

Castro Cardias, Renata
Fé e festejar: espaço, folkcomunicação e imaginário religioso nas comunidades
quilombolas do Vale do Ribeira –SP
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 14, núm. 32, mayo-agosto, 2016, pp. 68-
84
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631768753012>

Fé e festejar: espaço, folkcomunicação e imaginário religioso nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira –SP

Renata Castro Cardias¹

RESUMO

O presente trabalho é parte de pesquisa doutoral e introduz considerações primárias sobre inter-relações entre espaço, imaginário, folkcomunicação e religiosidade popular. Foi possível até o momento, por intermédio de pesquisa bibliográfica e documental, buscar melhor compreensão em relação a permanência das “culturas tradicionais”, a partir de sua vertente religiosa, na contemporaneidade. Como é o caso dos quilombos do Vale do Ribeira, enquanto cultura de resistência. Apresentam-se contribuições de alguns pesquisadores dos Estudos Culturais e do Pensamento Latino-americano para compreender a cultura quilombola, a partir de suas manifestações religiosas populares. Como resultado parcial, verificamos que as festas dos santos padroeiros são importantes na construção da identidade, do imaginário e da cultura. Caracterizam-se, também, como processos comunicacionais, pois apresentam a realidade e os valores dessas comunidades.

PALAVRAS-CHAVES

Comunidade; espaço; folkcomunicação; imaginário; quilombolas.

**Faith and party: space, folkcommunication and religious imagery
in the quilombo communities in the Ribeira Valley, São Paulo**

ABSTRACT

This work is part of my doctoral research and introduces primary consideration on the interrelationships among space, imaginary, folk communication and popular religiosity. Up to date, through bibliographical and documentary research, it was possible to search for better

¹ Bacharel em Turismo e Mestre em Comunicação pela UNIP (Universidade Paulista), Especialista em Gestão Cultural pelo SENAC-RJ e em Cidades e Empreendimentos Criativos pela Universidade Nacional de Córdoba - AR, Doutoranda em Comunicação Social pela Universidade Metodista – UMESP), membro dos grupos de pesquisa COMUNI, MIRE e Redefolkcom, professora universitária. E-mail: rcardias@gmail.com.

understanding regarding the permanence of "traditional cultures", from its contemporaneous religious aspect. As in the case of the Ribeira Valley's Quilombos, also considered as resistance culture. From contributions of some researchers of Cultural Studies and Latin American, it brings a comprehension on the quilombo's culture, their popular religious manifestations. As partial results, it was found that the feasts of patron saints are important in the construction of their identity, imaginary and quilombo's culture. It was characterized as communication processes, once presents the reality and the values of those communities, either.

KEY-WORDS

Community; space; folk communication; imaginary; quilombolas.

Introdução

Nosso país é configurado por muitas manifestações culturais religiosas populares. Há uma diversidade de expressões e relações com o sagrado, do que é legitimado e institucionalizado pelas religiões oficiais. Compreendê-las, enquanto processos comunicacionais espontâneos, é uma oportunidade de ampliar nossos olhares e conhecer um Brasil profundo e plural.

São mil e quinhentas comunidades quilombolas em nosso país, de acordo com a Fundação Palmares. Em cada região brasileira, essas comunidades enfrentam realidades diferentes, porém muito duras. O direito a terra e à expressão de sua cultura são motivos e necessidades que justificam a luta quilombola enquanto movimento social.

No Vale do Ribeira pertencente ao estado de São Paulo, encontram-se 21 comunidades quilombolas, e cada uma delas em um estágio diferente quanto à titulação de suas terras. Essas comunidades, além de estarem localizadas em uma área que corresponde a 21% de Mata Atlântica no país, possuem bens culturais imateriais importantes para essas comunidades, enquanto patrimônio material e imaterial. As manifestações religiosas populares aos santos protetores desses quilombos revelam processos híbridos e comunicacionais e proporcionam a busca pela identidade, memória e verdades (às vezes, bem doloridas). As manifestações do religioso apresentam uma vida possível, uma dignidade intrínseca de seus participantes. As festas religiosas são formas de comunicações rústicas e espontâneas, narrativas que revelam o imaginário cultural e consequentemente os valores sociais e históricos, portadores de sentido para os quilombos do Ribeira.

