíba em 1722 e adentrou o sertão goiano em busca da célebre serra dos Martírios[1]. Após aproximadamente três anos, após imensas dificuldades encontrou ouro no rio Vermelho, o

1 Esse bandeirante herdou a alcunha de seu pai,

qual ensejou a instalação do arraial de Santana, depois Vila Boa de Goiás, em 1726.

O contato com esse ambiente serviu como um teste de sobrevivência em local estranho, sendo que muitos morreram nas diversas expedições devido às intempéries naturais do cerrado. Para Bertran "Sobreviver antigamente nos cerrados, as assim chamadas savanas do interior brasileiro, era um exercício da arte ecossistêmica" (BERTRAN, 2000, p.33). Essa dificuldade é caracterizada pelo não conhecimento do bioma encontrado, já que se originavam de locais com clima temperado e úmido, fato constantemente presente nos relatos, muitas vezes pautados por reclamações acerca do clima seco e quente.

A constituição de pousos e vilas urbanas somente ocorre de maneira paulatina com os descobertos de ouro e pedras preciosas entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII. O cerrado com sua vegetação arbórea aberta, caracterizada por árvores pequenas e tortuosas e de casca grossa e suberosa, resistente a logos períodos de seca, exigia aplicação de seus habitantes para o desenvolvimento da agricultura e de uma pecuária rudimentar. As distâncias enormes e a baixa densidade populacional colaboravam para aumentar a sensação de insularidade permanente de seus moradores que se intensificou com a escassez aurífera no início do século XIX.

A respeito das intempéries do clima o Governador das Armas José da Cunha Mattos, em sua **Corografia Histórica**

da Província de Goiás (1824) se ocupa em descrever a antiga capital de Goiás apontando suas inadequações:

> [...] é mui quente, sujeita a moléstias agudas, ataques apopléticos, e ao broncocele ou papeiras de que está atacada pelo menos dois terços da população [...] Estou persuadido de que a malignidade atual da atmosfera e as contínuas moléstias, que se sofrem, procedem do fumo das queimadas e do calor delas nos meses em que não chove... (MATTOS, 1979, p.27)

Segue descrendo de maneira pormenorizada a respeito das condições dos solos e da vegetação goiana salientando a sua "riqueza" e os recursos disponíveis empregados de maneira muitas vezes imprópria gerando um processo de destruição ambiental:

> A natureza do terreno da comarca de Goiás é em extremo variável; em uma partes é riquíssimo, e mui criador; em outros é árido, e pouco próprio para a agricultura. As margens dos rios têm grandes matas: o Corumbá, o Paranaíba, S. Bartolomeu, o Rio das Almas, e em geral uma zona, [...] do sul, esteve coberta de espesso arvoredo que tem sido em grande parte derrubado para se fazerem plantações de milho de que ordinariamente se sustenta o povo de todas as classes, e com que se cria um sem número de porcos, principal riqueza dos habitantes. A falta de polícia a respeito das derrubadas de matas, e ainda mais a respeito das queimadas dos campos tem de qual forma

> estragado as terras da comarca que antigamente eram um contínuo bosque, que dentro de poucos anos será necessário lançar mão (já se devera há muito ter lançado) dum novo sistema de agricultura. (MATTOS, 1979, p.63)

Em outra passagem Cunha Mattos cita o termo "cerrado" ou "catingas" para designar a vegetação predominante no campo frequentemente subestimada pelo lavrador que o considera impróprio para desenvolvimento de atividades agrícolas:

> As vastas campinas que existem cobertas de pastagens excelentes ficam áridas no tempo das secas por causa dum sol abrasador: em conclusão, o terreno da comarca de Goiás é quase todo rico, e mui próprio para agricultura e criação; mas os braços úteis, e os homens não procurarão maneiras de aproveitar as vantagens que espontaneamente lhe oferece a natureza sempre com eles liberal. Uma grande parte do terreno está coberto de arvoredo baixo [...] dizem que não é bom para agricultura, mas, não é bom porque requer trabalho para se cultivar: e isto é que o povo evita quando pode (1979, p.63-4)

Saint Hilaire em Viagem à Província de Goiás faz comparações do cerrado goiano com a natureza de outras regiões dizendo: "A vegetação destas, é muito menos exuberantes que as das florestas primitivas de Minas e do Rio de Janeiro" (SAINT– HILAIRE, 1975, p.42).

