


unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

ANA PAULA SANTOS HORTA

Nas trilhas do velho professor: transformações dos rituais e das festas religiosas a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão



ARARAQUARA – S.P.
2022

ANA PAULA SANTOS HORTA

Nas trilhas do velho professor: transformações dos rituais e das festas religiosas a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão

Tese de Doutorado, apresentado ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, identidades e direitos

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

ARARAQUARA – S.P.

2022

H821n Horta, Ana Paula Santos
Nas trilhas do velho professor : transformações dos rituais e das festas religiosas a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão / Ana Paula Santos Horta. -- Araraquara, 2022
181 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Edmundo Antonio Peggion

1. Festas brasileiras. 2. Carlos Rodrigues Brandão. 3. Festejos. 4. Espetacularização de Rituais. 5. Religiosidade. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Nas trilhas do velho professor: transformações dos rituais e das festas religiosas a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão

Tese de Doutorado, apresentado Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para exame de defesa.

Linha de pesquisa: Diversidade, identidades e direitos

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

Data da aprovação: 30/06/2022

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus Araraquara

Membro Titular: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus Araraquara

Membro Titular: Profa. Dra. Carmem Lúcia Rodrigues

Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL)

Membro Titular: Profa. Dra. Lilian Sagio Cezar

Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF)

Membro Titular: Prof. Dr. Massimiliano Minelli

Università degli studi di Perugia (UniPG)

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Esse trabalho é para Carlos Rodrigues Brandão.

A quem dedico também a frase de Carl Sagan: "Diante da vastidão do tempo e da imensidão do universo, é uma imensa alegria para mim dividir um planeta e uma época com você."

AGRADECIMENTOS

Produzir uma tese de doutorado demanda dedicação, esforço e persistência. Envolve também angústias, solidão, inseguranças e prazer ao ver realizado um sonho. Algumas vezes dizemos que estamos parindo uma tese, como se o texto fosse uma filha ou um filho que saí da gente para o mundo. Esse processo envolve, tal como uma gestação, sentimentos densos, dores e alegrias. Contudo, ao contrário do parto, hora em que a mãe se sente sozinha no esforço de dar à luz, a finalização de uma tese requer esforços coletivos. Dito isso, reconheço que muitas pessoas se doaram para que essa tese viesse ao mundo. A elas sou grata eternamente.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, pelo acolhimento, confiança, paciência, compreensão e generosidade com que me tratou no decorrer do processo de doutoramento. Nossa parceria foi sempre feliz e leve. Com ele experienciei a satisfação de ter alguém com quem contar mesmo nas adversidades, sempre me instruindo e encorajando com seu jeito objetivo e tranquilo. Com ele, comecei a me tornar antropóloga, a partir de indicações de leituras, palestras, orientações e conversas. Daqui pra frente seguirei meu caminho, mas uma parte de mim deseja que continuemos juntos. Talvez porque no fundo sei que não sou mais sozinha no mundo acadêmico; tenho nele um mestre, uma referência e um parceiro para toda a vida.

Ao meu mestre e amigo, Carlos Rodrigues Brandão, por todos os ensinamentos de vida e de antropologia, por ser referência de intelectual e de ser humano, por ser luz e poesia na minha vida, na vida da minha filha e de tanta gente que o admira e o ama. Muito do que sou devo a ele, mas ter consciência disso não o liga a nenhuma de minhas falhas na realização dessa tese; ao contrário, me conecta à sua grandeza, sendo eu como uma sombra da grande árvore ancestral que é Brandão e sua obra.

Agradeço à professora Dra. Renata Paolinello e ao professor Dr. Dagoberto Fonseca, da UNESP de Araraquara, que participaram da banca de qualificação e contribuíram com críticas, questões e sugestões relevantes para que o texto evoluísse. No momento da defesa, o Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca (UNESP) contribuiu novamente, ao lado da Profa. Dra. Carmem Lúcia Rodrigues (Universidade Federal de Alfenas/UNIFAL); da Profa. Dra. Lilian Sagio Cezar (Universidade Estadual do Norte Fluminense/UENF) e do Prof. Dr. Massimiliano Minelli (Università degli studi di Perugia/UniPG). Essa banca, formada por acadêmicas e acadêmicos brilhantes, sensíveis

e especialmente generosas (os), compreendeu as fragilidades do texto e me ajudou na construção de uma versão mais aprimorada. A defesa dessa tese foi marcante, repleta de emoção, afeto e alegrias, graças a essas pessoas especiais que se deixaram envolver pelo meu trabalho e que me mostraram muitos caminhos possíveis para estudos futuros.

Algumas pessoas amigas me ajudaram ao longo do doutorado, com incentivo, conversas, leituras e revisões de textos meus. Menciono algumas das mais especiais: Dete Pereira, Vanessa Oliveira, Cristina Campos, Genoveva Moura, Bruna Carvalho e Thiago Cezarino. Na Unesp de Araraquara, conheci pessoas incríveis e tive o privilégio de desenvolver alguns trabalhos coletivamente ou em dupla. Assim, agradeço a Tatiane Pereira de Souza, Natália Carvalho de Oliveira e Luiz Ricardo Prado pela parceria na produção e publicação de textos.

Para a elaboração dessa tese conversei com muitas pessoas que fazem as festas, sejam como assistência, organizadores, bastidores ou como personagens principais. Foliões, devotas e devotos de Santos Reis e do Divino, imperador, cavaleiros, mascarados, artesãs e artesãos, pesquisadoras e pesquisadores de festejos, toda essa gente que vive da festa e para a festa me ajudou na realização da minha pesquisa. Não vou mencionar nomes para não ser injusta, mas agradeço a cada narradora e narrador que, gentilmente, me cedeu tempo e saberes. No decorrer do texto menciono nominalmente algumas pessoas que contribuíram e ao final, no anexo, apresento uma lista de quem entrevistei em Pirenópolis. Porém, gostaria de agradecer a quem nem sequer sei os nomes, mas que com gestos me ensinaram. Pessoas que, tanto no silêncio de suas orações quanto nos sons de seus festejos, me revelaram verdadeiros sistemas complexos de conhecimento e vivências, com os quais se cura doenças, se alcança milagres, se recorda memórias e se faz história.

Aos meus pais, Fátima e Dalmo, agradeço primeiramente pela vida, oportunidade de viver essa aventura na terra. Agradeço à minha família pela presença, apoio, amor e aprendizados partilhados, especialmente nesses difíceis últimos anos. Aos meus sogros, Maria Alice e João, pela generosidade de sempre e pelo acolhimento numa família que hoje chamo de minha. A eles agradeço, especialmente, por terem trazido ao mundo José Renato Figueiredo de Moura, meu companheiro e maior incentivador. Por fim, agradeço aos nossos filhos Ana Flor, Isabela e João, com esperanças no Brasil e num mundo melhor para se viver, onde o valor humano e artístico das criações populares seja vivido em todas as suas potencialidades transformadoras.

“A memória nem mesmo sabe bem andar de costas:
o que ela quer é passar a olhar apenas para diante.”

João Guimarães Rosa (2001, p.333)

Resumo

Este trabalho aborda as transformações, permanências, continuidades, refluxos e espetacularização dos rituais dentro de duas festas religiosas brasileiras. Tomando como ponto de partida algumas pesquisas de Carlos Rodrigues Brandão, este estudo interpreta dois rituais festivos que fazem parte do que aqui se convencionou chamar de catolicismo popular brasileiro: a Folia de Reis de Minas Gerais e a Festa do Divino de Pirenópolis, Goiás, cujo enfoque são as Cavalhadas. Investigar o universo das festas religiosas pede o reconhecimento de uma complexidade específica, que não deve ser apreendida apenas bibliograficamente, mas também por meio da vivência da pesquisa de campo. Aplicando o método etnográfico, em sua dimensão epistemológica, enquanto modo de conhecimento, que faz da subjetividade meio para a objetividade, a pesquisa de campo foi fundamental para a realização desta pesquisa, que pode ser entendida como interpretação, destinada antes de tudo a confrontar subjetividades e delas tratar. A importância deste trabalho, portanto, reside em dar voz ao recorte de um etnógrafo notável e, a partir disso, fazer com que as vozes dos agentes das festas ecoem também em meio às dinâmicas dos rituais. Se, inicialmente, as duas festas são encaradas como pontas antagônicas do movimento de enquadramento das expressões artísticas-culturais populares frente ao processo de globalização; no decorrer deste trabalho são vistas como exemplos de diversidade. Nos dois rituais em questão, o uso de máscaras traz o tema da presença do mal no catolicismo, cujo poder não é desprezado; ao contrário, ele é assimilado ao ritual e trabalhado para que seja realizada uma transformação via batismo. Assim, a festa plural, polifônica e multifacetada comporta ambiguidades: economia e cultura, tradicional e moderno, mercado e devoção, ritual e espetáculo.

Palavras-chave: festas; espetacularização de rituais; Carlos Rodrigues Brandão; Cavalhadas; Folias de Reis.

Abstract

This paper addresses the transformations, permanences, continuities, refluxes and spectacularization of rituals within two Brazilian religious festivals. Taking as a starting point some research by Carlos Rodrigues Brandão, this study interprets two festive rituals that are part of what is conventionally called Brazilian popular Catholicism: the "Folia de Reis" in Minas Gerais and the "Festa do Divino" in Pirenópolis, Goiás, which focuses on the "Cavalladas". Investigating the universe of religious festivals demands the recognition of a specific complexity, which should not be apprehended only through bibliography, but also through the experience of field research. Applying the ethnographic method, in its epistemological dimension, as a way of knowledge, which makes subjectivity the means to objectivity, the field research was fundamental for the accomplishment of this research, which can be understood as interpretation, destined, above all, to confront subjectivities and deal with them. The importance of this work, therefore, resides in giving voice to the clipping of a remarkable ethnographer and, from this, making the voices of the agents of the parties echo also amidst the dynamics of the rituals. If, initially, the two parties are seen as antagonistic ends of the framing movement of popular artistic-cultural expressions in the face of the globalization process, in the course of this work they are seen as examples of diversity. In the two rituals in question, the use of masks brings the theme of the presence of evil in Catholicism, whose power is not despised; on the contrary, it is assimilated into the ritual and worked on in order to achieve a transformation via baptism. Thus, the plural, polyphonic and multifaceted feast brings ambiguities: economy and culture, traditional and modern, market and devotion, ritual and spectacle.

Keywords: festivals; spectacularization of rituals; Carlos Rodrigues Brandão; Cavalladas; Folia de Reis; Brazilian popular Catholicism.

Sumário

1. Introdução	12
2. “Uma vida peregrina, entre trilhas, mares, montanhas e encontros”: Entrevista com Carlos Rodrigues Brandão	26
3. Antropologia da revisita: o objeto e o método	44
3.1 Memória e Oralidade: narrativas de vivências pessoais e coletivas	60
4. Duas festas brasileiras	64
4.1 Sacerdotes de viola: Folias de Reis no Sul de Minas	65
4.2 O sagrado impuro: noções de contágio e restrições rituais	73
4.3 Um ser risível: o riso como acomodador de tensões	77
4.4 “Virou até religião”: notas sobre mudanças e adaptações	89
4.5 As Cavalhadas de Pirenópolis	100
5. O que é a festa e em que ela se transforma	115
5.1 Festa enquanto patrimônio imaterial	156
6. Considerações finais	168
7. Referências bibliográficas	171
Anexo – Quadro de depoimentos	180

1. Introdução

Começo esta travessia falando da minha trajetória individual e de como minhas experiências pessoais e intelectuais definiram o percurso teórico-metodológico da pesquisa ao se misturarem às trajetórias de outras pessoas a mim muito caras, especialmente a de Carlos Rodrigues Brandão. O que muitos chamariam de caminho epistêmico da pesquisa, aqui chamarei de veredas do encantamento, pois não são só caminhos; são muito mais atalhos e trilhas pelos quais me embrenhei sem pretender que, ao fim, uma tese vingasse. Eu era uma menina simplória do interior de Minas, que nem o mar conhecia, quando ingressei na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) para cursar História, em 1997. A fim de não desmerecer os tantos excelentes mestres que me formaram, não farei menção a outro que não seja meu primeiro orientador de mestrado, Augustin Wernet.

Alemão estudioso de teoria da História, Augustin punha certo temor intelectual em alguns da minha geração. Em mim, todavia, ele despertou o desejo de aprofundar uma pesquisa sobre manifestações religiosas que eu conhecia bem desde criança, como as Congadas, Moçambiques e Folias de Reis. Neta de congadeiro, eu me sentia muito familiarizada com os exemplos que Augustin mencionava em sala de aula durante seu curso de História das Religiões no Brasil, ao tratar do que ele chamava de catolicismo popular. Comecei a ler todos os textos sugeridos e a conversar com Augustin ao fim das aulas, inicialmente o acompanhando pelos corredores e, depois, indo à sua sala. Pensar as festas religiosas, o messianismo, o poder de cura da fé popular e outras questões em torno do catolicismo não institucionalizado era um exercício intelectual que me dava prazer. Foi assim que ingressei no mestrado com o projeto de estudar Folias de Reis em Minas Gerais, especificamente na Serra da Canastra, e, desde então, meu trabalho tinha mais um viés etnográfico do que historiográfico.

Infelizmente, em novembro de 2006, antes do exame de qualificação, Augustin faleceu de forma repentina e violenta. A pesquisa estava avançada junto aos foliões de Reis, mas a vida interrompida do meu orientador, atrelada a outro acontecimento extremo e absolutamente antagônico, me tirou do prumo: uma gestação. Em 2007 me tornei mãe e só em 2011, um ano depois da morte do pai da minha filha, me tornei mestra em História pela USP. Vida e morte foram ganhando significados no roteiro da minha trajetória e isso explica em muito a ausência de linearidade acadêmica.

Com a dissertação encadernada e engavetada, passei um tempo trabalhando em cargo comissionado no Legislativo Municipal de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais, e desempenhando meu papel de mãe de família. A dissertação era apenas testemunha de uma carreira abortada em nome de outras necessidades vitais. Porém, mesmo sem estar vinculada à universidade, eu seguia sendo estudiosa de cultura popular brasileira. Seguia documentando festas, participando de encontros de Folias de Reis e envolvida com esse universo repleto de potencialidades. Por felicidade do destino, no prédio onde eu morava com minha filha ainda pequena, nessa cidade do interior de Minas onde escrevo hoje essas linhas, morava um professor de viola caipira. Mãe solo e trabalhadora, eu não podia me dar ao luxo de frequentar cursos fora de casa e a possibilidade de aprender algo novo sem ter que sair de perto da minha filha me encantou. São as veredas do encantamento de que eu falei no início. Comecei, então, a estudar viola. Dom para o instrumento eu não tinha, mas sem saber eu tocava as cordas que mudariam meu destino.

O ano era 2012 e marca a realização da segunda e, até o momento, última edição do Seminário Vertentes da Viola no Brasil, na capital mineira, Belo Horizonte. A primeira edição tinha sido um sucesso e o evento era considerado imperdível para quem estava ligado ao universo cultural da viola. Articulando a viagem para participação do Voa Viola junto a três violeiros conhecidos, um deles já idoso, folião, congadeiro, benzedor e multi-instrumentista, meu amigo Seo Cido, vi na programação divulgada o nome de Carlos Rodrigues Brandão. Não sei explicar em palavras a certeza que senti de que aquele seria um encontro ao qual eu estava predestinada.

Nunca tinha visto Brandão pessoalmente, mas, na ausência do meu orientador durante parte do mestrado, seus livros me serviram de horizonte. Ele era uma referência para mim, como para muitas gerações que depois dele se dedicaram aos estudos de cultura e educação popular. Decidida a conversar com Brandão e a me apresentar como uma grande fã, mandei a versão final da dissertação para uma amiga revisora de português, fiz nova encadernação e fui para Belo Horizonte com três homens, como os Três Reis do Oriente (Baltazar, Belchior e Gaspar), seguindo uma intuição guia.

Nos alojamos no SESC Venda Nova, onde o evento estava sendo realizado, e no dia em que seria a fala pública do Brandão, saí do meu alojamento com a dissertação em mãos. Fui até ele antes mesmo de sua fala, quando o identifiquei entre as pessoas que assistiam a uma das apresentações. Carlos Drummond de Andrade escreveu um poema homenagem a João Guimarães Rosa, que acaba assim: “Ficamos sem saber o que era João

e se João existiu de se pegar”. Lembrei disso quando fiquei frente a frente com Brandão e disse sem cerimônia: “você existe de se pegar?”. Ele sorrindo e com as faces enrubescidas me encarou, abriu os braços todo bonachão e respondeu: “então, me pega!”. Nós nos abraçamos e rimos muito juntos. Nosso primeiro encontro foi assim, inesquecível e cheio de afeto. Entreguei a ele meu texto, sem pretensão clara do que eu queria, mas antes mostrei seus livros na bibliografia, vários deles tinham sido lidos e fichados para devida citação.

Após a fala de Brandão muitas pessoas ficaram em volta, como mariposas em torno da lâmpada, e eu não falei mais com ele. No dia seguinte, para minha surpresa, Brandão se aproximou de mim, me devolveu a encadernação e disse que queria conversar comigo mais tarde. Se não me engano, almoçamos juntos com outras pessoas e ficamos próximos boa parte do dia. Quem conhece Carlos sabe do seu poder de encantamento. Eu estava apaixonada por ele, prestando atenção em cada história que ele contava.

Antes do jantar, saímos numa longa caminhada pelas trilhas do SESC Venda Nova. Depois de certo tempo, aprendi que ele classifica suas orientações em três tipos: na mesa, na rede e na caminhada, cada uma com características peculiares, a depender do momento. Sem saber, eu estava tendo a primeira orientação com quem viria a ser meu grande mentor intelectual e, hoje, penso no simbolismo de que nossa primeira longa conversa tenha sido caminhada, não rede, nem mesa. Caminhadas pressupõem equilíbrio e movimento. Enquanto caminhamos lado a lado, tentamos acompanhar o ritmo do outro. Quando estamos sentados numa mesa ou ao lado de alguém que se deita numa rede, o movimento é exterior, ou seja, o mundo se move enquanto estamos no mesmo lugar; mas quando caminhamos, nós também nos movimentamos. Caminhadas exigem que tomemos decisões constantes entre virar para a direita ou esquerda, seguir reto ou retroceder. Durante caminhadas, é preciso reconhecer também a hora de parar, ou simplesmente sentar-se numa pausa para tomar um fôlego antes de continuar a andança. Caminhadas pressupõem escolhas e deixam pegadas, sendo uma metáfora para a vida.

Eu e Brandão caminhamos pela primeira vez, lado a lado, pelas ruas do SESC Venda Nova, num fim de tarde de maio de 2012. Naquela conversa informal, que documentei com um gravadorzinho, Brandão me propôs fazer o doutorado e me apresentou o esqueleto do que viria a ser meu projeto de pesquisa. Sim, foi ele quem me escolheu para esse tema alegando não ter mais tempo e saúde para voltar aos lugares que pesquisou, mas que gostaria de saber como as festas mudaram e como elas estão

atualmente. Ele falou de mundialização da cultura, de espetacularização, de rituais, de Roberto DaMatta, de Renato Ortiz, de Canclini e outros. Muitos autores e termos aos quais eu não estava habituada, mas me senti encantada. Parecia um plano perfeito para eu retomar a vida acadêmica, embora não pudesse saber como poderia fazer aquilo morando numa cidade de interior, sem universidade, com filha pequena, sozinha, com um cargo público e trabalhando tanto fora e dentro de casa. Era algo muito fora da minha realidade naquele momento, mas senti que não podia negar o presente que aquele homem, com tanta generosidade, me dava.

Eu não tinha formação em antropologia, no entanto, já tinha sido apresentada a Mauss, justamente por Brandão em um de seus livros em que falava de reciprocidade e dádiva nos rituais da religião popular. Então, me senti obrigada a aceitar, assim como a retribuir. No feriado seguinte, conforme o combinado, rumei com minha filha para Pocinhos do Rio Verde, no município de Caldas, Minas Gerais, onde está o sítio da Rosa dos Ventos. Lá tive orientação em mesa, com canetas coloridas, livros, folhas de papel e gravador. Nas férias de julho daquele mesmo 2012, voltamos para uma estada que durou semanas, com muito frio, fogueira, vinho e viola, acolhida, orientação na mesa, na rede e durante caminhada até o Morro das Estrelas.

Já decidida que iria me inscrever, em algum momento, para processo seletivo de doutorado com o projeto que estava desenvolvendo em função das ideias e orientações de Brandão, me dediquei a estudar inglês e me atualizar da bibliografia temática. Em 2013, fui reprovada no processo seletivo para doutorado da Unicamp, onde Brandão poderia ter sido meu orientador. Durante todo o ano de 2014, além das atividades do viver comum, segui fazendo aulas de inglês, tendo encontros com o Brandão na Rosa dos Ventos e trabalhando para aprimorar o projeto a fim de apresentá-lo novamente. Mesmo sem vínculo com universidade, eu fazia pesquisa junto a festas populares, especialmente Folias de Reis.

O ano de 2015 de muitas realizações. Primeiro, fui contratada como docente na Libertas Faculdades Integradas, onde sou docente até o momento e, animada com a possibilidade de estar retornando à vida acadêmica, da qual eu estava fora há anos, submeti trabalho a um congresso sobre religião, promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Para um público exigente, apresentei um modesto trabalho sobre as máscaras dos palhaços de Folia, fiz contatos e aprendi muito. Outro acontecimento importante, nesse mesmo ensejo, foi a aprovação de

um projeto junto ao Governo Federal para a realização de um documentário sobre Folias de Reis. Aceito Folia (2016), direção de Bruna Carvalho e produção de Igor Amin, teve minha assinatura em todas as fases de pesquisa e na etapa final de produção local. O documentário foi filmado inteiramente na Serra da Canastra e teve como fonte de pesquisa minha dissertação de mestrado intitulada Os Reis da Canastra: Os sentidos da devoção nas folias (2011). Eu continuava com o emprego burocrático de manhã e à tarde e, à noite, dava aulas na faculdade. Não havia muito tempo para estudar, mas nas férias de julho de 2016, a Universidade Estadual de Goiás (UEG) organizou e realizou um curso sobre religiosidade popular, cujo único ministrante foi o Brandão. O curso de férias, sob coordenação do professor Flávio Barbosa (UEG), foi na Cidade de Goiás (GO), no Mosteiro da Fraternidade da Anunciação do Senhor. Levei comigo minha filha e, depois de uma semana de curso, aproveitei a oportunidade para desfrutar de uns dias de férias com ela e conhecer Goiânia e Pirenópolis (GO). Lembrando que meu projeto para doutoramento, um projeto que atendia ao desejo do próprio Brandão em saber como estavam as festas por ele pesquisadas ao longo de sua vida, visava estudar as Cavalhadas de Pirenópolis, mas eu nunca havia estado naquela cidade. Mesmo a passos lentos, eu estava me movimentando em direção ao objetivo, que era entender mais sobre o universo estudado por Brandão.

Antes de ir a Pirenópolis pela primeira vez, numa noite em Goiás Velho, como chamam a Cidade de Goiás, outro feliz encontro abriu mais uma trilha para minha caminhada do possível doutoramento. Estávamos numa mesa de bar com Brandão e outras duas ou três mulheres chegaram para encontrá-lo. Uma delas era Jaqueline Talga, aluna do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Araraquara, então orientanda de Paulo Santilli. Em algum momento da noite fomos apresentadas e conversamos. Conteí a ela minha frustração em não ter sido aprovada onde teria um orientador e partilhei um pouco das dificuldades em conciliar vida acadêmica com trabalho, não tendo contatos além do Brandão. Ela então me falou da Unesp e plantou uma semente em minha cabeça, dessas que, mesmo sem receber muito cuidado, brota, cresce e floresce com vigor. Fez todo sentido para mim estudar em Araraquara, uma vez que a cidade não é distante da divisa entre São Paulo e Minas e tem um conceituado departamento de Ciências Sociais, ao qual eu poderia submeter meu projeto.

Porém, ao voltar para casa, fui engolida novamente pela rotina. Uns meses depois Jaqueline me escreve por uma rede social perguntando se eu tinha me inscrito para o

processo seletivo da Unesp Araraquara. Claro que não. Olhei o edital e faltava um dia para o término das inscrições. Ela me passou os e-mails do Santilli e do Peggion, professores que ela acreditava ter afinidade com meu tema. Escrevi aos dois, informando que iria indicá-los como possíveis orientadores. O projeto estava pronto há mais de um ano, redondinho e com todas as leituras feitas. Daquela vez, por uma série de acontecimentos encadeados como mostrei nesta narrativa, fui aceita por um conceituado programa de pós-graduação para me doutorar. Eu já tinha crescido na instituição de ensino em que leciono e estava com mais aulas. Decidi, então, que abandonaria o emprego no Legislativo Municipal, depois de oito anos de contrato, e me dedicaria à docência e ao doutorado, já que teria que viajar a Araraquara para cumprir os créditos. Assim, em 2017, iniciei minha trajetória na Unesp, com Edmundo Peggion como orientador.

As pesquisas nas quais baseio essa escrita foram realizadas em 2017, 2018 e 2019, exceção feita a uma entrevista com o folião Sebastião Norata realizada em 2013, quando eu já estava convivendo e aprendendo com Carlos Rodrigues Brandão na Rosa dos Ventos, bem próximo ao local onde vivia Seo Sebastião. Na ocasião da entrevista, Norata tinha 92 anos de idade, mas lúcido e ativo. Antes da entrevista eu já o tinha visto tocar junto ao seu grupo de Folia de Reis, em Caldas, mas não havia trocado com ele muitas palavras. Por insistência de Brandão, fui até a casa de Norata, na pequena Santana de Caldas, para ouvir o mais velho folião vivo do Sul de Minas. Eu estava sozinha e, acabada a entrevista, eu voltava para a Rosa dos Ventos por uma estrada íngreme e de terra quando uma tempestade caiu, deixando tudo escorregadio e com cachoeiras de águas escorrendo dos barrancos. Eu era inexperiente ao volante e só não sofri um sério acidente porque me lembrei das últimas palavras do velhinho folião ao se despedir de mim: “*na descida, com chuva, engate a primeira pra tracionar o carro*”. Essa foi a última vez que vi Sebastião Norata. Ele faleceu em 2017, no mesmo ano em que engatei no doutorado. Ter uma entrevista com ele é um privilégio e, há poucos dias, ao reler aquele material, me dei conta do quão valiosa é sob vários aspectos.