Espaço e identidade: as comunidades quilombolas no Brasil

As dinâmicas culturais e os processos comunicacionais estão diretamente relacionados às questões espaciais. Brevemente, podemos dizer que o espaço é uma forma em que as sociedades se relacionam a uma porção da superfície da terra. Esse conceito abarca a capacidade de intervenção direta ou indireta do ser humano com o espaço geográfico. As relações entre os sujeitos e o espaço vão se transformando, conforme a sociedade faz uso, assim como provocam consequências positivas e negativas dessas ações humanas.

Milton Santos em *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção* (2006), define espaço como “O espaço geográfico deve ser considerado como algo que participa igualmente da condição do social e do físico, um misto, um híbrido” (2006, p.56). Ele associa território com as relações de poder e controle entre determinados agentes, dentre eles o mercado que opera na construção de territórios, a partir do estabelecimento de fronteiras físicas e simbólicas, e tem na globalização um processo de expansão de fluxos de produção e consumo de ideias e comportamentos favorecidos pela constante evolução tecnológica e sofisticação dos meios de comunicação, sejam impressos e eletrônicos.

O autor afirma que é o mundo que comanda, disciplina, normaliza e impõe uma racionalidade às redes. Esse mundo, que para o autor é representado pelo mercado universal, dos governos e entidades internacionais, das universidades e outras instituições que fundamentam a globalização na prática e na ideologia. Ou seja, ao se referir ao mundo nessa discussão, o autor está aludindo ao mercado que atravessa tudo. Mercado de: ideias, ciência, informação e política. Na “democracia” de mercado é o território que dá suporte às redes que transportam regras e normas utilitárias, portanto, serve como espaço de relação de poder.

Ao mesmo tempo que estamos inseridos em um contexto de globalização de territórios, sejam eles reais ou virtuais, o autor nos chama atenção ao conceito de lugar, pois o mesmo faz referência a uma realidade regional ou local e indica a uma parte do espaço voltado para a vida e para o cotidiano, marcado pelas relações de afetividades entre seres humanos no ambiente no qual estão inseridos. Para o autor, o lugar está associado não apenas como uma referência geográfica, e sim vinculado a diversos tipos de experiências e envolvimento com o mundo, ao retomar ao sentimento de pertencimento e identidade. O global e o local coexistem e convivem dialeticamente, segundo Santos,

A ordem global busca impor, a todos os lugares, uma única racionalidade. E os lugares respondem ao Mundo segundo os diversos modos de sua própria racionalidade. A ordem global serve-se de uma população esparsa de objetos regidos por essa lei única que os constitui em sistema. A ordem local é associada a uma população contígua de objetos, reunidos pelo território e como território, regidos pela interação. No primeiro caso, a solidariedade é produto da organização. No segundo caso, é a organização que é produto da solidariedade. A ordem global e a ordem local constituem duas situações geneticamente opostas, ainda que em cada uma se verifiquem aspectos da outra. A razão universal é organizacional, a razão local é orgânica. No primeiro caso, prima a informação que, aliás, é sinônimo de organização. No segundo caso, prima a comunicação. (SANTOS, 2006, p.231).

A partir das contribuições de Milton Santos, pode-se compreender que é no lugar que reside a única possibilidade de resistência em relação aos processos perversos que marcam nossa sociedade globalizada. É o lugar que possibilita a real e efetiva comunicação, troca de informação e construção política. Os lugares podem se unir horizontalmente e podem construir formas novas e próprias de produção e consumo, ou seja, o lugar é o espaço do acontecer solidário que pode delinear e definir usos e valores de múltiplas naturezas: culturais, antropológicos, econômicos, sociais, entre outras.

Na contemporaneidade, verificamos a coexistência entre o território e o lugar. Essas dinâmicas transformam-se e acompanham um processo intenso e contínuo de globalização hegemônica e padronização de usos e costumes, que possibilitaram também o surgimento de movimentos contrários no sentido de configurar e valorizar as identidades locais. Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2011), afirma que:

[...] tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. [...] Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “Tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou “puras”; e essas, consequentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (segundo Homi Bhabha) chama de tradução. (HALL, 2011, p.87).

Conforme as ideias apresentadas por Hall, em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições. Para Hall (2011), o sentido da palavra tradução descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por

pessoas que foram dispersadas de sua terra natal, retendo fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas negociam com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades.

