

A FESTA DE SANTA CRUZ EM DIVINOLÂNDIA: TERRITORIALIDADES E CONFLITOS NA INTERPRETAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL



IV SICCAL

[GT3 - TERRITÓRIO E CONFLITOS URBANOS]

Marjorie P. J. de Faria
Universidade Federal do ABC (UFABC)

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O artigo tem como objetivo compreender de que forma o patrimônio cultural, a Festa de Santa Cruz, localizada em um bairro rural da cidade de Divinolândia/SP, permite evidenciar os conflitos entre atores na ocupação das terras nos séculos XVIII e XIX no interior paulista, visto que sua origem guarda relação com a presença de quilombolas na região e a continuação de seu culto se dá pelos imigrantes europeus e seus descendentes até os dias de hoje. Dessa maneira, é possível entender, pela celebração mencionada, que a seleção da memória e do esquecimento, assim como a permanência ou o apagamento de marcas identitárias na dinâmica territorial local, se dá por um processo de embranquecimento iniciado no período setecentista pela empresa colonial, por meio da desterritorialização da população negra e indígena, perpetuado pelas elites cafeeiras paulistas no século posterior, cujos efeitos são vistos nos dias de hoje.

Palavras-chave: Festa de Santa Cruz. Territorialidades. Esquecimento. Identidade Cultural. Patrimônio Cultural.

The article aims to understand how the cultural heritage, the Festa de Santa Cruz, located in a rural area in the city of Divinolândia / SP, shows the conflicts between the players in the occupation of lands in the 18th and 19th centuries in the interior of São Paulo. Since their origin is related to the presence of quilombolas in the region and the permanence of its cult is given by the European immigrants and their descendants until the present day. In this way, it is possible to understand by the celebration that the selection of memory and forgetfulness, as well as the permanence or erasure of identity marks in the local territorial dynamics occurs through a process of whitening initiated in the eighteenth century by the colonial company, through the deterritorialization of the black and indigenous population, perpetuated by the coffee plantations elites in the later century whose effects are seen nowadays.

Keywords: Feast of Santa Cruz. Territorialities. Forgetfulness. Cultural Identity. Cultural Heritage.

El artículo tiene por objetivo comprender de qué forma el patrimonio cultural, la Fiesta de Santa Cruz, ubicada en un barrio rural de la ciudad de Divinolândia / SP, permite evidenciar los conflictos entre actores en la ocupación de las tierras en los siglos XVIII y XIX en el interior paulista, dado que su origen guarda relación con la presencia de quilombolas en la región y la continuación de su culto se da por los inmigrantes europeos y sus descendientes hasta los días de hoy. De esta manera, es posible entender por la fiesta que la selección de la memoria y olvido, así como la permanencia o supresión de marcas identitarias en la dinámica territorial local se da por un proceso de blanqueamiento iniciado en el período setecentista por la empresa colonial, por medio de la desterritorialización de la población negra e indígena, perpetuado por las elites cafeteras paulistas en el siglo posterior, cuyos efectos se ven en los días de hoy.

Palabras clave: Fiesta de Santa Cruz. Territorialidades. Olvido. Identidad Cultural. Patrimonio Cultural.

Introdução¹

A Festa de Santa Cruz é considerada um patrimônio cultural imaterial regional na cidade de Divinolândia, em referência à vivência comunitária na celebração e a religiosidade que permeia o ritual, evidenciando os valores e a identidade cultural local. Seu culto, nesse sentido, já seria objeto de estudo sobre a importância de bens culturais e sua relação com o pertencimento comunitário.

Todavia, a Festa de Santa Cruz, em uma interpretação mais crítica sobre a origem do patrimônio, destaca as contradições que cercam a produção de estruturas territoriais hierarquizantes dinamizadas pela lógica colonizadora estabelecida ao longo da história do Brasil, haja vista que o local onde ocorre a celebração se relaciona com o passado escravocrata da região.

A festa tem a capacidade de trazer para a atualidade, desde longínquas épocas, as experiências culturais vivenciadas por uma comunidade (FERREIRA, 2005). É nessa constatação que o presente trabalho trata de compreender que o patrimônio traz na sua formação as contradições do arranjo espacial que se dá pelo conflito de territorialidades. A Festa de Santa Cruz traz consigo não só a narrativa religiosa, mas também a conotação política que estruturou o Nordeste paulista.

Dessa maneira, a formação da cidade de Divinolândia, que guarda relação com a formação de Caconde, traz, em sua essência, a presença de diferentes atores e suas territorialidades entre os séculos XVIII e XIX, cujo encontro se dá pela lógica do conflito, que faz com que grupos sejam territorializados, majoritariamente brancos, tais como sertanistas, fazendeiros e europeus imigrantes, outros desterritorializados, como negros e indígenas.

Na tessitura do presente trabalho que joga luz aos temas da memória, do território e da identidade, permeando a relação com a festa como patrimônio, foi necessário se debruçar no apoio teórico. Assim, na compreensão da relação da festa como patrimônio, trabalha-se com Itani (2003), Tinhorão (2000), Ferreira (2005) e Canclini (1994) e no aspecto conceitual sobre territorialidade Saquet (2008) e Raffestin (2008). Com a intenção de entender a presença quilombola e indígena, foram analisados autores como Martins (2008) e Ribeiro (2008) e sobre o entendimento das questões raciais, Fanon (1978) e Chauí (1989).

De modo a entrelaçar o aspecto teórico com o objeto de estudo, foi necessário apresentar entrevistas, de modo a evidenciar a dinâmica territorial local e as referências identitárias acerca da celebração.

Na interpretação do patrimônio, verificou-se, no decorrer do artigo, como as violências física e simbólica foram estruturantes para a construção da sociedade brasileira até hoje, perpetuando a desigualdade social como resultado do colonialismo imposto. As fissuras encontradas no campo das desigualdades são inúmeras, dentre elas, o apagamento e o esquecimento de

1 Este artigo é um desdobramento da pesquisa realizada no Mestrado, pelo Programa de Planejamento e Gestão do Território da Universidade Federal do ABC, cujo título é "Os silenciados quilombolas e indígenas na formação de Caconde: território como testemunha do esquecimento" em 2018.

populações, processos naturalizados até os dias atuais.

A festa de Santa Cruz tem, na atualidade, o envolvimento comunitário e o ritual, que fazem do espaço um lugar sagrado que sobeja alegria e fortalece laços de pertencimento. Mais do que isso, a atividade festiva tem um significativo debate sobre o apagamento e o esquecimento, como consequências, de atos de opressão na estruturação do território.

A festa de Santa Cruz

As celebrações são expressões culturais que acompanham o convívio de grupos durante a história da humanidade, pois, para além da celebração dos eventos, as festas são fatos sociais, políticos e históricos.

A festa é o tempo e o espaço da celebração. Dá-se por meio da brincadeira, dos jogos, da música e da dança, comemora fatos, a vida e a criação do mundo. Seria, também, a constituição do espaço de produção dos discursos e dos significados e a criação pela qual as comunidades partilham de experiências coletivas. Ademais, é o momento da experiência prazerosa dessa convivência coletiva, da vivência com o passado e presente, envolvendo cerimônia e brincadeiras. (ITANI, 2003, p. 7-8)

A Festa está sempre em processo de mudança, sendo transformada a cada momento pelos grupos sociais e pela produção de novos significados simbólicos. Comemoração ritualística coletiva, ela

deve ser entendida também como um fato social. Como muitas das celebrações festivas vêm sendo mantidas pelos diferentes povos, resistindo às interdições e imposições, em diferentes momentos históricos, elas se tornam igualmente fato político (ITANI, 2003, p. 9)

No que concerne às imposições simbólicas, as festas, enquanto fato político, retratam as contradições sociais. Isso é perceptível na história do Brasil.

Segundo Tinhorão, quando os portugueses chegam ao Brasil, não trazem consigo celebrações com características festivas, visto que tinham acabado de sair de uma Europa de controle teocrático da sociedade, através do conceito da responsabilidade pessoal diante do pecado, que impunha, aos cristãos, a vigilância contra os impulsos pagãos (TINHORÃO, 2000, p. 7). Dessa feita, somente após 200 anos da chegada, o lazer na Colônia se daria por momentos de festividade ligados ao poder do Estado e poder espiritual da Igreja. (2000, p. 7).