As últimas palavras a mim dirigidas por Seo Sebastião Norata reverberam neste momento crucial da minha formação e da história de nosso país, em que considero estarmos em meio a uma tempestade e sem visão de horizontes; o que se vê é água suja e barranco, lama e perigo. Com a pandemia de COVID-19, as festas religiosas estão suspensas desde 2020 e não se sabe se serão realizadas no segundo semestre de 2022. A pandemia deixou parte de nossas vidas em suspensão, uma vez que houve distanciamento

físico em quase todos os setores da vida social. As festas, tema deste trabalho, sofreram muito com a situação que se impôs. Aglomerações de pessoas se tornaram altamente evitadas e até proibidas, já que a transmissão do vírus ocorre pelo ar ou em contato pessoal com secreções contaminadas. Sabe-se que a contaminação se dá através de gotículas de saliva, espirros, tosse, catarro, contato pessoal próximo, como toque ou aperto de mão e contato com objetos e superfícies contaminadas, seguido de contato com a boca, nariz ou olhos (BRASIL, 2021).

Segundo o Ministério da Saúde:

A COVID-19 é uma infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, potencialmente grave, de elevada transmissibilidade e de distribuição global. O SARS-CoV-2 é um betacoronavírus descoberto em amostras de lavado broncoalveolar obtidas de pacientes com pneumonia de causa desconhecida na cidade de Wuhan, província de Hubei, China, em dezembro de 2019. Pertence ao subgênero Sarbecovírus da família Coronaviridae e é o sétimo coronavírus conhecido a infectar seres humanos. Os coronavírus são uma grande família de vírus comuns em muitas espécies diferentes de animais, incluindo o homem, camelos, gado, gatos e morcegos. Raramente os coronavírus de animais podem infectar pessoas e depois se espalhar entre seres humanos como já ocorreu com o MERS-CoV e o SARS-CoV-2. Até o momento, não foi definido o reservatório silvestre do SARS-CoV-2 (BRASIL, 2021).

Após as primeiras infecções, que se deram na China, na cidade de Wuhan, em dezembro de 2019, devido à sua alta taxa de transmissão, novas infecções foram sendo detectadas em vários países. O Brasil teve seu primeiro caso confirmado de Covid-19 no dia 26 de fevereiro de 2020 (SANAR SAÚDE, 2020). Passamos por momentos de muita tristeza, com perdas de pessoas e prejuízo material em várias áreas. Vimos o presidente negacionista incentivando um séquito de apoiadores irracionais que desprezaram a ciência e colocaram em risco muitas vidas. Lembrando o ensinamento de Tião Norata, nessas horas turvas, o melhor a fazer é desacelerar e achar o equilíbrio, o ponto de atrito que nos prende ao chão. No meu caso particular, espero demonstrar nas páginas a seguir que pesquisar festas religiosas populares é a engrenagem que dá movimento e tração à minha trajetória dentro das Ciências Sociais. Mencionar a pandemia é uma maneira de contextualizar nossa pesquisa, de registrar aos leitores do futuro um esboço do que vivemos nos anos de 2020, 2021 e parte deste ano de 2022, mas é também uma maneira de explicar, em partes, por que o projeto de pesquisa se modificou tanto.

Inicialmente, o projeto de pesquisa que apresentei ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Unesp na seleção para ingresso no doutorado era bastante

ambicioso. Como partiu do próprio Brandão, o projeto tinha sua marca, sendo multifacetado, polissêmico, super dinâmico e extremamente engajado na produtividade acadêmica. Um projeto que era a cara do Brandão, autor cuja obra surpreende pela quantidade de escritos, pela versatilidade de temas e pela qualidade da escrita. Sua produção perpassa vários assuntos, desde antropologia, passando por poesia e literatura infantil, até educação e métodos de pesquisa.

Hoje consigo interpretar que, afetada pela avidez intelectual de Brandão, apresentei um projeto que eu não daria conta, afinal eu pretendia pesquisar eventos durante todo o ano canônico: Folias de Santos Reis em Caldas (MG) e Mossâmedes (GO) em dezembro-janeiro; Semana Santa em Pirenópolis (GO) e Carapicuíba (SP); Festa do Divino em São Luís do Paraitinga (SP) e em Pirenópolis (GO) durante o período de Pentecostes, maio e junho; festa de negros congadeiros e moçambiqueiros de Goiás que se realizam em outubro e, em setembro, a festa de Santa Cruz e de São Gonçalo em várias localidades do interior paulista. Precisava de muito fôlego, muito tempo para o trabalho de campo, muito dinheiro para as viagens e hospedagens, sem mencionar os períodos de ausência do trabalho e de casa. Para uma mulher que é mãe e não bolsista, fazer pesquisa de campo longe de casa é algo bem difícil, limitado por uma série de questões externas à nossa vontade. O que já seria difícil se tornou impossível quando nos vimos diante de uma pandemia.

Como diz a sabedoria popular: “É no balançar da carroça que as abóboras se ajeitam”. Ou, se preferirmos uma linguagem científica: meu projeto de pesquisa teve sua trajetória afetada por uma combinação de vivências pessoais e conjunturas externas alheias à minha vontade e foi se modificando, afunilando e ficando cada vez mais delimitado a apenas duas festas: Folias de Reis de Minas e Cavalhadas de Pirenópolis, Goiás.

Gosto de pensar que a compreensão do que poderia vir a ser a tese foi apreendida em campo, junto aos grupos observados. Mas também foi, de certa maneira, imposta pelas limitações de tempo e recursos financeiros necessários aos tantos deslocamentos a tantas localidades diversas a fim de se fazer trabalho de campo. Sobretudo, passamos pela pandemia de COVID 19, que suspendeu as festas e, naturalmente, a pesquisa de campo. Dito isso, entrego um texto que traz a possibilidade de análise de apenas dois rituais distintos e, do meu ponto de vista, antagônicos. No mapa (figura 1), ao final dessa seção,

podemos ver as localidades pesquisadas e já mencionadas: Pirenópolis (GO), onde pesquisei as Cavalhadas e Caldas, no Sul de Minas, onde pesquisei Folias de Reis.

No decorrer do texto faço também referência à Serra da Canastra, região de Minas Gerais onde realizei minhas pesquisas de mestrado. Provavelmente me perguntarão por que trazer a Canastra a esse debate se não foi uma localidade pesquisada por Brandão. Explico: o ritual em questão, qual seja, Folia de Reis, foi muito estudado pelo autor em vários livros e textos. Toda minha pesquisa acerca do tema teve a obra de Brandão como norteador e nada mais natural que eu, enquanto pesquisadora, trouxesse minhas referências a fim de comparar interpretações. Aqui faço uso de um acervo pessoal de fotografias e narrativas continuamente abastecido na região acima mencionada, entre os anos que separaram o mestrado do doutorado. No mais, observo que há muito mais similaridades do que diferenças entre as Folias de Reis da Serra da Canastra e de Caldas, sendo ambas regiões mineiras, rurais, agrícolas, turísticas e reconhecidas por realizarem uma das Folias de Reis mais tradicionais do país. Por isso, de agora em diante, no decorrer desse texto faço a opção de chamar a pesquisa sobre Folia de Reis (tanto em Caldas como na Canastra) de Folia de Reis em Minas Gerais.

Provavelmente me perguntarão por que trazer a Canastra a esse debate se não foi uma localidade pesquisada por Brandão. Explico: o ritual em questão, qual seja, Folia de Reis, foi muito estudado pelo autor em vários livros e textos. Toda minha pesquisa acerca do tema teve a obra de Brandão como norteadora e nada mais natural que eu, enquanto pesquisadora, trouxesse minhas referências a fim de comparar interpretações. Aqui faço uso de um acervo pessoal de fotografias e narrativas continuamente abastecido na região acima mencionada, entre os anos que separaram o mestrado do doutorado. No mais, observo que há muito mais similaridades do que diferenças entre as Folias de Reis da Serra da Canastra e de Caldas, sendo ambas regiões mineiras, rurais, agrícolas, turísticas e reconhecidas por realizarem uma das Folias de Reis mais tradicionais do país. Por isso, de agora em diante, no decorrer deste texto, faço a opção de chamar a pesquisa sobre Folia de Reis (tanto em Caldas como na Canastra) de Folia de Reis em Minas Gerais.

O texto que apresento está dividido em seis partes: introdução, quatro capítulos e considerações finais. Por óbvio, trago ainda o referencial bibliográfico e, anexo, uma lista dos nomes de pessoas que entrevistei. A fim de apresentar Carlos Rodrigues Brandão, nosso ponto de partida, **“Uma vida peregrina, entre trilhas, mares, montanhas e encontros”**: **Entrevista com Carlos Rodrigues Brandão**, traz uma abordagem da

trajetória intelectual do pesquisador Carlos Brandão contextualizando-o como parte de uma geração de cientistas sociais que escreve sobre religiões populares/igreja no Brasil dos anos 1970 e parte dos 1980, tais como: Alba Zaluar, Regina Prado, Laís Mourão, Leilah Landim, Carmen Cinira de Macedo, Pedro Ribeiro de Oliveira, Rubem César Fernandes e Pierre Sanchis. Esse escrito foi construído a partir de uma longa entrevista com o antropólogo no sítio Rosa dos Ventos sobre sua geração e seu papel de pesquisador e militante. Outras costuras podem ser feitas na construção desse capítulo, levando em conta conversas informais, partilha de memórias e cartas trocadas com o autor. A entrevista foi realizada em torno do tema desta pesquisa, estando nela presente a problematização acerca da espetacularidade de algumas festas em oposição ao refluxo de outras. O próprio Brandão admite que, nos últimos anos, podemos observar mudanças nos rituais e festas religiosas no Brasil, endossando nossa tese.

Antropologia da revisita tem como objetivo explicitar o método usado nesta pesquisa, mas também houve o esforço de contextualizar historicamente o que denominamos catolicismo popular na conjuntura brasileira, o que resulta chamar para nosso campo de ideias alguns conceitos carregados de significados sócio/antropológicos que começaram a ser utilizados num momento em que as Ciências Sociais sofriam forte influência de linhas de pensamento marxista. São eles, a saber: cultura popular, memória e oralidade. Após uma breve introdução do contexto e significados em torno dos quais construímos nossa análise, apresento o método propriamente dito. Ainda como nota introdutória, adianto que a compreensão almejada neste trabalho etnográfico é, antes de tudo, relacional, já que o trabalho de campo etnográfico é vivido na presença de relação com o outro e nas infinitas possibilidades de conexão entre os pares. Falamos de dinâmicas culturais e rituais, mas falamos, acima de tudo, da vida de pessoas que se doam para a realização das festas e que, em certa medida, se doaram ao dedicar algum tempo de suas vidas às minhas perguntas.

Em **Duas festas brasileiras** vamos vislumbrar quais são os festejos eleitos para nossa descrição e análise. De um lado, temos as Folias de Reis de Minas que encenam a rotinização da festa, ou para citar José de Souza Martins, promovem uma rotina ritualizada, uma vez que inserem os santos na vida familiar, sem espectadores para o ritual que, aparentemente, se mantém inalterado há tempos (MARTINS, 1975, p. 108). Digo aparentemente porque, por óbvio, houve mudanças, como pretendo comprovar. Basta pensarmos que esses rituais eram realizados em pequenos núcleos familiares e que, com

o passar do tempo, começaram a ser recorrentes encontros entre Folias de Reis e grandes aglomerações de pessoas para assistir às apresentações. Vale ressaltar que, a partir de 2020, em decorrência da pandemia, esses encontros não mais se realizaram. Por outro lado, em Pirenópolis, Goiás, temos um contundente exemplo de espetacularização do ritual ou de ritualização do espetáculo. Sobre o caso de Pirenópolis, especialmente no que tange às Cavalhadas, vamos investigar como uma festa/cultura popular se transforma em espetáculos, sendo hábeis mecanismos de reatualização dos seus significados.

O que é a festa e em que ela se transforma é um ajuste conceitual do que vem a ser festa e sua aproximação com o termo ritual, que também passa por uma tentativa de delimitação conceitual. Partimos da ideia de festa como cerimônia, celebração, ação social que potencializa comunicação de significados e interpretação da sociedade. Nesse momento do texto também introduzimos a noção de festa espetáculo, uma vez que um dos pontos fulcrais desse estudo é a análise da passagem de festas rituais à espetacularização.

Devo ainda ressaltar, no sentido de dar a esse trabalho uma justificativa, que a importância de se revisitar o tema das festas e culturas populares no Brasil, num momento em que disciplinas de humanidades são varridas das salas de aulas e substituídas por conteúdos tecnicistas, em que a Educação à Distância (EaD) se firma como uma modalidade de educação que amplia o ensino, mas reduz o contato entre educador e educando, é uma tentativa de trazer para o debate os saberes tratados hierarquicamente como desiguais quando vistos dentro do modelo atual que se nega a integrar e fazer interagirem as diferentes criações culturais do espírito humano, dando a elas o mesmo valor.

Não digo que quero valorizar mais a cultura popular do que a dita cultura erudita, mas enfatizo que “cada uma delas constituem modalidades e qualidades diversas de saber e de sentido” (BRANDÃO, 2008, p. 37). Há formas diferentes de sentir o mundo, de interpretá-lo e de compreender o que é a vida e a experiência/condição humana. É o mesmo Brandão que afirma:

Se existe alguma diferença, ela está em que com a física nuclear podemos fazer bombas atômicas, enquanto com a poesia podemos criar apenas os poemas que lamentem os seus resultados ou que bradem contra os seus senhores. Em uma outra direção, a escola deixou de lado, ou colocou como assunto de “hora do recreio” ou “do mês de agosto”, a experiência tão rica no Brasil de criação de artes, saberes, valores e saberes populares. Uma atenção um pouco mais generosa para com a criação popular nos ajudaria a ver e a compreender que tal como sucede

nos domínios das ciências e artes eruditas, entre nossos pescadores artesanais, entre nossos camponeses, seringueiros e tantos outros sujeitos de vida e de trabalho cultural, existem e se transformam verdadeiros sistemas complexos de conhecimento (BRANDÃO, 2008, p. 37).

O que pretendo apresentar com este trabalho é, portanto, um exercício de redescoberta, de revisitação e de revitalização dos valores artísticos e humanos das criações populares que aqui considero um sistema rico em potências interpretativas. Saberes repletos de sensibilidade e que, por isso, a todo momento são recriados. Falamos em transformações, em mudanças, em rupturas e entendemos que, como pessoas que se dedicam aos estudos da cultura popular, nós também nos transformamos ao aprender que existem outras maneiras criativas de se viver.

Recentemente, em janeiro de 2021, ainda sem possibilidade de realização de encontros presenciais ou pesquisa, participei da webinar de Antropologia “Festas Brasileiras: brincadeira e ritual”, com palestras de Carlos Rodrigues Brandão e Carolina Abreu. O seminário foi realizado pela plataforma Zoom. Durante o distanciamento físico que teve início em 2020 e se estendeu a 2021, participei de algumas conversas virtuais com Brandão, inclusive de uma comemoração de seu 81º aniversário, em abril de 2021. Na ocasião, enviamos a ele em sua casa de Campinas um livro/álbum com textos, poesias e fotografias com colaborações de várias pessoas, entre elas eu. A seguir transcrevo na íntegra o texto de agradecimento que Brandão nos enviou, por conter informações de sua trajetória que são relevantes na introdução de meu trabalho:

Gratidão!

A todas as pessoas amigas e queridas que escreveram ou postaram imagens no livro-álbum que chegou aqui em casa, pelos meus 81 anos. Não me lembro hoje em qual dos seus livros certa feita Roberto DaMatta (um antropólogo como eu) escreveu a seguinte dedicatória logo na primeira página: “Aos meus alunos, que me fizeram professor”. Sempre gostei muito dessas palavras dele, e penso que eu as revivo como uma espécie de lema, ou de mote, ou de mantra, desde um dia em 1967, em Brasília, até hoje, em Campinas e pelo Mundo.

Sobretudo quando fui passando de “adulto” a “velho”, eu recebi algumas “homenagens”. E lembro que algumas e alguns de vocês estiveram presentes em algumas delas. Sendo algo da “academia”, algumas foram mais formais, e “vieram de cima”, como quando eu “virei Comendador do Mérito Científico”, com direito a “comenda” pendurada pelo corpo, Palácio do Alvorada e fala de Fernando Henrique Cardoso, então “Presidente da República”.

Ou longe daqui, quando na Universidade de Cambridge, na Inglaterra, ao lado de Gustavo Gutierrez eu virei “Fellow of Saint

Edmund's College". E dentro de uma capela medieval de pedras, com um pedaço de papel nas mãos em um precário inglês eu li um solene juramento a Deus, à Ciência e... à Rainha da Inglaterra.

Aqueles solenes momentos nunca foram os mais queridos, e nunca são os recordados com mais ternura e mais saudade. E algumas "comendas e medalhas" estão esquecidas e escondidas em uma das gavetas de meu "armário de roupas" aqui em casa. Nenhum dos solenes "diplomas" virou quadro na parede. Os únicos que pendurei são estes: "Escoteiro da Promessa", "Guia Excursionista", "Guia Escalador", "Voluntário da Cruz Vermelha", "Escalador do Dedo de Deus" e "Peregrino de Santiago". As lembranças que me tocam foram e seguem sendo sempre as que vieram e seguem vindo "de minhas alunas e de meus alunos... que me fizeram professor". E o livro-álbum que pelo correio chegou aqui em casa, enviado por algumas de vocês, minhas ex-alunas, meus ex-alunos, com certeza é uma das mais queridas e felizes recordações. Vocês bem sabem que nas várias universidades onde trabalhei, entre um mês, um semestre, ou uma quase vida inteira, sempre fui esquivo de conviver entre "postos de comando" e com as "pessoas ilustres e imponentes".

Entre a Universidade de Brasília e a Universidade Federal de Goiás dos "anos sessenta", e UNICAMP, a Universidade Federal de Uberlândia e a Universidade Estadual de Montes Claros dos anos 2000, sempre foi ao redor de círculos de alunas e de alunos que vivi e pratiquei a minha "vida de professor". E esses círculos iam da "sala de aulas" a uma viagem a pé pela Serra da Mantiqueira, ou uma viagem de barca pelo Rio São Francisco. Sim, que as "aulas", tanto quanto possível, fossem... "viagens", em uma vida compartilhada com você, entre o ensinar-e-aprender entre "círculos de estudos" entre comunidades de camponeses em Goiás, Minas e São Paulo. Gente do campo, os sertanejos de Guimarães Rosa, nossos mais sábios mestres de vida. E agora este "trabalho". Este livro que é um álbum, e tem fotografias que eu mesmo não conhecia; e este álbum que é um livro, em que entre páginas de tanta gente querida, de tantos cantos do Brasil eu me vi levado de volta aos nossos momentos que como uma ventura, uma felicidade, nós compartilhamos. Nós convivemos em algo que em geral se chama de "aula", mas que vocês me ensinaram a viver como um "encontro", uma partilha, e uma... travessia.

Gratidão!

Carlos Brandão,

Em um domingo de abril, aos 81 anos.

PS. Por favor, reenviem esta mensagem para pessoas que participaram do livro-arte e de quem eu não tenho e-mail (BRANDÃO, 2021).



Figura 1 – Localidades pesquisadas (elaboração da autora)

2. “Uma vida peregrina, entre trilhas, mares, montanhas e encontros”: entrevista com Carlos Rodrigues Brandão

Carlos Rodrigues Brandão, em suas pesquisas de mundo camponês, se dedicou durante muitos anos às Folias de Reis do Sul de Minas, onde tem um sítio que ele gosta de chamar de casa de acolhida. Foi lá, na Rosa dos Ventos, em Pocinhos do Rio Verde, distrito de Caldas, Minas Gerais, que estive com Brandão a fim de realizar as primeiras etapas dessa pesquisa. Fui duas vezes à Rosa dos Ventos no primeiro semestre de 2018 e realizei com Brandão duas longas entrevistas. As entrevistas com o pesquisador, embora tenham sido realizadas em dois momentos distintos, estão interligadas de acordo com nosso objeto de pesquisa, que é apreender as transformações ocorridas nestes rituais ao longo dos anos. A íntegra da entrevista transcrita será apresentada posteriormente, neste capítulo em que trataremos de endossar alguns pontos fulcrais de nosso estudo, mas que tem como finalidade apresentar Carlos Brandão.

Por meio dessa entrevista realizada com Brandão podemos localizar suas principais influências teóricas e de militância, sua história de vida e seu envolvimento no desabrochar de uma nova tendência de pesquisa à época: os estudos de festas e religiões populares no Brasil. A partir da narrativa de Brandão temos acesso à trajetória intelectual do pesquisador, contextualizando-o como parte de uma geração de cientistas sociais que escreve sobre religiões populares/igreja no Brasil dos anos 70 e parte dos 80, tais como: Alba Zaluar, Regina Prado, Laís Mourão, Leilah Landim, Carmen Cinira de Macedo, Pedro Ribeiro de Oliveira, Rubem César Fernandes e Pierre Sanchis.

Chama a atenção o fato de que um dos maiores antropólogos da cultura e religiosidade popular no Brasil interessou-se tardiamente pela antropologia e foi via militância em movimentos de cultura e educação popular, fortemente influenciado por Paulo Freire, que ele fez contato com as Ciências Sociais. O próprio pesquisador gosta de dizer que sua “porta de entrada” para a antropologia foram os Movimentos de Cultura Popular, os MCPs da década de 60 do século passado. O que chamávamos de folclore e que, atualmente, convencionamos chamar de cultura popular, surgiu na vida de Brandão quando ele fez contato com comunidades campesinas.

Sua primeira formação foi em Psicologia, no Rio de Janeiro, cidade onde nasceu em 14 de abril de 1940. A propósito, Brandão gosta de se automear “um caipira

legítimo nascido em Copacabana”. De psicólogo a cientista social, sua atuação na antropologia é marcada por um contínuo diálogo com campos disciplinares variados, como educação, meio ambiente, literatura, poesia e geografia. Para entender sua entrada na área da antropologia é preciso fazer uma digressão à sua participação nos movimentos de educação popular.

Nos anos 1960, Brandão atuava no Movimento de Educação de Base (MEB) e curiosamente, não por razões acadêmicas, mas por razões de pedagogia política (como disse influenciado pelas ideias de Paulo Freire) ele começou a fazer pesquisas que o conduziram a folcloristas como com Édison Carneiro e à Campanha Nacional de Defesa do Folclore. Mais tarde, já na década de 1970, morando em Goiás, Brandão se reencontra com o tema, se aprofunda em pesquisas e opta pela Antropologia. Pesquisando camponeses em Goiás, Carlos Brandão publicou seus primeiros livros que tiveram como temáticas preferenciais mundo rural, negros e, especialmente, rituais e festas do catolicismo popular brasileiros Folia de Reis, Festa do Divino, Festa de Nossa Senhora do Rosário. Sem jamais abandonar a educação popular, mas já bastante envolvido com o universo da cultura, Brandão pesquisa e publica incansável e continuamente ao longo de décadas. Ganha prêmios, tem publicações feitas pela Funarte e promove uma poética e potente junção entre várias áreas do conhecimento.

O objetivo dessa entrevista foi captar as percepções de Brandão acerca do tema dessa tese, ou seja, as transformações visíveis em algumas festas e rituais por ele pesquisados. Assim, minhas perguntas foram direcionadas a entender a trajetória do autor dentro das ciências sociais, sua chegada em Caldas e seu interesse por Pirenópolis. Foi possível ainda desenhar mentalmente uma espécie de árvore genealógica das principais orientações que Brandão recebeu durante sua formação.

Ao final da entrevista, estão selecionadas algumas fotografias que eu fiz de Brandão em momentos de nosso estreito convívio ao longo dos últimos dez anos. Há, nessa singela coletânea fotográfica, memórias que abarcam, no ambiente que chamo interno da Rosa: reuniões festivas, trabalho manual de manutenção da casa, rodas de conversas na varanda e cursos de férias. Há ainda registros de vivências brandônicas no que chamo de ambiente externo da Rosa: um curso no Mosteiro da Anunciação do Senhor, na cidade de Goiás, e uma experiência de campo antropológico junto à Folia de Santos Reis de Caldas.

Ana Paula Horta (APH): Vamos começar tentando entender o que aconteceu com a Antropologia Brasileira na década de 1970, quando houve um despertar para a religião camponesa, as festas rurais camponesas. Na sua visão, o que levou muitos de sua geração a mudar o foco do índio para as religiões populares?