Assim como outros elementos descritos pelos estudiosos do século XIX, o estudo da paisagem é importante para entendermos a visão que esses tinham do cerrado ao descrever sobre os rios e as matas da capitania de Goiás. Alencastre destaca a presença constante dos indígenas na beira dos córregos e rios, esses "só viam sulcar suas águas pelas montarias e ubás dos indígenas, que povoavam suas férteis margens" (ALENCASTRE, 1979, p.17).

Pensando o Cerrado numa perspectiva interdisciplinar, é possível associar a narrativa histórica com alguns conceitos próprios do conhecimento geográfico. Nesse sentido o cerrado se faz ler com diferentes olhares, sendo apresentado fisicamente por algumas divisões fitofisionômicas: Cerradão, Cerrado Rupestre de Altitude, Cerrado "strito sensu", Campo Limpo, Mata Galeria, Mata Ciliar e Veredas. O conhecimento das especificidades de cada um desses cerrados nos permite localizar no discurso dos viajantes em qual deles estão inseridos seus narradores. A respeito do relato do marechal Cunha Mattos acima citado, podemos supor que este provavelmente se tratasse do Cerrado "stricto sensu" do qual trata Rigonato: "Há nesta fisionomia uma variedade de arbustos, sabarbustos e gramíneas, sendo que a estação seca é a mais propícia a ocorrências das queimadas como se registra frequentemente" (2005, p.71). O desconhecimento por parte de Saint-Hilaire fica bastante evidente ao comparar a vegetação e fauna do Cerrado com a da Mata Atlântica, quando a savana africana ou australiana apresentavam

muito maior similaridade por se situar na mesma faixa tropical e subtropical.

Múltiplas perspectivas de análise do Cerrado (História Cultural e História Ambiental)

São diversas as formas discursivas encontradas nos relatos de naturalistas e botânicos estrangeiros, assim como no de autoridades e leigos acerca da paisagem do Brasil Central. A maneira como o Cerrado é descrito e sentido pelos seus narradores condiz com certas expectativas e modelos herdados por viajantes europeus do oitocentos que procuraram metamorfosear na Nova Atlântida os sonhos e frustrações do velho continente.

A escrita viajante tornou-se um recurso recorrente para a historiografia, principalmente na história regional. Nasr Fayad Chaul (1995) analisou esses relatos na obra **Caminhos de Goiás**, no qual discute de que maneira estes foram capazes de gerar representações que se cristalizaram no imaginário recorrente sobre o sertão goiano a ponto de serem incorporados por gerações de historiadores. Chaul se vale da História Cultural, ao fazer uso do conceito de "representação", geralmente utilizado em pesquisas que buscam captar o imaginário da época, mas, sabendo das distorções que cada tempo produz sobre o objeto de pesquisa. Esse modo de fazer pesquisa histórica surge a partir dos anos 1970, quando os aspectos culturais do comportamento humano passaram a ganhar maior destaque dentro do conhecimento histórico.

Sandra Jatahy Pesavento observa que esse período é marcado por "uma crise dos paradigmas explicativos da realidade" (2005, p.8). Essa autora entende que o imaginário é um "sistema de ideias e imagens de representações coletivas que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo" (PESAVENTO, 2005, p.43), logo, analisar o imaginário do século XIX permite vislumbrar se e quanto o pensamento sobre o Cerrado interferiu na relação homem-natureza dessa época.

Para além do arcabouço teórico-metodológico da história cultural, a história vista sob uma perspectiva ambiental – campo relativamente novo no meio acadêmico – também pode auxiliar nas reflexões sobre o tema aqui proposto. A história ambiental trás em seu âmago a interdisciplinaridade – importante por se inserir como um componente para dialogar com outras áreas como: Geografia, Biologia, Química e outras. Donald Worster (1991) afirma que "O historiador ambiental, além de fazer algumas perguntas novas, precisa aprender a falar algumas línguas novas". Decifrar o que a cientistas naturais pesquisam talvez seja a tarefa mais árdua, mas a utilização de fontes diversas torna-se indispensável para se fazer uma história ambiental.

Este campo de análise vem ganhando espaço no Brasil desde a década de 1960, com as pesquisas de Regina Horta Duarte, que através de sua obra **História & Natureza** questiona o discurso "Homem destruidor versus Natureza indefesa". Para ela, é por meio dos estudos históricos "que

podemos perceber que não há uma única atitude das sociedades humanas com o meio natural" (DUARTE, 2005, p.48).