O conceito de Hall sobre tradução se relaciona com o conceito de hibridação cultural proposto por Nestor Garcia Canclini. Em suas discussões sobre as identidades culturais na obra *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade* (2006), nos apresenta hibridação como um conceito social, versátil para abranger diversas misturas interculturais como a mestiçagem (entre raças) e o sincretismo (funções religiosas e de movimentos simbólicos tradicionais).

A hibridação, segundo Canclini, não é uma simples mescla de estruturas e práticas sociais discretas, puras, que existem em forma separada, ao combiná-las geram novas estruturas e novas práticas, o que podemos denominar de reconversão cultural. Para o autor, certas formas de hibridação e resistência presentes na América Latina são resultados da injustiça social e da relação entre dominantes e dominados, como é o caso das comunidades e povos tradicionais brasileiros. Física ou simbólica, a violência é um dos efeitos colaterais que atingem essas comunidades, tendo como causa um sistema pautado na lógica da produção/consumo de bens e serviços, ideias e configurações identitárias homogêneas e pasteurizadas de um modo de vida global.

De acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos povos e comunidades tradicionais (2007), essas populações ocupam regiões específicas do território brasileiro, e em razão de processos históricos diferenciados desenvolveram modos de vida próprios e distintos, ocasionando na prática, ao mesmo tempo riqueza sociocultural e invisibilidade perante a sociedade e as políticas públicas de modo geral, o que é contraditório, pois o reconhecimento desses povos e comunidades está presente, pelo menos, no discurso da constituição federal de 1988.

Os nossos povos e comunidades tradicionais têm vivido uma situação de agravamento em relação às possibilidades de permanência e controle de seus territórios. Constantemente são ameaçadas por pecuaristas, incorporações imobiliárias ou até mesmo o autoritarismo ambiental por parte do Estado. Os territórios tradicionais, além de assegurar a sobrevivência dos povos e comunidades “tradicionais”, constituem a base para a produção e a reprodução

de todo o seu patrimônio cultural. São nesses contextos das diversas identidades responsáveis por compor a cultura brasileira que verificamos um movimento contrário à globalização, no sentido de valorizar o local, por compreender este espaço como algo próximo ao contexto no qual estamos inseridos. Espaço este capaz de desenvolver laços mais solidários, regatando assim o conceito de comunidade.

O conceito de identidade, assim como o de lugar, dialoga com o conceito de comunidade. Discutido por vários autores, destacamos as contribuições de Ferdinand Tönnies (1973), que apresentou já em suas pesquisas o conceito de comunidade, entendido como a reciprocidade das relações sociais entre indivíduos. O autor apresenta algumas características que podem definir comunidade e baseia-se a partir de três gêneros: aos laços de sangue; vizinhança, no sentido de conviver com pessoas próximas de um mesmo entorno; por amizade, onde os laços são criados a partir do convívio e na concordância e afinidade no modo de pensar.

Peruzzo (2003) acrescenta que as características da comunidade também são caracterizadas pelo sentimento de pertença, coletividade, participação/interação, cooperação, entre outros, aspectos presentes e muito peculiares em muitas (mas não em todas) comunidades quilombolas. Para melhor compreende-las, é imprescindível conhecermos o processo de escravidão no Brasil, que desencadeou a formação de quilombos em diversas regiões brasileiras.

De uma forma bem resumida, o processo de escravidão iniciou-se com as expansões comerciais europeias no século XV. Ao longo de séculos, até o XIX, aproximadamente, doze milhões de africanos foram transportados para o continente americano em um contexto de tráfico atlântico. Na perspectiva tanto de colonizadores quanto de traficantes, em um processo de homogeneização, negava-se a diversidade dessas pessoas denominadas como “africanos” ou minimamente como “escravos”, ignorando as diversas culturas complexas dos inúmeros grupos aos quais pertenciam esses indivíduos que foram trazidos em condições desumanas para a América.

No Brasil, foram aproximadamente quatro milhões de africanos que desembarcaram. Eles se tornaram um elemento indispensável para o funcionamento do sistema colonial presente como força de trabalho nos engenhos de açúcar, nas minas e em outras atividades econômicas. Indivíduos de inúmeras etnias, compulsoriamente trazidos e submetidos aos

traumas das viagens transatlânticas insalubres. Foram introduzidos em uma nova realidade, e uma vez inseridos nela buscaram alternativas de sobrevivência.