Carlos Rodrigues Brandão (CRB): Vou começar a responder essa pergunta me lembrado de uma manchete que saiu num jornal de esquerda nos anos 1970, não vou saber exatamente quando, chamado Movimento. A manchete era “Antropologia: do índio à boca do lixo”. A matéria deste número do jornal trabalhava exatamente isso, inclusive entrevistando vários antropólogos, eu não entrei aí, que era tentar responder essa pergunta: por que depois de anos e anos a Antropologia brasileira, que começou como antropologia física, muito ligada a negros e a índios e que predominantemente foi etnologia, ou seja, uma antropologia da sociedade tribal, por que justamente na década de 70 em plena ditadura e coincidindo com abertura de cursos de pós graduação, se voltou ao mundo do branco e das religiões populares. Eu vou me lembrar que quando em 1965 eu resolvi passar da Psicologia para a Antropologia eu fui procurar o Roberto Cardoso de Oliveira no Museu Nacional, eu era estudante de psicologia, conversei com ele, que veio a ser meu orientador depois em Brasília, foi uma conversa muito boa e muito bonita, mas ele falou: “Brandão eu não posso te acolher aqui porque a gente não tem nenhum programa de pós graduação, eu só tenho um monitor aqui que é um jovem lá da PUC, um jovem como você, chamado Otávio Alves Velho. E ficamos naquela conversa de “quem sabe um dia” e mal sabia eu que em 72, lá em Brasília eu ia reencontrar o Roberto que seria meu orientador. Justamente, por volta dos anos 70, USP, UNICAMP, Museu Nacional, talvez PUC de São Paulo, começam a criar os primeiros mestrados em Antropologia. Não tinha nenhum doutorado. Justamente uma geração de gente saída de várias áreas, Psicologia, Sociologia, gente até de áreas mais distantes começou a migrar para a Antropologia. E naquele tempo havia uma dominância quase que absoluta da etnologia, quase todo antropólogo trabalhava com sociedades indígenas tribais, inclusive quando o Roberto Cardoso de Oliveira parte o corpo docente do Museu Nacional e uma metade vai para a UnB, convidados a criar o mestrado lá, todos que vão são etnólogos: o Roque Laraia, o Rubem Cesar Milatti, a Alcida Rita Ramos e aí vem um escocês o Keim Taylor que inclusive é marido da Alcida Rita Ramos, e veio um antropólogo inglês que trabalhou com os índios maku e tinha horror da civilização, morava do outro lado do lago e ia dar aulas na UnB de barco, ele mesmo remando. Morreu bem jovem. Era o Peter

Silverwood-Cope¹. Essa geração de etnólogos sai do Rio de Janeiro, contrata professores estrangeiros, monta a primeira equipe, mas acontece que os alunos, a primeira turma, 1972, ninguém queria trabalhar com índio. Acho que só dois colegas queriam. Eu fui da primeira turma, nós éramos em 14 e o interessante foi que toda minha formação no mestrado foi muito mais pesada do que no doutorado na parte de etnologia. Líamos os clássicos sobre sociedades tribais e sistema de parentesco. E tome de Levi-Strauss, a Malinovsky, e Evans-Pritchard! E por aí vai... e a gente querendo desbancar para outras áreas. Nesta época, vide a reportagem do Jornal Movimento, aparece uma nova geração que vai se incorporar aos cursos de mestrado e que não quer fazer etnologia, que não quer trabalhar com o mundo indígena, daí o título da manchete “Antropologia: do índio à boca do lixo”. De repente o pessoal vai pesquisar campesinato, vai ser o meu caso, e aí vai ser mais o Museu Nacional com Moacir Palmeira, vai ter um grande projeto no Nordeste do Brasil. Enquanto isso, o Roberto Cardoso tinha acabado de pesquisar um projeto com índios Gê no Brasil Central, justamente pegando o Laraia, o Milatti e não me lembro mais quem. Foi o último grande projeto com índio desta geração. E uma parte vai estudar aspectos das culturas brasileiras, que era algo que estava mais entre os folcloristas tradicionais, como Edson Cardoso, Câmara Cascudo, Braulio do Nascimento e por aí afora e sociólogos que, aliás, eram sempre episódicos nisso, como exemplo Florestan Fernandez, Octávio Ianni, Maria Isaura Pereira de Queiroz. De repente, a Antropologia começa a ser invadida por pessoas interessadas em campesinato e movimentos sociais, a Ruth Cardoso vai entrar por aí, em processos migratórios para as cidades e em cultura popular. Neste campo vem gente de militância política, como eu, ligado a cultura popular pelo outro lado, o lado de Paulo Freire, dos movimentos de cultura popular dos anos 60, que vai ser inclusive minha própria porta de entrada. E começa a haver também um foco muito grande neste processo em que a igreja, católica sobretudo, começa a ter uma relevância muito grande junto a sindicatos camponeses, movimentos culturais, teologia da libertação, pastoral da terra, comunidades eclesiais de base, então o que que acontece? Sociólogos estrangeiros, americanos, por exemplo Ralph Della Cava, vêm estudar Brasil e religião e no Brasil. Há uma tese do antropólogo Ralph Della Cava intitulada “Catholic radical in Brazil em que ele estuda um MEB em que eu trabalhei. Vários chamados brasilianistas, quase todos sociólogos.

¹ 1845-1989.

APH: Vale lembrar que em 1979 Antonio Candido publica Parceiros do Rio Bonito.

CRB: Os Parceiros do Rio Bonito, que vai ter um papel de enorme importância nesta ponte entre Sociologia e Antropologia para minha geração. Uma leitura fundamental. É verdade que muita gente da Antropologia debandou para outras áreas, mais ligadas à ideologia, processos simbólicos e religião, que não era muito a praia do Antonio Candido, que era muito mais Sociologia dos mínimos vitais e assim por diante. O José de Souza Martins também vai ser importantíssimo por essa época com Capitalismo e Tradicionalismo.

APH: Vamos voltar a falar de Antropologia, quais nomes marcaram essa geração?

CRB: Bom, há essa geração de pessoas que têm um pé na universidade, na Antropologia, e outro pé nos movimentos sociais: Rubem Cesar Fernandes, eu, Laís Mourão Sá, Regina Prado, um monte de gente... tem uma bibliografia enorme. São pessoas que têm essa tripla vinculação, estão ligadas ao mundo rural, etnia (só que vão passar do índio para o negro) e à religião. E aí, é interessante como até por uma questão de visibilidade da religião quanto por uma questão da facilidade da pesquisa, nós vamos incidir muito sobre rituais e festas. Então, enquanto sociólogos, inclusive americanos, estão pesquisando relações políticas e relações de poder entre a igreja e o estado no Brasil, ou então vão estar pesquisando esses novos movimentos que vão dar origem ao próprio MST, os sindicatos cristãos, as dioceses avançadas de esquerda, isso em plena ditadura; os antropólogos vão estar estudando mais com sujeitos, com categoriais de sujeitos, homens, mulheres, pequenos produtores rurais e com a dimensão mais simbólica: religião, festas, rituais. Outra divisão curiosa é que quando há um avanço muito grande no mundo religioso, quem trabalha com catolicismo, com umbanda e com candomblé, vai estar motivado tanto na questão política, mas sobretudo na questão simbólica: ritos, mitos, simbologia, festas, cerimônias... E tome de estudos em terreiro de candomblé, e capoeira e carnaval. Roberto da Matta vai entrar por esse viés e, inclusive, vai orientar a Regina e Laís em uma pesquisa que tem a ver com uma diocese católica no Maranhão, Diocese de Pinheiros. Aí que elas vão fazer as duas as suas dissertações de mestrado, a Laís sobre a organização social de uma comunidade maranhense, um trabalho chamado Pano Pobre; e a Regina, Todo Ano Tem, sobre o Bumba Meu Boi.

APH: E como Carlos Rodrigues Brandão entra nesta ciranda toda?

CRB: Pois é, é toda uma geração. Se eu tivesse sozinho, eu acho que não teria me enveredado muito por aí. Neste tempo eu ainda estou em Goiás. Lembre que eu fiz meu mestrado em 72, acabei em 74, depois fiquei em Goiás até 75 e fui pra Unicamp em 76. Sobre o mestrado tem uma história muito interessante: estou fazendo mestrado com Roberto e naquele tempo um dos temas mais quentes na Antropologia, talvez o mais quente é identidade, identidade étnica, identidade cultural. E o Roberto Cardoso de Oliveira é convidado por um convênio de pesquisas que envolve pesquisadores do México e da Escandinávia para participar de um projeto na Meseta Tarasca, uma região do México onde eu havia morado em 1966 com a Maria Alice. Veja que coincidência: estou preparando minha tese de mestrado, que ia ser sobre mundo camponês, quando o Roberto me chama na sala dele, isso em 1972, e me diz: “olha tem esse projeto e eu quero que você vá no meu lugar, você vai ganhar em dólar e é inclusive na região que você morou e você já conhece, e tudo isso. Só que tem um detalhe, você tem que ir logo, então você vai ter que terminar sua tese rapidamente e ir estudar sobre índios tarascos”. Mas naquele pouco tempo a gente não conseguia índio, era uma coisa tão complicada que envolvia FUNAI e tudo mais. Aí eu tive uma ideia: “Roberto, já que é uma questão de identidade, eu vou fazer o seguinte, já que estou muito ligado a Goiás, porque eu trabalhava lá na Diocese de Goiás com Dom Tomás Balduino, eu vou pesquisar negro lá. E ele achou ótimo. Então, minha dissertação de mestrado saiu numa reunião. Eu nunca tinha estudado negro, nunca tinha pensado nisso, mas eu fiz num instante. Em quatro meses eu estava com tudo pronto. Só que depois de toda essa corrida, em função de questões políticas do meu passado militante esquerdista não me deram licença para ir ao México e eu não pude ir. Já estávamos todos com passaporte, eu, Maria Alice e meus filhos pequenininhos. Eu ia de auxiliar de um escandinavo que não pôde ir e eu estava indo de titular. Menino, recém-formado, ia coordenar um projeto lá e acabei não indo, uma batalha para conseguir e não fui. Aí, eu trabalhava na Universidade Federal de Goiás, fiz mestrado trabalhando no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e lá tinha um museu, Museu Antropológico, que existe até hoje e é um museu grande, muito bonito. Fui bater na porta desse museu, tinha um professor chamado Acarí que era advogado e indigenista, me acolheu com maior carinho, me deu mesa e espaço lá e eu consegui ficar dando 40 horas, meio expediente aula e meio expediente pesquisa. Foi aí que eu consegui fazer várias pesquisas. Cavalhadas de Pirenópolis, a Festa do Santo de Preto, Divino

Santo e a Senhora, Festa do Santo na Casa de São José, Folias de Reis de Mossâmedes, tudo é mais ou menos desta mesma época. Mas aí o que está acontecendo: estou ligado à Universidade Federal de Goiás, ligado ao Museu Antropológico, eu vinha de um mestrado com base em etnologia, mas com uma geração de mestrados que acabou pesquisando fora deste contexto de índio, e logo após eu me formar, ainda em Goiás, o Klass Vortman, de Brasília, e o Otávio Velho do Rio de Janeiro, recebem uma grande verba de um tal de INEP para uma pesquisa sobre ideologia e hábitos alimentares no Brasil que congregou três antropólogos, cada um numa região e eu pesquisei Mossâmedes. Plantar, Colher Comer é um livro resultado deste projeto coordenado pelo Klass. E aí eu estou ligado ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação no Rio de Janeiro, inclusive fazendo umas viagens clandestinas pela América Latina para levar método Paulo Freire e educação popular, estou ligado ao ISER, Instituto de Estudos da Religião, que justamente mais tarde tinha estruturado um grupo de estudos da religião coordenado pelo Pierre Sanchis para estudar catolicismo no Brasil e que envolveu uma equipe maravilhosa: ele, a Paula Montero, eu, a Ivone Velho, Carme Cinira... E eu continuei pesquisando com um pé no mundo rural, tem inclusive uns livros dessa época, e outro pé no catolicismo popular, ou de camponês ou de negro, e aí você vai ver que todas essas festas pesquisadas estão ligadas ou ao mundo rural, comunidade rural, ou então a negros. Só que é preciso contextualizar! Havia uma rede de pessoas, jovens antropólogos, todos fazendo mestrado ao mesmo tempo e depois fazendo doutorado ao mesmo tempo, toda uma geração que hoje está com seus 70, 80 anos e muitos já aposentados. Toda essa gente estava pesquisando ritual e festa porque estava pesquisando religião. Não tinha ninguém interessado só em festa não, a gente estava lidando com questões de etnia, de identidade cultural, de ideologia, de conflito e, através de pesquisa de religião, muitos de nós acabou bandeando para o mundo do ritual, assim como outros, tanto antropólogos quanto sociólogos foram pesquisar outras religiões como pentecostais, onde não havia muito ritual, e estava trabalhando mais com a sociologia do mundo religioso. E a gente trabalhando mais com antropologia da expressão cultural da religião, festa ritual, celebração.

APH: Ao lado das Ciências Sociais muitos historiadores estavam trabalhando religião popular, tanto que eram recorrentes artigos sobre esse tema na Revista Eclesiástica Brasileira contendo tentativas de definição do que era popular, do que era igreja popular, do que popular dentro da igreja, Riolando Azzi, por exemplo...

CRB: É um tempo muito rico porque vai concentrar antropólogos, sociólogos e historiadores. Os geógrafos ficavam muito por fora. Agora, nos anos 2000 quando estou lá na UFU, é que vou orientar as primeiras pessoas da geografia pesquisando festas religiosas. Mesmo naquela época o núcleo de estudos da religião era mais de antropólogos. Os sociólogos estavam mais ligados à questão ambiental, por exemplo, e vão fundar o NEPAM na Unicamp, que eu vou participar como único antropólogo. Tem grupo de estudos de religião na Unicamp, tem o ISER no Rio de Janeiro, onde se concentra um grupo grande antropólogos e sociólogos, mas mais antropólogos. Interessante notar que quando o tema é pentecostalismo ou política e religião é mais sociólogo e quando é campesinato, ritual, etnia, negro é muito mais antropólogo. Essa é a história desse período que vai atravessar os 70, os 80 e os 90.

APH: Como Carlos Brandão veio para no Sul de Minas para pesquisar Folias de Reis?

CRB: Venho ao acaso. Tem uma coisa no meio aí, quando vou pra São Paulo eu ingresso na USP para fazer o doutorado e também ingresso na Unicamp para dar aulas como professor de antropologia. No doutorado eu ingresso no grupo do Duglas Teixeira Monteiro que está criando um núcleo de sociologia da religião, inclusive ele só aceitava, naquele tempo na USP era o orientador que aceitava os seus orientandos, quem queria estudar sociologia da religião. E aí eu entro com um projeto não para estudar ritual, mas para estudar mundo religioso em uma cidade brasileira e eu vou escolher Itapira. Tanto que se você pegar Os Deuses do Povo quase não tem festa, estou trabalhado numa linha muito mais sociológica, com Bourdieu. Meu doutorado é em sociologia e não em antropologia. Então estou pesquisado campo religioso que é quando vou participar desses grupos lá do ISER, junto com Pierre Sanchis, e ritual é algo que vai ficar assim só para as férias, quase só na hora do recreio. Então eu venho aqui e faço umas pesquisas e quase como por acaso eu vejo um edital da FUNART, eu já da Unicamp, e faço um projetinho chamado “Rituais Religiosos da Mantigueira Mineira e Paulista”, que é o Sacerdotes de Viola, onde pesquiso o lado de lá, o lado paulista, Carapicuíba, Atibaia, e o lado de cá, o lado mineiro, que é quando venho a Caldas. Aliás, por acaso, porque eu fui a Poços de Caldas e lá me falaram que havia uma folia aqui em Caldas e eu vim. Se não fosse uma conversa de botequim, eu não tinha vindo.

APH: Diante de sua fala parece que Carlos Rodrigues Brandão, uma referência para estudos de festas e rituais populares foi resultado de uma conjuntura, muito ao acaso. Não houve um chamado pessoal ou espiritual para essa trajetória? Soa como algo bastante pragmático que acabou se realizando por forças circunstanciais.

CRB: Isso foi muito interessante, porque tem o lado do chamado antropológico e tem o lado pragmático. Tem toda uma série de ligações. Não esquecer que quando vou pra Goiás eu vou como professor da universidade, fiz o concurso e passei, aliás eu era o único candidato, passei para dar aulas de psicologia, eu era psicólogo social e eu vou para Goiás. Eu estava em Brasília trabalhando no Incra, e sendo perseguido politicamente lá, e na UnB, na faculdade de educação, trabalhando com filosofia da educação. Só que estou muito ligado à igreja e movimentos sociais da igreja, estou ligado à Diocese de Goiás, Dom Tomás Balduino vai para lá em 76 e me chama para assessorar; estou ligado ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação, que é um grupo também ligado ao ISER mas mais militante; estou profundamente vinculado ao movimento religioso em plena ditadura, inclusive minha casa chegou a ser aparelho da Ação Popular, aquele movimento clandestino revolucionário. Então, havia um apelo religioso, eu não só pesquisava religião como eu tinha uma vida religiosa, inclusive militante, vou estar ligado à pesquisa participante, teologia da libertação, tudo isso em jogo. Então, eu tinha um apelo afetivo, digamos. Quando eu abandono a psicologia, cheguei a trabalhar dois anos como psicólogo com consultório. Naquele tempo nós éramos professores horistas, então ninguém tinha licença para pesquisar. Os tempos longos que a gente tinha para pesquisar eram nas férias, que por uma estranha coincidência não coincidem com época de festas. Dezembro, janeiro e fevereiro tem no máximo Folia de Reis, alguma coisa ligada a Iemanjá e a Carnaval em fevereiro, Semana Santa, e em julho tem só as festas juninas que nunca me interessaram. Então eu vou usar fins de semana, vou usar época de feriados e festas para ir a Pirenópolis, a Goiás Velho e a Mossâmedes e me sinto cada vez mais atraído. E tudo se liga! Eu já tinha uma vida religiosa, já estava ligado ao ISER que fazia pesquisas na área de religião e aí eu gosto muito, me fascina! Até hoje, ouvir uma Folia ou uma dança de Congos, tudo isso me fascina. Tanto assim que quando faço meu mestrado na orientação do Roberto Cardoso de Oliveira, era uma pesquisa sobre trabalho e identidade do negro em Goiás, o nome é esse: trabalho e identidade em Goiás. Eu é que meti um último capítulo sobre Congos. O livro era para chamar só peões e pretos, ou

pretos e peões, e ficou Peões, Pretos e Congos. Por uma coincidência, enquanto eu estava pesquisando lá rolou a festa, rolou uma dança de Congos e eu documentei e incluí, mas não estava no projeto.

APH: Qual a diferença entre estudar religião e estudar festas religiosas tendo como ponto de partida os rituais?

CRB: Muito bem. Mais uma vez vou falar de uma geração ao invés de falar só em mim. Vou pegar Renato Ortiz, que você conhece, Pierre Sanchis e eu. Vou pegar mais gente, o Douglas Teixeira Monteiro, meu orientador. Posso dizer o seguinte: nestes anos justamente, anos 70, 80 e 90, dentro de todas as pessoas que começaram a se interessar pelo mundo da religião como uma dimensão da cultura importante, relevante, inclusive no momento político brasileiro, momento cultural, as lutas contra a ditadura, essas pessoas coletivamente vão se dividir em duas matrizes, uma mais sociológica e uma mais antropológica. O Douglas é um exemplo clássico de um pesquisador de matriz sociológica. A pesquisa dele tem muito de história porque tem a ver com o movimento do Contestado, que já tinha se passado há muitos anos, mas a análise dele é sociológica. A pergunta dele não é tanto o que aconteceu no levante do Contestado, mas que fatores sociais, propriamente religiosos, estiveram em jogo, de que maneira, como a religião foi trabalhada durante esse movimento. Tinha muito a ver com questões de estrutura sócio, política e econômica do momento em que se pesquisa, relação de poder e de conflito. E a dimensão mais ideológica centrada no que se pensava a respeito. O que pensavam ideologicamente, através da religião, os homens do Contestado e o que pensavam as autoridades políticas que enviam forças de repressão. A parte de ritual era ou inexistente ou secundária na pesquisa do Douglas. Já um antropólogo trabalhando o Contestado poderia partir também dessas questões do Douglas, mas poderia pensar também como o movimento do Contestado se expressava enquanto cultura. Eu poderia falar em uma cultura do Contestado? Então eu não iria pesquisar apenas a ideologia política, eu iria pesquisar as músicas que eles cantavam, eu iria procurar por livros de preces deles e saber se oravam, como oravam e a quem oravam. E se tivesse descrições eu iria pesquisar também não apenas eles enquanto um grupo que se levanta contra o poder político, mas eles enquanto grupo que tem vida própria, que tem relações próprias dentro do seu contexto entre seus membros, homens, mulheres, grupos hierarquicamente constituídos. E para mim o ritual seria importante, o cerimonial, a ideologia, não apenas a política, mas toda essa ideologia que de alguma maneira elabora um complexo de ideias que envolve

o todo da vida dessa comunidade, deste movimento, desse conflito. Assim, temos uma postura sociológica, aqui exemplificada pelo Duglas; uma postura intermediária, que seria uma postura Renato Ortiz ou Pierre Sanchis, ou seja, o que interessa é o fenômeno religioso, é a religião. Mas como cantos, festas, rituais, celebrações traduzem em grande medida o mundo religioso, que pode ser o arraial português para o Pierre Sanchis ou uma comunidade como Catuçaba para mim, o substantivo é religião e o adjetivo complementar é o ritual. E você pode ter uma postura Carlos Rodrigues Brandão e dizer: eu quero pesquisar o universo religioso através do ritual, ou seja, o ritual não é meu último capítulo, minha porta de saída, e sim minha porta de entrada. As perguntas que eu tenho não são como é que esse grupo em sua organização sócio-política ou através de sua ideologia expressa uma vida religiosa, mas como a vida ritual desse grupo traduz como eles são, como se pensam e como se imaginam.

APH: Uma abordagem que se aproxima do que Tambiah escreve sobre ritual...

CRB: Vamos dizer que o ritual quando Tambiah começou a pesquisa era assim (faz gesto com as mãos delimitando uma pequena área imaginária), com o Leach e aqui no Brasil com Roberto da Matta ele ficou assim (faz gestos ampliando área anterior) e com Tambiah ele fica assim (abre os braços). Para ele essa nossa conversa pode ser um ritual. Ou seja, toda relação que implica comunicação entre pessoas, expressividade nestas relações, fala, gestos, tudo pode ser entendido como ritual. Ele vai considerar ritual coisas que de maneira nenhuma era antes considerado, a não ser pelo Tunner, como por exemplo, conflitos de rua, considerados rituais de violência.

APH: Falando em termos de rituais, quais as principais mudanças podemos notar nas festas pesquisadas ao longo dessas décadas dedicadas aos estudos de religião popular no Brasil?

CRB: O fenômeno mais visível é aquele que Renato Ortiz e Canclini trabalham muito mais do que eu, que é questão das transformações provocadas pelo capitalismo, que tem esse poder de transformar todas as coisas em mercadoria ou em relações de mercado, e a espetacularização do ritual. O que eu vejo é que as festas que eu pesquisei têm três caminhos: um caminho é dessa festa aqui, nossa foliazinha de Reis, e da Santa Cruzinha lá de Carapicuíba, que para não se tornar espetaculosa ela refluí e fica sendo a pequena festa de uma comunidade. Mesmo assim vemos Folia de Reis bem grandes, com

muita gente. Esse é o primeiro caminho, a luta mais motivada para preservar um ritual regido pela tradição. Um segundo caminho que eu acho que é o mais comum, mais frequente, é o caminho da concessão relativa, ou seja, para se reproduzir todos os anos o ritual ao mesmo tempo em que se torna mais visível e mais espetacular, faz concessões ao mundo moderno. Vou te dar um exemplo interessante: nas festas de negros tradicionalmente o Moçambique era um grupo pequenininho enquanto o Congo é aquela grande guarda e o Moçambique às vezes tem só duas caixas, duas violas e acabou. Se você for hoje a Uberlândia vai achar ternos de Moçambique com 200 pessoas, uma quantidade de instrumentos e de caixas que chega a tremer o chão. O pequeno Moçambique tradicional se espetacularizou e se tornou parecido a um carnaval, exceto pelas roupas e pelo contexto religioso. E você vê muitas vezes festas que preservam uma dimensão mais tradicional, ritual, mas se abrem e se alargam, por outro, numa dimensão mais espetacular, elas vivem uma dupla fase. Vou te dar o mesmo exemplo do Mocambique: estive na casa de um terno de Moçambique em Uberlândia. Lá era tudo o que me pareceu uma preservação de tradicionalidade, desde o vestir, as mulheres ajudando a colocar as roupas, se benzer diante dos instrumentos, pegar os instrumentos e sair para a rua. Quando na parada, eu já estou chamando até de parada o cortejo, ficava nítido o lado espetacular. As duas dimensões numa mesma manifestação. E um terceiro caminho seria o Bumba Meu Boi de Parintins, que vira um grande espetáculo de massas, inclusive para a televisão, com pessoas contratadas para executar a festa. Ainda que eles possam manter uma cara religiosa, a tônica é espetacular. Em Pirenópolis também se encontra isso, a Folia do Divino tentando preservar as tradições dela, os pequenos grupos e de repente uma Cavalhada para a TV Globo.