Segundo Pádua, a história ambiental veio a estruturar-se como um campo historiográfico consciente com a "emergência de um 'ambientalismo complexo e multissetorial' a partir da década de 1970, dotado de alto perfil na cena pública global, representou um dos fenômenos sociológicos mais significativos da história contemporânea" (PÁDUA, 2010, p. 82).

Outras questões ambientais são evidenciadas por Keith Thomas na obra **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais de 1500-1800** (1991), no qual trabalha com as sentimentalidades que surgem com a inauguração da idade moderna em relação aos animais e as plantas especificamente na Inglaterra.

Regina Horta Duarte aponta alguns autores como os possíveis "precursores" da História Ambiental no Brasil. Primeiramente, João Capistrano de Abreu que em sua obra **Capítulos de História Colonial**, se "detinha numa preciosa análise dos aspectos físicos do território brasileiro, abordando sua formação geológica, suas bacias hidrográficas, seu relevo, sua vegetação e sua fauna." (DUARTE, 2005, p.88) também Caio Prado Júnior é apontado como outro historiador que associava aos seus trabalhos de cunho econômico, relatos sobre a natureza. Em **Formação do Brasil Contemporâneo** "ressaltou como a atividade monocultura assumiu um aspecto

comercial devastador, com a exploração absurda dos recursos naturais em proveito da economia português" (DUARTE, 2005, p.90). Outro grande nome da historiografia brasileira seria o de Sérgio Buarque de Holanda que em duas obras: **Monções** e **Visão do paraíso**, descreve tanto os obstáculos da natureza brasileira, suas paisagens, frutos e peixes, quanto a "devastação incontrolável ao longo da história do Brasil" (DUARTE, 2005, p.92).

Grandes legados foram deixados por tais autores, mas para Duarte (2005) "seria um erro projetar a história ambiental produzida atualmente sobre tais obras históricas". Cada historiador traz para o seu tempo um sentido próprio para tais interpretações. Todavia, é importante lembrar que "a pesquisa em história ambiental, de toda maneira, até pelo próprio fato de ser "ambiental", não costuma fazer-se na abstração das teorias puras, mas sim nas contradições de lugares e experiências vividas" (PÁDUA, 2010, p. 96).

É neste ponto que o arcabouço teórico da história ambiental se mostra extremamente profícuo, juntamente com as categorias da História Cultural, para a análise das representações sobre o Cerrado contidas nessas narrativas redigidas no século XIX.

Isso nos permite confrontar duas visões dualistas de representação da natureza. A primeira, uma visão instrumentalizada e científica dos pesquisadores e botânicos estrangeiros, que estudavam e catalogavam as novas espécies de plantas e animais do Cerrado. A segunda, a

própria visão das pesquisadoras e pesquisadores contemporâneos, que nos permite estabelecer novas categorias de análises entre dois conceitos caros na formação do imaginário do ser humano moderno: cultura e natureza.

Estas relações dualistas podem ser amenizadas ao tomarmos como base o conceito de natureza assim como tomamos o conceito de cultura: como uma criação, no sentido de "criação humana", como uma forma de representação estabelecida para a compreensão do mundo. Sendo assim, o conceito de natureza pode ser percebido como algo passível de mudança em seu sentido histórico. Nas palavras de Pádua (2010):

> O ser humano age sempre a partir de sentidos e compreensões, estando imerso na linguagem, nos mecanismos de cognição e na presença de visões culturais historicamente construídas. A apropriação dos recursos da natureza e a valoração das paisagens, nesse sentido, possuem uma clara historicidade. (PÁDUA, 2010, p.93)

As reações vividas pelos primeiros viajantes do interior do Brasil não refletiam apenas o deslumbramento destes com a natureza exuberante, mas representavam também a sua cultura histórica determinando a maneira como estes compreendiam o ambiente exterior.

Narrativas e sensibilidades

Oliveira Vianna na parte introdutória do **Recenseamento de 1920** descreve longamente o movimento expansivo de ocupação do território brasileiro, comparando-o a uma epopeia ou aventura sem limites, marcada por uma luta incessante entre civilização e barbárie, no qual chega a exaltar o papel desempenhado pelos modernos "bandeirantes" nas áreas de fronteira:

> Nessa imensa e grandiosa linha do assalto á selva primitiva, o ponto de – maior dramaticidade e violência não está, porém, nem na serra rio-grandense, nem nos altos platôs do Iguaçu. São os imensuráveis sertões do oeste paulista; compreendidos nas bacias do Paranapanema, do Tiete, do Mogi Guaçu e do Pardo, onde se está travando a nossa grande batalha do homem contra a floresta tropical e o deserto. [...] Não entra a selva, modesto e humilde, armado do seu machado e da sua foice, acompanhado da família, como um pequeno proprietário; invade-a, senhorialmente, como a invadia outrora, acaudilhando um numeroso exército de batalhadores, armados já agora, não de arcos, espadas e mosquetes, mas de instrumentos e utensílios aptos para o desbaste, a monda, as carpagens. [...]
>
> Os trilhos da Mogiana[2], que já se estendem por Goiás, os estão levando pelo, mesmo caminho, trilhado pelos contemporâneos do Anhanguera; enquanto que a

2 **Companhia Mogiana de Estradas de Ferro**, empresa criada em 1872 com sede na cidade de Campinas (SP), que operou até 1971 quando foi absorvida pela **Ferrovia Paulista S.A.** (**Fepasa**).

Noroeste os projeta pelos vales do baixo Tiete até os sertões meridionais de Mato Grosso, que já começam a invadir, de assalto, repelindo a mataria a golpes de machado e a tiros de carabina o bugre recalcitrante. [...] Esse formidável assalto à floresta tem dois batedores originais: o "bugreiro" e o "grileiro". Um e outro se completam e são criações desse mesmo espírito de conquista a todo transe, que caracteriza a nossa moderna expansão para o oeste. [...] O bugreiro surge nas zonas de atrito do civilizado com a nossa selvageria remanescente: [...] É um descendente degenerado do primitivo mameluco das bandeiras: tem a desumanidade e a ferocidade deste, mas não a bravura cavalheiresca e a impetuosidade belicosa. É traiçoeiro, sub-reptício, coleante, friamente perverso. [...] O mameluco antigo assalta para escravizar; o de hoje, mais cruel e positivo, é meramente exterminador: varre e limpa a floresta tropical da sua selvageria americana. É que atrás dele vem o paulista moderno, tão ambicioso, como o antigo e como este tenaz, arrastando a sua ruidosa e galharda "bandeira" de colonos italianos. O bugreiro é apenas o sapador temerário desse exército pacífico de colonizadores incomparáveis. [...] Nessa obra de conquista civilizadora da terra, o bugreiro vence o obstáculo material, que é o índio nômade, povoador infecundo da floresta fecunda. [...] Ha, porém, um outro obstáculo, o obstáculo jurídico, que é o direito de propriedade. [...] É ao "grileiro" que cabe resolver esta dificuldade. Ele é que vai dar ao colonizador progressivo, cheio de ambição e de capitais, o direito de explorar este tesouro infecundo. Para isto, cria, pela

> chicana e pela falsidade, o indispensável titulo de propriedade: – Opera as maiores falcatruas; falsifica firmas, papéis, selos; falsifica rios e montanhas; falsifica arvores e marcos; falsifica juízes e cartórios; falsifica o fiel da balança de *Themis*; falsifica o céu, a terra e as águas; falsifica Deus e o Diabo. Mas vence. Divididas as glebas em lotes, vendem-nos os grileiros à legião de colonos que os seguem como urubus – pelo cheiro da carniça. Cinco, dez anos depois, a flor do café branqueia a zona e a incorpora ao patrimônio da riqueza nacional. (RECENSEAMENTO DO BRASIL, 1920, pp. 305-9)

Vianna considera legítimos os motivos que levam "bugreiros" e "grileiros" a promover a destruição da paisagem natural e dos povos autóctones para abrir os sertões ao avanço da lavoura cafeeira e as forças motrizes do progresso que se complementava na ferrovia, no colono estrangeiro e na urbanização.

Este mesmo tipo de narrativa se repete em muitos outros relatos. É a constância de uma visão negativa a respeito das florestas e matas. Por detrás da imagem de uma natureza idílica e intocada, habitada por bons selvagens, que aparece nas gravuras e nos relatos de viajantes estrangeiros que estiveram na América Portuguesa, persiste uma tensão ambivalente: o medo e o temor diante de um mundo desconhecido e indecifrável.

Warren Dean (1996) em seu longo estudo a respeito da devastação da Mata Atlântica assinalou que este senti-

mento estava presente na mentalidade de conquistadores que tentavam se aventurar naquela selva tropical. A defesa da civilização acabou por prevalecer no discurso dando legitimidade ao método que se seguiu durante séculos do domínio do homem branco sobre aquele cenário edênico, transformado em "espaço produtivo" através da técnica instrumental e pelas necessidades do desenvolvimento (SANTOS, 2005, p.48-9).