Apesar de toda a violência a que eram submetidas, diversas etnias africanas trouxeram e preservaram elementos de sua cultura que em um processo de hibridação formaram novos códigos culturais gerados pelas interações. A eles se somaram a materialidade do mundo colonial e tentativas de imposição do catolicismo, o que configurou as formas de resistência tanto individuais quanto coletivas, dentre elas, a formação de quilombos, ou mocambos, locais onde as populações escravizadas se refugiavam, geralmente lugares de difícil acesso, como matas fechadas ou regiões montanhosas

Os quilombos também podem ser compreendidos como meio pelos quais africanos e afrodescendentes se refugiavam e recuperavam a sua identidade cultural, porém, é necessário também considerar que desde a sua origem no período colonial brasileiro até a atualidade, foram muitas as transformações em nossa sociedade, ainda assim uma das características das comunidades quilombolas se manteve: a de se constituírem em espaço de resistência.

Embora a Lei Áurea assinada em 1888 tenha concedido a liberdade a todos os escravos, posteriormente, com a Proclamação da República em 1889, as concentrações fundiárias se mantiveram, assim como o processo de exclusão sociocultural.

O conceito do termo quilombo sofreu alterações no decorrer do tempo. Até a década de 1970, o termo quilombo estava associado à escravidão e se referia a determinados espaços destinados ao refúgio dos rebeldes e locais de isolamento da população negra. Essa concepção de quilombo não considerava as relações existentes entre escravistas e escravos, assim como as diferentes formas de quilombo nas diferentes regiões do país.

Na mesma década surgem várias entidades negras organizadas, destacando o Movimento Negro Unificado. Somente em 1988, após um período de ditadura militar (1964-1985), surgiram também políticas públicas sociais de valorização voltadas para a democracia e igualdade racial. Nesse período, também verificamos que muitas comunidades quilombolas começaram a ser reconhecidas, e se mantinham lutando por seus direitos.

A partir da Constituição de 1988, o conceito de comunidades quilombolas tem passado por reformulações que culminam na denominação de remanescente de quilombos. Segundo Carril (1997) em sua obra Terra de Negros explica que:

Os quilombos eram, tradicionalmente, agrupamentos formados por escravos fugidos, em locais isolados e de difícil acesso. Atualmente, o termo passou a designar as terras habitadas por negros e originadas de doações de antigos senhores, de fazendas abandonadas com escravos, de terras de igreja, e, com o decreto da abolição, terras doadas a ex-escravos (CARRIL, 1997, p.10).

O termo remanescente surgiu como uma solução encontrada para a questão de “continuidade e descontinuidade” presentes nas comunidades quilombolas contemporâneas e o seu passado histórico. Atualmente, a denominação é utilizada para classificá-las e dotá-las de direito do ponto de vista jurídico. Ao considerar os quilombos como remanescentes se dá ênfase a estas comunidades e suas organizações sociais.

A Fundação Cultural Palmares, criada em 1988, surgiu com a função de realizar ações de promoção à igualdade racial e à valorização da cultura africana e afro-brasileira. Assumiu também a responsabilidade de reconhecer as comunidades remanescentes quilombolas. Para serem certificadas, as comunidades precisam enviar uma declaração de autorreconhecimento de “remanescente de quilombos”. Após a entrega desse documento, se dá o processo de análises para a emissão da “Certidão de Autorreconhecimento”. Porém, a luta quilombola não termina com a conquista do documento que a certifica, é necessário também a sua titulação, assim como a valorização e o reconhecimento da sua cultura.

A configuração do imaginário religioso nos quilombos do Vale do Ribeira- SP

O Instituto de Terras de São Paulo - ITESP (2012) indica que atualmente existem 66 comunidades quilombolas identificadas no estado de São Paulo. Das 28 comunidades reconhecidas no estado, 21 estão no Vale do Ribeira. E, destas, apenas 6 comunidades foram tituladas conforme legislação em vigor.

De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), através do Inventário Cultural de quilombos do Vale do Ribeira (2013), a existência de comunidades quilombolas possuem tradição de 300 anos de ocupação na região. Após a decadência da mineração de ouro e, mais tarde, com o declínio das lavouras de arroz, muitos trabalhadores ex-escravos se fixaram em terras abandonadas pelos fazendeiros, formando comunidades negras existentes até o presente. Boa parte dessas comunidades espalham-se ao longo das duas margens do Rio Ribeira de Iguape, entre os municípios de Iporanga e Eldorado.