Brandão na varanda da Rosa conversando com as pessoas



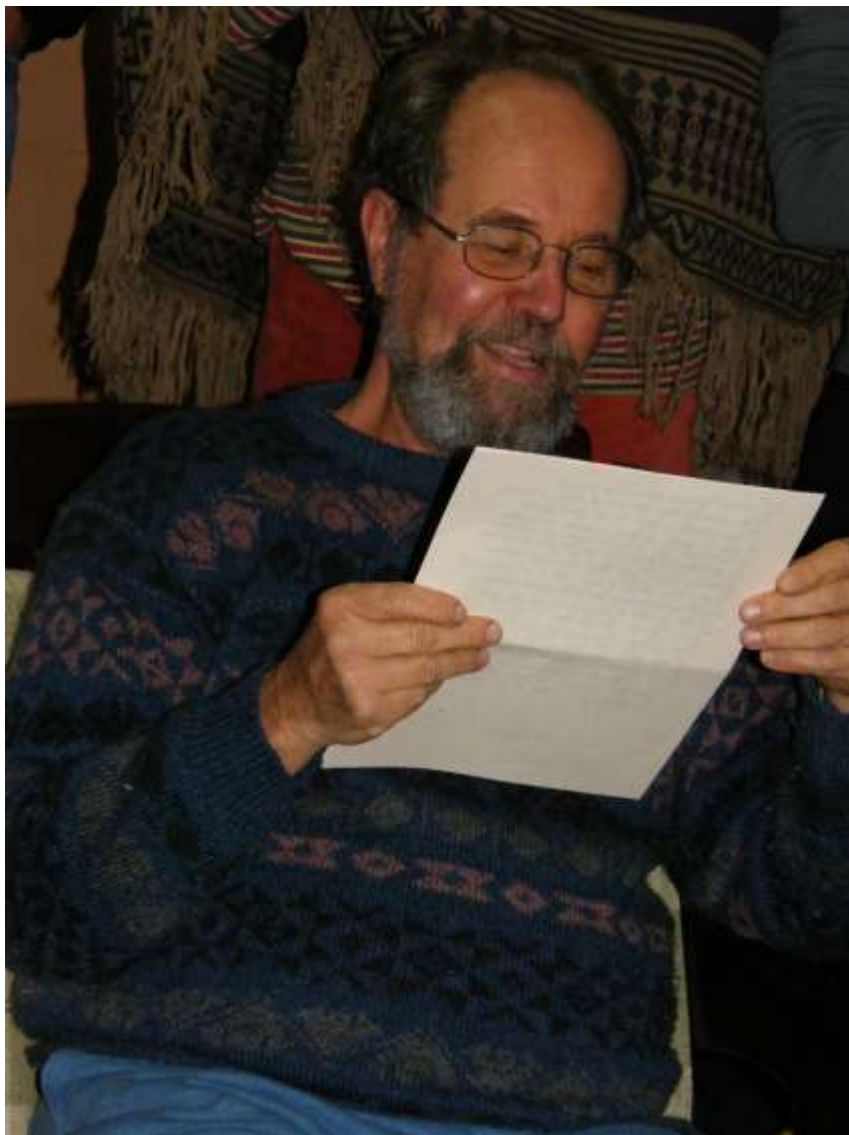
A varanda da Rosa quando Brandão está (Foto: a autora)



Cantoria e música na sala da Rosa dos Ventos - Brandão à esquerda jantando (Foto: a autora)



Brandão pintando paredes e janelas (Foto: a autora)



Lendo poesia num sarau em comemoração a seu aniversário (Foto: a autora)



Curso de férias, na Rosa dos Ventos, sobre observação participante (Foto: a autora)



No mesmo curso, mostrando um de seus diários de campo (Foto: a autora)



Nos dias de curso, o professor Brandão realizou dinâmicas para exemplificar a teoria (Foto: a autora)



Brandão, no Mosteiro da Anunciação, em Goiás, ministrando curso sobre Religiosidade Popular (Foto: Ana Flor Martins)



Ainda no curso no Mosteiro da Anunciação do Senhor (Foto: a autora)



Brandão trabalhando em escrivaninha num dos quartos da Rosa dos Ventos (Foto: a autora)

3. Antropologia da revisita: o objeto e o método

Iniciamos este percurso pontuando que nossa pesquisa foi empreendida em três dimensões: teórica, documental e pesquisa de campo a partir de observação participante. Num primeiro momento, foram realizados levantamentos bibliográficos a respeito da temática das celebrações, festas e rituais de religiões populares originadas dentro do catolicismo popular brasileiro que, apesar de sua pluralidade, aqui está escrito no singular como ferramenta metodológica e para enfatizar a noção de categoria ou grupo/espço. Ou seja, poderíamos escrever “catolicismos populares” considerando a pluralidade, disparidades, o dinamismo e o sincretismo próprios do que entendemos como:

Um jeito popular de ser religioso no Brasil que implica, por exemplo, a relação direta e não mediada com os santos, com quem se estabelece relações íntimas de pouca cerimônia; a crença simpática na relação intrínseca entre representação e ser, entre imagem e entidade representada, as imagens de santos, geralmente presentes dentro da casa, figuras íntimas e queridas do cotidiano com quem se estabelece relações bem terrenas de reciprocidade (MESQUITA, 2006, p. 109-110).

É importante para a realização dessa tese levar em consideração as diferentes sistematizações que o conceito de catolicismo popular adquiriu ao longo do tempo no contexto brasileiro a fim de verificar se, de algum modo, essas abordagens são agenciadas na produção e leitura que fazemos das festas inerentes a esse universo religioso tão peculiar da nossa cultura. Impossível falar em religião popular no Brasil sem mencionar as festas realizadas nas vivências devocionais, práticas religiosas do catolicismo não institucionalizado que privilegiam formas de contato com o sagrado por meio da presença materializada de divindades e constituem um dos elementos centrais do que aqui denominamos devoção aos santos.

Não é minha intenção abarcar todo o debate que se refere à construção histórica e às percepções etnográficas do que chamamos catolicismo popular no Brasil, o que seria intelectualmente ambicioso e metodologicamente ineficaz. Não obstante, se faz necessário mencionar algumas das principais contribuições acerca do tema.

Sendo os grupos rústicos brasileiros, com escassas exceções, católicos, não é de se espantar que tantos estudos tenham sido feitos privilegiando as práticas devocionais da religiosidade católica. Antes de explanar mais sobre isso, vale ressaltar que o termo

rústico é citado neste trabalho como uma apropriação do conceito apresentado por Antonio Candido, em *Os Parceiros do Rio Bonito*. Para Candido (2001), rústico não equivale a rural, já que este último termo exprime, sobretudo, localização, enquanto rústico, para o autor, exprime:

Um tipo social e cultural, indicando o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais do homem do campo; as que resultam do ajustamento do colonizador português ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contato com o aborígene (CANDIDO, 2001, p. 26).

O caráter familiar sempre foi citado como uma das características do catolicismo popular no Brasil. Muito antes de todo debate acadêmico, especialmente na área das Ciências Sociais, em torno do catolicismo popular, Gilberto Freyre (1954), em *Casa Grande & Senzala*, argumentou que a família é desde o XVI “o grande fator colonizador do Brasil”, uma vez que, a formação e a instrução religiosa deram-se mais na família do que nas aulas do catecismo dadas nas paróquias. O padre capelão, além de ser um mestre e orientador da prole da fazenda, tinha por dever celebrar as missas nas capelas particulares. A importância da capela do engenho foi muitas vezes analisada por Freyre e perpassa muitos dos trechos da obra citada:

No Brasil, a catedral ou a igreja mais poderosa que o próprio rei seria substituída pela casa-grande de engenho. (...) Mas a igreja que age na formação brasileira, articulando-se, não é a catedral com seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou o mosteiro ou a abadia, (...). É a capela do engenho (FREYRE, 1954, p. 363).

Em outro fragmento da obra acima mencionada, Gilberto Freyre diz que no catolicismo português prevalecia “uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para divertirem-se com o povo” (Idem, 1954, p.122).

A proximidade com os santos numa vivência pessoal, doméstica e, conseqüentemente, íntima, levou a religião para dentro da casa do brasileiro, polarizando-a mais ao redor da própria instituição familiar do que da organização eclesiástica propriamente dita. Riolando Azzi (1978) também valorizou o aspecto familiar do

“catolicismo tradicional” ao igualmente notar que, durante os três séculos de vida colonial, a presença da fé católica no Brasil deve-se, em grande parte, à tradição católica que as famílias portuguesas trouxeram. “É no seio das famílias em modo particular que se transmite e se mantém a chama da fé católica” (AZZI, 1978, p.153).

Se os santos são como pessoas íntimas, dada a familiaridade entre eles e os homens, os festejos populares brasileiros, como exemplo temos as Folias de Reis, também são agrupamentos familiares, nos quais irmãos, pais e filhos tocam juntos. Em geral, membros de famílias comuns participam dos grupos, como endossa o depoimento de um festeiro:

É três famílias que vai cuidando da Folia de Reis praticamente. A família do Amador, do Zé Baristo e do Zé Baristim. Mas, o Zé Baristim e o Zé Baristo é uma família só. O Zé Baristim é primo do Zé Baristo, são a mesma família. Mas, tem mais um pessoal ali que não é da família, os palhaços não são da família. O Laércio que trabalha no ‘contralto’ faz parte da família do Adilson que é o capitão da Companhia. O Adilson é casado com a filha do Laércio. É tudo formado por pessoal mais novo e pessoal mais velho: são pai, são avô, são tios, que largaram porque tão velho e tão passando pros mais novos que são da mesma família.

Vimos que estamos diante de um catolicismo todo especial porque reajustado, através do tempo, ao impacto de culturas diferentes entre si, e marcado pela ausência de autoridades eclesiásticas, substituídas por leigos que não mantêm fidelidade aos usos e costumes estrita e rigorosamente católicos (AZZI, 1978; ZALUAR, 1983; HIGUET, 1984; FAUSTINO, 1996).

Porém, é preciso lembrar que até o século XVI a doutrina sacramental, os sete sacramentos, não estavam ainda definidos pela Igreja Católica, o que só aconteceu com o Concílio de Trento (1545-1563), e sua consequente valorização do clero para assegurar a unidade da fé católica. No Brasil, contudo, esse espírito tridentino chegou tardiamente. Durante os três primeiros séculos da história colonial brasileira, a vida religiosa esteve mais vinculada ao mundo medieval, o que explica muitas das práticas atuais do catolicismo brasileiro, como as procissões e as romarias.

Partindo da premissa de que a antropologia demanda análise das transformações sociais e dos mecanismos de poder que permeiam os processos culturais, faremos uma

breve investigação histórica a fim de abarcar não apenas os conceitos que circundam a ideia de catolicismo popular, ou catolicismo festivo, mas a contextualização deles.

Era meados do século XIX e o catolicismo brasileiro tornava-se ainda mais sincrético, sob as influências ultramontanas largamente divulgadas e das confrarias de fins culturais e devocionais, típicas da herança colonial portuguesa. Entre os exemplos de confrarias e associações citados por Wernet, estão as “companhias”, as “folias” e os “reisados” responsáveis por “determinadas festas”. “Havia uma presença maciça dessas corporações leigas na diocese de São Paulo”, quando o bispo era D. Antônio Joaquim de Melo (WERNET, 1987, p.20).

Na época imperial, o episcopado brasileiro, especialmente os bispos reformadores paulistas, se uniram com o intuito de levar a reforma tanto ao clero quanto ao povo. Para substituir os leigos do catolicismo tradicional, a maioria dos centros de devoção popular foi entregue a estrangeiros, cujas ordens religiosas promoveram a romanização dos ritos. É o caso dos redentoristas alemães aos quais foram confiados os santuários de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e o de Bom Jesus de Pirapora em 1894. Práticas religiosas vigentes desde o período colonial passaram a ser condenadas por não possuírem rigor teológico. Nesse contexto, as devoções foram vistas como algo depreciativo, negativo, marginal, sendo manifestações de fé oriundas do povo e que não coadunavam com o modelo europeu.

A tentativa de romanização da fé foi algo intenso no Brasil no contexto do final do século XIX, quando o ultramontanismo logrou uma unidade da igreja e estabeleceu a dicotomia entre o velho e o novo, o popular e o oficial. No bojo deste pensamento romanizado, as devoções representavam crenças antigas, tidas então como atraso e credices (GAETÁ, 1997). Gaetá menciona ainda que, desde o início da colonização, os escravizados e seus descendentes buscaram, por meio dos santos negros, a mediação entre Deus e o seu cotidiano de penúrias e servidão. Entretanto, no final do XIX, cita a autora: “as devoções que possuíam uma larga expressão popular, como a de São Bendito e a do Divino Espírito Santo, a de Nossa Senhora do Rosário, a de Santa Efigênia, a de Santo Elesbão e a dos Reis Magos começaram a ser desqualificadas pelos agentes ultramontanos (GAETÁ, 1997, p. 187). E, assim, as imagens foram discretamente retiradas dos altares centrais e alojadas nas capelinhas e santuários, aos quais os devotos se dirigiam para pagar promessas ou fazer pedidos diretamente aos santos de devoção.

Para entender a centralização e romanização da Igreja é preciso uma análise histórica e não eclesial de suas autocompreensões que, com o passar do tempo, apresentou seus desdobramentos socioculturais. O Vaticano II e as reuniões de Medellín e Puebla, por exemplo, deram outros significados à instituição Igreja e inauguram as discussões a respeito do “povo” dentro dela. Essa discussão em torno do conceito de povo e de popular dentro da igreja não será aqui aprofundada, ainda que a importância do tema não deva ser de maneira alguma desmerecida.

Ainda sobre o denominado catolicismo popular/tradicional, no interior do qual as devoções são praticadas como formas de vivências religiosas próprias deste universo, a interpretação de Augustin Wernet coaduna-se com a de Riolando Azzi (1976). Ambos concordam que o catolicismo tradicional é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. Em contraposição está o catolicismo ultramontano, chamado por Azzi de “renovado”, que tem como características ser romano, clerical, tridentino, individual e sacramental.

O acréscimo que Wernet fez nesta tipologia do catolicismo brasileiro foi definir outro tipo, gerado paralelamente à desagregação do feudalismo, à formação do capitalismo e às mudanças culturais do Renascimento, Humanismo e Iluminismo: o catolicismo liberal iluminista. O *Aufklärung*, como sabemos, aceita apenas a própria inteligência humana, racionalista, e as descobertas empiristas como verdade. Desse modo, o papel de Deus e da religião no contexto iluminista é secundário. Deus é considerado o grande relojoeiro, construtor do relógio maravilhoso da vida terrestre, retirando-se depois para a inatividade. Assim, suas criaturas, os homens, teriam liberdade para aspirar a realização. Para os iluministas, a religião não ultrapassa os limites da razão e tudo que a isso fosse acrescentado seria pura ilusão. Não há mistério, não há sagrado, não há efeitos da graça e dos milagres. Segundo Augustin, “esta interpretação de religião relativiza os limites entre natural e sobrenatural e minimaliza o específico religioso; vê o mundo de maneira positiva e valoriza a tarefa terrestre” (WERNET, 1987, p.28).

Nos três primeiros séculos de cultura cristã no Brasil, no contexto colonial, o que predominou foi o catolicismo tradicional, no qual fé, cultura e poder político caminhavam de mãos dadas. Bem diferente do catolicismo iluminista, a religião executava atos cujos significados se desconheciam, mas cujo mistério se respeitava.

A Igreja no Brasil se apresentava como cristandade, estado de interpenetração estreita entre religião e sociedade, Igreja e estado, sagrado e profano (...). Os monarcas portugueses e os brasileiros foram os chefes efetivos da Igreja, e não o Papa, figura muitas vezes obscurecida, cuja atuação era muito distante (Ibidem, p.18).

O contraponto entre a religião oficial, chamado por Wernet de “catolicismo ultramontano”, e o catolicismo popular, no seio do qual subsistem as Folias de Reis, foi chave de leitura preferencial dos teóricos da religião católica, sobretudo depois que os estudos de comunidades foram alvo de interesse da antropologia e da sociologia no Brasil. Mas, só recentemente, na década de 1990, mais distantes dos determinismos metodológicos que marcaram, sobretudo, os anos 1960-1970 começamos a avançar – não no sentido de negar as relações apontadas acima, mas de enfatizar a centralidade das tensões culturais nas questões de cunho religioso. O conflito, a tensão e as ambivalências podem ser considerados elementos constitutivos não só do catolicismo, como de praticamente todas as religiões universalistas, se as considerarmos como sistemas de símbolos religiosos que, por vezes, condensam polos de significados contraditórios.

Aliás, “católico” significa universal. Vem do grego “kata holos” que tem o sentido de “abranger a todos”. Assim, forças distintas, consideradas opostas, convivem num processo de confronto contínuo, dentro de um universo simbólico em que os adversários não são postos de fora da ciranda; eles são partes integrantes de um todo, assim como os Três Reis são um, assim como a relação entre o palhaço e a Bandeira (HORTA, 2011, p. 84). Posto estar o palhaço relacionado tanto à figura de Herodes, avacalhado, preso e marginalizado, quanto à figura do guardião da Bandeira, podemos dizer que uma das dinâmicas da Folia de Reis é alimentar a polarização maniqueísta que há na concepção fenomenológica de religião universal. Este dualismo, contudo, ao assimilar os opostos, profana o espaço religioso e torna-o mais parecido com os homens, o que, do ponto de vista humano, incentiva o relacionamento entre as partes. Corpo e alma, homens e santos, Deus e diabo, Jesus e Herodes, ovo e cruz são só alguns mundos distintos identificados numa Folia de Reis.

Em síntese, o contraponto entre catolicismo oficial e popular cedeu espaço a outra dimensão conceitual, do mesmo modo ambivalente: a polarização de significados contraditórios presentes no âmago da religião enquanto experiência humana de contato com as divindades. É nesse espaço de experiências que emerge o catolicismo festivo como categoria para abordar o universo de relações que entrelaçam assimetricamente o

que antes era visto como dois mundos distintos; cujo contato produziria a aniquilação de um pelo outro, já que as culturas populares, pensadas como totalidades orgânicas, tendo partes alteradas pelos efeitos da aculturação, desagregar-se-ia.

Todavia, num caminho apostado à desintegração, as festas religiosas brasileiras são um meio de fortalecimento das relações sociais entre famílias e comunidades rurais (ZALUAR, 1983), mas também um momento de estreitamento das relações entre os homens e santos populares do catolicismo. Neste catolicismo, marcado pela experiência corporal dos devotos, "cabe ao praticante beber de todas as fontes, de modo que o sincretismo é a própria condição de acesso à plenitude e multiplicidade do sagrado. O espaço privilegiado da experiência religiosa não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles" (STEIL, 2010, p.23).

Se, no catolicismo institucionalizado a liderança religiosa conduzida por especialistas é consumida por leigos, na esfera da religiosidade popular predomina a produção de autoconsumo (BOURDIEU, 1994) que faz parte da dinâmica de vida coletiva. Os esquemas de pensamento e de ações referentes ao sagrado são compartilhados por todos que dialogam diretamente com os santos (foliões, devotos, festeiros e outros). Neste sentido, a performance devocional apresenta-se como um elemento crucial nas formas de configuração do sagrado que faz emergir, por meio das relações entre devotos e santos, uma comunicação simbólica entre mundos distintos.

Nas relações de troca com os santos, feitas por meio de promessas, em função de alguma necessidade pessoal ou coletiva, a *performance* apresenta-se como campo de conexão entre as dimensões físicas e espirituais do corpo devoto. Ficar de joelhos enquanto se recebe a Bandeira de Santo Reis é, por exemplo, uma linguagem do corpo significando devoção para indicar o pagamento de promessa. Com base no compromisso de "acertar as contas", o pagamento de uma promessa manifesta-se em ações, cujas configurações performáticas supõe a presença do olhar do santo e, mais que isso, a sua aprovação diante do acordo firmado. A atitude dos devotos na *performance* projeta suas ações num campo simbólico da "vivência doméstica e íntima da religião" por meio da relação "pessoal" entre os devotos e os santos (MESQUITA, 2006, p. 109).

Enfatizamos que nas ações canalizadas para esse "olhar divino" pode-se dizer que a *performance* do corpo instaura uma "esfera sagrada", que não se caracteriza pela exclusão da "esfera profana" – aqui entendida como quantum social não administrado por

sacerdotes, mas especialmente como profanação do sagrado, a fim de universalizar a experiência religiosa ao nível do humano, onde virtudes e vícios, vida e morte, bem e mal caminham juntos.

A devoção que surge nestes casos é calcada numa tradição de origem católica, mas com crenças e práticas heterodoxas que apontam para o horizonte da materialidade e da praticidade. Mediadores entre mundos material e espiritual, “os santos, em geral, são dotados de fantásticos atributos e são protagonistas de curiosos episódios de milagres” (SOARES, 2007, p.16). Em função disso, os santos recebem devoções, homenagens, orações e pedidos em troca de favores espirituais e físicos que, dentre numerosos outros pedidos, vão desde a cura de uma doença ou o fim de uma situação de desconforto (quase sempre crise financeira), passando por problemas familiares e (re)conquista de um amor, até a extirpação de pragas que maltratam a criação ou a comunidade, sob ameaça de aniquilação delas.

A título de esclarecimento, mas sem a pretensão de dar conta da discussão conceitual em torno do termo empregado, o conceito de *performance* que privilegiamos relaciona-se às práticas estéticas que envolvem padrões de comportamento, maneiras de falar, maneiras de se comportar corporalmente – cujas repetições situam os atores sociais no tempo e no espaço, estruturando identidades individuais e de grupo (HARTMANN, 2005). De uma maneira bem simplificada, podemos dizer que cada *performance* e cada etnografia são relativas a um determinado contexto cultural e seu significado só pode ser compreendido nesse contexto. Das várias estratégias utilizadas pelos antropólogos, há a aproximação cada vez mais intensa do “ponto de vista nativo” (GEERTZ, 1989), que encontra nas próprias narrativas e *performances* uma via de acesso privilegiada às interpretações que os membros da cultura estudada fazem de si mesmos.

Quando falamos em devoção dentro do universo do catolicismo popular brasileiro, não estamos tratando apenas da linguagem falada ou escrita, de códigos gramaticais, mas de algo muito mais amplo. Estamos lidando com uma linguagem que se desenvolve por meio de gestos, sons, da relação com o espaço físico e do contato com o outro. Vale lembrar que este outro, em última análise, não é apenas o humano; são seres do além, do invisível, do imaginário local e estão fortemente presentes neste cenário religioso.

É importante ter ciência de que são vastas as abordagens teóricas acerca desse catolicismo não regido em sua plenitude pelas determinações da teologia oficial e pelas

ordens de um corpo hierárquico de funcionários especializados, cujo campo de práticas religiosas foi epistemologicamente tratado em oposição ao catolicismo erudito/oficial e, em muitas abordagens, foi considerado um espaço de ressignificação da religião católica oficial (PEREIRA DE QUEIROZ, 1973; BRANDÃO, 1986; STEIL, 1996).

As pesquisas nas áreas de História e Ciências Sociais durante as décadas de 1970 e 1980 do século passado objetivavam a compreensão de manifestações de autoprodução religiosa dos leigos e se referiam a estas como pertencentes à “religiosidade popular”, ou parte integrante do catolicismo popular ou rústico. Cunhou-se até uma tipologia, muitas vezes dualista, para diferenciar o catolicismo popular do catolicismo oficial, também chamado ultramontano, tridentino ou romanizado (AZZI, 1976/1978; BRANDÃO, 1980; WERNET, 1987; ZALUAR, 1983). Algumas tipologias, em geral dualistas, surgiram nas décadas de 1970 e 1980 a fim de definir “catolicismo popular” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1973; CÉSAR, 1976; AZZI, 1978; ZALUAR, 1983; HIGUET, 1984). Em *Memória do Sagrado*, ao discorrer sobre o tema, Carlos Brandão acentua que tanto os cientistas sociais quanto as pessoas da Igreja Católica encontram dificuldades ao tentar, mais do que defini-lo, compreendê-lo. Ainda segundo Brandão, a despeito das tipologias dicotômicas, foi a própria Igreja que gerou, por meio de seu trabalho religioso, uma quantidade inimaginável de agentes religiosos populares (BRANDÃO, 1985, p. 133).

A diferenciação entre catolicismo teológico ou oficial e o catolicismo tradicional, implicando na valorização deste último como prática de “resistência legítima” foi mote de muitos estudos nos anos 1970 e 1980. A partir do levantamento bibliográfico relacionado ao tema “catolicismo popular” no período, constatamos que os cientistas sociais e historiadores produziram uma leva de trabalhos bastante significativos. Entretanto, muitas das obras entendiam a cultura das “classes subalternas” (expressão constante entre estes estudiosos) como uma forma própria, legítima e independente de manifestação e contestação da ordem estabelecida, podendo também ser considerada uma releitura ou um espaço de ressignificação. Em termos gerais, podemos dizer que:

A tematização positiva do catolicismo popular a partir de meados da década de 70 é paralela a uma valorização das manifestações e tradições da religiosidade afro-brasileira – na realidade parecem integrar um mesmo movimento de interesses pelas expressões culturais e religiosas populares, parte de um reposicionamento mais amplo do intelectual de classe média em relação ao povo e à religião popular (MESQUITA, 2006, p. 33).

Numa contribuição anterior (HORTA, 2011) eu já mostrei que o catolicismo popular é marcado pela preponderância do acesso mágico ao sagrado e vale-se das constelações devocionais e de proteção, do conjunto de práticas pelas quais o homem toma contato direto com o ser santo, a fim de alcançar dele vantagens concretas e visíveis, ou mesmo proteção simbólica. Desta maneira, o fiel não precisa da Igreja e nem de um mediador especializado. O devoto se liga diretamente ao santo; no caso das Folias de Reis elas se conectam à Sagrada Família (Jesus Menino, Maria e José) e aos Três Reis do Oriente. No caso da devoção ao Divino Espírito Santo, o devoto se liga ao Santo, personificando sua fé nas representações teatrais das batalhas entre os cavaleiros mouros e cristãos.

Os personagens acima citados, sejam os membros da Sagrada Família ou os cavaleiros, não são entidades abstratas; eles encarnam-se na imagem que os representa, a Bandeira, o presépio ou as misteriosas aparições, comuns nos relatos dos devotos, a conversão e o batismo dos mouros. Quando vemos, por exemplo, a Bandeira ser posta sobre a cama do casal que recebe a Companhia em sua casa, a ideia da intimidade partilhada torna-se pública e a fé na transformação imediata ganha estatuto de pacto firmado entre devotos e Santo Reis. A relação com os santos é praticamente pessoal, numa dinâmica que implica em trocas materiais e simbólicas, criando uma ampla circulação de dádivas e de conhecimento que Higuét chamou de sacralização simbólica da vida cotidiana.

Esponâneo, criativo, leigo, dispensando a mediação sacramental e doutrinal da instituição eclesial e de seu principal representante, o padre, o catolicismo popular procura proteção através de um contato imediato com o sagrado – na sua ambiguidade fundamental de atração e repulsão – que ele encontra na natureza e na história, realizando assim uma sacralização simbólica da vida cotidiana. A espinha dorsal da religiosidade popular é mística, ou seja, é sua espiritualidade (HIGUET, 1984, p. 29).

No contexto brasileiro, estes conceitos carregados de significados sócio/antropológicos, começaram a ser utilizados num momento em que as Ciências Sociais sofriam forte influência de linhas de pensamento marxista. Para muitos autores que se inspiravam (ou se inspiram) nesta tradição teórica, a “cultura popular” serviria principalmente como uma espécie de resistência a toda opressão causada pelas elites e

instituições que, de uma forma ou de outra, detinham algum tipo de hegemonia econômica, política e cultural (SOARES, 2017, p. 17-18).