O estilo hiperbólico utilizado por Vianna se aproxima da estética do sublime. Naxara afirma que a narrativa romântica sobre o Brasil passa a predominar a partir de meados do século XIX as primeiras décadas do século XX, sendo que esse registro estético enfatiza o exagero, o excesso e a grandiosidade, ao apelar para o universo das sensações de admiração e assombro, constituindo representações e imagens antagônicas como civilização e barbárie, cidade e campo, cultura e natureza (2004, p.23-30). Vianna enfatiza justamente essas temáticas de forte polaridade, que se desdobra no extenso cenário do sertão, espaço transitório e movediço no qual se desenrola essa batalha incansável de conquista da paisagem natural (primeira natureza) por esses indivíduos intermediários (mamelucos), primeiro passo para ocupação e transformação da indomável floresta em campo para cultivo e pastoreio (segunda natureza). O resultado dessa operação significa a eliminação do elemento "selvagem" e a destruição pelo fogo da mata "infecunda".

Toda uma cultura e um conhecimento construídos ao longo de séculos pelos indígenas e caboclos sobre o cerrado começa a entrar em extinção, como anuncia Euclides da Cunha na sua obra **Os sertões**, no qual propunha a urgente incorporação do sertanejo ao projeto de nação.

Essa sensibilidade difere daquela representada por naturalistas e viajantes como Saint-Hilaire, Gardner, Rugendas, Debret, Pohl e outros durante a primeira metade do século XIX. Predomina nessas narrativas a estética do belo e do pitoresco, que reforçam representações que procuram enfatizar a "busca da escala precisa e do equilíbrio entre os elementos representados" por influência das teorias iluministas acerca do mundo natural (NAXARA, 2004, p.14).

Nessa primeira fase se procurou constituir um conhecimento sobre um território desconhecido, que é escrutinado pelo saber científico através de anotações de campo, de espécimes coletados apresentados em herbários e mostruários, em jardins zoológicos e botânicos, (re)apresentado um mundo tropical que se descortina ao observador.

Para muitos viajantes desse período, o cerrado apresentava nenhuma vantagem como espaço produtivo, comparado a outras regiões do país, enquanto para uns poucos, se constituía em lócus de riquezas ainda inexploradas que dependiam de investimentos e uma visão empreendedora eficaz.

José Vieira Couto de Magalhães foi um dos primeiros a perceber as possibilidades do sertão ao desenvolver projetos de navegação dos rios Araguaia e Tocantins como saída econômica para então Província de Goiás. Sua experiência como militar e sertanista, associada a sua experiência como administrador (governou as províncias de Goiás, Mato Grosso, Pará e São Paulo) contribuíram para consolidação de uma visão mais positiva das qualidades do gentio que aparecem em obras capitais como **O selvagem** de 1876 e **Viagem ao Araguaia** de 1863 (MAGALHÃES, 1998). No seu **diário íntimo** redigido em parte quando vivia em Londres em 1880, percebe-se a persistência de uma imagem idealizada sobre o sertão, produto de suas reminiscências, relatos oníricos em que descreve paisagens naturais, rios caudalosos e o contato com os índios (MAGALHÃES, 1998, p.199-204). Alternam nessa descrição a imagem heroica de combatente da Guerra do Paraguai com a de empresário envolvido na negociação para um empréstimo para construção de uma estrada de ferro. Desdenha do litoral, por suas impressões negativas sobre as cidades do Rio de Janeiro e Petrópolis, foco de males e doenças, e exalta o sertão, ao manifestar seu desejo de se mudar para o Pará.

A narrativa do viajante paulista J. A. Leite Moraes parece se aproximar desses pontos abordados por Couto de Magalhães, inclusive do estilo estético claramente sublime. Moraes compara sua façanha a de um bandeirante, e talvez até pudesse ser vista assim, pois navegou

por rios caudalosos, enfrentando um sem-número de perigos e os rigores das cheias:

> E como os meus antepassados, afrontei todos os perigos das matas, dos rios, das feras, dos selvagens, tomando todos os meios de locomoção lembrados pela barbaria e depois aperfeiçoados pela civilização.
> Segui-os por sobre as suas pegadas, ouvindo aqui e ali, por toda a parte, a gloriosa tradição de suas façanhas, e, quantas vezes como eles, calmo e imperturbável, não encarei frente a frente a morte, despendido-me da terra natal, da família, dos amigos?!
> Das vertentes do Prata caí nas do Amazonas; estive em contato com a natureza a mais rica e luxuriante deste Brasil; pisei as suas fabulosas minas de metais preciosos; sulquei as águas de seus grandes rios; atravessei as suas decantadas e formidáveis cachoeira; entrei nas aldeias de 2 mil arcos; estive entre centenares de selvagens; admirei as castanheiras com suas copas frondosas dominando as matas, e curvadas ao peso das castanhas; conheci o pau-brasil, a seringueira, o cacau e muitos outros produtos naturais que enriquecem o comércio de tantas grandezas, sonhei um novo mundo, que, na frase de um ilustre paraense, ainda não teve o seu *Colombo*! (MORAES, 1883, p.35-6 **Apud** NAXARA, 2004, p.185-6)