Ainda com o Instituto Socioambiental, a luta das comunidades quilombolas da região justifica-se em função das restrições de uso e ocupação do solo advindas da legislação ambiental, principalmente a partir das décadas de 1950/1960. Até o início da década de 1990, as comunidades quilombolas tiveram que incorporar outras formas de acesso aos recursos ambientais locais e à subsistência. Com isso, surgiram novos padrões de ações de sobrevivência restringindo práticas centenárias, como a extração de produtos na mata e o sistema tradicional de agricultura de corte e queima.

A terra, além de garantir a subsistência do grupo, tem importância histórica e cultural. É a partir da garantia dos direitos de seus territórios que se dá a configuração cultural e identitária das comunidades quilombolas, é a partir disso que acontecem as transmissões dos valores éticos, morais e ambientais, tradições e ancestralidades.

Entender a cultura quilombola implica no conhecimento do conceito de imaginário, entendido como uma categoria de análise das representações sociais de um determinado grupo social no sentido amplo, reunindo as imagens que esta sociedade produziu ou produz durante a sua existência enquanto formação social específica.

Para Durand, o imaginário é uma espécie de “museu” de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir, ou seja, todo pensamento humano é uma representação e o imaginário constitui-se no conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana. Na opinião do autor o imaginário, portanto:

[...] é uma representação incontornável, a faculdade de simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde cerca de um milhão e meio de anos que o homo erectus ficou em pé na face da terra (DURAND, 2002, p. 117).

Logo o imaginário quilombola não está somente preso ao passado escravista, mas também ao presente e determinados contextos. A partir de uma experiência cultural, o mito é um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de esquemas, ou seja, o mito é um sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a transformar-se em narrativa, e esta possibilita a explicação da realidade social. Os mitos para Morin apud Diegues (2001) são:

[...] as narrativas do mundo, a origem do homem, o seu estatuto e a sua sorte na natureza, as suas relações com os deuses e os espíritos. Mas os mitos não falam só da cosmogênese, não falam só da passagem da natureza à cultura, mas também de tudo que concerne à identidade, o passado, o futuro, o possível e o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade,

a aspiração. Transformam a história de uma comunidade, cidade, povo, tornam-na lendária, e mais geralmente, tendem a desdobrar tudo que acontece no nosso mundo real e no nosso mundo imaginário para os ligar e os projetar no mundo mitológico. (MORIN, 1986 apud DIEGUES, 2001, p.47).

Atualmente, as temáticas voltadas à sustentabilidade, à preservação da natureza, à promoção do turismo ecológico estão presentes em diversas narrativas e nas mais diferentes tipologias midiáticas, onde é possível verificar o imaginário e, por sua vez, o mito da “natureza intocada”, presente na representação simbólica relacionada à existência de áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, onde este é visitante e não morador, conforme Diegues

Nesse mito moderno ou neomito, elementos nos reportam à ideia do paraíso perdido, da beleza primitiva, da natureza anterior à intervenção humana, da exuberância do mundo natural que leva o homem urbanizado a apreciar o belo, o harmonioso, a paz interior proveniente da admiração da paisagem intocada (DIEGUES, 2001, p.59).

O mito da natureza intocada, segundo o autor, elimina a ação humana, despreza as sociedades nativas, como é o caso dos quilombos do Ribeira, cria uma disfunção forçada entre a natureza e a cultura tradicional, onde os homens são proibidos, pelo poder instituído, do exercício de suas atividades e de seus saberes. Rompe-se dessa forma a simbiose entre homem e natureza, tanto no campo das atividades, das técnicas e da produção, como no campo do simbólico.

Esses grupos ocupam, de forma permanente ou temporária, territórios tradicionais e recursos naturais como condição essencial para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Percebe-se, portanto, no imaginário dessas populações, a presença do mito bioantropomórfico que na concepção de Morin, esclarece que:

[...] nas mitologias antigas ou em mitologias contemporâneas de outras civilizações, os rochedos, montanhas, rios são biomórficos ou antropomórficos e o universo é povoados de espíritos, gênios, deuses, que estão em todas as coisas ou por trás de todas as coisas. Reciprocamente, o ser humano pode sentir-se da mesma natureza que as plantas e os animais, ter comércio com eles, metamorfosear-se neles, se habitado ou possuído pelas forças da natureza (MORIN, 1986, p.151).