Maria Lucia Montes (1998), em *As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado*, antes de falar da “característica intimista” das práticas religiosas devocionais, chama a atenção para a legitimação do poder e para a capacidade da igreja católica de acomodar-se ao *ethos* popular:

Os estudiosos da religião sempre reconheceram no Brasil, desde os tempos coloniais, a curiosa mistura por meio da qual uma igreja católica plenamente atuante na vida pública graças ao seu vínculo com o Estado, capaz, portanto, de promover a legitimidade do poder ou gerenciar a economia moral da propriedade privada, [...] foi igualmente capaz de acomodar-se ao etos da sociedade em que está inserida e assim incorporar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptar-se a devoções de cunho privado e mesmo incentivá-las, ou criar práticas religiosas e devocionais de marcada característica intimista, como a que se traduz, por exemplo, nos ex-votos populares encontrados em todo o país (MONTES, 1998, p.101).

Contribuindo para as investigações acerca do catolicismo popular, a análise de Maria Lucia Montes fundamenta-se nas formas de devoção do catolicismo colonial brasileiro que, para ela, “impregnado de magia, é uma religião íntima e próxima, que tem nos santos, benévolos intercessores dos homens junto à divindade”. Tanto no período estudado quanto hoje, dos santos pode-se “esperar com confiante e inocente certeza o milagre sempre possível, numa infinita variedade de situações do dia a dia” (Idem.1998, p.103).

Olhar as festas religiosas do catolicismo brasileiro contemporâneo, no contexto da pandemia de COVID-19, com o enfoque antropológico sem possibilidade de convívio intenso e prolongado, uma das especificidades da pesquisa antropológica, exige a reformulação tanto do objeto de pesquisa, quanto do método. Afinal, o trabalho de campo ficou comprometido com o distanciamento social e, no caso específico das festas, houve a suspensão dos eventos a serem pesquisados.

Fazer etnografia no Brasil, em particular entre as chamadas populações tradicionais em processo de mudanças, permanências, continuidades, interações e mesmo diante de um cenário que profetiza o desaparecimento de rituais dentro do contexto histórico que apresentamos no decorrer desse texto, exige o reconhecimento de uma complexidade específica que não deve ser apreendida apenas bibliograficamente, mas também por meio da vivência da pesquisa de campo nos principais lugares registrados

nas pesquisas de Carlos Rodrigues Brandão. Esse era o projeto da pesquisa que aqui apresento, cujo método, definido antes do trabalho de campo, previa inicialmente que seria necessário fazer um inventário detalhado de outras pesquisas também realizadas no Brasil, a fim de confrontá-las à obra deste autor, relacionando diálogos e influências, inclusive com outros campos disciplinares. A partir da leitura de Brandão, de entrevistas com o autor e do acesso às suas anotações e referências bibliográficas enquanto fonte, podemos identificar alguns diálogos, tensões e disputas sobre as quais o tema dessa tese está escorado.

Os diálogos de Carlos Rodrigues Brandão com autores como Roberto DaMatta, Renato Ortiz, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Mariza Peirano e Victor Turner, entre outras referências, pode nos fazer refletir sobre as trocas culturais dentro das festas e rituais, mas também sobre as trocas, bricolagens, sínteses e sobre a própria questão do método. Há ainda a necessidade de contextualizar Carlos Rodrigues Brandão como parte de uma geração de cientistas sociais que escrevem sobre religiões populares/igreja no Brasil dos anos 1970 e parte dos anos 1980, tais como: Alba Zaluar, Regina Prado, Laís Mourão, Leilah Landim, Carmen Cinira de Macedo, Pedro Ribeiro de Oliveira, Rubem César Fernandes e Pierre Sanchis.

Por meio da seleção e estudo crítico de trabalhos de Carlos Rodrigues Brandão, vamos interpretar as formas como o pesquisador/autor recorta etnograficamente um ritual. Completar devidamente leituras e levantamento das festas foi, justamente, uma das primeiras etapas da presente pesquisa, tendo em mente que o método empreendido por Brandão foi, na maioria de seus estudos, a pesquisa participante com envolvimento popular. Para ele e toda uma geração de pesquisadores militantes, “a metodologia é inseparável dos grupos sociais com ao quais o investigador trabalha” (BORDA, 1999, p.142). A defesa do engajamento político que se fez para justificar a pesquisa participante colocou o pesquisador como militante, como aliado do grupo em suas lutas. Entretanto, como ressalta Ruth Cardoso: “esta intensificação da participação foi justificada por razões políticas e não pensada como instrumento do conhecimento” (CARDOSO, 1997, p.99). A posição de Brandão, como parte dessa geração de militantes, ficou evidente na entrevista apresentada logo no início desse trabalho. Formado em Psicologia, Brandão descobre a Antropologia via Movimentos de Educação de Base (MEB), quando fazia pesquisas, junto a comunidades, sobre educação popular, muito afetado por Paulo Freire. Foram razões de viés político que o levaram a pesquisar cultura, rituais, ritos, celebrações,

festas; e foi, na sua relação com os grupos/as pessoas, que o autor definiu a sua metodologia.

A reflexão metodológica no campo da antropologia é fundamental por conter em si a possibilidade de reflexão sobre si mesmo, enquanto cientista, e quem são as pessoas com as quais lidamos em nossas pesquisas. Pensar ou repensar o método é elaborar estratégias e condições que permitam ao pesquisador relacionar-se com o outro em seu mundo, seus valores e suas interpretações. “Só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado” (DAMATTA, 1983, p. 10). A alteridade se constrói ao nos relacionarmos com o outro em seu ambiente de vida, por meio da observação, da imersão em seu mundo e do diálogo, num processo de comunicação que seja ao mesmo tempo distanciada e íntima.

A experiência possibilitada pela pesquisa de campo, enquanto método antropológico, tem a potencialidade de construir conhecimento a partir não só da técnica, como na antropologia “de varanda”, cujos dados poderiam ser produzidos de outro modo; nem só do método, significando, ao contrário, que os dados só poderiam ser produzidos desse modo. O trabalho de campo em sua dimensão epistemológica, enquanto modo de conhecimento, que faz da subjetividade meio para a objetividade, pode ser entendido como uma ciência interpretativa, destinada antes de tudo a confrontar subjetividades e delas tratar. De fato, neste plano não seria exagero afirmar que a Antropologia é um mecanismo dos mais importantes para deslocar nossa própria subjetividade. E o problema, entre outros, não parece propriamente ser o de estudar as castas da Índia para conhecê-las integralmente, tarefa impossível e que exigiria muito mais do que o intelecto. É a admissão - romantismo e *anthropological blues* à parte – de que o homem não se enxerga sozinho. E que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia (DAMATTA, 1983, p. 12).

Numa entrevista concedida a Mariza Peirano em 29 de novembro de 1996, na Universidade de Harvard, Stanley Tambiah sintetiza o potencial do método antropológico com as seguintes palavras: “reside em investigar de que maneira forças globais e metropolitanas são retratadas através de formas locais de vida, e como em contrapartida são adaptadas pelas formas locais a seus próprios propósitos, gerando criativamente seus padrões distintos” (TAMBIAH, 1997, p. 217).

Se por um lado, o método da pesquisa participante não se apresenta compatível com nossos objetivos de investigação – uma vez que, diante de novos desafios a antropologia contemporânea reformula seu objeto e seu método – por outro lado, a visão holística de compreensão da cultura como um todo tende a prevalecer em alguns aspectos. Afinal, não devo fatiar com minha faca científica apenas aquilo que julgo me interessar; e sim, investigar com desconfiança de mim mesma, observar, conviver para escrever sobre algo que está integrado e que eu pretendo compreender.

Essa compreensão se constrói por meio da convivência, não sendo uma pesquisa para a comunidade, como se pretende que seja uma pesquisa participante; contudo, uma pesquisa com a comunidade. Como é possível que os antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo? Uma resposta possível seria: refletir sobre a cultura de um povo considerando-a “um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem” (GEERTZ, 1989, p.321). Em outras palavras, trata-se de uma vereda trilhada gradualmente, passo a passo, em que atalhos como a observação e a convivência são por vezes tomados em detrimento dos largos caminhos do método consagrado nas Ciências Sociais. Isso, evidentemente, cria um temor de que haja “tantas antropologias quanto antropólogos”, uma vez que o observador faz parte da pesquisa, tornando-a subjetividade ao mesmo tempo em que é ciência. De modo que, citando Fals Borda: “a metodologia e o investigador não são duas coisas separadas” (BORDA, 1999, p.142).

Pesquisa de campo é sempre um processo de entrega, envolvimento, conquista de confiança, afetos e, por vezes, desafetos; é mediação, comunicação e percepção afinada com a visão de mundo das pessoas inseridas no universo da pesquisa. Contudo, não se trata de mera intuição, nem de opinião imediatista, mas de uma imersão densa e reflexiva, no dia a dia, para captar e descrever o pensar, o sentir e o lugar que o outro ocupa, afirma e transmite. Trata-se de estar em campo, não como mero observador, mas sim, como afirmou Brandão em entrevista: como “uma testemunha de tempos, pessoas, culturas e memórias; em busca de aprendizados densos e difíceis. Em busca de substância de vida e de seus mistérios, contradições, misérias, generosidades e conflitos” (LIMA; RODRIGUES, 2007, p.148). Então, enfatizamos que a pesquisa de campo etnográfica não se trata de pura e simples observação, mas deve ser concebida como uma negociação de pontos de vistas e a “procura incessante do diálogo com o outro” (PEIRANO, 1995, p.17). Nessa pesquisa, busquei dialogar com as pessoas envolvidas nas festas, de uma

maneira espontânea e aberta, a fim de procurar um paralelo entre a atualidade e as pesquisas anteriores.

Para Gutwirth (2001) a observação participante estabelece uma relação dialética entre experiência e ação na medida em que, quando pensamos em observação, pensamos “uma relação distanciada entre objeto e o sujeito, enquanto a participação implica numa imersão mais ou menos forte e ativa (...) no grupo ou meio estudado e, portanto, numa identificação com este, o que tende a eliminar a relação distanciada” (2001, p. 230). De fato, é um pouco inconveniente fazer Antropologia, uma ciência que pretende observar, interpretar e analisar os fatos, mas cuja objetividade científica encontra o obstáculo da subjetividade. Cezar (2010) adverte que, durante a pesquisa de campo, o pesquisador:

deverá descentralizar seu próprio olhar por meio da imersão no universo social e cosmológico do grupo estudado, levando em consideração as mais diferentes narrativas acessadas, o que lhe aproximará da diversidade e pluralidade de opiniões, histórias, histórias de vida e explicações de seus interlocutores (CEZAR, 2010, p. 17).

Levar em consideração narrativas exige mais do que conhecimento científico; é preciso perceber com sensibilidade – o que levanta problemas acerca do método etnográfico. Como Gutwirth (2001) escreveu: “A experiência de campo, quer dizer, a relação entre o pesquisador e seu objeto de estudo, coloca enormes problemas de subjetividade, já que ela o põe em relação direta e imediata com outros homens, outras mentalidades” (GUTWIRTH, 2001, p. 229). Diante desta realidade epistemológica da Antropologia enquanto ciência que articula comparativamente discursos e práticas observadas em pesquisa de campo, à pesquisadora e ao pesquisador resta o desafio de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e respectivos discursos gerados pelo grupo, a fim de elaborar o que Lévi-Strauss (2015) chama de “a ciência social do observado”.

A textualização dos fenômenos culturais e sociais observados passa pelo crivo da sistematização dos registros, uma análise de cunho científico que pressupõe distanciamento para a construção da narrativa etnográfica. Ainda com Gutwirth, entendemos que a abstração reflexiva deve andar junto com as observações vindas do campo de pesquisa, “pois em bom método etnológico, trata-se justamente de praticar um retorno constante à informação obtida em campo, para confrontá-la com os desenvolvimentos analíticos, lógicos e teóricos concebidos, estes, diante de uma escrivadinha” (GUTWIRTH, 2001, p. 237).

Dito isso, este texto é resultado do meu esforço em analisar teoricamente um conjunto de informações, imagens, depoimentos e observações, de modo a não perder de vista a interação entre as operações de investigação de campo e, também, não me perder nas teias da subjetiva inócua. Essa tese é resultado de pesquisa etnográfica de campo desenvolvida em alguns lugares por onde pesquisou Carlos Rodrigues Brandão, especialmente Pirenópolis (Goiás) e Caldas (Minas Gerais), sendo o que podemos chamar de antropologia da revisita. Não tenho conhecimento sobre a existência desse termo enquanto aporte metodológico, mas faço uso da expressão para me referir ao retorno não apenas às obras, mas sobretudo, aos lugares onde Brandão realizou as suas pesquisas.

Um exemplo bastante conhecido desse tipo de estratégia metodológica é o da cidade de Cunha, objeto de estudos de Emílio Willems e Robert Shirley, em 1945 e 1965/1966, respectivamente. Para Willems (1961), Cunha situa-se na chamada transição, onde a tradição (os fatores de estabilidade) convivia com uma aceleração dos ritmos de desenvolvimento e de mudança (instabilidade). Shirley (1977), por sua vez, abordando a sociedade rural paulista como um sistema cultural, trata da estratificação social em Cunha e fala do fim da tradição, situando as mudanças sob o impacto da industrialização irreversível.

Questões teóricas interessantes se apresentam a partir da visita de um investigador ao local pesquisado por outro: a) como está sendo concebida a mudança nas comunidades tidas como tradicionais; b) qual a ligação entre relações sociais/econômicas e relações e concepções culturais pautadas no que se chama de tradição; c) o que é construído como tradicional e como moderno, e de que forma os sujeitos e as instituições expressam ou não essas oposições e as mudanças delas decorrentes. A fim de perceber e analisar essas mudanças, conversas com os mais velhos e observação de fotografias antigas serão instrumentos na percepção de uso, incorporação e desaparecimento de instrumentos musicais, organização do grupo, manutenção de ritual, enfim, dinâmicas perceptíveis de organização, representação e (re)apropriação das festas.

3.1 Memória e oralidade: narrativas de vivências pessoais e coletivas

Obviamente, ao lidarmos com pessoas mais velhas na busca por informações a respeito das festas, as memórias, sejam individuais ou coletivas, enquanto conjunto de representações sobre o passado, ganham importância. Nelas estão a capacidade de reter e lembrar experiências vividas coletivamente nos processos de socialização nos quais constroem-se redes de relacionamentos e ressignificação coletiva de aspectos do passado, “envolvendo participantes de diferentes gerações de um mesmo grupo social” (SIMSON, 2000, p. 66). Além de compreender os significados dados às vivências culturais/sociais, nelas observa-se a produção de sentidos, uma vez que “festas, rituais, tradições populares [...] constituem um espaço fecundo para a análise dos processos de mudança, pois cultura é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado” (MAGNANI, 1998).

No indivíduo conflui as memórias individuais formadas por vivências pessoais, mantidas em si, e as memórias coletivas inerentes aos diversos grupos aos quais pertence ou pertenceu. Por este motivo, ao lembrar fatos pretéritos é comum confundir, o vivido com o ouvido, as vivências individuais com os relatos coletivos, uma vez que nos reconhecemos e sentimos parte dela e, ao mesmo tempo, o contato com os grupos ajudam a lembrar eventos pregressos.

No entanto, quando não nos reconhecemos nas lembranças e não conseguimos recriar as imagens que nos relatam, ocorre o que Halbwachs (2006) chama de “descontinuidade”, na medida em que não podemos reconstruir a imagem e transformá-la em lembrança. Para ele, nunca estamos sozinhos, carregamos em nós diversas perspectivas, cada uma trazida por uma pessoa ou lugar, neste sentido: “a memória faz cruzar a história e a intimidade, o mais público e o mais pessoal” (GONÇALVES FILHO, 1988, p.99).

Vale ressaltar que o indivíduo filtra o que será retido ou apagado da memória; os filtros estão relacionados à cultura, ao meio que pertence. É no ato de narrar as vivências individuais e coletivas que há a troca de conhecimentos. Na oralidade, ouvir e narrar histórias é um processo de entrecruzamento de experiências de uns com os outros, experienciando e refletindo mutuamente o que se fala e ouve “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E

incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes.” (BENJAMIN, 1994, p.201). Cabe ao antropólogo não apenas olhar, no sentido de observar, mas também ouvir e sentir as experiências narradas.

Em outros termos, é preciso que o fazer antropológico esteja atento não apenas às observações do agora, mas aos vestígios do ontem e ao emaranhado de sinais dispersos de sua sobrevivência na vida cotidiana, ainda que aparentemente tudo esteja mudado. Tarefa que exige um olhar não só em direção ao passado e presente, mas também um olhar para dentro dos processos de transformação por quais passam os rituais memoráveis da cultura. “É preciso que a Antropologia seja capaz de pensar o poder, o conflito e a mudança”, sentenciou Paula Montero (1991, p.120). A fim de capturar tais mudanças no âmbito da cultura, sendo esse o objetivo fulcral de nossa pesquisa, tomamos a antropologia como ferramenta de compreensão das dinâmicas inerentes às nossas sociedades. Enquanto os produtos da chamada cultura erudita circulam por meio de livros, registros virtuais, revistas, jornais etc., sendo formas de cultura que se produzem por meio de agências formais e especializadas de transmissão do saber (BRANDÃO, 2003, p.46), tradicionalmente o saber popular flui por meio de relações interpessoais e, portanto, via memória e oralidade. Pais e avós foliões ensinam seus filhos as canções, o tocar instrumentos, as danças e os ritos. Nesta dinâmica, a memória e a oralidade ocupam um lugar fundamental. Com Pollak temos que:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis (POLLAK, 1989, p.9).

Sendo também espaços de memória, as festas são momentos sociais de dilatação das fronteiras comunitárias, tempo e lugar quando e onde a transmissão do conhecimento popular se faz mais eficaz. As festas reforçam o sentimento de pertencimento e revelam que a cultura popular não deve ser tratada como se fossem imóveis, estáticas ou cadavéricas. Considerando-as em todo o sistema de trocas – sejam elas matérias ou simbólicas – temos que festas são corpos vivos, são momentos fugazes, mas ao mesmo

tempo perenes em que as pessoas tomam consciência sentimental de si próprias, dos outros, do passado e da sua condição frente ao outro (OLIVEIRA; HORTA, 2017, p.481).

“É no balançar da carroça que as abóboras se ajeitam”, reza o dito popular. Do mesmo modo, é no decorrer da pesquisa, diante dos desafios metodológicos, que se redefine projetos, hipóteses de trabalho e abordagens metodológicas.

Definir, em termos absolutos, como se pretende realizar um trabalho de campo e quais as linhagens teóricas nas quais se ancoram nosso conhecimento é de uma pretensão que desafia os limites pessoais de uma estudante que iniciou, recentemente, seu percurso na antropologia. Se o próprio Lévi-Strauss (2015), executando uma de suas manobras retóricas, afirmou que, na verdade, a antropologia nunca se definiu; contudo, “ela sempre se desenvolveu como uma certa relação entre observador e seu objeto” (PEIRANO, 2002) resta-nos pensar, inspirados em Tambiah, que:

Seria um erro dissolver a antropologia como disciplina ou reduzi-la a confrontos de egos altamente personalizados, que revelam mais as preocupações neuróticas de um outro invasor do que a riqueza das formas de vida das outras sociedades, cujo conhecimento vai sempre aprofundar e iluminar nossas próprias vidas e sociedades. Essa é a razão e a justificação para a prática da antropologia (TAMBIAH, 1997, p.218).

A subjetividade é, sem dúvidas, inerente à prática etnográfica. No caso desta pesquisa, não se trata apenas de pesquisa de campo em que visitamos as festas e conversamos com seus foliões, festeiros e devotos. A pesquisa se torna ainda mais complexa à medida que se trata também de revisitar os lugares antes pesquisados por outro etnógrafo. Sobre isso, Mariza Peirano chama a atenção para os aspectos inesperados que emergem de combinações e bricolagens sempre atuais decorrentes de revisitas a teorias anteriores. “Como o refinamento teórico das ciências sociais não é linear, mas espiralado, é frequente que eventuais reapropriações do passado sejam utilizadas como alavancas heurísticas” (PEIRANO, 2002, p.17).

Comungando da tese de que a antropologia se desenvolve pela constante renovação teórica que se realiza quando dados etnográficos dialogam, contestam ou expandem teorias anteriores, Peirano afirma que, em decorrência dessa perspectiva, autores/obras clássicas são sempre atuais, porque atuam como referência no movimento espiralado mediante o qual o refinamento da disciplina se dá (PEIRANO, op cit. p. 8).

Dessas acepções é possível constatar que a noção de ritual é modelo para análise de eventos sociais, podendo ser um recorte nativo ou um recorte do pesquisador. Quando os contrastes são sentidos via relação entre pesquisadores, inaugura-se uma nova trilha para o infinito de comparações, combinações e trocas. Uma boa metáfora é a dos espelhos colocados um diante do outro, abrindo assim possibilidades infinitas de reflexões.

Não como conclusão, mas retomando o início do nosso esforço de nortear caminhos metodológicos a essa pesquisa, reiteramos que é preciso observar com acuidade os rituais religiosos e festivos, tendo-os como fenômenos especiais da sociedade e cuja compreensão não pode ser antecipada. Ao contrário, ela deve ser etnográfica, ou seja, apreendida em campo juntamente ao grupo que, no decorrer dos anos, realiza e testemunha as festas mencionadas.

Em síntese, a compreensão almejada deve ser, antes de tudo, relacional, afinal o essencial ao trabalho de campo etnográfico é vivido na presença de relação com o outro e nas infinitas possibilidades de conexão entre os pares. Falamos de dinâmicas culturais e rituais, mas falamos acima de tudo da vida. E a vida é encontro, reciprocidade, relação que deve evitar reduzir experiência a ciência, e vice-versa. Rabelais sentenciou: “ciência sem conhecimento é a ruína da alma”. Para a elaboração dessa tese busquei organizar conhecimento a partir de pesquisa de cunho qualitativo que levam em conta as duplicidades do eu, do outro e do mundo. Afinal, “nós vivemos o fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela” (BUBER, 2004, p. 18).

4. Duas festas brasileiras

Quando analisamos comparativamente as Folias de Reis e as Cavalhadas, é aceitável a percepção de que sejam rituais antagônicos. De um lado, as Folias de Reis de Minas Gerais encenam a ritualização da rotina, levando os santos pra dentro das casas, promovendo socialização e o convívio harmônico dos diferentes, distribuindo comida gratuita a toda a gente sem a mediação do mercado de bens de consumo. De outro lado, as Cavalhadas são exemplos contundentes de uma festa, igualmente religiosa em sua motivação essencial, que tomou grandes proporções e se transformou no que podemos chamar de cultura de massa, sendo uma representação dos interesses do mercado do entretenimento e do turismo. Podemos afirmar que, passados quase 50 anos da publicação da obra de Brandão, as Cavalhadas de Pirenópolis se encontram num processo de mercantilização da sua tradição, deixando de ser ócio para se tornar negócio.

Mas nem tudo é dualismo quando colocamos as duas festas lado a lado. Veremos no percurso desse capítulo como o palhaço de Folia a princípio foi associado ao mal por representar os soldados de Herodes que, depois de tocados e convertidos, distraem os outros soldados e são determinantes na fuga da Sagrada Família para o Egito. Veremos também que o palhaço assume equivalências com Exu e com os elementos da comicidade, sendo capazes de abrir os portais do riso, representando assim uma síntese dentro da Folia. Ao final, na entrega da Folia, no fechamento dos trabalhos de uma jornada, o palhaço passa por um ritual de conversão, também entendido como libertação, em que pede perdão e adora o Menino Jesus na manjedoura.

Como esperamos demonstrar a seguir, no universo das Cavalhadas, os mascarados também estão associados ao mal e segundo Alves (2004, p. 145): “reafirmam a tradição do riso, das paródias e inversões, das alegres alternâncias, pois é muito menos de guerra, e muito mais de alegria e irreverência que se nutre a manifestação dos mascarados de Pirenópolis – que fazem, de fato, um verdadeiro carnaval dentro da festa”. Além dessa semelhança, notamos ainda que, ao final da luta entre os cavaleiros cristãos e mouros, os últimos passam pelo processo de conversão e batismo, tal qual os palhaços de Folia de Reis.

Em síntese, a dicotomia desaparece e, em seu lugar, surge a esperança de que as pessoas possam ser libertadas e purificadas do mal. O mal não é desprezado; ao contrário,

ele é assimilado ao ritual e trabalhado para que seja realizada uma transformação. Essa esperança de transformação está no centro da fé cristã, sintetizada no batismo.

4.1 Sacerdotes de viola: Folias de Reis no Sul de Minas

Encontrar definições precisas do que é uma manifestação religiosa específica de um universo tão próprio e igualmente dinâmico quanto é a cultura brasileira é algo que devemos, inicialmente, evitar. O que pretendemos neste momento é apresentar uma proposta de explicação que minimamente localize o leitor no tema a ser explanado.

Assim, numa tentativa de delimitação histórica e conceitual, Folia de Reis ou Companhia de Reis é um festejo de origem ibérica bastante popular em várias regiões do Brasil, tendo sido introduzida pelos primeiros missionários jesuítas portugueses no trabalho de catequese. A Folia de Reis é uma manifestação religiosa que evoca a presença dos Três Reis Magos chamados também de Três Reis do Oriente, anunciando o nascimento do Menino Jesus nas visitas que as Folias fazem às casas e capelas. Essas visitas das Folias são chamadas de *jornada* ou *giro* e o encerramento normalmente acontece numa grande festa comunitária, onde todos bebem e comem de graça.

Embora as Folias de Reis possam ser realizadas em qualquer época do ano, é especialmente no ciclo de Natal, entre 24 de dezembro e 6 de janeiro, que são mais frequentes. Os homens andam em grupo, vestem camisas coloridas e iguais, usam chapéus chamativos ornados em fitas, portam instrumentos musicais nos braços e levam com eles uma bandeira. Quase sempre a bandeira é pintada ou bordada à mão com as imagens do Menino Jesus na manjedoura, sendo adorado por Maria, São José, alguns animais e os Três Reis, Baltazar, Gaspar e Belchior.