Em 1882 fora designado para assumir a presidência da Província de Goiás e encarregado de implementar a reforma eleitoral introduzida pela Lei Saraiva (1881). Ao

que parece Moraes foi um pouco além dessa obrigação protocolar pelos seus comentários sobre o potencial inexplorado "ao reafirmar a idéia de (re)descobrimento da terra", do desejo de incorporar essas riquezas que "constituem a nação" (NAXARA, 2004, p.186).

Moraes ao descrever a natureza exalta sua grandiosidade e amplitude, diante da pequenez humana, exatamente o sentimento do sublime que se amplifica pelo misto de deslumbramento e medo diante de desafios aterrorizantes que se apresentavam em meio a corredeiras, cachoeiras e tantos perigos mortais.

Considerações Finais

Nos últimos anos especialistas vem alertando para evidências de que o Cerrado como matriz ambiental estaria em "vias de extinção". Inúmeras razões apontam para a danosa interferência no solo que se acelerou a partir das décadas de 1960 e 1970. A abertura desenfreada da fronteira agrícola, o emprego de métodos de produção agroindustrial em escala que esgotaram a capacidade hídrica do bioma, a introdução de gramíneas exóticas, a utilização ostensiva de defensivos agrícolas e de substâncias para corrigir a acidez natural do Cerrado.[3] Pode-se afirmar que a cenário que nos é apresentado como cerrado

3 Entrevista com Altair Sales Barbosa para o **Jornal Opção**, n. 2048, Goiânia, 5 a 11/10/2014. Consulta: http://www.jornalopcao.com.br/entrevistas/o-cerrado-esta-extinto-e-isso-leva-ao-fim-dos-rios-e-dos-reservatorios-de-agua-16970/. Em 19/10/2014.

original, trata-se de mata secundária, destruída intensamente pelo fogo, uma paisagem transformada em natureza secundária, esta mesma ameaçada pela desertificação e pelo avanço das voçorocas. Em um futuro não tão distante, talvez tenhamos apenas como lembrança o que é definido como terceira natureza, jardins temáticos com alguns exemplares de espécimes da flora e da fauna do Cerrado conservados em museus de história natural.

Esse panorama catastrófico parecia muito distante aos primeiros viajantes estrangeiros do século XIX quando o Cerrado era muito pouco conhecido pelos biólogos e naturalistas. Subestimado por largo tempo, devido as dificuldades para incorpora-lo como área de produção agrícola, começou a revelar seus prováveis benefícios impulsionado por um olhar diferenciado de viajantes e administradores a partir o último quartel do século XIX e primeiras décadas de século XX, portanto, bem antes da "Marcha para o Oeste" durante o governo de Getúlio Vargas, da construção de Goiânia e de Brasília.

A estética do "sublime" foi incorporada em muitos desses relatos de viés romântico, apresentando o Cerrado como um espaço ainda desconhecido em sua "grandiosidade". Certamente o planalto era capaz de provocar sensações de deslumbramento em perspectivas infinitas.

Referências

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal, do indígena ao colonizador**. Brasília: Verano, 2000.

BRASIL – MINISTERIO DA AGRICULTURA, INDUSTRlA E COMMERCIO – DIRECTORIA GERAL DE ESTATISTICA – *Recenseamento do Brasil* (Realizado em l de Setembro de 1920). Rio de Janeiro, Typ. Da Estatistica, 1922 (v. I – Introducção).

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. São Paulo, Martins Fontes, 1984.

CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás**. Goiânia: Editora UFG, 1997.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo*: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DUARTE, Regina H. **História & Natureza**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **Diário Intimo**. Organização de Maria Helena P. T. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MATTOS, Raymundo da Cunha. **Corografia Histórica da Província de Goiás**.1979.