Ao entendermos o conceito de imaginário e das mitologias, podemos dizer que a identidade cultural quilombola pode ser entendida como um conjunto de valores, visões do mundo, práticas cognitivas e símbolos compartidos, que orientam os indivíduos em suas

relações com a natureza e com outros membros da sociedade e que se expressam também em manifestações materiais (tipo de moradia, embarcação, instrumentos de trabalho) e não materiais (linguagem, música, dança, rituais religiosos).

Nas sociedades tradicionais, como a quilombola, principalmente aquelas localizadas no Vale do Ribeira, as relações entre o homem e a natureza apresentam duas formas de apreensão da realidade e do imaginário. Uma empírica: técnica, racional, através do acúmulo dos saberes botânicos, zoológicos e ecológico e etnotecnológico e outra simbólica, mitológica e mágica.

Conforme os autores Flávio Berutti, Andreza Lisboa e Igor Santos em Comunidades Quilombolas: espaços de resistência (2012), as representações simbólicas, e respectivamente, o imaginário da cultura quilombola relacionam-se aos seus valores característicos, tais como:

a) Memória: O conhecimento do passado que as identifica contribui para a valorização da cultura, que por sua vez, estabelece a necessidade de proteger e de lutar para a preservação de suas expressões materiais e imateriais.

b) Ancestralidade: Direta ou indireta através da valorização das pessoas mais velhas, consideradas as mais sábias e as mais importantes devido ao acúmulo de experiências. A memória, nesse caso, está ligada à ancestralidade.

c) Religiosidade: Conjunto de práticas e crenças relacionadas ao divino, sendo expressa por meio de rituais, símbolos e regras morais. Africanos e seus descendentes sofreram uma série de adaptações, a religiosidade africana se

transformou em religiosidade afro-brasileira, fazendo surgir o Candomblé e a Umbanda. Outros exemplos são as benzedeiras ou rezadeiras, assim como as influências católicas representadas pelas missas afros.

d) Oralidade: Considerando a ancestralidade: os mais velhos e sábios transmitem aos mais jovens a experiência adquirida pelas gerações anteriores por meio da tradição oral, como exemplo, temos a figura dos griôs, contadores de histórias e saberes, considerados como “bibliotecas vivas”.

e) Musicalidade: baseada na natureza, como o som do mar e dos rios, o som do vento, dos pássaros, entre outros elementos. A musicalidade, assim como a dança, representa a unidade de grupos, faz parte do nascimento e da morte, no plantio e na colheita. As festas e danças possuem aspectos profanos e religiosos regidos pela forte presença musical.

- f) Cooperação/comunitarismo: São responsáveis pela manutenção do sentimento de pertencimento, assim como na cooperação e do comunitarismo na divisão das tarefas e na convivência. Em muitos quilombos a presença de um espaço comunitário é uma constante, são neles que ocorrem comemorações e encontros.
- g) Energia vital: Alegria e vigor, vivacidade e energia expressadas nas suas diversas manifestações culturais, assim como concepção da vida como presentes divinos.
- h) Ludicidade: por meio de jogos e brincadeiras, as crianças das comunidades quilombolas brincam com o que a natureza lhes oferece.
- i) Circularidade: Compreensão da vida como cíclica, periodicidade com início e fim, assim como a água, as plantas, o ciclo da lua. O círculo está presente nos encontros religiosos, nas danças, nas brincadeiras e nas rodas para ouvir histórias.

As formas de representação e expressão cultural do modo de vida quilombola está ligada à representação simbólico do cíclico: tudo nasce, morre, renasce. Assim como é representada em seus ciclos de festividades e tradições, como os festejos dos santos padroeiros das comunidades e as diversas devoções presentes nos quilombos do Ribeira.

As festas religiosas dos santos protetores das comunidades quilombolas: folkcomunicação e narrativas identitárias

Na cultura quilombola no Vale do Ribeira, as expressões religiosas da cultura popular são consideradas como fortes e significativos elementos comunicacionais, principalmente no que diz respeito às interações sociais e ativação das relações humanas: as relações entre emissores (quem) e receptores (para); aspectos de permanência e continuidade; organização e desenvolvimento das atividades religiosas e profanas e os vínculos originados com os meios de comunicações, sejam eles locais ou não.

Para Francisco Van Der Poel (2013), em sua obra Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil, afirma que existem santos padroeiros ou santos protetores para as mais diversas profissões, situações e espaços geográficos sociais distintos.