No Brasil, o tema chamou a atenção de muitos pesquisadores, desde viajantes e folcloristas a historiadores e cientistas sociais. Até na obra de um dos grandes nomes da literatura, João Guimarães Rosa, a Folia de Reis está presente:

Bando exótico de homens, que sempre se apresentam engraçadamente sérios e excessivamente magros, tinham o imprevisto decoro dos pedintes das estradas, a impressionante hombridade esmolar. Alguns traziam instrumentos: rabecas, sanfonas, caixa-de-bater, violas. Entravam, mantinham-se de pé, em roda, unidos, mais altos, não atentando para as pessoas, mas apenas à sua função, de venerar em festa o Menino Deus. Pareciam-me todos cegos. Será, só eles veriam ainda a Estrela? (ROSA, 2001).

Carlos Brandão, além de reiterar o caráter precatório da Folia, amplia sua definição ao considerá-la:

um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas — bens e serviços — entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula (BRANDÃO, 1981, p. 36).

Essa ideia de grupo precatório já havia sido apresentada por Câmara Cascudo, importante folclorista brasileiro: “No Brasil a folia é um bando precatório que pede esmolas para a festa do Divino Espírito Santo (Folia do Espírito Santo) ou para festa dos Santos Reis Magos (Folia de Reis)” (CASCUDO, 2001, p. 402). Assim, entendemos que por meio da Folia de Reis há a circulação de bens materiais. E ampliando esse entendimento, consideramos também a existência das trocas simbólicas imateriais, tanto entre homens quanto entre eles e as forças espirituais, ou seja, as divindades, os deuses ou os santos.

Antes de entrar na seara das forças espirituais envolvidas, vamos ilustrar melhor o campo onde essas trocas se realizam, a fim de fazer com que o leitor tenha um panorama geral do que é uma Folia de Reis no Brasil. Imagine o cenário de uma Folia de Reis ao visitar uma casa. Os foliões cantam seus versos tradicionais na entrada, abençoam a casa e os moradores, pedem uma ajuda material e agradecem a doação. No entanto, apesar da musicalidade presente, a dança não faz parte do ritual; estando os foliões quase sempre compenetrados como em prece. Eles realizam seu trabalho ritual de visitar as casas com muita devoção, seriedade e concentração, contrastando com o colorido das roupas, chamadas de fardas, e com o ritmo alegre e descontraído dos instrumentos musicais.

Portanto, a Folia é formada por um grupo de homens que tocam instrumentos musicais e remete aos símbolos devocionais do cristianismo. Eles cantam a sua fé em versos e pedem alguma colaboração material para a realização da festa de Santos Reis, no dia 6 de janeiro. Para o sucesso da festa, o festeiro, pessoa responsável pela organização, preparativos e financiamento, entra em ação. Ele toma todas as providências para que a festa de encerramento se realize com êxito. Contudo, o festeiro não acompanha a Folia durante a jornada, ficando nos bastidores com apoio de sua família. Ele angaria os fundos para a festa e realiza os trabalhos necessários. Dito isso, inferimos que o festeiro e sua família são os bastidores da festa, enquanto os foliões são o núcleo.

Assim sendo, para a realização de uma Folia é necessária a presença do festeiro e sua família, das costureiras que fazem as indumentárias e enfeitam os chapéus e das cozinheiras e doceiras que produzem a comida farta. Essas pessoas são o suporte da festa e os foliões são o núcleo responsável pelo desempenho do ritual. O líder dos foliões é chamado capitão, mestre, ou embaixador e é o responsável pela Companhia. Ele faz a primeira voz que será repetida pelos demais ao final de cada verso cantado. Bem próximo ao capitão, muitas vezes lado a lado, está o contralto ou contra mestre, voz intermediária no coro de foliões, também chamada turina. São sete vozes em uma Companhia de Reis e seus nomes podem mudar de região para região. Nos grupos observados, verificamos as seguintes denominações: primeira voz, segunda voz, contralto, tala, contratala, primeira retinta e segunda retinta. Entre os músicos, há o pandeirista, o caixeiro e o sanfoneiro; alguns homens tocam violões, entre eles o mestre. Pode haver ainda a viola, o cavaquinho e chocalhos de percussão. Coringa é a denominação daquele folião, que é capaz de tocar qualquer instrumento e fazer qualquer voz, trabalhando em todas as posições com desenvoltura. Na Companhia muitos dos antigos foliões são considerados coringas, pela habilidade de fazer qualquer voz.

Mencionamos que os foliões são homens cordatos, compenetrados, porém entre eles há uma única exceção: o palhaço. Alguns foliões, chamados de palhaços, dançam e divertem as pessoas. Entre os foliões, dançam com deboche dois ou três mascarados, fascinando assim a admiração de qualquer pessoa que os assista. Estão vestidos completamente diferentes dos demais e se destacam tanto pelos trajes, quanto pelas estripulias. Eles são os palhaços chamados também de matias, alferes, bastiões, tenentes ou mascarados. Esses foliões atuam sempre com uma caracterização histriônica, que auxilia nas atuações cômicas. Eles trajam uma calça presa com elástico, semelhante a um confortável pijama e uma camisa sem botões, uma espécie de bata do mesmo tecido da calça, usualmente chitão ou seda colorida. Os ombros são cobertos por uma manta com babados.

Enquanto os outros foliões usam sapatos ou botinas, os palhaços usam tênis conga e um lenço cobrindo os cabelos. Sobre o lenço, um chapéu brilhantemente decorado com lantejoulas em formato de cone e na ponta um pompom de lã, do qual escorrem fitas de cores diversas e cordões com outros pompons. O rosto fica encoberto por uma máscara, cuja viva pintura constitui-se de traços caricatos de uma face de palhaço. Ela é, em geral,

feita de papelão e cola e pintada com cores vivas. Em regiões de pecuária, as máscaras também ostentam barbas e bigodes de couro ou de pelos de cauda de boi.

É curioso notar que todos os palhaços carregam consigo uma espécie de bastão, feito a partir do cabo de guarda-chuva ou outro material similar, totalmente enfeitado com fitas coloridas, e, às vezes, alguns pompons. Conforme informações dos próprios foliões, o bastão simula uma espada e faz alusão à caracterização simbólica dos soldados de Herodes, representada pelos palhaços na Folia. Essa relação entre palhaços e Herodes será explicitada logo adiante, pois é o cerne de nossa análise e constitui uma possível explicação com base no mito de origem narrado pelos próprios foliões.

Com suas brincadeiras e improvisos, o palhaço é responsável por animar a festa. Eles saltam, brincam, distribuem balas às crianças, mudam as coisas de lugar e recitam versos. Além de jocosos, esses personagens sempre mascarados, oferecem ao grupo uma dimensão de mistério, terror e, ao mesmo tempo, comicidade.

Quando uma Folia de Reis se aproxima de uma fazenda ou percorre um lugarejo, as crianças ficam alvoroçadas com os palhaços, algumas choram de medo. Para dissipar o temor, alguns deles costumam distribuir balas que ficam guardadas em seus embornais (uma bolsa de pano). Todo palhaço carrega um embornal, seja para guardar as balas ou as oferendas em dinheiro que são angariadas durante o giro. Dançarinos cômicos, os mascarados pulam batendo no chão os bastões enfeitados de fitas e com rodela de lata, de grave chocalhar.

A vestimenta ou farda do palhaço costuma ser a mesma por anos consecutivos e outra só é confeccionada quando a antiga está sem condições de ser usada. O palhaço é responsável por sua própria farda, a máscara também deve ser feita pelo próprio intérprete, bem como seu bastão e chapéu. Todo o figurino do palhaço costuma ser bastante surrado, sobretudo as máscaras por serem de difícil limpeza, dado o material com que são confeccionadas. As máscaras podem ser feitas dos mais diversos materiais, a depender do gosto e da criatividade dos próprios palhaços que as confeccionam, mas os materiais comumente usados são: couro de animais, cola, papelão, tintas, verniz, elástico, tecido etc. Já as fardas são feitas de diferentes tecidos, sempre coloridos, cobrindo todo o corpo e garantindo, assim, o anonimato do intérprete. Na análise de Paulino, as vestimentas largas e cheias de babados, com mangas longas, capas e saídas desempenham

uma função importante: “Esse excesso de tecido ajuda a incrementar a sua movimentação e a desumanizar o corpo dos foliões” (PAULINO, 2008, p. 12).

No universo de materialidades das Folias de Reis, entre chapéus enfeitados de fitas e vestimentas coloridas, instrumentos musicais e bandeira sagrada, as máscaras usadas pelos palhaços ocupam lugar de expressiva beleza e ambiguidade. No que concerne aos elementos artísticos presentes nesta manifestação da religiosidade e da cultura popular no Brasil, as máscaras estão ao mesmo tempo relacionadas: ao exorcismo do mal; à proteção divina contra pragas e pestes destruidoras de colheitas; à atração de benefícios; bem como ao grotesco, à comicidade, ao riso e à diabolização (HORTA, 2019). No campo religioso brasileiro, as máscaras dos palhaços são confeccionadas a partir de papel, cola, couro de animais ou tecido e fibras vegetais, e “íntegram sentimentos que unem o ideal da comicidade com o sagrado almejado pelo ritual religioso”².

O palhaço é uma figura ambivalente, por carregar em si significados que denotam tanto a presentificação do mal quanto elementos de sabedoria, conversão e fidelidade.

Entre os dois mundos, o palhaço da Folia de Reis usa seus poderes, desenvolvendo habilidades enquanto guardião da jornada, o defensor das encruzilhadas pelos giros noturnos da Folia, criando o seu papel especial de guardião e disciplinador espiritual (MONTEIRO, 2005, p. 44).

Para se ter uma ideia de quão pujante é esse personagem, ele tanto pode substituir o capitão ou o mestre em alguma eventualidade, assim como sofrer restrições dentro do ritual. Portanto, podemos dizer que o palhaço rende um rico arsenal de interpretações, podendo ser relacionado tanto ao diabo quanto ao dom de proteção. Ainda que esse tema exerça especial atração, possibilitando fecundas reflexões sobre a superação da dicotomia entre o bem e o mal na cultura popular, não é objetivo de nosso trabalho no momento aprofundar essa análise. Vale lembrar que, dos trabalhos que publiquei durante os primeiros anos do doutorado, dois se destacam e estão mencionados na bibliografia ao final da tese: HORTA, 2019 e HORTA; CARVALHO 2018.

Entendida como figura plural, ambígua, liminar e grotesca, o palhaço da Folia de Reis desafia o entendimento maniqueísta ocidental, segundo qual a maldade e bondade

² Trecho adaptado do Folder da Exposição Festa Brasileira, realizada no Centro de Referência do Artesanato Brasileiro (CRAB), Rio de Janeiro, RJ, 2017/2018.

não devem conviver na composição do mesmo ente (PAULINO, 2008). Sabemos que, de acordo com a narrativa dos próprios foliões, o mascarado é a representação do mal dentro do catolicismo, uma vez que está relacionado à figura de Herodes. Não são raros os depoimentos em que palhaços se relacionam diretamente com o diabo, já que se originam dos soldados enviados por Herodes para encontrar e matar o Menino Jesus. Márcio da Silva, folião e violeiro, narrou o mito de origem dos palhaços que ouvi outras vezes de outras muitas pessoas:

Assim que soube que os Três Reis do Oriente viram no céu uma estrela que os conduziria ao novo rei que acabava de nascer, Herodes promoveu uma busca implacável, que resultou numa terrível matança de recém-nascidos. Dois ou três soldados conseguiram chegar primeiro ao Menino Jesus, mas se sentiram tocados quando O viram e decidiram voltar para impedir que outros malfeitores chegassem perto, enquanto os pais deviam sair fugidos para o Egito. Esses soldados convertidos usaram então máscaras para distrair os demônios, faziam piadas e dançavam para os outros soldados a fim de distraí-los da missão de encontrar e matar o novo Rei dos Judeus.

Estar mascarado determina um lugar de destaque na festa, desperta a admiração, a curiosidade e o mistério. Em algumas pessoas desperta temor; em outras, riso. As máscaras transformam os humanos em palhaços, deuses, demônios, animais ou seres fantásticos. Etimologicamente, como atentou Paulino (2008, p.5), o termo máscara tem sua origem do itálico *masca* que quer dizer demônio. Encontramos também que *mascus* significa fantasma e outra possível origem etnográfica está no termo árabe *maschera*, *mashara* ou *maskharh*, significando justamente palhaço, bufão ou homem mascarado.

Para os grupos estudados, qual é o sentido de se usar máscaras durante um ritual religioso? Um experiente matias declarou categórico: “eu guardo o segredo da Companhia. Sou o frentista, o da frente, o palhaço da Companhia. Sou o guarda da Bandeira, o soldado da Bandeira. Quando eu ponho a máscara é outro mundo. É outro personagem”. Como afirma Daniel Bitter, “esse personagem pode ser definido como um ser liminar, transicional, marginal, que vive de sua própria indefinição” (BITTER, 2010a, p. 171). Sendo liminar, ele transita entre mundos dicotômicos, entre o bem o mal, a religião e a profanação do sagrado, a notoriedade e a invisibilidade, a ordem e a desordem, a marginalidade e o heroísmo. Entendemos que esses mundos não se excluem; ao contrário, eles são dialógicos em função desta figura que vive nas fronteiras.

Sabemos que Folia de Reis, enquanto ritual religioso cristão que rememora a visita dos Reis Magos ao Menino Jesus, é um festejo de origem europeia. Quando buscamos o

significado dos palhaços mascarados dentro deste festejo temos a explicação mais usual, dada pelos participantes e privilegiada também por autores como Brandão (1977;1981), Silva (2007), Paulino (2008) e Horta (2011), de que os palhaços se aproximam dos bufões medievais. Ou seja, disfarçados a fim de distrair os outros soldados e possibilitar a fuga do casal Maria e José e para o Egito com o Menino Jesus, os palhaços apontam para a direção de perpetuação do cristianismo. No entanto, há outra interpretação que sugere a existência de vínculos entre os palhaços e as cosmologias africanas, especialmente as representações simbólicas de Exu, como exploram Bitter (2010a), Monteiro (2010) e Neder (2014).

Para Ausônia Monteiro (2010), a performance do palhaço da Folia de Reis relaciona-se com os elementos culturais de raízes africanas, uma vez que nas tradições difundidas por toda a África Subsaariana os mascarados incorporam espíritos ancestrais das florestas e de suas tribos e atuam como acrobatas e brincalhões, dando saltos, fazendo piruetas, dançando, correndo e interagindo com os participantes. Nesta perspectiva, os mascarados africanos e os palhaços de Folia estão bem próximos, de modo que podemos pensar as matrizes culturais africanas como fundamentos integrantes da dança dos palhaços. Analisando a performance do palhaço à luz de significações africanas, Monteiro afirma que esse personagem “tem parte com o Exu e o amarrado da sua dança, no verso e na música, são sinais da resistência e dos silêncios das culturas africanas encontrados na performance do palhaço da Folia brasileira” (MONTEIRO, 2010, p. 25).

Em outro estudo, a referida autora analisa as influências dos contextos culturais dos povos das Américas, enfatizando a importância da civilização do Congo e as interações entre os povos. A fim de estabelecer a relação entre as características essenciais dos rituais africanos com manifestações culturais no Brasil e também em Cuba, Monteiro destaca o uso do bastão e das máscaras pelos palhaços de Folias. Para a autora o bastão traduz a simbologia de ativar conhecimento próprio dos sábios, de acordo com rituais Iorubás. As máscaras, por sua vez, “instrumento de expressão de outra dimensão cósmica, são recursos desenvolvidos ricamente nas manifestações culturais dos povos africanos” (MONTEIRO, 2005, p. 62). Sobre a performance do palhaço analisada à luz da simbologia africana, Monteiro afirma: “está inequivocamente articulada às tradições africanas presentes na diáspora brasileira, combinando os elementos da dança, vestuário, música percussiva, jogo corporal e literário das expressões culturais do Congo-Angola,

dos Iorubás da Nigéria e dos Ejaghams da República dos Camarões” (MONTEIRO, 2005, p. 63).

De fato, é apropriada a nosso contexto a interpretação proposta por Monteiro se considerarmos o palhaço enquanto guardião da bandeira, protetor da companhia, defensor dos giros e encruzilhadas, aquele que vai à frente do grupo como mensageiro e a quem, por fim, é dada a esmola. Esse personagem, segundo análise de Andiará Neder, “revela equivalências simbólicas com Exu, não se furtando de analogias com a divindade até mesmo no gestual de sua tradicional performance” (NEDER, 2014, p. 74).

Na cosmovisão dos orixás, “Exu, travesso que era” (PRANDI, 2001, p. 67) usa de traquinagens e artimanhas, bebe em demasia, recebe as oferendas, é vingativo e ao mesmo tempo justo. “São muitas as tramoias de Exu. Exu pode fazer contra. Exu pode fazer a favor. Exu faz o que faz, Exu é o que é” (op.cit., p. 70). Prandi ainda afirma que Exu é o mensageiro responsável por levar as oferendas ao mundo dos orixás, o que lhe atribui muita responsabilidade. Porém, sendo provocador, turbulento e de malfazeja índole, ele arma sempre confusões entre as pessoas e até mesmo entre os outros orixás. Esse comportamento o coloca em grandes apuros, podendo inclusive ser castigado tais quais os palhaços que, como veremos, por desatenção ou desobediência, não respeitem as regras restritivas do ritual.

Vale ressaltar ainda uma característica de Exu, que guarda notória analogia com nosso palhaço de Folia: ele usa de disfarces para não ser reconhecido. Como vimos, essa é a primeira interpretação que encontramos do uso de máscaras nas Folias de Reis brasileiras: revela a existência de forças ocultas, chamadas de soldados de Herodes e reforça a oposição entre o bem e o mal, ainda que esse conflito entre sagrado e profano não exclua nenhuma das partes. Em outras palavras, é justamente essa relação dicotômica revelada pelas máscaras e suas representações que promove a mediação das forças. A partir dessas considerações, podemos dizer que “nessa perspectiva, o sagrado e o profano não possuem limites claros, e a linha que os separa se faz tão tênue que se dissolve na efervescência coletiva das festas religiosas” (NEDER, 2014, p. 75).

Tal integração é possível dentro das vivências religiosas festivas do catolicismo popular brasileiro, porque o mesmo tem sua gênese no encontro de culturas. Desde o Brasil Colônia (1500-1822), vimos nascer aqui uma forma muito peculiar de ser católico que se vale das constelações devocionais e de proteção, conjunto de práticas pelas quais

o homem toma contato direto com as entidades divinas a fim de alcançar delas vantagens concretas e visíveis, ou mesmo proteção simbólica (HORTA, 2011). Desta maneira, o fiel não precisa da Igreja e nem de um mediador especializado; ele se liga diretamente ao santo ou ao orixá a fim de obter benefícios. Neste universo da religiosidade brasileira, como aponta Zaluar, tendo similaridade com os santos “o diabo não aparece como líder do homem nem seu possuidor, mas seu protetor” (ZALUAR, 1994, p. 45).

Comparado com o catolicismo polonês, caracterizado por uma profunda preocupação com a presença do diabo e por uma reflexão literária, cinematográfica, filosófica sobre este personagem do mundo espiritual cristão, o catolicismo brasileiro parece exibir uma curiosa subestimação de sua importância espiritual. Dominante por séculos e séculos no simbolismo religioso tanto de católicos quanto de protestantes europeus, figura central na reflexão sobre o mal e o sofrimento, o diabo aqui nunca exibiu grandes poderes de liderar homens, que tanto assustavam nossos ancestrais europeus (ZALUAR, 1994, p. 42).

4.2 O sagrado impuro: noções de contágio e restrições rituais

Sendo o palhaço uma figura marginal e, ao mesmo tempo, indispensável ao ritual, ele representa tanto a presença do mal quanto um conjunto de ações rituais que apontam para transformações simbólicas ligadas à conversão do sujeito. Transitando entre dois mundos, na fronteira entre o mal e o bem, ainda assim sendo responsável pela execução de partes importantes do ritual, é o palhaço que se encarrega de levar a Bandeira quando não há algum devoto pagador de promessa, chamado de bandeirista. Ele também é encarregado de ir à frente do grupo a fim de saber se a Companhia pode se aproximar da casa para cantar e pedir oferenda. Tal qual o Exu, ele abre os caminhos. Segundo um folião:

Um palhaço tem que ter muita responsabilidade, ele sempre tem que estar atento em relação à Bandeira, se o dono da casa colocou um enfeite diferente, e tudo mais. É o palhaço que conversa com o morador para saber como que a Companhia vai cantar, se tem promessa pra pagar, quem vai segurar a Bandeira para o embaixador cantar, é tudo isso, palhaço num é só farra não, tem a parte de brincadeira, mas ele sempre tem que falar sobre a profecia.

Algumas ambivalências podem ser identificadas neste personagem, quando consideramos estes folguedos enquanto carnavalização em relação ao evento religioso oficial. Nem por isso o ritual da Folia pode ser considerado uma soltura, uma liberdade total como no carnaval. Há uma organização hierárquica do grupo, inclusive, dividida por patentes militares como o capitão, o tenente, o alferes ou o soldado, que é controlada

solidamente pelo mestre ou capitão. Porém, o palhaço representa a desordem, o perigo, a confusão entre o bem e o mal, o puro e o impuro. Ele traz ainda em si elementos de transgressão, de demarcação e de castigo, que marcam as figuras que habitam as fronteiras e as margens da sociedade, conforme Douglas (1976).

Único personagem da Folia a usar máscara, o palhaço é o único também a quem é concedido fazer piadas, dançar, quebrar o protocolo da rigidez religiosa do ritual. Isso não quer dizer que ele seja livre das restrições, apenas tem restrições peculiares. Como observou Bitter: “os palhaços são tipos sempre cercados de obrigações, regras, restrições, bem como de prescrições” (2010a, p. 176). Uma das regras internas da Folia de Reis, no que se refere ao palhaço, é que o tempo mínimo de participação de seu intérprete em uma Companhia é de sete anos. Não cumprir esta “tradição” pode acarretar, segundo os foliões, uma espécie de maldição sobre o intérprete. É como se ele tivesse contraído uma obrigação no plano espiritual, cujo rompimento traz consequências no plano físico. Há de certa forma uma noção de “contágio”, uma vez que a farda do palhaço, o que inclui sua vestimenta e sua máscara, é considerada contagiosa por despertar temor nas outras pessoas que evitam tocar ou vestir tais indumentárias.

Neste momento de nosso percurso, seguimos inspirados por Mary Douglas que, analisando as diferenças entre tabus primitivos e regras relativas ao sagrado, sob a perspectiva das ambivalências deste último, sentencia: “precauções contra espíritos malignos, os tabus, inspirados pelo medo, são comuns a todos os povos primitivos e tomam muitas vezes a forma de regras de impureza” (DOUGLAS, 1976, p. 12). Em nossa análise, o palhaço e suas ações pertencem ao sagrado impuro, ou em outros termos, são vistos pela assistência como menos puros do que a bandeira e do que as ações que envolvem os foliões. “Há nas folias, portanto, uma marcada oposição entre palhaços e foliões, e também entre a máscara e a bandeira, reforçada por outras oposições correlatas, como a existente entre rua e casa, sério e cômico etc” (BITTER, 2010b, p. 3).

Os comportamentos dos palhaços alternam entre restrições e obrigações sendo que, a análise deste personagem intrigante põe em jogo a reflexão sobre a noção de sagrado puro e sagrado impuro, dentro do simbolismo das religiões mediadas pelas noções de sujidade, poluição e contágio. Esses termos, a propósito, sintetizam nosso mascarado de Folia, um ente marginal que, representando a impureza, oferece ao ritual

religioso status de unicidade, ao superar demarcações e assumir um papel funcional e altamente expressivo.

Mencionamos ainda, que ao palhaço são impostos alguns desafios quando chegam a lugares em que os quintais foram enfeitados com flores, arcos, ovos, letreiros, símbolos riscados no chão etc. O palhaço tem que executar performances específicas para cada situação proposta pelos donos da casa, e isso requer muito conhecimento. Apesar de ser um sábio e figura muito importante dentro do ritual, por vários momentos, o palhaço sofre restrições pelo grupo de foliões e até mesmo por parte de devotos que recebem em casa a Folia. Essas normas restritivas fazem parte do ritual e são rigorosamente obedecidas pelos palhaços que, por exemplo, nunca andam a frente da bandeira; são os últimos a comer e beber; portam sempre máscara durante as apresentações do grupo; devem tirar a máscara caso cheguem a um lugar considerado sagrado, como numa capela ou casa onde esteja montado presépio ou haja crucifixo preso à porta. Nesta última situação, se for desatento e adentrar, o mascarado pode ser preso pelo dono da casa em sinal de castigo.

É uma regra que, durante os cânticos, a Bandeira, que é segurada pelo morador, possa ficar de frente para os foliões, mas jamais para os palhaços. Estes devem esperar do lado de fora da casa até a Bandeira ser guardada em um dos quartos enquanto a refeição é servida, e só entram em cena ao final da embaixada, quando a Bandeira é novamente levada para o terreiro ou quando guardada em um dos cômodos. As Companhias mais antigas tinham ainda por regra que o palhaço, sem usar máscara, ficasse dentro do quarto junto à Bandeira e não saísse nem para comer. As refeições eram levadas para ele no quarto, muitas vezes escuro. Este costume não existe mais, entretanto entre os alferes mais antigos a lembrança está ainda bem viva.

Quando a Folia chega a uma casa, os palhaços devem ficar do lado de fora enquanto os outros rezam e cantam lá dentro; a espera pode ser demorada, debaixo de sol ou de chuva. Sobre isso, Neder observou: “ele fica na rua onde é seu domínio, na porta do ‘patrão’ (como é chamado o dono da casa) como sentinela, protegendo o grupo e o ritual de qualquer interferência mal vinda” (NEDER, 2014, p. 85). Esse comportamento do palhaço nos remete mais uma vez à figura de Exu, que vive “fora e não dentro da casa”; “vive a céu aberto, na passagem, ou na trilha, ou nos campos” (PRANDI, 2001, p. 67).