Segundo o autor, “a documentação revela que parte das autoridades e colonos brancos tinham tendência à reprodução dos modelos europeus de hábitos pessoais e sociais, e, da parte dos jesuítas eram encarregados da evangelização da gente desta terra”. (TINHORÃO, 2000, p. 7)

A influência de valores europeus se impõe à nova realidade da colônia por meio de uma implantação de forma autoritária, sem concessão à cultura preexistente das populações indígenas ou à africana, que adviria se estabelecer ao longo de toda costa e em pontos distantes do interior, após a

ocupação do estuário do Amazonas (originador do estado do Maranhão e Grão-Pará) e das descobertas das minas de ouro e diamantes nos sertões e campos das Gerais e Cuiabá. (TINHORÃO, 2000, p. 8)

Entre os festejos que obedecem a ordem teocrática trazida pelos portugueses, há a Festa de Santa Cruz, que é também conhecida como Exaltação à Santa Cruz pelos católicos, sendo uma celebração antiga e tradicional que remonta ao século V, ao menos em Jerusalém. Além disso, em Roma, se celebrava a “Invenção, ou seja, o Encontro da Santa Cruz, no dia 03 de maio”. (CNBB)

Antes do século IV, a cruz não era uma forte referência entre os cristãos. Isso se modifica após a conversão de Constantino que, motivado por sua mãe, Santa Helena, aboliu o suplício da crucificação, tornando-se um objeto de veneração. Por isso, a devoção à cruz passou a ser motivada e orientada pelos pastores até os dias de hoje. (CNBB)

A Festa de Santa Cruz se difunde pela Colônia por meio dos jesuítas na catequização dos indígenas no período seiscentista. Desse modo, é a demonstração do sincretismo entre elementos católicos e dos próprios silvícolas, adaptados ou transformados às condições do lugar e da época (ESCALANTE, 1981, p. 9). Tal festa se inicia no ciclo do solstício de inverno, cultuada pelos católicos em 3 de maio e é o prenúncio das festas Juninas. “Apesar de não haver intervenção eclesiástica, a Igreja reconhece e respeita sua realização, promovendo, inclusive, a missa e orientando a procissão”. (ESCALANTE, 1981, p. 9)

A Festa de Santa Cruz, em Divinolândia, localiza-se no bairro rural chamado Vargem

Grande, na região conhecida por Pontal, onde se encontra uma capela no extremo do vale, cuja origem guarda relação ainda do período escravocrata.

[Figura 1]
Capela do Pontal



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2014)

A historiadora Orlanda Grespan, de Divinolândia, relata que a capela foi feita por escravizados e, além do mais, há um grande culto à Santa Cruz devido a um mistério lá ocorrido, em que uma lenda relata que um agricultor ateou fogo à igreja: “[...] a igreja já tinha sido feita, e atearam fogo, a igreja não queimou, então eles passaram a cultuar isso como um mistério muito grande de ela não ter sido queimada. E quando depois da queimada foram mexer encontraram ossada humana”. (FARIA, 2018, p. 142)

De acordo com Marrichi (2006), há outras versões de sua origem no local, tais como: “[...] um fazendeiro que subiu ao morro com um escravo e lhe pediu que voltasse ao rio para buscar água”. A autora aduz que o escravizado se recusou a descer, pois era muito longe e então o fazendeiro o matou. Dessa maneira, semanas depois, um caçador percorrendo por lá encontrou o corpo do homem em fase de decomposição.

Assim, chamou algumas pessoas que se reuniram para enterrá-lo.

Posteriormente, colocaram uma cruz no local, uma vez que estavam sensibilizados pela dor, pela fome e pela sede que o homem teria passado. Por isso, começaram a rezar anualmente, no dia em que encontraram o corpo: três de maio, dia de comemoração da festa. (MARRICHI, 2006 apud FARIA, 2014, p. 36-37).

Consoante com Marrichi, a Missa de Santa Cruz se origina nessa localidade e tem influência de negros que moravam na região do Pontal e que desapareceram. O culto é homenagem à Santa Cruz feita por escravizados que se encontravam convertidos ao catolicismo.

O festejo deixou de existir quando os negros, já libertos, mudaram-se com suas famílias para outras regiões. Com a imigração italiana, o festejo retorna no Vale do Pontal: os imigrantes reformam a capela e a celebram dentro da influência católica, com missa e procissão. Ainda que a festa abarque tons essencialmente católicos, existe a compreensão que sua origem é da cultura negra, o que impulsiona um movimento em direção a uma identidade, em princípio, exterminada. (MARRICHI, 2006 apud FARIA, 2014, p. 37)

Pela reflexão de Marrichi, no que concerne ao desaparecimento e à mudança das famílias negras, é possível verificar que o culto à Santa Cruz tem sua dinâmica modificada com a variação de atores no território, da população negra para a população branca. Há uma perpetuação da celebração e da manutenção da capela a despeito da diferença das identidades culturais entre

esses grupos. A Festa de Santa Cruz, nesse sentido, para além de encerrar sua importância enquanto celebração, viceja outro debate, os encontros das territorialidades na organização territorial local que circundam o patrimônio religioso.

Territorialidades em conflito: notas sobre a formação territorial local²

Todo patrimônio cultural é uma marca que se perpetua na realidade espaço-temporal. Entender a manutenção dessa marca identitária há que se imiscuir no espaço-tempo, território-memória. Percebe-se que é a partir do entrelaçamento do espaço-tempo que se constata a confluência entre história e geografia e entre memória e território nas territorialidades estabelecidas, desencadeando a sucessão, o movimento. “Movimento do pretérito, do ser e do vir-a-ser, do concreto e do abstrato, das relações recíprocas que nos dão o real. Movimento do espaço no tempo e deste no espaço, em que o presente contém o passado, que se realiza no presente”. (SAQUET, 2008, p. 76)

Faz-se relevante destacar que, Raffestin (2008, p. 26), por sua vez, entende que o espaço antecede o território, vez que o território é gerado a partir do espaço, pois advém da ação de um ator. “Apropriando-se concretamente ou

² Item analisado por intermédio do trabalho: FARIA (2018).

abstratamente (por exemplo, através da representação) de um espaço, o ator o 'territorializa'". A partir dessa concepção, a representação da Festa de Santa Cruz é resultado do processo de territorialização e desterritorialização de atores.

O local onde se dá a Festa de Santa Cruz tem por característica uma variedade de ocupações no decorrer da história, a qual se pode destacar os séculos XVIII e XIX como marcações iniciais de diferentes atores que se territorializam com suas referências identitárias. Isso é perceptível no estudo historiográfico regional.

Divinolândia pertencia ao território de Caconde - sendo desmembrada somente no século XIX - assim como São José do Rio Pardo, São Sebastião da Gramma e Tapiratiba. Caconde é a cidade mais antiga dessa região, cujo período de ocupação inicial se dá em meados do século XVIII, em meio ao ciclo aurífero presente em Minas Gerais.

Nesse período, Minas Gerais tem um importante fato histórico que marca sua dinâmica de ocupação das terras por todo território: o surgimento de uma confederação quilombola conhecida pela historiografia como Quilombo do Campo Grande. (MARTINS, 2008)

Por todo território mineiro até o Nordeste paulista, grupos de negros e brancos pobres fogem do sistema opressivo da cobrança de impostos sobre a exploração do ouro presentes nas vilas controladas pela empresa colonial. Fogem rumo ao Sul de Minas Gerais em busca dos Sertões, lugares não desbravados, onde também encontravam ouro de aluvião em córregos que margeavam matas fechadas fundando,

o que Martins (2008) entende por quilombos, também denominados pelas autoridades mineiras, pela presença majoritária da população negra. Com a fuga, os quilombolas "adentram ainda mais Sapucaí abaixo, buscando sertões mais distantes e ampliando as fronteiras do verdadeiro Estado que foi o Quilombo do Campo Grande". (MARTINS, 1995, p. 156)

O Campo Grande possuía 27 núcleos quilombolas que se alastravam pelo território mineiro, entre as décadas de quarenta e cinquenta do período setecentista, tais vilas localizadas nos sertões foram invadidas por bandeirantes contratados pelas autoridades mineiras, com a intenção de realizar um verdadeiro genocídio de seus habitantes. Em 1759, mineiros adentram esses sertões do Rio Pardo para dar cabo ao último núcleo, o Quilombo do Careca, como sustenta Martins (2008) em sua obra e destaca que sua localização geográfica ficaria em Divinolândia, nas proximidades do bairro rural chamado Quilombo³.