De acordo com o Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira (2013), as celebrações e as formas de expressão revelam uma forte influência do catolicismo popular na vida comunitária presente nos quilombos. Esses importantes elementos culturais, presentes nas mediações, são pautados pelo misticismo e sincretismo da ligação entre o sagrado e o

profano, assim como resultam de heranças de um catolicismo ibérico associado às fortes influências de elementos das religiões de matriz africana. As devoções religiosas são ressignificadas e caracterizadas pela relação afetiva e trocas simbólicas entre devotos e santos.

Van der Poer, (2013), a festa do latim “festa” e “dies festus”, assim como “feriare”, “férias”, está associada ao dia de paralisação dos trabalhos em honra aos deuses, celebra uma infinita esperança no futuro e mostra a relatividade das coisas. Segundo o autor, a festa reestabelece a conexão com o sagrado, assim como nos coloca enquanto seres humanos submissos a uma força superior, ou seja, a festa possibilita uma forma de comunicação com o divino. “A festa nos eleva e mostra algo maior do que nós” (POER, 2013, p.414).

Porém, é importante destacar que o processo de hibridação religiosa que caracteriza o catolicismo popular no Brasil tem na imaginação humana a possibilidade de “sair” de suas aflições e opressões sofridas. Era no religioso aculturado e sincrético que índios e negros buscavam sua sobrevivência. Os cultos manifestados de forma clandestina, seja de origem africana ou indígena, representavam núcleos de preservação de organizações religiosas anteriores à colonização e eram tolerados pelos senhores escravocratas. Eduardo Hoornaert , em A Igreja no Brasil colônia 1550-1800 (1982), afirma que:

[...] apesar de tudo o Brasil ficou sendo a terra de Tupã, a terra de Oxalá, a terra dos Mestres da Jurema e dos babalorixás. “Deus conosco”: eis o sentido da religião popular. O escravo africano, desnudo, vendido como mercadoria, trouxe consigo seus deuses e com eles o sentido da vida.[...]. O que aos olhos dos dominadores parecia ser sincretismo, ignorância e superstição, tinha aos olhos do dominado um sentido tático (ou, por assim dizer artístico): a ignorância era uma tática de esconderijo, o sincretismo um mecanismo de sobrevivência, a superstição uma artimanha de tenacidade e resistência. (HOORNAERT, 1982, p.27).

Paralelamente às formas religiosas controladas pelo padroado, havia também organizações religiosas populares que escapavam ao controle do sistema com características sincréticas e criativas, como é o caso dos quilombos. Nestes espaços, a religião católica muda de sentido, não representa mais a ideologia da expansão do sistema colonial capitalista, mas sim obstinação e resistência, apresentando-nos uma imagem menos usual de evangelização.

O catolicismo popular nos quilombos apresenta elementos presentes na natureza, como por exemplo, as ervas utilizadas para banhos e infusões, reafirmando uma ligação aos

ciclos da natureza: a chuva, o sol, o tempo de plantar e colher. Na religiosidade popular compreende-se também a força sobrenatural das devoções aos santos protetores no auxílio do dia a dia. Tais elementos apresentam as influências indígenas e africanas.

Nos quilombos do Vale do Ribeira são diversas as expressões de fé, que estão presentes no cotidiano e se repetem e se ressignificam anualmente através de ciclos de festividades dos santos protetores de cada comunidade.

Quadro 1 – Quilombos do Ribeira e os santos protetores das comunidades

Comunidade	Santo protetor	Mês/Dia de comemoração
Mandira	Santo Antônio	13 de junho
Nhunguara	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Pedro Cubas de cima	Santa Catarina	25 de novembro
Porto Velho	Santa Luzia	13 de dezembro
Praia Grande	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Sapatu	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Ivaporunduva	Nossa Senhora do Rosário dos Homens pretos	Outubro
Galvão	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Pedro Cubas	Santa Catarina	25 de novembro
Pilões	São José	24 de agosto
São Pedro	São Pedro	29 de junho

Fonte: Própria autora

A escolha de um santo padroeiro para aquela comunidade representa também elementos de identidade. Os quilombos do Ribeira, conforme exemplo do quadro acima, possuem um santo de proteção. Através de um santo, a comunidade celebra e comunica seu próprio acontecer, portanto, sua realidade, suas lutas, suas dores e seu imaginário.