Ainda sobre Exu, Neder acrescenta:

tem seu lugar fora nos centros de umbanda e terreiros de candomblé, também é a porta e seu domínio também é a rua, e possui a mesma função do mascarado: proteger. Assim como o Exu, o brincante também transita na fronteira do real e sobrenatural no imaginário popular, que assegura ter ele o poder de proteger a Folia de ‘almas penadas’, animais e também de ladrões e todo tipo de adversidades (op.cit., p. 85).

Esses exemplos ilustram a marginalidade em que o personagem se encontra dentro de uma Folia. “No entanto, em um momento da chula do palhaço há um tipo de comportamento ritual que espelha justamente um sentimento oposto e coloca o palhaço na posição privilegiada de receber donativos e agradados” (MONTEIRO, 2005, p. 52). Ou seja, apesar de ocupar uma posição nitidamente marginal, o palhaço goza de notoriedade sendo uma figura de destaque e estando imbuído de muitas responsabilidades. Por sua natureza ambígua pode transitar simbolicamente entre os dois níveis de existência, espiritual e material. “Dessa forma, pode-se entender a relevância desse brincante em uma manifestação de raízes tão múltiplas e por isso tão rica em sua essência” (NEDER, 2014, p. 88). De certa forma, entendemos que um bom palhaço é aquele capaz de realizar sua missão: distrair os soldados maus de Herodes, os não convertidos, de encontrar e matar Jesus. A ação do palhaço constitui um ato de heroísmo, pois ao salvar o Menino Jesus sua performance O faz renascer continuamente, perpetuando assim o cristianismo.

Ambíguo por representar tanto o perseguidor do Menino Jesus quanto seu salvador e protetor do grupo, o palhaço torna-se o centro das atenções na festa de encerramento de uma Folia. A “entrega” é um ritual muito importante que fecha o giro de uma Companhia de Reis, depois de dias e noites em que visitou casas de devotos. Antes de ser servida a comida farta e se iniciar a festa com música, bebida e bingo, há um momento de síntese de toda a jornada. Os foliões reproduzem todas as situações rituais de chegada que realizaram em outras casas, mas acrescentam outras cerimônias como a passagens pelos arcos, a Adoração do Menino Jesus na Lapinha de Belém, a homenagem aos festeiros e, por fim, a conversão do palhaço.

Sobre a entrega da Folia na cidade de Mossâmedes, Goiás, Brandão registrou:

Neste momento todos param de cantar e silenciam os instrumentos. O embaixador dirige-se ao palhaço pela primeira vez: “Agora você ajoelha aí e pede perdão ao Menino Deus. Porque vem na nossa companhia pra perseguir ele. Aí está o Menino Deus, filho da Virgem Maria e São José. Então viemos, trouxemos mirra, incenso e ouro pra ofertar ao Menino. Agora você ergue a máscara e ajoelha e pede perdão e beija os pés do Menino Deus que tá presente (BRANDÃO, 1977, p. 32).

Ao tirar a máscara o palhaço se transforma: deixa de ser um soldado com missão de matar o Menino Jesus e passa a adorá-lo. “Trata-se de um ritual de conversão religiosa, um batismo simbólico, com efeitos morais. Aí reside precisamente sua ambivalência simbólica”, como mostra Bitter ao analisar o simbolismo da máscara como amuleto para todos os males, sugerindo que a eficácia da ação dos palhaços “parece residir no fato mesmo de ele representar e conter estes males, mantendo-os, de certo modo, sob controle” (BITTER, 2010a, p. 179). O autor atenta para o fato de que o ritual de entrega de uma Folia não apenas opera uma transmutação simbólica, mas transforma, sobretudo o sujeito que se prosta diante da bandeira num gesto de suprema submissão e arrependimento. Numa tentativa de síntese, entendemos que esse sistema de ideias, cuja intencionalidade é religiosa, o que de acordo com Eliade (2012) caracteriza os rituais, aponta para o fato de que as Folias de Reis compõem uma visão totalizadora do mundo.

4.3 Um ser risível: o riso como acomodador de tensões

Iniciamos esse percurso aproximando o palhaço de Folia de Reis da figura de Herodes e seus soldados, do mal enquanto concepção dicotômica ao que seria identificado como o bem e, por fim, o aproximamos ao diabo (o mal nas representações religiosas cristãs) e ao Exu (erroneamente sincretizado com o diabo pelos cristãos). Agora vamos realizar outra aproximação, a de tipos excêntricos e cômicos. A princípio, a figura do diabo já traz consigo essa representação cômica ao ser um antagonista à figura de Deus que, por sua vez, nunca ri. Do mesmo modo antagônico e contrastante, o palhaço se opõe aos foliões, que, por sua vez, são considerados cordatos e detentores da ordem e da formalidade existentes na Folia. É preciso enfatizar que, na visão dos foliões, Folia é algo sério, sendo uma devoção, uma religião baseada em fundamentos religiosos e morais (BRANDÃO, 1981; BITTER, 2010; HORTA, 2011). Por outro lado, em oposição ao tom respeitoso dos foliões, que vincula Folia a religião, os palhaços têm seu lugar na liminaridade, na marginalidade, na ambiguidade, e na comicidade. Eles podem ser entendidos como a presença do mal, sendo relacionados ao próprio diabo.

Embora a cosmovisão cristã entenda e represente o diabo como inimigo de Deus, ele também aparece como personagem cômico e simpático em diversas manifestações culturais populares desde a Idade Média. Como afirma Carvalho em um estudo acerca das relações entre o diabo e o riso:

Trata-se aqui de um diabo simpático, que desperta antes a alegria do que o medo. Ele vive nas fronteiras da religião e do folclore, das culturas erudita e popular, agregando em seu caráter contribuições de várias tradições. Engraçado, pregador de peças, bufo, às vezes abestalhado, é, sem dúvida, um diabo cômico que poderá nos ajudar a compreender alguns aspectos do fenômeno do riso (CARVALHO, 2004, p. 4)

Sobre a significação da comicidade, Henri Bergson afirma que o riso precisa de eco, sendo algo vivido no grupo por esconder uma “segunda intenção de entendimento, cumplicidade com outros ridentes, reais ou imaginários” (BERGSON, 2001, p. 5). Deste modo, quando um palhaço de Folia de Reis provoca o riso, ele desperta a sutileza da inteligência que não pode ser saboreada no isolamento. É preciso compreender o riso dentro da sociedade em que repercute sua significação social. Ainda que não se entenda uma palavra que foi dita por trás da máscara que abafa a voz, a fala do palhaço tem a função social de fazer rir e esse efeito cômico será tanto mais risível quanto mais natural, conhecido, familiar e simples. É o que Bergson chama de distração, uma das grandes vertentes naturais do riso.

Notamos que a mesma expressão usada pelo filósofo foi também encontrada em vários depoimentos como esse: “Esses soldados convertidos (palhaços) usaram então máscaras para distrair os demônios”. Há, portanto, a função da comicidade provocada pelos palhaços: a distração não apenas do público que os assiste enquanto coletivo, mas também de forças ocultas evocadas na representação cômica. Os demônios são forças sobrenaturais, mas como já vimos são também materializados na ação dos soldados de Herodes incumbidos de matar Jesus Menino.

Numa Folia de Reis, o palhaço é o personagem que surpreende pela capacidade de fazer rir, mesmo quando é foco de zombaria dos outros foliões ou da assistência. Numa das andanças do grupo, o palhaço Nino, um dos mais experientes alferes de Folia de Reis da região, entrou em uma casa portando máscara e não prestou atenção ao crucifixo preso acima da porta. Quem ficou preso foi Nino, porque o dono da casa, além de ser um senhor muito brincalhão, era desses que todo ano ofereciam religiosamente almoço, jantar ou pouso e conhecia bem as regras simbólicas do ritual. O homem deixou Nino preso dentro da casa só uns minutos, o suficiente para provocar risos e lembranças.

Mais tarde, Nino me contou que há muitos anos um fazendeiro o prendeu durante a noite toda, mas que de madrugada todos da casa acordaram assustados com uma peripécia armada pelo palhaço. Ele explicou que se ficassem trancados os palhaços não podiam pular pela janela, porque se alguém da casa pegasse a bandeira seria preciso falar

muitos versos para obter a liberdade. Então, era melhor ficar no quarto sem cansar a cabeça com rimas. Mas como cabeça vazia é oficina do diabo, Nino teve a ideia de abrir o guarda-roupa e encontrou muitos vestidos, saias e peças íntimas como anáguas e sutiãs – era o quarto das moças da fazenda. Ele então foi vestindo uma peça por cima da outra, até ficar com seios enormes e quadril de donzela. Abriu as gavetas onde estava a maquiagem e passou quantas camadas quis de batom e de pó de arroz. Enquanto isso as pessoas comiam, bebiam, faziam festa lá fora. Nino foi exagerando no visual até que as pessoas dormiram. Era madrugada quando ele abriu a larga janela do quarto e começou a jogar no terreiro colchões, criados mudos, poltronas, travesseiros, cobertores, toda sorte de objetos e móveis que conseguiu, até que as pessoas começaram a acordar alarmadas. Percebendo que a confusão tinha sido causada pelo palhaço trancado dentro do quarto, foram abrir a porta do cômodo e para a surpresa hilariante de todos encontram uma donzela rechonchuda. Segundo Nino, foi a última vez que o tal fazendeiro prendeu um palhaço e, apesar da confusão, o que ele fez não foi condenado, afinal: “o palhaço não podia sair do quarto, mas os trem podiam”.

Atualmente não se vê mais episódios de palhaços presos por muito tempo, mas continua valendo a regra, entre outras, de que ele, estando mascarado, não pode ficar de frente para a Bandeira. Foi Nino quem explicou o motivo, depois de contar toda a história bíblica do nascimento de Jesus, que está lá em Mateus e em Lucas, ele acrescentou:

Herodes queria matar Jesus e enviou seus melhores soldados atrás Dele. Quando eles viram o Menino Jesus, sentiram que era mesmo o filho de Deus e se arrependeram. Colocaram máscaras e roupas coloridas e voltaram para atrapalhar os outros soldados que estavam a caminho e dar tempo de José e Nossa Senhora fugirem para o Egito.

Identificados como os melhores soldados de Herodes, os que primeiro chegaram ao Menino, estes personagens mascarados guardam os limites entre as duas forças que movem o universo cristão, o bem e o mal. Eles estão na fronteira, por sinal pouco definida, entre o vício e a virtude, entre a verdade e a mentira, entre a obediência e a escolha individual. A relativa liberdade da qual goza o palhaço, como vimos, pode ser interpretada como um indício de que o personagem tenha vida própria dentro da dinâmica organizacional da Companhia de Reis.

Esses personagens mascarados são notáveis transgressores da ordem usual, contestadores das hierarquizações e conflitos sociais. Irônicos e bem humorados, eles suscitam risos coletivos que sugerem uma estratégia catártica acomodadora das tensões

existentes no grupo, na comunidade e na ordem social. O brincar-dançar-recitar dos palhaços é “o lugar potencial da subversão, da desordem (ou de uma outra ordem), da criatividade, em contraste com a formalidade e a solenidade do canto, da música, das palavras e dos gestos dos foliões” (BITTER, 2010a, p. 175).

Na nossa perspectiva, que engloba a visão cosmológica e preza pela heterogeneidade, a aproximação de dimensões díspares e a tentativa de promover uma interface entre as noções de sagrado e de impuro, como sugere Douglas, dá conta de uma solução difusa onde podemos captar o movimento construtivo da religiosidade popular. Tentamos entender o personagem central de nossa análise como elemento de superação do dualismo cristão entre sagrado e profano, ou bem e mal; uma vez que em nossa argumentação esperamos ter sugerido que esses elementos não se constituem como absolutamente antagônicos. No universo das Folia de Reis os duplos bem e mal, sagrado e profano e deus e diabo estão, de certa forma, contidos um no outro. Basta lembrarmos que durante sua atuação performática, o mascarado tanto desperta temor quanto riso de aprovação, podendo atrair, inclusive, a simpatia da assistência. Afinal, segundo sugere Propp, diante dos brincalhões, dos bobos, dos tipos “perigosos ou negativos de um modo geral, nossa tendência é simpatizar com eles” (PROPP, 1992, p. 106).

No roteiro deste texto, o palhaço a princípio foi associado ao mal por representar os soldados de Herodes que, depois de tocados e convertidos, distraem os outros soldados e são determinantes na fuga da Sagrada Família para o Egito. Depois vimos que o palhaço assume equivalências com Exu e com os elementos da comicidade, representando assim uma síntese dentro da Folia. Ao final, na entrega da Folia, no fechamento dos trabalhos de uma jornada, o palhaço passa por um ritual de conversão, também entendido como libertação, em que pede perdão e adora o Menino Jesus na manjedoura.

Em síntese, a dicotomia desaparece e, em seu lugar, surge a esperança de que as pessoas possam ser libertadas e purificadas do mal. O mal não é desprezado; ao contrário, ele é assimilado ao ritual e trabalhado para que seja realizada uma transformação. Essa esperança de transformação está no centro da fé cristã, sintetizada no batismo.

Finalizamos nossa trajetória de reflexões sem a pretensão de ter esgotado o tema, dada sua profundidade e possibilidades de (re)interpretações. Contudo, numa tentativa de síntese do que foi exposto, fazemos uso das palavras de João Guimarães Rosa que, por

meio do jagunço Riobaldo, supera a perspectiva maniqueísta, ainda que tenha mantido um certo dualismo inerente à própria existência humana:

eu careço (...) de que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo no meio do fel desespero. Ao que, este mundo é muito misturado (ROSA, 1968, p. 69).



Companhia de Reis chegando em uma casa (Foto: Luciano Goulart)



De dentro da casa (Foto: Luciano Goulart)



Palhaço de Folia (Foto: Auro Queiroz)



Criança e Palhaço (Foto: Auro Queiroz)



Máscara de palhaço de Folia (Foto: Auro Queiroz)



Mais um palhaço (Frame do documentário Aceito Folia)



A dança dos palhaços - foliões ao lado (Foto: a autora)



Palhaço visto de baixo (Foto: a autora)



Palhaço visto de lado (Foto: a autora)



A dança dos palhaços (Foto: Marcelo Cassoli)



Olhos por trás da máscara (Foto: a autora)



Bilo no início dos anos 2000 (Foto: Luciano Goulart)



Bilo no início dos anos 2000 (Foto: Luciano Goulart)



Bilo por volta de 2004 (Foto: Luciano Goulart)



Bilo vestido de palhaço para a filmagem do documentário Aceito Folia (2016). (Foto: frame do documentário)



Bilo no Asilo São Vicente de Paula (Foto: a autora, 2016)

4.4 “Virou até religião”: notas sobre mudanças e adaptações

Por quase duas décadas pesquisei Folia de Reis em Minas e tive contato com muitas pessoas que fazem parte desse universo. Pessoas que me ensinaram, me responderam a perguntas, me permitiram entrar em suas casas ou andar junto delas durante uma jornada de Folia. Uma delas é Abílio, mais conhecido como Bilo, o palhaço mais idoso com quem conversei. Lembrando-me dele, percebo que Bilo sempre foi velho. Tenho esta impressão porque quando o conheci, em 2001, ele já parecia um ancião, sendo inclusive o mais velho do grupo. Contudo só agora, revendo as fotografias acima expostas, dá para reparar que, naturalmente, ele não foi desde sempre um velho, como eu achava devido à dificuldade de distanciamento. Bilo, como toda gente, envelheceu com o passar dos anos. Não sei qual era a idade dele quando faleceu, em 2017. A última fotografia que tenho de Bilo é essa de 2016, a última em exposição acima, feita no pátio do asilo em que ele viveu seus últimos anos de vida.

Trago esse tom ao texto não apenas para homenagear Bilo, um homem que sempre pareceu ser velho (e que ao mesmo tempo parecia uma criança tamanha pureza de gestos e intenções), mas porque olhando as fotografias pensei nas mudanças que uma pessoa sofre no decorrer da vida. Sejam as mudanças na aparência das pessoas, sejam as mudanças nos rituais que essas pessoas realizam, as transformações ocorrem muitas vezes de forma tão natural que só percebemos quando fazemos comparativos. Ao falar das transformações observadas nas Folias de Reis do Sul de Minas (podemos dizer que em todo o Brasil?), à luz de pesquisas de campo e de leituras da obra de Brandão, percebemos que as abordagens oscilam entre a gravitação dos contextos sociais da religiosidade dos próprios devotos e a macro esfera das transformações culturais por que passa a sociedade.

Estamos diante de fenômenos sutis, de difícil enquadramento teórico, por conter em si uma diversidade de perspectivas que exige, de quem pesquisa, uma abordagem da diversidade. Isso porque estudar religiosidade popular é nos colocar frente a ambiguidades e dilemas que permeiam a sociedade, sendo processos dinâmicos permeados de significados que só são capturados, ainda que minimamente, no trabalho de campo e com a sensibilidade de quem olha para uma fotografia e vê o tempo, as múltiplas tonalidades e nuances da vida.

Bilo, enquanto palhaço revela as misturas entre opostos, como espero ter demonstrado ao trazer a figura do palhaço como representação de categorias não-binárias,

misturadas, hibridizadas. Endosso que, no universo da Folia de Reis, como em outras manifestações da religiosidade popular, as dicotomias se misturam, “tudo é e não é”, para citar Guimarães Rosa (1968). Escrever sobre esses fenômenos é desafiador porque há a dificuldade de distanciamento de nossas categorias de racionalidade e utilidade. O professor Aldo Ameigeiras, sobre religiosidade popular afirma:

nos encontramos en el presente con la persistencia y la presencia relevante de una diversidad de modalidades expresivas de carácter mítico-simbólico y de relaciones sociales en las cuales, se hace presente una religiosidad viva, dinámica, con capacidad de cambio y replanteo acorde a los procesos socio culturales que atraviesa la sociedad. Una religiosidad con facilidad de articulación e incorporación de universos simbólicos y con una singular potencialidad significativa. Una situación ante la cual surgen nuevas preguntas que requieren imprescindiblemente del despliegue de una mirada atenta a través de la cual generar una adecuada comprensión de esa trama como de las relaciones sociales revestidas de una importante dimensión semántica (AMEIGEIRAS, 2019, p. 146).

Essa religiosidade viva, dinâmica, com capacidade de arranjos e abordagens é, também, decorrência dos processos socioculturais que atravessam a sociedade. Como já vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, historicamente, ela nasceu sincrética, híbrida, dinâmica, sob as influências ultramontanas largamente divulgadas e das confrarias de fins culturais e devocionais, típicas da herança colonial portuguesa. Para Brandão, catolicismo popular brasileiro surge em consenso com a ideia de mudança, movimento, criatividade, ajustes:

Ao considerarmos as dinâmicas de um campo religioso específico, como é o caso do catolicismo popular no Brasil, especialmente da Folia de Reis, temos em mente uma religiosidade ancestralmente laica e rural que chega a constituir um para-sistema religioso setorialmente autônomo frente a uma igreja de que ele se reconhece parte (BRANDÃO, 1999).

Pensando a partir de Peter Burke (2003), temos que desde a colonização portuguesa, passando pelos impactos da modernização, até os dias de hoje, em que os contatos humanos estão mediados, não raras vezes, pela tecnologia e seus usos, do contato e convívio entre distintos, surgem "adaptações" nos vários aspectos culturais, fazendo com que um grupo "absorva" o sistema de crenças do outro. Decorre disso que as culturas mudam continuamente, assimilam novos traços ou abandonam os antigos, através de diferentes formas. A proposta de nossas reflexões têm sido investigar mudanças culturais, tomando como exemplo o universo de festas que, necessariamente, estão inseridas no

campo religioso; lugar privilegiado, do ponto de vista ritual, por trazer, como traço intrínseco, a criatividade frente às mudanças.

Assim como o rosto de Bilo vai mudando de fotografia para fotografia, indicando que a passagem do tempo incorre em transformações, as festas também mudam e algumas das transições só podem ser percebidas quando fazemos uma análise sequencial do objeto, como se olhássemos a festa em *stop motion*. Se fotografias da mesma pessoa, na mesma posição por dias, ou anos, produzem movimento e mudanças notórias, imagine se pudéssemos fotografar os rituais festivos?! Se fosse possível, o mesmo ritual ser colocado na mesma posição, que é a festa na qual ele está inserido, *frame a frame*, numa sobreposição de imagens, teríamos ideia de quais foram as mudanças. Obviamente estou falando em metáforas, uma ideia evasiva com finalidade apenas metodológica. A metáfora do *stop motion* é útil para nos referirmos a adaptações culturais, mas é boa também para pensarmos a metodologia deste trabalho, que buscou uma sobreposição de pesquisas: a pesquisa de Brandão, em Pirenópolis e no Sul de Minas, e a minha investigação que busca exatamente detectar algumas das mudanças.

No que se refere, por exemplo, às Folias de Reis, uma das principais mudanças foi a utilização do automóvel para o transporte dos foliões que, no passado, andavam a pé ou a cavalo. Um trecho de entrevista realizada em Santana de Caldas com o saudoso folião Sebastião Teixeira de Freitas, conhecido popularmente como Sebastião Honorata ou Tião Norata, será transcrito abaixo por revelar dois pontos valiosos a esse estudo, sendo eles: primeiro, a visão de um folião a respeito do jovem pesquisador Carlos Brandão e, segundo, a confirmação de que, de fato, houve mudança quanto ao meio de transporte atualmente utilizado pelos foliões:

Ele (*Carlos Brandão*) acompanhava (*a Folia*) o dia inteirinho. Ele apareceu por aqui, ninguém conhecia, começou a ouvir conversa. Ele vinha e ficava junto com a Folia de Reis. Ele andava o dia inteiro atrás aqui. O lugar às vezes era difícil e ele atrás. E aqui todo mundo dava carona pra ele, porque do tempo que eu trabalho com Folia de Reis, eu peguei a maior parte já é de carro. No começo era a pé. Mas quando o Brandão chegou, já era de carro há muito tempo. Mas ele vinha só pra Folia, sabia que tinha uma aqui, logo ele chegava. Ele chegou a vir um dia a pé lá do asfalto até aqui, veio almoçar. Ele acompanhou muitos anos a Folia de Reis, nem sei falar quanto, mas muitos anos. Depois enjoou. Mas ele vem, eu tenho ali um cartãozinho que ele me deu, uma espécie de um presepinho. De certo, ele mesmo que constrói com papel, ele abre e fecha e num estraga. Agora, uns dois anos atrás mais ou menos, ele veio na Folia de Reis e me deu o negócio aí. Ele já estava com um livro, mas ele já tinha me dado um livro, mais tempo atrás. Ele chegava nas casas e ficava fazendo entrevista, durante o tempo que estávamos cantando,

ficava gravando o tempo todo, filmando, ficava falando com o dono da casa. Tudo que se passava ali, ele levava tudo. A turma gostava dele.

Tião Norata faleceu em outubro de 2017, aos 96 anos de idade. Em outro trecho da mesma entrevista, Norata falou sobre a Reza das Almas, rito que era bastante comum em partes de Minas. O folião repete a afirmação de que os devotos andavam a pé durante a realização de algum trabalho ritual. A Reza das Almas, também chamada Terno das Almas ou Reza de Defunto é uma espécie de penitência em que um “grupo de pessoas sai pelos becos e ruas das cidades envoltas em lençóis brancos e, ao som da matraca, realizam as estações (paradas), nas quais entoam preces, benditos e incências como um coro polifônico em favor das almas” (PEDREIRA, 2010, p.1). Foi Sebastião Norata quem me contou sobre a Reza das Almas no Sul de Minas, mais especificamente na região de Caldas:

Aqui a gente não vê ninguém mais mexer com isso. No tempo que eu era novo, eu mandei rezar bastante. Tinha mais que uma turma que saía, mas era separado. Era gostoso. Ficar à noite nas casas, às vezes estava dormindo. Batia a matraca pro lado de fora, fazia o barulho e o cara acordava, mas não abria a porta, ficava lá na cama. Algum, por acaso abria e chamava pra entrar, mas outros não abriam. Tinha um tio meu que morava na beira do caminho, a gente chegava lá e tocava a matraca, tinha uma cruz e nós íamos pro pé da cruz rezar. Era pra rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria. Ele aguardava um tempo e tossia lá dentro pra falar que tinha terminado de rezar. Tinha dia nós íamos longe. Tinha dia que começava de manhã e ia até a noite. E as casas eram muito longe uma da outra e nós íamos andando a pé, rezando, cantando e batendo as matracas.

Tal qual a Reza das Almas, alguns elementos desapareceram das Folia de Reis no decorrer dos anos. Instrumentos musicais tiveram seus usos modificados: alguns foram extintos do universo das Folia, como o bandolim; uns assimilados, como a sanfona; e outros são raramente encontrados, como é o caso do cavaquinho e da viola. Sobre o uso e permanências de instrumentos musicais nas Folia, Tião Norata comentou:

O bandolim aqui, agora, virou até religião. O bandolim não toca mais, a viola tem, o violão tem. O cavaquinho ninguém leva porque é pra quem tá começando. Mas é porque a turma não sabe. Se o cavaquinho cair na mão de quem sabe, um só tampa os instrumentos todos, mas tem que saber tocar. O cavaquinho solado é uma coisa louca.

Está claro que houve um refluxo que podemos notar também no tempo e espaço das celebrações, alterados mediante novos arranjos de participação. Quando, nos anos

de 1970, Carlos Brandão fez trabalho de campo em Goiás e, de Pirenópolis, foi para a pequena Mossâmedes para, pela primeira vez, sair em jornada com uma Companhia de Reis, a festa era vivida e celebrada num largo tempo ritual. Os foliões não raras vezes andavam a pé e dormiam nas fazendas que eram chamadas de “pouso da janta”. Segundo descrição que Brandão fez da festa: “a folia passa e para em casas: a) para recolher esmolas – a “casa de giro”; b) para recolher esmolas e receber comida – a “casa do pouso para almoço”; c) para recolher esmolas, receber comida e obter pousada por uma noite – a “casa do pouso da janta” (BRANDÃO, 1977, p. 7). Atualmente, os foliões voltam para suas famílias e suas casas para dormir e, no dia seguinte, continuam com a Companhia de onde a deixaram. Isso ocorre em Caldas e em outras cidades mineiras, devido a facilidade de transporte e de comunicação. Aqui faço menção a pesquisa que eu mesma empreendi anos depois de Brandão, de 2001 a 2005, e que resultaram na minha dissertação de mestrado (HORTA, 2011). Presenciei em campo o movimento de foliões em veículos de transporte coletivo, como caminhonetes com bancos de madeira dispostos na traseira, mas também tive acesso a várias narrativas de memórias ainda vívidas entre os mais velhos sobre um tempo em que saíam em jornada a pé ou a cavalo. Com isso, os foliões conviviam, por dias e noites, de maneira íntima uns com os outros.