Com referência aos apontamentos de Campanhole (1979) sobre a presença quilombola, destacam-se trechos dos Documentos Interessantes trabalhados pelo autor que relata a presença quilombola na ocupação de Caconde em 1765. Aliás, o próprio nome banto "Caconde" corrobora com a forte referência africana local, visto que o nome africano perseverou em relação

³ Em pesquisa de campo ainda não foi possível constatar referências ao quilombo, uma vez que isso demanda estudos técnicos arqueológicos, mas, através história oral, é possível verificar, pela memória comunitária, a presença de negros fugindo do regime escravocrata na região do bairro do Quilombo, o que se pode supor que havia uma presença quilombola na região, mas ainda sem possibilidade de precisar qual período.

aos nomes cristãos dados posteriormente⁴. Nesse período, é descoberto ouro no córrego do Bom Sucesso em Caconde e se inicia uma disputa pelo metal entre mineiros e paulistas que se encerra na divisão de fronteiras.

A título de esclarecimento, cabe ressaltar que, na perseguição de quilombolas, era comum encontrar ouro nas regiões onde habitavam esses atores, haja vista que eram os africanos que detinham o saber sobre o domínio das técnicas de exploração dos metais. Assim, na invasão e furto das terras, a empresa colonial se estabelecia nessas localidades, pela fundação de vilas, de modo a explorar o metal: “O colonizador com as fortalezas e presídios nas fronteiras, ou com os núcleos urbanos, construção artificial do homem, demarcando as divisões entre o mundo civilizado e o do selvagem, das matas dos sertões”. (RIBEIRO, 2008, p. 121)

Percebe-se assim que o deslocamento para o Sul mineiro e Nordeste paulista se deu com a formação dessas comunidades, denominadas de quilombos pelas autoridades mineiras. Contudo, há que se ressaltar

4 CACONDE – 6 ocorrências; banto. Não dicionarizado no Aurélio. Castro (2001, p. 38) define esse termo como “barranco; enxurrada que cai de lugar elevado”. Para Raymundo (1933, p. 112), cacunda é palavra do ambundo e que dizer “corcova, giba”; já Renato Mendonça (1973) não menciona esse nome. Senna (1926, p. 285) afirma: “este toponimo, ao nosso vêr, é de origem africana (relembrando Cacondi, na Africa Occidental e que teria dado a palavra Cacunda, também usada no Brasil em lugar de “dôrso” ou “costas”); pois a um rio de Moçambique e a um lugar de Benguella (em Angola) dão as geographias esse nome de Caconde, que teria sido importado para o Brasil.” No Triângulo Mineiro, Caconde nomeia córrego, fazenda e morro no município de Comendador Gomes; e córrego, fazenda e morro no município de Itapegipe. (LIMA, 2011, p. 2084).

que os Sertões que os quilombolas buscavam também eram ocupados pelo gentio, que transitavam tanto pelos os Sertões de Jacuí quanto os Sertões do Rio Pardo.

Segundo José Umbelino, havia a presença de caiapós na região. Carvalho relata que, segundo o historiador Ribeiro Nogueira, a etnia indígena Catuá ou Cataguá, do ramo Tupi, habitava a região nas proximidades da Gramma, na vertente com Poços, Caconde e Sul de Minas. (CARVALHO, 1998, p. 33). A corroborar com tal entendimento, Diogo de Vasconcelos menciona os índios Cataguás como aqueles que, no Sul de Minas, mais terror incutiram aos paulistas. (RIBEIRO, 2008, p. 366). Desta feita, destaca-se que as terras ao Sul de Minas Gerais em disputa por sertanistas, outrora foram ocupadas por quilombolas e indígenas. (FARIA, 2018, p. 44)

Ainda nesse sentido, um exemplar de um jornal histórico, traz, em destaque, a presença indígena na região de Divinolândia, nas proximidades do Pontal.

[...] os índios Cayapós, avançando do interior de Goyaz, os Tupys e seus afims – Tupynambas, Tupiniquins, Tamoyos, Temininos, que ocupavam, primitivamente, os vales do Rio Mogy-Guassu e Rio Pardo [...] que estendendo-se até as cabeceiras do Rio Tietê [...] Acossados, logo depois, por uma guerra de extermínio, os valentes e belliscosos e indomáveis Cayapós, dispersaram-se em grupos erradios [...] O coronel Manoel Rodrigues da Costa, então fazendeiro nos campos de Caldas, referia que pelos annos de 1820-1830, nas suas caçadas que fazia nas cabeceiras e vertentes no Rio do Peixe, em terrenos então pertencentes

à Freguesia de Caconde, por mais de uma vez encontrou grupos de índios Cayapós que faziam colheita de pinhão. Mesmo nos subúrbios desta cidade, não há muitos anos, foram encontrados vários artefatos indígenas: trangapemes, tacapes, pedaços de iguaçabas. **Em suas malocas ou em promiscuidade com os selvícolas viviam os quilombolas – negros fugidos – que, participantes da mesma condição miserando e reagindo contra tyrannia e rigores do Captiveiro, buscavam alguma liberdade no seio recôndito e ignoto das florestas virgens.** (A SENTINELLA, 1924, grifo nosso).

Com características de mata fechada, a região do rio do Peixe, nas proximidades do Pontal, serviu de proteção para indígenas e quilombolas, que se escondiam do contato e do domínio dos brancos, no caso, sertanistas mineiros e paulistas e, posteriormente, por fazendeiros.

Essa região do Rio do Peixe e bairros rurais no entorno de Divinolândia e Caconde têm sua dinâmica novamente modificada já no século XIX. Em 1810, os mineiros ocupam grande parte das terras, onde existia a antiga freguesia de Caconde, além de inúmeros requerimentos de sesmarias nessa época e desentendimentos entre os ocupantes. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1964, p. 3 apud FARIA, 2018). Dessa maneira, a ocupação mineira no Nordeste Paulista durou enquanto o gado e a agricultura do excedente dominavam a economia regional, em substituição ao ciclo aurífero. Contudo, em rearranjo espacial com a introdução e a expansão da cafeicultura, os paulistas voltam a ocupar a região, dessa vez acompanhados por fluminenses, originários do Vale do Paraíba, e

pelos imigrantes europeus, dentre os quais se destacam os italianos. (BRIOSCHI, 1999, p. 76 apud DEMINICE, 2015, p. 66).

Percebe-se que com a agricultura intensificada pela proliferação das fazendas, demandou-se mão de obra escrava, cuja presença na região de descendentes de africanos modifica-se, uma vez que, a partir de 1880, intensificou-se a imigração europeia para o Brasil. Bem antes do fim do século passado, os primeiros peninsulares já estavam trabalhando em Caconde (CAMPANHOLE, 1979, p. 347). Em Almanaque Cultural sobre a cidade de Divinolândia, (2012, p. 12), destaca-se o nome de 21 fazendas, na época em que a cidade era denominada Espírito Santo do Rio do Peixe, de 1898 a 1938, segundo dados do site da prefeitura municipal.

Neste íterim, para ilustrar a conjuntura política por detrás da mentalidade da elite paulistana que desenvolve o projeto imigrantista em clara finalidade de embranquecimento do território, Prado destaca que se torna perceptível um novo movimento na constituição social do país. A pequena presença de brancos colonos no Brasil e a grande presença de africanos não era mais considerada desejável para uma nação que se desenvolvia. A heterogeneidade que resultava de um tal sistema, tanto racial quanto cultural e social, era considerada pelos demais como imprópria para um país que se tornara sede de uma monarquia europeia. As condições que os dirigentes portugueses encontraram no Brasil quando nele instalaram o trono e o governo eram mais que inconvenientes. Não foi difícil compreender a necessidade de reformas. (PRADO JÚNIOR, 2004, p. 184)

A vinda da imigração é relevante para o arranjo espacial local, uma vez que há uma territorialização das famílias europeias na região, principalmente, em Divinolândia, evidente nos dias de hoje. Há também um processo de desterritorialização. A pesquisadora Orlanda Grespan relata sobre a saída da população negra da cidade indo para outras cidades:

[...] a gente nota que mesmo os netos (das famílias negras) que nós tivemos aqui... foi pra região de Caconde... Guaxupé... Muzambinho... certo porque... praticamente os italianos dominaram aqui... certo? vieram em grandes quantidades italiano e espanhol aqui [...] (FARIA, 2018, p. 217)

No encontro presente entre distintos atores entre Divinolândia e Caconde, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, surgem

territorialidades, com rupturas e continuidades de atores, na composição da identidade cultural regional, cujos elementos simbólicos diversos trazem a ancestralidade comum e pertencimento ao território.

A evolução da dinâmica espacial tem por efeito a sucessão de grupos no espaço, seja pela territorialização e pela desterritorialização, opera a produção e apropriação do território, que, em seu nível máximo, de dominação, se verifica na lógica da colonização.

Tanto os atores indígenas quanto os quilombolas são desterritorializados, devido à ocupação sertanista paulista e mineira, que se territorializa. A tradução desta dinâmica se dá pela fundação da Freguesia de Caconde, cuja dinâmica se torna mais complexa com a ocupação dos grupos posteriores.