MORAES, J. A. Leite. **Apontamentos de Viagem (de São Paulo à capital de Goiás, desta à do Pará, pelos rios Araguaia e Tocantins, e do Pará à Corte. Considerações administrativas e políticas, pelo Dr. J. A. Leite Moraes, ex-presidente de Goiás)**. Introdução, cronologia e notas de Antonio Cândido. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NAXARA, Márcia R. C. **Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

PÁDUA, J. A. "**As bases teóricas da história ambiental**". In: Estudos avançados 24 (68), 2010.

PESAVENTO, Sandra J**. História & história cultural**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

POHL, Jonh E. **Viagem no interior do Brasil**. vol. 1. Rio de Janeiro: Instituto, 1951.

RIGONATO, Valney. D. A dimensão sociocultural das paisagens do cerrado goiano: O distrito de Vila Borba. In: Maria Geralda de Almeida(Org.).**Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural**. Goiânia: Ed.Vieira, 2005. p.63.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de Goiás.** Tradução de Regina Regis Junqueira. São Paulo: USP, 1975.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.

SANTOS, Milton. Da totalidade ao lugar. São Paulo: Edusp, 2005.

SILVA, S. D. *et alii.* **Fronteira Cerrado**: sociedade e natureza no oeste do Brasil. Goiânia: Editora da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2013.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800**). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. In: **Estudos Históricos**. Tradução José Drummond. Rio de Janeiro, vol.4. n.8, 1991.p. 198-215.

SOBRE OS AUTORES

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO – Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (TECCER/UEG). Professor visitante sênior da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutor em Ciências Sociais pela USP. E-mail: carlosdecaldas@gmail.com.

BRUNO GONÇALVES DOS SANTOS – Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Mestrando do Programa Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER-UEG). E-mail: brunodrops@hotmail.com

ELIESSE DOS SANTOS TEIXEIRA SCARAMAL – Professora da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA/Universidade Estadual de Goiás). Doutora em História (UnB). E-mail: eliessescaramal@terra.com.br.

ELIÉZER CARDOSO DE OLIVEIRA – Doutor em Sociologia pela UnB. Coordenador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER/UEG). Professor do curso de História (UEG). E-mail: ezi@uol.com.br.

ELISENE CASTRO MATOS – Mestre em Ciências Sociais (UFMA). Professora assistente do Departamento de Artes nos cursos de Licenciatura em Artes Visuais à Distância e Licenciatura em Artes Visuais/Educação Artística da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Membro da Comissão Maranhense de Folclore – CMF, do Grupo de Pesquisas "Religião e Cultura Popular" (GPMINA) e do Comitê de Salvaguarda do Bumba-meu-boi do Maranhão (IPHAN/MA). Email: elisenecc@gmail.com.

EMILENA SOUSA DOS SANTOS – Doutoranda do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (POSCULTURA/UFBA). E-mail: emilena.ssantos@gmail.com.

EWERTON DE FREITAS IGNÁCIO – Doutor em Literaturas em Língua Portuguesa, com estágio pós-doutoral em Literatura Brasileira pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor do curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás (UEG/Anápolis) e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER/UEG). Coordenador de Área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/UEG). Editor do periódico *Via Litterae*. E-mail: ewertondefreitas@uol.com.br

FERNANDA ALVES DA SILVA OLIVEIRA – Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Mestranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (TECCER/UEG). E-mail: fernandaalvys@hotmail.com.

FERNANDO BUENO OLIVEIRA – Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás (TECCER/UEG). E-mail: fernandobuenogeo@gmail.com.

ISIS MARIA CUNHA LUSTOSA – Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisadora no Laboratório

de Estudos das Dinâmicas Territoriais (Laboter/IESA/UFG) e no Laboratório de Estudos sobre Tradições da Universidade Federal de Campina Grande (LETRA/UFCG). Professora colaboradora da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Revisora no Periódico *El Periplo Sustentable – Turismo y desarrollo* da Universidad Autónoma de México (UNAM). E-mail: isismclustosa@gmail.com.

ISMAR DA SILVA COSTA – Professor do Departamento de História e Ciências Sociais, e do Programa de Pós-Graduação em História da UFG/Campus Catalão. Doutor em História pela UFG. E-mail: ismarcostago@yahoo.com.br.

JÉSSICA MEIRELES PEREIRA – Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Discente do curso de especialização em História e Cultura Afro-brasileira e Africana da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: jessica_meirelesp@hotmail.com

JOÃO GUILHERME DA TRINDADE CURADO – Professor dos cursos de Tecnologia Gastronomia e de Tecnologia em Gestão de Turismo da Universidade Estadual de Goiás/Campus de Pirenópolis. Doutor em Geografia (IESA/UFG). Atuou como pesquisador no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN sobre a Festa do Divino, no município de Pirenópolis (GO). E-mail: joaojgguilherme@gmail.com.