Para Marques de Melo (2008, p.79), as festividades, do ponto de vista da identidade comunicacional, se caracterizam como processos determinados por fluxos convergentes:

- a) A festa enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes. Trata-se de um fluxo de comunicação interpessoal;
- b) a festa enquanto mobilizadora das relações entre os grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas, em espaços geograficamente delimitados-locais, regionais, nacionais. Trata-se de um fluxo de comunicação massiva;
- c) a festa enquanto articuladora de relações institucionais, desencadeando iniciativas de entidades enraizadas comunitariamente e antenadas coletivamente, que decidem o que celebrar, em que circunstâncias, com que parceiros. Trata-se de um fluxo de intermediação comunicativa, produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas (MARQUES DE MELO,2008, p.79).

As festas religiosas populares, nos quilombos do Ribeira, são manifestações de fé híbrida, emotiva e de caráter comunal. A comunicação com o sagrado presente nos festejos segue um modelo afastado das práticas litúrgicas tradicionais, baseadas nos dogmas e premissas da Igreja Católica Romana. Neste contexto, as festas religiosas populares se concentram inicialmente no âmbito local de cada comunidade e se rompem nos dias santos em rituais de celebração, como forma de recreação, socialização e memória, na esperança de dias melhores e vitória para suas lutas individuais e coletivas.

Conclusões

As comunidades quilombola não podem mais ser vistas como representações de um passado distante, mas sim como representações de uma cultura de luta e resistência no atual contexto global.

Nos quilombos do Ribeira, as relações entre o homem e a natureza apresentam duas formas de apreensão da realidade e do imaginário: uma empírica: técnica, racional, através do acúmulo dos saberes botânicos, zoológicos e ecológico e etnotecnológico e outra simbólica, mitológica e mágica.

O território e o lugar, em uma dinâmica entre o global e o local, nutrem as construções de seus saberes e seus fazeres, tendo na religiosidade popular a vertente mais pulsante de seus bens culturais. São nas múltiplas devoções e nas festas de seus santos protetores que são representadas e comunicadas as suas realidades de luta e identidades híbridas, edificadas pelo catolicismo ibérico e influências indígenas e africanas.

As festas dos santos padroeiros dos quilombos do Ribeira revelam narrativas e visões do mundo a partir do olhar quilombola. Comunicam valores essenciais para manter a coesão da comunidade e perpetuar sua identidade no tempo e no espaço.

Nesse sentido, a teoria introduzida por Beltrão e desenvolvida continuamente por gerações de pesquisadores, contribui para compreender a comunicação a partir das mediações culturais dando a elas uma dimensão antropológica da comunicação, que implica na necessidade de partilha e coabitação do simbólico.

Referências

BELTRÃO, Luiz. Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

BERRUTI, Flávio; LISBOA, Andrezza; SANTOS, Igor. Comunidades Quilombolas: espaços de resistência. Belo Horizonte: RHJ, 2012.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2006.

CARRIL, Lourdes. Terra de negros, herança de quilombos. São Paulo: Scipione, 1997.

DIEGUES, Antônio Carlos. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: NUPAUB-USP, 2001.

DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOORNAET, Eduardo. A igreja no Brasil colônia (1550-1800). São Paulo: Brasiliense, 198

MARQUES DE MELO, Jose. Mídia e cultura popular: História, taxonomia e metodologia da Folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

MORIN, Edgar. O método: o conhecimento do conhecimento. São Paulo: Europa-América, 1986.

PERUZZO, Cicília. Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária. Revista Comunicação & Sociedade, São Bernardo do Campo, SP: Pós-COM-UMESP, A.6,1ºsem, 2003.

POEL, Francisco Van Der. Dicionário da cultura popular: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: Técnica e Tempo Razão e Emoção. São Paulo: EDUSP, 2006.

TÖNIES, F. "Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais". In: FERNANDES, F. (Org.). Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional, 1973.

Sites e documentos eletrônicos:

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em:
<http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 20 dez. 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Inventário Cultural dos Quilombos do Vale do Ribeira 2013.
Disponível em:

<http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/pdfpublicacao-final_inventario.pdf>. Acesso em: 20 dez.2014.

INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO. Disponível em: <<http://www.itesp.gov.br>> Acesso em: 20 dez. 2014.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/desenvolvimentorural/terrass-ind%C3%ADgenas,-povos-e-comunidades-tradicionais>>. Acesso em: 20 dez.2014.

Artigo recebido em: 06/08/2016

Aceito em: 26/09/2016