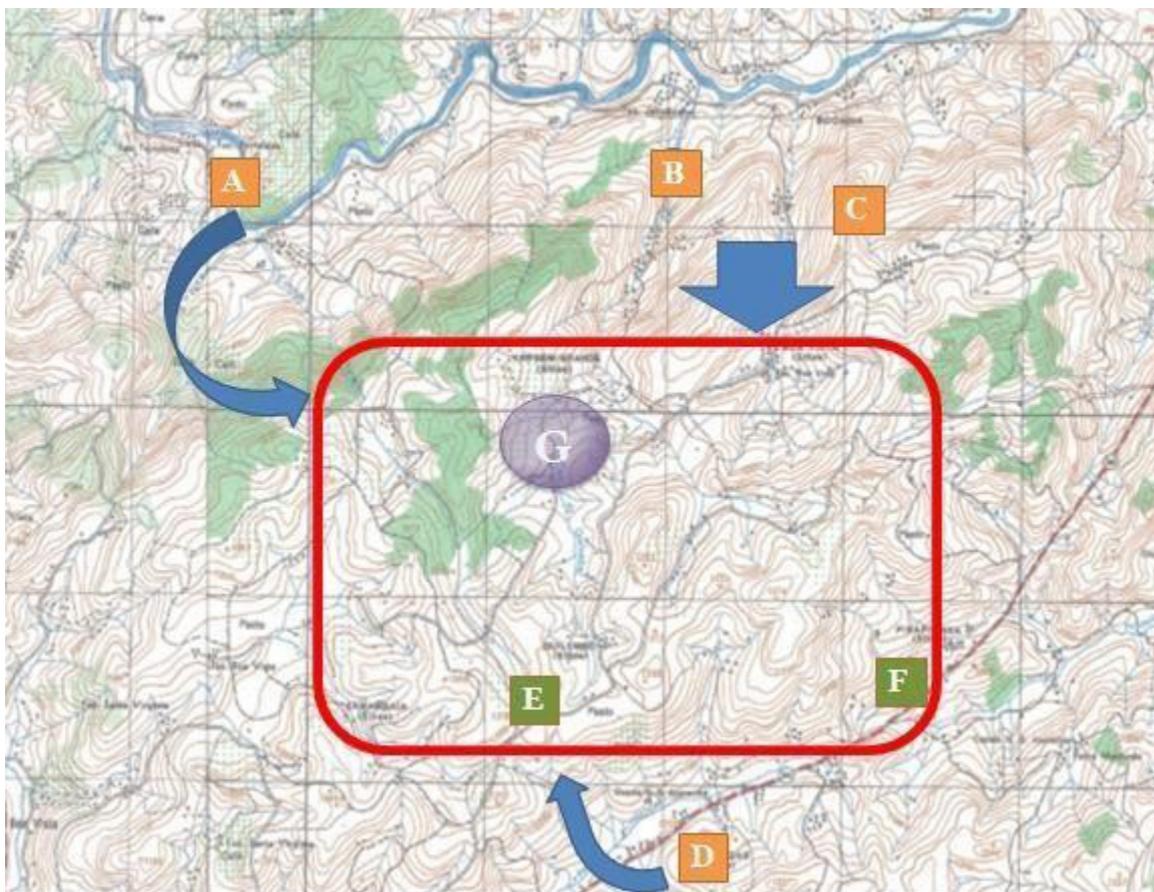
[Figura 2]

Análise dos grupos por camadas de ocupação em face da historiografia nos séculos XVIII e XIX



Fonte: FARIA (2018, p. 128)

[Figura 3]

Síntese da dinâmica territorial da região Divinolândia no século XIX⁵

Fonte: FARIA (2018, p. 121)

Em análise, destaca-se o mapa dos bairros rurais de Divinolândia. A área apontada em vermelho pode ser considerada a região de localização do Quilombo do Careca de acordo com os estudos de Martins (2008). Por meio da toponímia, verifica-se os topônimos bantos relacionados ao bairro Quilombo e ao córrego Quilombo, assim como a indígena do topônimo Pirapitinga. Infere-se que tinham, também, os atores indígenas e quilombolas presentes no século XVIII, esses últimos também destacados por Martins (2008). Além

disso, depoimentos, documentos e artefatos arqueológicos encontrados, esses últimos sem precisão de data, evidenciam uma presença indígena sedentária na região. Em percurso etnográfico, os moradores das proximidades dos bairros de Vargem Grande e Quilombo rememoram que seus ancestrais falavam de “índios amoitados”, bem como havia de “tomar cuidado”, porque “de repente eles te matam”, podendo a pessoa até “encontrar a morte”.

No acervo municipal de Casa Branca⁶, encontram-se documentos relacionados

⁵ Seguem as referências do mapa, A - Fazenda Fortaleza, B - Fazenda Jaboticabal, C - Fazenda Bocaina, D - Fazenda Contendas, E - Bairro do Quilombo, F - Bairro Pirapitinga, G - Pontal.

⁶ Museu Histórico Pedagógico “Alfredo e Alfonso de Taunay” (Casa Branca, SP)

às fazendas mais antigas da região estudada, que no caso seriam da Freguesia de Caconde, cujas propriedades se constituem acerca de 1840, intensificando os atores fazendeiros/homens livres na região. Além disso, o contato com o pesquisador José Armando que tornou possível a confirmação documental de que a fazenda Jaboticabal surgiu entre 1820 e 1840, assim como a fazenda Fortaleza seria aproximadamente de 1840. Percebe-se que a ocupação da região se modificou sensivelmente em 1840, devido à introdução das mudas de café e a ausência de marco legal que regulasse a ocupação de terras.⁷ Desta forma, nesta região em destaque, os pontos laranjas correspondem às fazendas Fortaleza, Jaboticabal, Bocaina e Contendas. (FARIA, 2018, p. 122)

As fazendas se localizam no entorno da região de mata virgem destacada pelas entrevistas e no percurso etnográfico, possivelmente ocupadas por etnias indígenas e quilombolas, levando-se a cogitar a não ocupação total por brancos das terras da marcação vermelha. No rearranjo espacial é possível deflagrar a separação entre os atores escravizados/quilombolas e imigrantes europeus na disposição do território, pois

⁷ Desta forma, a partir dessa data inicia-se um novo período na história da formação de propriedade no Brasil que se estende até 1850, quando surge a chamada Lei de Terras. Esses quase trinta anos entre a derrubada do regime sesmarial e a instituição de uma nova Lei ficaram conhecidos como “Império de posses” ou “fase áurea do posseiro”, pois não havendo nenhum tipo de normatização e regulamentação de terras, a posse tornou-se a única forma de aquisição de terras. Nesse período aumenta-se paulatinamente o número de posseiros, de grandes propriedades e também marca a formação das oligarquias rurais no Brasil. Por outro lado, essas posses não poderiam, conforme o cumprimento da norma vigente, serem legalizadas. (SILVA, 1997 apud ALCÂNTARA FILHO; FONTES, 2009, p. 66).

são territorialidades distintas que compõem a organização socioespacial.

Quando chegam os imigrantes europeus, as fazendas os absorvem como mão de obra, inserindo-os não só na configuração espacial, como também na sociedade. Nos relatos levantados, as famílias imigrantes com a capitalização de sua renda, fruto dos trabalhos nas fazendas, compram terras e isso tem efeito no rearranjo espacial e tensionalidades nas áreas que se encontram as matas nativas ocupadas pela população negra e indígena, cuja denominação institucional seria as terras devolutas.

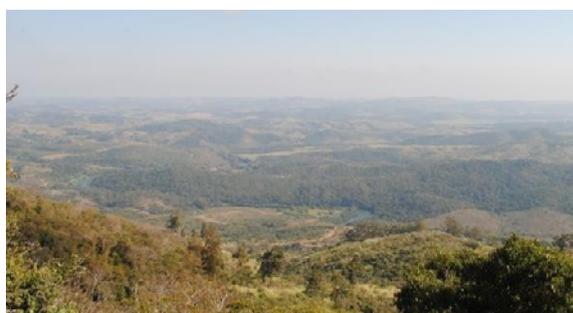
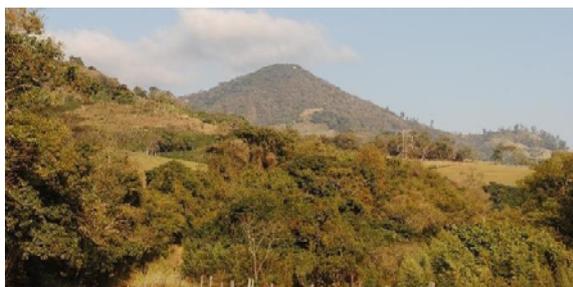
Com as flechas azuis, destaca-se a movimentação dos imigrantes para as terras “não ocupadas”, uma vez que não eram fazendas. Inicia-se uma nova dinâmica nos bairros rurais, cujos proprietários atuais são, em grande parte, descendentes de europeus, os quais relatam a presença de escravizados se deslocando na região, bem como de patrimônios culturais anteriores à imigração europeia, tais como a capela do Pontal, localizada no bairro Vargem Grande.