LORENA BORGES SILVA – Discente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER/UEG). Graduada em História (UEG). E-mail: lorena23418@hotmail.com.

LUANA NUNES MARTINS DE LIMA – Doutoranda em Geografia pela Universidade de Brasília (UnB). Membro do Grupo de Estudos sobre Cidades e Patrimonialização (GECIPA) e do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Território (CNPq). Email: luanunes_7@hotmail.com.

LUCIENE DE OLIVEIRA DIAS – Professora Adjunta da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás (FIC/UFG) e do Programa de Mestrado em Comunicação (FIC/UFG). Coordenadora de Ações Afirmativas da UFG. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Jornalismo e Diferença. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: lucienediasj@gmail.com.

MARIA CRISTINA DE FREITAS BONETTI – Folclorista e professora de Dança no Curso de Educação Física da ESEFFEGO/UEG. Membro do Conselho Internacional de Dança – UNESCO. Mestre e Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO. E-mail: mcbonetti@gmail.com.

MARIA DE FÁTIMA OLIVEIRA – Doutora em História e Estágio Pós-Doutoral em História (UFG). Docente do Curso de História do Campus de Ciências Socioeconômicas e Humanas da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Membro do Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER/UEG). E-mail: proffatima@hotmail.com.

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA – Doutora em Geografia (IESA/UFG). Docente do curso de Geografia do Campus de Ciências Sócio Econômicas e Humanas (UnUCSEH) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Membro do Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER/UEG). Pesquisadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA/UEG). Coordena pesquisa financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Goiás (FAPEG). Atualmente realiza Estágio Pós-Doutoral junto ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: midabadia@bol.com.br.

MARY ANNE VIEIRA SILVA – Doutora em Geografia (IESA/UFG). Professora do curso de Geografia da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER/UEG). Coordenadora do

Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA/UEG). Coordena pesquisa financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Goiás (FAPEG). E-mail: maryanne.vieirasilva@gmail.com.

NOECI CARVALHO MESSIAS – Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professora no curso de Educação do Campo da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Atuou como pesquisadora no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN, no município de Natividade (TO). E-mail: noeci@uft.edu.br.

PEPITA DE SOUZA AFIUNE – Discente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER / UEG). Bolsista de Mestrado da modalidade Stricto Sensu da UEG. E-mail: pepita_af@hotmail.com.

POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO – Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do curso de História da Universidade Estadual de Goiás e do Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER/UEG). Atualmente realiza Estágio Pós-Doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: poliene.bicalho@hotmail.com

ROBSON MENDONÇA PEREIRA – Doutor em História (UNESP) e Pós-Doutorado em História Social (USP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER/UEG) e do Curso de História da Universidade Estadual de Goiás (UnUCSEH/UEG). Coordena pesquisa financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Goiás (FAPEG). Bolsista do Programa de Incentivo à Pesquisa e Produção Científica (PROBIP/UEG). E-mail: robsonmenper@hotmail.com.br.

STEPHEN GRANT BAINES – Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília

(UnB) e do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB). Pesquisador 1A do CNPq. Coordenador do Projeto de Pesquisa no CNPq, "Etnologia Indígena em Contextos Nacionais: Brasil – Austrália – Canadá (com pesquisas etnográficas)". Coordenador do Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI – DAN/UnB – Decanato de Extensão). E-mail: stephengbaines@gmail.com.

TEREZA CAROLINE LÔBO – Doutora em Geografia (UFG). Professora do curso de Tecnologia em Gestão de Turismo pela Universidade Estadual de Goiás/Campus de Pirenópolis e do Ensino Fundamental na Secretaria Estadual de Educação de Goiás. Atuou como pesquisadora no Projeto para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN sobre a Festa do Divino, no município de Pirenópolis (GO). E-mail: terezacarolinelobo@gmail.com.

SOBRE O LIVRO

Formato:	15,5X22cm
Tipologia:	Minion Pro
Papel de Miolo:	Off-Set 75g
Papel de Capa:	Cartão Supremo
Número de Páginas:	438
Tiragem:	500
Impressão:	Gráfica Sete

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
BR-153 – Quadra Área, Km 99 – 75.132-903 – Anápolis-GO
www.ueg.br / Fone: (62) 3328-1181

2015
Impresso no Brasil / Printed in Brazil