As matas fechadas não favoreciam o acesso sem dificuldade, acrescentando o privilégio de toda a região, sendo possível verificar características que se adequam à descrição geográfica de quilombos do período da Colônia e Império. Interpreta-se que esse território era referência para fugas dos escravizados, possivelmente pela memória coletiva da existência de um extinto quilombo que poderia ser o do Careca, pelos remanescentes desse quilombo que lá residiam e que davam guarida aos fugitivos, ou outra ocupação de quilombolas relacionadas às fugas das fazendas de café. A despeito das possibilidades sobre a

presença negra na região, são os critérios geográficos que se tornaram referência para a quilombagem independente da época.

[Figura 4]

Capela do Pontal localizada no topo do morro e vista do Pontal, respectivamente



Fonte: FARIA (2018)

A comunidade rememora a existência de uma concentração de negros na região e os conflitos com brancos pela posse de terra. Há afrodescendentes que não se recordam em suas memórias de enfrentamentos com a imigração, mas enfatizam os conflitos com os fazendeiros no geral que, mesmo após a abolição, assediavam os poucos negros pela propriedade de terras.

Desse conflito, a lei de Terras de 1850 favoreceu os brancos na posse de terra, tendo, por consequência, a espoliação dos negros das áreas rurais e o deslocamento para cidades. Dessa feita, é perceptível que essas famílias europeias foram favorecidas em relação às famílias de escravizados, pois o que se depreende é que, além dos europeus

serem mão de obra assalariada, possibilitando a aquisição de terras, esses detinham um capital simbólico valorizado em comparação aos afrodescendentes. Esses dois grupos eram explorados pela elite econômica, os fazendeiros, porém, a ordem racista imperante à época excluía o negro, colocando-o à margem da sociedade. (FERNANDES, 2007)

Assim, sabe-se que a desterritorialização se aplica aos negros durante todo o Período Colonial, passando pelo Império, até chegar à República. Já para os descendentes de europeus, mesmo sob alto grau de exploração – como é sabido a partir de 1902, a entrada de italianos é reduzida drasticamente por pressões do governo italiano diante das denúncias de maus tratos nas fazendas (RUFATO, 2006, p. 100) – a regra é da reterritorialização.

A interpretação do patrimônio à luz das territorialidades

Da breve enunciação histórica, coube destacar a presença indígena e negra na região. Isso porque a memória coletiva regional desconhece o passado quilombola, assim como a presença indígena é pouco referenciada. Todavia, na localidade próxima ao Pontal, a memória da comunidade, assim como a historiografia apontam pela ocupação desses atores. Pesquisadores locais conjecturam sobre a presença quilombola na região, em consonância com a pesquisa de Martins (2008). Nas proximidades do bairro do Quilombo, há no bairro Vargem Grande a festa de Santa Cruz que, segundo tais pesquisadores, seria a principal

referência cultural relacionada ao passado quilombola na região.

Em todas as entrevistas realizadas⁸, afirmou-se o negro como protagonista do evento que levou a edificação da capela, sendo que essa é anterior à presença da imigração, e que antes dessa ocupação, era região de “mata fechada”. O depoimento da historiadora Orlanda Grespan vai ao encontro dessa narrativa:

[...] Olha, aquela capelinha foi feita realmente por escravos. [...] Tem a ver com o quilombo sim, porque lá é o lugar onde eles ficavam escondidos. Porque do alto você teve a visão, que é muito alto, então é um lugar muito propício para se esconder, de difícil acesso, e eles tinham visão do rio Pardo. E realmente no livro dele fala, eles tinham visão do lado esquerdo do rio Pardo. Era lá. [...] os escravos aderiram ao catolicismo porque foram obrigados, e perpetuaram nessa capelinha, todo dia 3 de maio é dia de Santa Cruz. (Grespan).

O Senhor Sandro de Caconde, fala sobre a igreja: “quando nasci já tinha igreja lá. Dos tempos antigos. Então fizeram a cruz”. Perguntado sobre quem teria construído a igreja, ele afirma:

[...] Ah não lembro, era do tempo antes de vir pra cá. [...] antes dos italianos já tinha a igreja. [...] sei que a igreja já estava lá, a igreja já era velha, um homem antigo que entrou aqui e morreu. [...] eu vim pra cá eu

era novinho. [...] quando criei força, eu ia de de pé, ia e voltava. Já quando nós viemos morar aqui, a igreja já estava lá. (Sr. Sandro)

Já o entrevistado Senhor Nilson, idoso e residente em Divinolândia, evoca suas primeiras lembranças relacionadas com a igreja:

[...] existe isso porque é o dia da Santa. Fizeram a Igreja com o nome de Santa Cruz. Dia três de maio, o povo, os católicos consideram como dia santo. Neste dia 3 de maio o povo começou a fazer esta festa aí. [...] nós com sete ou oito anos já ia lá, já tinha a igreja, de muitos antigos pra trás, isso é de uns 120 anos, por aí ou muito mais, uai, porque meu pai morreu com 80 anos, faz mais de 20 tantos anos, e conta que ele não sabia quem que fez (Sr. Nilson).

A historiadora Orlanda Grespan relata que “[...] a Missa de Santa Cruz é a maior representação simbólica na região que se consegue relacionar com o passado quilombola”. Naquela localização geográfica, o culto teria sido frequente antes da construção da capela, já na época da existência do quilombo. Devido a essa constância do ritual, com o passar do tempo, ainda após a extinção do mesmo, prosseguiu-se o culto e levantou-se a capela, persistindo até hoje a devoção, que carrega símbolos cultuados pela população negra, pois os “negros que perpetuavam a missa de Santa Cruz”.

O pesquisador local de Caconde, José Armando, destaca as referências afro-brasileiras na região.

[...] a festa de Santa Cruz que teria relação com o quilombo, uma vez que a Igreja Católica não cultua a festa mais no dia 3 de maio há décadas, cuja data

⁸ Entrevistas presentes no trabalho de Faria (2018). Alguns entrevistados pediram sigilo durante a pesquisa de campo, assim para o artigo foi preservado o anonimato dos participantes por meio de nomes fictícios, entre estes, Sr. Sandro, Sr. Nilson e Dona Luciana.

persiste na comunidade local. Além da comunidade imigrante trazer relatos da presença do negro na construção da capela. (José Armando).

O que se depreende, em suma, é que havia uma presença de negros na região do Pontal, desde a edificação da capela que surge da lenda do escravizado. Tal capela, construída pelos escravizados, a qual em suas bases se constatou ossada humana, é anterior à presença de imigrantes europeus. Se a historiografia atual joga luz aos atores indígenas e negros como primeiros atores nesse território, os pesquisadores locais evidenciam as referências afro-brasileiras da região de modo a romper com o esquecimento.

A comunidade italiana que fixou suas raízes nesses bairros rurais trouxe expressões culturais marcantes nos valores locais. A geração atual rememora a vinda de seus antepassados, as dificuldades da adaptação

frente à elite cafeeira e a ocupação das terras, trazendo como imagem coletiva a história da superação da fome e a permanência da cultura de seus avós, sempre com a religiosidade presente na narrativa. A Exaltação à Santa Cruz local, pela simbologiacatólica, é assimilada e perpetuada pelos imigrantes sem dificuldade, uma vez que a cruz é símbolo religioso onipresente na Europa e nos territórios colonizados pelos povos indo-europeus. Em contrapartida, outras manifestações culturais locais de origem afro não são incorporadas, por exemplo, o congado, moçambique entre outros patrimônios imateriais destacados por diferentes grupos da região. Essas são formas de expressões relegadas ao esquecimento.

O patrimônio cultural traz também, nesse sentido, em uma interpretação mais crítica, as contradições sociais que se refletem na cultura, ocasionando que algumas marcas identitárias são mais relevantes que outras.

[Figura 5]
Festa de Santa Cruz



Fonte: LIMA (2015) apud FARIA(2018)

Nessa toada, Canclini entende que o patrimônio cultural

expressa solidariedade, que une os que compartilham um conjunto de bens e práticas que os identifica, mas também costuma ser um lugar de cumplicidade social. As atividades destinadas a defini-lo, preservá-lo e difundi-lo, amparadas pelo prestígio histórico e simbólicos dos bens patrimoniais, incorrem quase sempre numa certa simulação ao sustentarem que a sociedade não está dividida em classes, etnias e grupos, ou quando afirmam que a grandiosidade e o prestígio acumulados por esses bens transcendem essas frações sociais. (CANCLINI, 1994, p. 96)

A expressão de solidariedade que une e compartilha os bens e práticas é verificável na manutenção dos referenciais que circundam a Exaltação à Cruz, porque se infunde nos territórios, inicialmente, pela colonização na submissão de povos, tendo por efeito o sincretismo religioso, tornando símbolo e festejo universal. No que concerne ao território objeto deste estudo, posteriormente, a imigração europeia que vem no século XIX trazendo, também, em seu bojo, a fé católica, permite encontrar a cruz e a capela, as imagens da memória coletiva local sem resistência, amalgamando valores e os compartilhando a despeito das diferenças identitárias dos grupos recém-chegados e os mais antigos localizados.

Em breve digressão, sabe-se que o Brasil, na sua característica de colônia de exploração, organiza seu território sobre os valores da empresa colonial. Assim, em meio ao período escravocrata, o território é desenhado sob o viés de valores racistas, projetados no arranjo espacial. As camadas

desses atores no território se assentam de forma hierárquica, levando em conta que as relações raciais são igualmente hierárquicas.

A discriminação projetada no espaço se dá entre os inúmeros grupos identitários. Na configuração territorial, o racismo no espaço é evidente, pelo genocídio, pelo apagamento de referências culturais e pelo parco acesso à terra, condições essas indissociáveis para a dominação. O racismo é uma crença fundada em uma hierarquia entre raças. É uma doutrina baseada no direito de uma raça, tida como pura e superior, de dominar as demais, sendo um sistema político. Então ele é uma crença, uma doutrina e um sistema político fundado na extrema hostilidade contra os que são postos como inferiores levando às leis de discriminação, leis de separação ou apartamento total, o *apartheid* e de legitimação e destruição física dessas pessoas, isso é, o genocídio. (CHAUÍ, 2014, p. 87). Percebe-se que o racismo é estrutural e se projeta na configuração espacial.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras [...] “eles querem tomar o nosso lugar”. (FANON, 1968, p. 29)

Na formação do Brasil, a marcação identitária se afirma pelo eurocentrismo como projeto da empresa colonial. Mesmo com a independência, o eurocentrismo se incorpora na elite econômica como uma série de valores que compõe hábitos, comportamentos

e formas de se estabelecer a dominação no campo material e simbólico, se constituindo por meio da ideologia que enquadra a memória. A ideologia é o mecanismo pelo qual se camuflam as contradições, em nome de uma indivisão e de uma harmonia de direito que devem constituir a sociedade e a política. Também é uma operação típica da ideologia escamotear a diferença, entre pensar e o real – sobretudo, a diferença existente entre, por um lado, a compreensão crítica das interpretações que os agentes sociais e históricos produzem em condições determinadas e, por outro, as origens dessas interpretações. (CHAUÍ, 1989, p. 31).

É possível verificar o supracitado aspecto, não só pela questão funcional dada ao território propagado pela colonialidade⁹, mas, principalmente, pelos valores simbólicos que vicejam a prevalência ou não de marcas identitárias das populações indígenas e negras no decorrer dos séculos. O sincretismo, nesse sentido, que se dá inicialmente pela violência e imposição, no decorrer dos séculos, muda de roupagem, pois há, entre as gerações, um compartilhamento de memórias comuns forjadas e de forçoso esquecimento, que se dão por uma violência menos evidente porque não física, mas igualmente brutal, pois retira a cultura originária desses povos. Munanga compreende que há alguns fatores que articulam a ideia de construção de uma identidade ou personalidade coletiva, tais como o histórico, o linguístico e o psicológico. Segundo sua análise, mais focada na população negra, o fator histórico seria o mais importante:

⁹ Quijano (1997) cunhou o conceito de colonialidade como algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência ou descolonização. (ASSIS, 2014)

o fator histórico parece o mais importante, na medida em que constitui o cimento cultural que une os diversos de um povo através de um sentimento de continuidade histórica vivida pelo conjunto de sua coletividade. O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que liga seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados. (MUNANGA, 2009, p. 12, grifo nosso).

No Brasil, o território foi desenhando sobre uma estética do apagamento de referências negras e indígenas. “É a estética do apagamento e da reinscrição, da possibilidade apontada pela arquitetura e pelo planejamento modernistas de apagar a velha ordem e reinscrever uma nova” (HOLSTON, 1993, p. 208 apud JARENTCHUK, 2007, p. 88). O apagamento como uma faceta na representação do território, oriundo de um processo civilizatório eurocêntrico, assim como o ideal de urbanização da modernidade, pairando no que se evidencia na paisagem nos dias de hoje, são frutos do conflito entre identidades no espaço, dando destaque ao silêncio e esquecimento de grupos nesse processo.

A história do território onde se localiza a Festa de Santa Cruz em Divinolândia evidencia as contradições sociais no projeto de identidade nacional pensando por elites

com projetos claramente discriminatórios. A memória, mesmo com a mudança dos atores, resiste e traz em sua origem o passado afro-brasileiro. Sabe-se que a Festa de Santa Cruz é encontrada em outras localizações de origem quilombola, como no Vale do Ribeira:

[...] celebrada sempre no dia 3 de maio, é uma data importante do calendário religioso nos quilombos do Vale do Ribeira. Das dez comunidades que incluíram a celebração em seu inventário, quatro delas mantêm a prática. Nas outras seis, a celebração foi classificada na condição de memória. (ANDRADE; TATTO, 2013, p. 74)

Assim, ressalta-se que mesmo na diferença da ocupação das terras, há uma continuidade histórica do passado relacionado ao negro no local que se persevera entre os brancos. Ferreira entende que a insistência em buscar no mais longínquo passado, as raízes do presente são visíveis na maneira como esse passado está significado e simbolizado nos mínimos detalhes da estática das festas examinadas (FERREIRA, 2005, p. 77)

Constata-se que há uma incursão de uma memória silenciosa, esquecida, dentro de um espaço público, por meio de uma concepção abstrata do culto à Santa Cruz, de origem cristã, cultuada pelos negros em um período anterior ao estabelecimento dos brancos italianos. Isso se verifica na manutenção, ainda que tímida, da memória dentro de uma percepção atemporal, uma vez que o culto feito pelos negros no local é secular, por intermédio de signos e de símbolos que se mantiveram na paisagem, ou seja, a capela, a cruz e localização do Pontal. Essas são imagens preponderantes na memória coletiva, ainda que constituídas em uma memória pueril.

[...] a religião também é parte desse cenário, dessa paisagem, e participa tanto da construção de símbolos como da materialização na paisagem. Os espaços também são modelados por um imaginário, nos quais participam ativamente a porção consciente e inconsciente da estruturação do psiquismo humano. (SCHLÖGL; FILIZOLA; GUARACIAB, 2010, p. 6 apud FARIA, 2014, p. 38).

A festa de Santa Cruz é a imagem compartilhada do símbolo mais marcante da fé católica, a cruz. Da Europa à América Latina, é permanecida por instituições e pelas classes populares em diferentes localizações, urbanas e rurais, como no caso em Divinolândia.

Aqui, é importante destacar a importância da comunidade na perpetuação da cruz. Canclini (1994, p. 97) destaca que “os produtos gerados pela classe populares costumam ser mais representativos da história local e mais adequados às necessidades presentes do grupo que os fabrica”.

Verifica-se não só a importância da celebração enquanto rito, mas também o local que se encontra a capela que é envolto de sacralidade, como já destacado, anteriormente, sobre o incêndio que não queimou a capela. Em entrevista com um casal local, Senhor Nilson e Dona Luciana, compartilham o fato de que houve há muitos anos um incêndio “[...] Ah, teve uns anos que chegou fogo até pertinho dela, mas onde é grande o fogo reservou ela e cortou”. A comunidade acredita ter sido providência de Deus. (Sr. Nilson)

Para além de um espaço institucionalizado pela Igreja, como se verifica em

ambientes urbanos, a capela no Pontal se apresenta como uma miríade de patrimônios que se encontram e vicejam a sacralidade do território, pois há a festa, o lugar da capela e objeto da cruz, reconhecidamente referências culturais.

Canclini (1994, p. 99) entende que o patrimônio cultural – ou seja, o que um conjunto social considera como cultura própria que sustenta sua identidade e o diferencia de outros grupos – não abarca apenas os monumentos históricos, o desenho urbanístico e outros físicos; a experiência vivida também se condensa em linguagens, conhecimentos, tradições materiais, modos de usar os bens e os espaços físicos. Sem dúvida, a festa de Santa Cruz vislumbra a experiência vivida da comunidade, em meio ao festejo que vai se modificando com os séculos, assim como o território.

Itani (2013) ressalta que

festejar passa a integrar também as práticas coletivas de resistência, como parte da história e memória de certos povos e de vários grupos sociais. Mas as festas não podem ser compreendidas apenas como repetição no sentido de reprodução de atos das sociedades e gerações anteriores. Verifica-se que cada sociedade desenvolve suas festas como um ato que emerge de suas necessidades e que se realizam, a cada momento, com funções específicas; por isso sempre em transformação. (ITANI, 2003, p. 40)

As festas representam, igualmente, a apropriação e a transformação do espaço. Hoje, a Festa de Santa Cruz se relaciona com a comunidade italiana, haja vista que é o grupo mais recente de ocupação do

território, pois as famílias imigrantes que chegaram ao Brasil têm acesso à terra, visto que conseguem comprá-las por serem mão de obra assalariada, diferente das famílias negras que não são absorvidas pelo mercado de trabalho no período pós-abolição, fazendo com que essas sejam espoliadas das terras dentro da legalidade racista imposta pelas elites cafeeiras.

Isso ressoa, evidentemente, na relação da memória coletiva, que precisa de coesão do grupo e compartilhamento de imagens entre os indivíduos. Halbwachs (1990) entende que não seria suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança, sendo necessário que a reconstrução se opere a partir de dados e noções comuns partilhadas numa sociedade. A lembrança deve ser partilhada e valorada pelo grupo, de modo que, uma vez inserida no coletivo, sua imagem se constitua como algo comum, sem ter a observância em sua totalidade. Se esses grupos se encontram em constante deslocamento, as memórias são carregadas para outros territórios e esquecidas no seu território de origem.

A Festa, nesse sentido, evidencia a dicotomia memória e esquecimento, porque traz hoje a memória afro da região pela origem e culto propagados no território que outrora era quilombola. Mesmo que em tempo distante, essa marca identitária faz parte da experiência da comunidade local.

Entre dois aspectos significativos para compreender a festa, o primeiro deles seria a capacidade que a festa tem de trazer para a atualidade, desde longínquas épocas, as experiências culturais

vivenciadas por determinadas população; o segundo aspecto refere-se ao fato de que, mesmo contrariando as práticas intencionalmente concebidas no momento da festa, os usos e costumes mais profundos vivenciados pela cotidianidade e entranhados no inconsciente afloram, mostrando a verdadeira face de um povo, moldado através da cultura. (FERREIRA, 2005, p. 72)

Ferreira (2005, p. 72) aduz que na festa é possível extrair os elementos de identidades mais significativos de uma determinada cultura, bem como entender tais aspectos como sistema de comunicação, que possibilita avaliar como o passado e o presente se articulam no interior dessa cultura e as várias formas de identidades que são, ao mesmo tempo, re-significadas, assumindo novos aspectos. Nessa fala é possível analisar que a transformação da festa é o reflexo da transformação do espaço, das territorialidades que produzem o território pela sua cultura, seja pela identidade negra, seja pela identidade branca.

Assim, a festa, enquanto valor político, conserva traços de seu simbolismo presente na memória coletiva, assinalando as formas de transmissão dos costumes dos povos, suas contradições e as formas de resistência. O culto à cruz que inaugura o espaço do atual bairro da Vargem Grande se dá numa dinâmica distinta que se verifica hoje, os impulsos que perpetuam os festejos são essencialmente religiosos, não mais relacionados ao corpo velado inicialmente, ainda que essa memória esteja presente entre o grupo festivo.

Cada festa comporta uma organização comunitária e uma regulamentação

da parte do grupo festivo, que é mais ou menos amplo ou complexo. Neste componente organizacional, ao lado do elemento organizativo-comunitário entra o quadro de referência ideológico anteposto à festa e que, segundo o caso, se refere a uma mito de origem ritual ou simbolicamente reatualizado, à lenda de fundamentação de um culto, à imagem de um santo cristão, a um momento crítico da existência ou a um evento histórico, social e político, que deve ser comemorado e re-evocado, para renovar o impulso de vencer percalços da cotidianidade através do fenômeno festivo. (LANTERNARI, 1989, p. 27 apud FERREIRA, 2005, p. 71)

Se até agora foi possível evidenciar as contradições germinadas nos séculos XVIII e XIX que ressoaram na identidade cultural local e que repercutiram na elaboração do espaço e do patrimônio, a festa no século XX e XXI tem novos contornos. Hoje, nos dias de festa, a memória afro da celebração é retomada devido ao esforço dos pesquisadores locais em divulgar o passado quilombola e relacioná-lo com o patrimônio religioso local.

A festa também se transformou quanto à sua dinâmica e organização. Em entrevista com Senhor Nilson e Dona Luciana, que são casados e que participam desde pequenos dos festejos da região, eles contam que na década de 1990 reformaram a capela.

Um dia eu fui lá e eu vi que era tudo em pedaço, caindo os telhado, tudo descascado. Liguei pra mulher, “vamo reformar aquilo lá?” Aí tinha um pedreiro aqui que era vizinho, aí ele falou, “vamo”. Aí ele [...] um dia, outro dia,

fomo lá e reformamo, foi aí que ficou aquela beleza. Aí começou o povo olhar de novo, né? (Sr. Nilson)

Sr. Nilson relata que a festa se modificou com o passar dos anos “[...] é no dia três, mas era diferente porque aquele tempo tinha... tinha missa, tinha leilão de assado, prenda, né? Que falava”. E complementam: “[...] tinha boteco de bebida. Tá tudo diferente. Agora hoje o dono do terço manda rezar o terço, rezar a missa e trata do povo, tá tudo diferente”.

Sobre a dinâmica da festa, o entrevistado destaca que é “[...] o terço é primeiro, depois acaba o terço, o padre reza a missa, aí o povo vai comer, beber lá um guaraná, um biscoitinho, um sanduichinho, um vinho. Depois acabou isso, aí vai tudo embora, em paz. Ano que vem volta de novo”.

Hoje, a Festa de Santa Cruz se tornou referência por toda a região. Sr. Nilson relata: “[...] e depois que começou esse negócio de firmar essas coisas, pegou fama isso aí, esse lugar aí. Então é um turismo agora aí, né [...]” e complementa “[...] virou um turismo agora isso aí. Então vem gente de todo lado aí, toda cidade. Tá vindo gente aí em seguida pra conhecer o lugar”.

A comunidade compartilha com alegria o sucesso do festejo: “[...] Eu acho lindo, acho maravilhoso. Eu acho a coisa impressionante, lá naquele lugar no meio do mato, o povo ir lá fazer festa, né? E tanta gente que vai lá”. (Dona Luciana)

Dado o número de visitantes no local, não só para a celebração, mas também durante o ano, há um movimento relacionado à gestão pública municipal

de tornar o Pontal um ponto turístico, colocando-o como destaque na visita da cidade de Divinolândia. Há um projeto de lei, sendo trabalhado, que classifica Divinolândia como Município de Interesse Turístico, cujo documento se inicia com a descrição do Pontal.

Após visita ao local, em contato com a comunidade, constatou-se a notícia do empreendimento turístico como positivo, uma vez que valoriza o patrimônio local. Nesse sentido, já que o projeto está em andamento, há que se ressaltar o cuidado na elaboração da proposta, com vista a trazer a comunidade para o campo do debate, de modo a construir uma gestão sustentável do patrimônio, de maneira a não interferir, de forma destrutiva, no local e também no cotidiano das pessoas que moram nas proximidades. A valorização do patrimônio deve passar longe de um tratamento de mercadoria, o qual se modifica a dinâmica do espaço de forma predatória. O patrimônio cultural só existe porque a identidade cultural local se dá pelas pessoas.

Novas territorialidades avançam à medida que o local se torna referência regional. Novamente, verifica-se um novo arranjo espacial ocorrendo, nesse momento, com o deslocamento de inúmeras pessoas para conhecer o Pontal.

Nesse local específico, objeto de estudo, acompanhando a ideia de movimento no espaço-tempo, verifica-seas camadas de ocupação que fazem parte do arranjo do espaço, levando a ideia de Movimento de Saquet, percebe-se que o presente contém o passado. Nesse momento, o presente delinea o futuro.

Considerações finais

Buscou-se, neste trabalho, evidenciar a importância de interpretar o patrimônio cultural de forma crítica. Estudar o local e a história da Festa de Santa Cruz em Divinolândia é compreender a modelagem material de grupos detentores de poder, sertanistas ligados à empresa colonial, no substrato espacial, estabelecendo sobreposições de territorialidades, por meio da política que se estabelece no campo militar e também religioso, formas de se estabelecer hierarquias no espaço. Note-se que, aqui, a desterritorialização de quilombolas e indígenas no Sertão do Rio Pardo constituiu um projeto, um fenômeno de organização espacial, por intermédio de uma territorialidade dominante que controla e provê significado às marcas e limites, estabelecendo uma identidade coletiva à luz da identidade social opressora que se estabelece no Brasil e que deixa suas marcas na cultura, nos patrimônios culturais materiais e imateriais herdados.

A festa destaca que a identidade é um processo dinâmico sempre em modificação. Isso é claro quando, no local, o homem escravizado morto é homenageado por meio da Cruz e, assim, inicia-se um culto à sua memória por aqueles que ocupavam a área do Pontal durante o período escravocrata. Com a transformação do arranjo espacial, com a compra das terras pelas famílias italianas, essas perpetuam o culto.

A Festa de Santa Cruz evidencia não só a sua importância para comunidade local como memória coletiva e festividade cristã, mas principalmente pela memória

afro-brasileira local, trazendo para o centro do debate a importância da história da população negra no território. Mais do que isso, problematiza as inúmeras questões sociais inerentes ao período escravocrata e pós-abolição, que apagou o protagonismo do negro na história do país, além de refletir os efeitos atuais do passado racista para esta população.

Entender a identidade cultural é compreender a memória e o território como indissociáveis nesse exercício reflexivo e epistemológico. Na elaboração de um projeto de identidade nacional iniciado no Brasil colonial e perseverado nos dias de hoje, verifica-se a presença de grupos com suas referências simbólicas vividas e o apagamento de outros grupos com suas referências simbólicas esquecidas. Esse processo de atribuir valor a determinada marca identitária se dá por diferentes motivações de cunho ideológico, em grande parte discriminatórias. Cabe ao direito enfrentar a discriminação em todas as suas formas, inclusive na esfera cultural, reconhecendo a importância das diferentes identidades culturais.

A Festa de Santa Cruz traz na sua origem e sua perseverança a resistência da memória negra, assim como os quilombolas no topo do morro. O direito à memória se faz presente na celebração.

O desafio que se impõe, como ressalta Pollak

a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não

dito” à contestação e à reivindicação.
(POLLAK, 1989, p. 7)

A Festa de Santa Cruz traz em seu bojo a interpretação crítica do patrimônio, para evidenciar a não presença de povos nos territórios, que até hoje lutam para existir. A reivindicação do direito à igualdade entre todos os povos é impreterível, cujo tratamento desigual se construiu no passado violento do Brasil. A Festa de Santa Cruz, enquanto patrimônio afro-italiano, evoca o direito à memória no presente debate, mas também e, principalmente, o direito à vida e à terra. ■

[MARJORIE P. J. DE FARIA]

Mestre pelo Programa de Planejamento e Gestão do Território Universidade Federal do ABC. Pós-graduada em Gestão de Projetos Culturais pela Universidad Nacional de Córdoba/Argentina e pelo Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (CELACC) da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo/USP. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito da Fundação Armando Alvares Penteado (FAAP).
E-mail: marjorie_pjf@hotmail.com

Referências

ANDRADE, A. M.; TATTO, N. (Ed.). **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

ANGELIS, João M. de. Polyanthéa - Commemorativa do primeiro centenário da fundação de Caconde. **A Sentinella**, Caconde, a. 3, n. 48, dezembro 1924. Disponível em: <goo.gl/gbNN6N>. Acesso em 14 abr. 2018.

ASSIS, W. F. T. Do Colonialismo à Colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, Set./Dez. 2014.

CANCLINI, N. G.. O Patrimônio Cultural e a Construção da Imaginária do Nacional. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, , a. 1994, n. 23.

CAMPANHOLE, A. **Memória da cidade de Caconde**: freguesia antiga de N. S. da Conservação do Bom Sucesso do Rio Pardo. São Paulo: Latina, 1979.

CARVALHO, A. **A Freguesia de Nossa Senhora da Assumpção do Cabo Verde e sua história**: das minas de ouro aos cafezais. [S.l.: s.n.], 1998.

CHAUÍ, M. S. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. Representação Política e Enfrentamento ao Racismo. In: Racismo institucional. Forum de debates - educação e saúde, 2014, Belo Horizonte, **Anais...** Belo Horizonte: Centro de Educação e Apoio para Hemoglobinopatias - MG, 2014, p. 5-39. Disponível em: < goo.gl/4QZWEZ >. Acesso em: 01 jun. 2017.

DEMINICE, D. **A arte de se construir cidades em meio à política local**: Ribeirão Preto, 1890-1960. 2015. 237 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da História da Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ESCALANTE, E. A. **A Festa de Santa Cruz da Aldeia de Carapicuíba no Estado de São Paulo**. Rio de Janeiro: MEC-SEC-FUNARTE. Instituto Nacional do Folclore: São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, 1981. 130 p

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIA, M. P. J. **O Quilombo do Careca**: o silêncio inquietante de uma memória esquecida. 2014. 55f. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-graduação em Gestão de Projetos Culturais e Organização e Eventos) - Centro de Estudos Latino-Americanos de Educação e Cultura

Comunicação, Universidade de São Paulo. Disponível em < goo.gl/t15gDr >. Acesso em: 16 abr. 2018.

FARIA, M. P. J. **Os silenciados quilombolas e indígenas na formação da cidade de Caconde:** território como testemunha do esquecimento. 2018. 215f. Dissertação. Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Planejamento e Gestão do Território, São Bernardo do Campo, São Paulo, 2018.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos.** 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

FERREIRA, M. N. (org.). **A Festa Como Objeto de Estudo** - Identidade cultural e turismo emancipador. São Paulo: Celacc/ECA/USP, 2005, 224p.

FRANCISCO, M. J.; PROCÓPIO, Cornélio. **Exaltação da Santa Cruz.** 2018. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8wcbjon>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

FILHO, J. L. A.; FONTES, R. M. O, J. L. A. A formação da propriedade e a concentração de terras no Brasil. **Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada**, [s.l.], vol. 4, n. 7, jul./dez. 2009.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** 2. ed. São Paulo: Vertice, 1990.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Caconde:** edição comemorativa do primeiro centenário do município. Rio de Janeiro: IBGE, 1964. Disponível em: <goo.gl/QQD7fG>. Acesso em: 01 nov. 2017.

ITANI, A. **Festas e Calendários.** São Paulo: Editora UNESP, 2003.

JARENTCHUK, D. Ações políticas na arte contemporânea brasileira. **Revista Concinnitas**, Rio de Janeiro, a. 8, v. 1, n. 10, p. 87-95, jul. 2007.

LIMA, E. C. Nomes de possível origem africana na toponímia de Minas Gerais: pressupostos teóricos e metodológicos da pesquisa toponímica. Congresso Nacional de Linguística e Filologia, 15., 2011, Rio de Janeiro. **Anais...** Cadernos do CNLF, vol. 15, n. 5, t. 3. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011.

MARRICHI, J. M. O. A festa de Santa Cruz de Caconde: Memória oral e registro visual. **Saráo - Memória e Vida Cultural de Campinas**, Campinas, v. 4, n. 8, set./out. 2006. Disponível em: <goo.gl/Vv4Vzr>. Acesso em: 07 jul. 2014.

MARTINS, T. J. **Quilombo do Campo Grande:** A história de Minas que se devolve ao povo. Contagem: Santa Clara, 2008.

MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autentica, 2009.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <goo.gl/ixoXMV>. Acesso em: 28 jun. 14.

PRADO JÚNIOR., C. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

RIBEIRO, N. B. **Os povos indígenas e os sertões das Minas do ouro no século XVIII**. 2008. 405 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RAFFESTIN, C. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). **Território e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 17-36.

RUFATO, M. A. Sucessão de imigrantes no bairro do Bom Retiro (São Paulo). In: LUCENA, C. T.; GUSMÃO, N. M. M. (org.) **Discutindo identidades**. São Paulo: Humanitas; NAP-CERU/USP, 2006. p. 93-109.

SAQUET, M. A. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (org.). **Território e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 73-94.

TESOLIN, M. F. (Org.) **Almanaque cultural Divinolândia**: imigrantes, café e prosa. Divinolândia: [s.n.], 2012.

TINHORÃO, J. R. **1928** – As Festas no Brasil Colonial. São Paulo, ed. 34., 2000. 176p.