Dessa perspectiva decorre que, no passado, os foliões faziam da jornada da Folia um tipo de retiro espiritual, tempo em que se afastavam completamente de suas rotinas e famílias, ao passo que hoje em dia as pessoas se mantêm próximas das suas vidas comuns e vivem a jornada como algo bem delimitado, como um trabalho ritualizado que tem hora de entrada e de saída. Aponto também que, embora tenham se adaptado ao mundo moderno, fazendo uso de automóveis, essas festas não expandiram em sentido à modernização, mercantilização, globalização e espetacularização de rituais. Elas permanecem sendo festas pequenas, às vezes só de um bairro ou de uma comunidade.

Como pretendi demonstrar com o exemplo acima, o processo de modernização modificou as festas, seus fazeres e duração. Mas também não podemos negligenciar as transformações por que passam os rituais festivos a partir dos novos valores e do fator geracional. De acordo com apreensão feita em campo e depoimentos de foliões mais velhos, os mais jovens não se identificam mais com Folias de Reis.

Aqui na realidade está ficando o pessoal que é mais velho e a juventude que é pouca aqui já não está ligado muito para esse lado não. Alguns mais velho já pararam, como é o caso do Amador que é folião antigo e já parou. O Zé Laurindo ainda está, que é um dos mais velhos que tem aí. O Zé Evaristim, que

é o sanfoneiro, já está bem mais velho, ainda está saindo na Companhia, mas é mais velho, né? Então, assim, a juventude mais nova, poucos que estão ficando. O medo da gente é daqui uns, sei lá, cinco, seis anos, acabar. Eu acho que corre o risco.

Curiosamente, a própria festa vai mantendo e recriando ritos que garantem sua continuidade geracional. Vejamos como isso se dá por meio de uma tradição antiga; respeitada, mas pouco explicada entre os foliões. Uma das regras para ser palhaço de Folia de Reis é que o tempo mínimo de participação de seu intérprete numa companhia seja de sete anos, então, ele terá que se comprometer a representar o palhaço por sete anos. Nem os foliões mais antigos sabem explicar o motivo, mas são unânimes em afirmar que não cumprir essa “tradição” pode acarretar uma espécie de maldição sobre a pessoa que interpreta o palhaço. Ainda assim, muitos devotos seguem fazendo promessas para que crianças sejam palhacinhos de Folias de Reis, assegurando a continuidade desse personagem cercado de mistérios e elementos artísticos. A arte vai além da confecção das máscaras, estando presente nas danças, rimas e expressões corporais pertinentes ao personagem (HORTA, CARVALHO, 2018).

Nesse mesmo ensejo, ao tratarmos de continuidades, rupturas e transformações, é preciso levar em conta que o campo religioso no Brasil vem sofrendo uma reconfiguração há pelo menos quatro décadas. Seja pela conversão do catolicismo ao pentecostalismo, seja pelo trânsito religioso que permite vivências simultâneas de mais de uma prática religiosa, foi possível observar em nossas pesquisas que muitas pessoas mudaram de religião e preferem não se envolver mais com as festas. Quando uma Companhia passa nas proximidades de alguma casa onde vivem evangélicos, os foliões nem sequer mencionavam as presenças dos “nobres moradores” que, do lado de dentro da residência observavam com seriedade o cortejo. A rejeição adotada pelos convertidos, especialmente com relação às manifestações do sincretismo religioso tipicamente brasileiro, se dá pelo fato de que a expansão das religiões neopentecostais está alicerçada no proselitismo exclusivista e na satanização das religiões alheias, confrontando-se com elas e negando suas mensagens (ALMEIDA, 2009). Ainda de acordo com o antropólogo, o catolicismo se articula de maneiras diferentes com o chamado pentecostalismo clássico e com o neopentecostalismo. Mas de forma geral, o catolicismo não é uma religião “receptora”, mas basicamente “doadora” (ALMEIDA, RUMSTAIN, 2009).

Todos esses apontamentos são no sentido de propor uma compreensão de mudança a partir do que é vivido e sentido pelas pessoas do lugar, tanto individual quanto coletivamente, tendo em vista que as mudanças, assimilações, dinâmicas e combinações não são apreendidas de um único ponto de vista. Não apenas o objeto, mas também o método e as análises interpretativas mudam. Vejamos: falamos em passagem do tempo. É preciso dizer que essa categoria, apesar de soar como natural, não pode ser percebida por meio de uma única esfera de indicadores. Por exemplo, a passagem do tempo pode ser medida por indicadores da natureza e do ambiente próximo, como sugere a fala do Sr. Norata em outro trecho da entrevista que fiz em sua casa em Santana de Caldas, Minas Gerais:

Primeiro parece que chovia mais, mas parece que a chuva minguou um pouco. Minha vida foi criada toda na beira desse córrego aqui. Eu nasci um pouco pra baixo daqui. Esse córrego, de primeiro, não passava por ele muito fácil, não. Tinha muita água, era um ribeirão. E nós, que éramos molecada, vivíamos todo dia dentro d'água. Hoje, se você olhar, não tem mais água, acabou, é só um pouquinho de água.

A expressão usada por Tião Norata para indicar que houve uma grande transformação, no sentido de que algum elemento desapareceu do ritual, é muito curiosa e forte. Ele diz: “o bandolim aqui, agora, virou até religião. O bandolim não toca mais”. Norata viveu o bastante para observar e fazer parte de muitas mudanças no universo das festas religiosas e no mundo (o seu mundo). O processo de urbanização, decorrência da industrialização, acarretou mudanças no cenário das festas religiosas nos últimos decênios do século passado. Mais recentemente, o fenômeno da globalização atuou no sentido de situar as culturas populares no processo de desenvolvimento sócio-econômico e as consequências foram várias: desagregação familiar, êxodo rural, consumismo, turismo e espetacularização das festas, entre outras.

Quando Norata trata um aspecto da renovação ritual/cultural como perda (isso fica evidente em suas falas: “o bandolim não toca mais”, “não tem mais água, acabou”, “aqui a gente não vê ninguém mais mexer com isso”), fazendo comparativo com religião, penso que ele está apontando para uma direção interpretativa, que é a sua percepção de que o mundo atual está anêmico de rituais. Assim, como muitos idosos e pessoas ligadas à tradição das festas, o tom de Norata é saudosista, para não dizer pessimista, quando pergunto sobre as mudanças percebidas nos rituais. A maioria das falas parece mais um indicativo de “perda cultural”, do que de um processo de transformação e adaptação. Por

outro lado, quando olhamos a trajetória de vida de Tião Norata, temos certeza de que, na prática, a vida se adapta. O alegre folião não tem dedos numa das mãos, ou melhor, ele tem apenas um dedinho que sobrou do acidente em que se envolveu com bombas de pólvora usadas em festejos. Mesmo com uma mão mutilada, ele trabalhou resiliente e tocou seu instrumento, o violão, até o fim da vida. Sobre o acidente e sua capacidade de adaptação à mudança brusca que foi perder os dedos, ele me contou:

Mais ou menos eu estava com 50 anos. Foi depois de uma festa de um amigo meu. Nós tínhamos um fogueteiro em Caldas, que era meu padrinho até. Ele era o único que trabalhava comigo ali. E ele tinha falecido e outro cara começou a trabalhar. E aí ele resolvia fazer. O meu padrinho fazia aquelas bombas grandes, 250g de pólvora, estourava aqui, escutava lá em Caldas, e o outro começou a fazer, mas as primeiras que meu padrinho fazia, as bombas eram tudo colocadas num pavio, tinha um pavio mestre, e elas tudo eram colocadas ali, unia qualquer coisa lá, outra de cá, punha a vara, amarrava elas tudo na vara, e aí a gente punha fogo aqui e saía pra lá. Aquele fogo ia caminhando, chegava lá numa bomba daquela, cortava ali e ela caía no chão, ficava lá pulando e ela arrebentava. E assim fazia, uma bateria eram 12 bombas. E aí o outro começou a fazer, mas pegava com a mão, E tinha uma festa pro cara aqui, e eu era o fogueteiro. E eu gostava mesmo. E não até pra eu queimar os foguetes, no dia da festa Alvorada, 5 horas. Era um cara que morava no par daqui é que ia fazer isso, mas eu estava ajudando a trabalhar no forno, assando leitoa, essas coisas, pra festa. E o cara falou "o senhor mesmo faz a alvorada aí." Eu falei "pode deixar". No outro dia, a primeira bomba que eu pus fogo e puxei a mão pra jogar lá, arrebentou. Levou os dedos embora (quatro dedos). Salvou esse aqui, mas saiu a carne por dentro tudo, arrebentou o nervo, ficou duro. Dizem, porque eu não vi, que teve dedo que ficou no chão, pedaço de nervo desse tamanho. Esse aqui eu tinha mandado por tala nele pra ele ficar assim reto. E aí a tala saiu e o médico quis fazer qualquer coisa... ele falou "eu aconselho que você deixe ele assim, que ele ajuda". E ele me ajuda, eu faço tudo com ele. Eu trabalhei de pedreiro uma imundícia de tempo. Eu usava fazer tarefa de catena, era medida tanto pra cada um, capinar milho. Eu cheguei a tirar tarefa de catena só com esse dedo assim. Por fim eu arrumei um cabo de enxada, furei, passava um prego, arrumava qualquer coisa pra amarrar punha a mão em cima do cabo da enxada e amarrava ali e trabalhava. De pedreiro eu fazia de tudo. Carpinteiro. Tudo quanto fosse coisa eu fazia. E toco violão até hoje. Quando comecei a tocar violão, depois que aconteceu isso aqui, tinha uns parentes nossos que moravam em Poços, eles trabalhava num chifre de criação. Eles faziam de tudo, vendia passarinho. Aí eu fui lá e o cara fez uma paleta pra mim, numa tala de chifre, dobrou ela um pouquinho pra ela afirmar, cortou de um lado e outro, tirou uma paleta e dobrou pra cima. Eu usei umas duas paletas daquela. E depois o dedinho era meio dolorido, depois ele aceitou a dedeira e eu pus a dedeira.

A seguir, trago algumas fotografias de Carlos Rodrigues Brandão em campo etnográfico, na cidade de Caldas, Minas Gerais, e de um de seus primeiros contatos quando ali chegou para fazer suas pesquisas, o Senhor Sebastião Honorata.



Carlos Brandão fotografando Folia de Reis em Caldas, MG (Foto: a autora).



Brandão em campo (Foto: a autora).



Seo Sebastião Honorata tocando em Folia de Caldas, MG (Foto: a autora).



Carlos Brandão gravando Folia de Reis em Caldas, MG (Foto: a autora)



Seo Sebastião Honorata tocando em uma Folia de Reis em Caldas, MG. Ao fundo, Carlos Brandão (Foto: a autora).



Seo Sebastião Honorata em sua casa em Santana de Caldas, MG (Foto: a autora).

4.5 As Cavalhadas de Pirenópolis

No dia de Pentecostes, ápice do ritual, as famosas cavalhadas têm início, encenando a disputa pelo sagrado entre mouros e cristãos. A resolução do conflito religioso encenado só acontece com a incorporação dos soldados inimigos sob o signo da cristandade, quando trocam flores e disputam jogos de amizade.

A programação da Festa do Divino dura muitas semanas em Pirenópolis, mas como nosso foco são as Cavalhadas, celebradas dentro dos dias da grande festa, estive em campo apenas nos dias destes rituais. Cavalhadas são uma espécie de torneio em que 24 homens vestidos como cavaleiros medievais encenam uma luta. 12 de um lado representam os mouros e 12 de outro lado, os cristãos.

Cheguei em Pirenópolis numa tarde de sábado, via Brasília e Anápolis. Já no ônibus que me levou a Anápolis conheci pessoas que também estavam indo para as Cavalhadas. À noite, fui à igreja Matriz onde havia novena e missa. Tive a impressão de que a cidade estava incrivelmente movimentada, muitos carros e pessoas. Várias pousadas do centro expunham placas de “não há vagas”, bares e restaurantes lotados, bem como as lojinhas de artesanato.

Após a missa solene e a benção da bandeira e da coroa, houve uma grande queima de fogos oferecida pelo Imperador, personagem importante da festa. O espetáculo durou muitos minutos e lembrou as comemorações de ano novo na praia ou a abertura de festivais de música, como por exemplo, o Forró da Lua Cheia em Altinópolis (São Paulo), que tem queima de fogos capaz de impressionar o público. Diria que em Pirenópolis, o espetáculo de queima de fogos me impressionou bem mais do que os antes vistos.

No que se refere ao episódio espetaculoso, vale notar que os defensores dos animais estão se posicionando contra a queima de fogos sob o argumento de que os cães se assustam com o barulho e podem se acidentar na tentativa de fugir ou, até mesmo, sofrerem parada cardíaca. Neste mesmo ensejo, há também resistência quanto ao uso de cavalos no Campo das Cavalhadas. Essas novas visões de mundo em algum momento se chocam com a tradição e colocam em dúvida a forma como os rituais são realizados ao longo dos anos. Não há Cavalhadas sem cavalos, portanto não se trata de pedir que se retire tais animais. O questionável pelos defensores dos animais é o uso de pólvoras que

pode causar danos sistema auditivo dos equinos, ainda que atualmente muitos usem protetor de ouvido.

Na manhã do domingo assisti à missa solene na igreja Matriz, lotada de pessoas da comunidade, turistas e algumas equipes que documentavam por meio de imagens e captação de som a Festa do Divino. Cheguei a fazer contato com duas equipes de profissionais que estavam produzindo algo sobre a festa, sem contar o número de pessoas que portavam máquinas fotográficas semi-profissionais ou profissionais e que transitavam nos arredores da igreja. Pessoas sentadas nas escadas e espalhadas pelo canteiro externo davam ao cenário a sensação de um grande aglomerado humano transitando entre os ambientes sagrados e profanos da festa.

Ainda dentro da igreja, ao final da missa, foi realizado o sorteio do próximo Imperador, ou seja, aquele que vai angariar fundos e se responsabilizar pela realização da Festa do Divino de 2019. Houve cortejo da igreja à casa do Imperador de 2018, ocasião em que fiz meus primeiros contatos com estudantes de Anápolis que me indicaram várias pessoas da comunidade para entrevistas. A Banda de Música marcou presença durante a caminhada até a casa do Imperador e havia até mesmo um Terno de Congado bem pequeno acompanhando o cortejo. À frente de todos, um grupo de meninas vestidas de brancos, as virgens, segurando bandeiras do Divino eram seguidas pelos músicos e pela família do Imperador. Na casa seguiu-se a tradição (desde 1826, segundo Brandão) de oferecer ao povo pãezinhos e um doce feito de alfinin (açúcar e claras de ovos), chamado Verônica. A tradição popular diz que os pãezinhos devem ser colocados dentro de armários nas casas ou dentro das vasilhas de arroz, a fim de trazer fartura à família. Após o recebimento de pães e doces as pessoas se dispersaram. Alguns foram para casa almoçar e os turistas lotaram padarias, bares, cafés e restaurantes. Pouco tempo se passou até que pude notar o trânsito de pessoas em direção ao Campo das Cavalhadas. Seria dado início às Cavalhadas 2018.

1º dia das Cavalhadas (confronto): No campo, onde antes era um estádio de futebol foram erguidas duas edificações, uma se opondo a outra. De um lado um castelo com símbolos da cultura moura e do outro um castelo com uma cruz, simbolizando o cristianismo. Os dois lados rivais passam horas encenando uma luta e as arquibancadas ficam sempre lotadas. Foi anunciado um intervalo e entram em campo os Mascarados, de

acordo com o Rei Cristão Adail Cardoso: “os mascarados são responsáveis pela alegria da festa”.

2º dia das Cavalhadas (rendição e batismo): No segundo dia de Cavalhadas é celebrado o batismo dos mouros, após uma primeira parte de luta. Sobre essa cerimônia, não vou descrever exatamente o que é, pois não faltam livros sobre o tema, inclusive o livro de Brandão (1974). Vou me ater ao que mais me interessa nesta pesquisa: os mascarados enquanto representantes do profano, ou a transgressão consentida dentro da Festa do Divino. Portanto, chamou minha atenção o fato dos mascarados se apresentarem em maior número que no dia anterior e usarem máscaras totalmente descaracterizadas. Não eram máscaras feitas de papel, como são as tradicionais, mas sim industrializadas. Um grupo de centenas de moças e meninas se apresentou. Chamadas de “índias” por usarem cocares de penas coloridas e braceletes, usavam máscaras de pano em tons de laranja e invadiram o Campo de Cavalhadas a pé. Os rapazes entraram montados em cavalos.

Notória a embriaguez dos participantes. São figuras jocosas, bêbadas, debochadas e que falam com uma voz fina característica para disfarçar a voz original, já que quem está mascarado não deseja ser identificado. A maioria está portando latinhas ou copos de bebidas alcoólicas e o clima é de verdadeiro carnaval. Os mascarados são exageradamente extravagantes, sendo uma apresentação à parte dentro do cerimonial das cavalhadas.

O locutor pediu insistentemente para que os mascarados se retirassem da arena de Cavalhadas, mas eles desobedeciam e permaneciam ali fazendo a alegria da plateia e a irritação dos organizadores e dos cavaleiros que precisavam voltar ao campo para dar continuidade à luta entre mouros e cristãos. Esse intervalo profano durou mais de uma hora e a saída só se deu depois de muita insistência. Houve, inclusive, ato de violência e confusão entre os mascarados. A Polícia Militar foi acionada. Quando saíram os mascarados, o Campo estava muito sujo de copos descartáveis e latas de cerveja.

3º dia das Cavalhadas (congraçamento ou confraternização): O terceiro e último dia de Cavalhadas é quando se celebra a confraternização final. Mouros e cristãos participam de uma espécie de olimpíada, com jogos de argolas e outros desafios como atirar numa cabeça de papel fixa em cantos do Campo. Esse desafio se chama “cabeça de mouro”.

Durante os intervalos dos jogos, o locutor passava recados ao público e convidava para as festas nos chamados “ranchos”. A música sertaneja sempre muito alta era tocada, o que dava ao ambiente uma atmosfera de rodeio. Podemos falar em “cowntrinização” dos rituais tradicionais ou, em outros termos, em transformação destes em negócios/mercado/indústria do entretenimento.

Depoimentos aos quais tive acesso informam que, antigamente, nos intervalos dos jogos das Cavalhadas, a música era tocada pela Banda. Isso é uma mudança no ritual ao qual devemos nos atentar já que, como mencionamos, atualmente, nos intervalos, temos gravações de músicas populares, em geral no estilo sertanejo, reproduzidas em caixas de som. Para Eudes Pina, Diretor da Banda de Música Fênix, a história da banda se mescla à história da cidade:

Pirenópolis teve um crescimento muito grande. Depois acabou o ouro e a cidade foi ficando em dificuldade. Aí não tinha nada pra se fazer. E o que aconteceu? Foi aprendendo música e criando banda, banda. Tinha banda de escravos. Aqui chegou a ter duas bandas. Aí depois uma banda acabou. E ficou uma banda só. E surgiu a banda Fênix. Era Templo e Fênix. Ficou só a Fênix. Fênix porque renasce das cinzas, né? Aí ficou esse nome.

Observamos durante a pesquisa que o papel da Banda é fundamental nas Cavalhadas e que, mesmo tendo perdido esse espaço durante os intervalos dos jogos, ela continua agregando as pessoas, sendo importante elemento aglutinador. O músico e comerciante Valtercil de Siqueira, falou sobre a importância da Banda:

Sabe que horas que é a alvorada? Quatro horas da manhã. Você vai ver criança, velho, aposentado, velhas... só não tem cadeirante porque cadeirante não tem como andar nessas ruas. Mas você vai ver, o pessoal levanta pra isso. Tudo na festa é a banda que faz a função, que puxa. À tarde nós vamos ter a procissão da Bandeira. Pegar a Bandeira, levar pra porta da igreja, que vai ser levantada no mastro. Depois vamos direcionar o pessoal pra beira do rio, que é onde tem a queima de fogos. A banda vai levando as pessoas. Amanhã cedo, a banda tá na alvorada puxando o pessoal. Na hora da procissão do imperador, vai buscar o imperador, leva pra igreja. Tem o sorteio do novo imperador, leva o imperador pra casa dele. Vai pra Cavalhada. Então a banda é que puxa tudo na festa. A base é a banda. A banda tocou, tá na hora!.

A gerente do Museu do Divino, Tamara Alves, falando sobre a importância da Banda, faz distinção entre os tipos de banda presentes nas celebrações da Festa do Divino:

no primeiro dia das cavalhadas vai representar a batalha religiosa que teve entre mouros e cristãos. O segundo dia, o mouro vai se converter ao cristianismo e vai ser batizado, no terceiro dia vai estar todo mundo do mesmo lado, a gente vai ter a confraternização, que são os jogos. O jogo principal é a tirada de argolinha. Os cavaleiros tem duas oportunidades pra tirar essa argolinha. Eles

montam o quadro dentro do campo e colocam a argolinha ali. O cavaleiro tem que passar a galope e tirar a argola com a lança. Ai so que tem uma regra pra isso. As quatro primeiras, a primeira vai pra banda phoenix. Que também a gente sabe que festa precisa de música, mas lembrando que ela não é a primeira a acompanhar a festa. A primeira a acompanhar a festa é a banda de couro, a banda dos escravos. A segunda que acompanha a festa é a banda euterpe e a terceira vem a banda phoenix. Só que aí a gente entra naquele contexto de que música não é todo mundo que consegue entender. Não é sempre que você vai conseguir passar pro seu filho ou pro seu neto. Então esses músicos vão ficando escassos. Aí eles decidem fazer somente uma banda, optaram pelo nome da banda phoenix e desde então ela vem acompanhando a festa.

A senhora Esmeralda Arlinda Ferreira da Costa, artesã que produz máscaras, se emociona ao falar da Banda:

Eu amo a festa, eu amo os mascarados, eu amo as coisas. Entendeu? E pra mim a hora que eu vejo a banda tocando, o coração já acelera, já to ouvindo ali já tô... Entendeu? Aquele clima de festa é muito, muito, muito lindo, muito lindo. Muito lindo tudo sabe? Parece assim, nem sei explicar como é, como é dentro de mim isso.

De fato, a Banda Fênix é sinônimo paixão e orgulho para os pirenopolinos. Preocupado com a participação dos mais jovens, o diretor Eudes fala sobre continuidade da banda, da qual se sente um orientador:

Porque a banda nossa vive com esse amor. amor de tradição. eu herdei, o outro herdou. quer dizer, os herdeiros que vai ficando vai ficando responsável por aquilo. agora a gente ta com uma turma boa que ta entrando ai, uma meninada bacana, menino consciente e tal. Eu já posso pensar em ficar mais afastado, porque não necessita um cara de 65 anos ficar segurando. Os outros vão segurar. A gente vai mais orientar e tal. mas se deus quiser nós vamos mais alguns anos.

Há uma notória preocupação dos mais velhos com o processo de continuidade dos rituais da festa. Com relação às máscaras tradicionais, por exemplo, no ímpeto de resgatar a confecção e incentivar o uso das mesmas, no último dia de Cavalhadas foi realizado o concurso de máscaras. Essa modalidade é relativamente nova, estando no segundo ano de realização. Os melhores mascarados ganham prêmios em dinheiro, em produtos, em vales compras e até viagens. Como era de se esperar os premiados foram mascarados que fizeram uso de máscaras tradicionais, feitas de papel e pintadas à mão.

As Cavalhadas de Pirenópolis fazem parte de uma grande festa que dura muitos dias, a Festa do Divino Espírito Santo, que em 2018 completou 200 anos. A festa

composta de eventos rituais de natureza tanto religiosa quanto mundana, tais como: missas, novenas, reinado, folias, queima de fogos, quermesse, procissões, cerimônias em torno da figura do Imperador, alvoradas e Cavalhadas.

Ainda que seja impossível falar em Cavalhadas sem falar da importância da Festa do Divino, a abordagem etnográfica deste trabalho foi dada aos dias de Cavalhadas, não abrangendo, portanto, todos os dias da festa, pois é justamente dentro das Cavalhadas que estão os elementos de carnavalização, transgressão ritual e espetacularização do sagrado. O evento ritual que tratamos não só é a atração principal da festa, podendo ser considerada atração turística, como também é o clímax do que aqui chamamos espetacularização. Com as Cavalhadas, todo ano se repete, naquele chão goiano, a encenação da luta de Carlos Magno e dos 12 Pares da França contra o Sultão da Mauritânia. Cristãos (vestidos de azul) e mouros (vestidos de vermelho) se enfrentam no Campo das Cavalhadas e, como se sabe, invariavelmente há a rendição e o batismo dos mouros. Sobre o batismo, o Rei Cristão Adail disse:

O ponto de emoção é na hora do batismo porque a gente batiza... Quer dizer, você tornou um grupo de pessoas que não existia Deus no coração deles, a partir daquele momento ele aceita Deus. E tem um toque lá, uma banda de música toca uma música bem triste, um fundo musical lá e fica bonito. A gente... dificilmente você contém a emoção. Você lembra mais forte de pessoas que já passou na sua vida, com certeza envolve muito, você acaba deixando algumas lágrimas caírem.

No último dia de festa, por fim, há a confraternização dos rivais com jogos e desafios. Esses acontecimentos são ovacionadas pelos pirenopolinos, visitantes e turistas que lotam as arquibancadas, as ruas, as praças, as pousadas, os arredores e o comércio da cidade. Por outro lado, como que num ato um tanto quanto marginal, descontraído o peso ritual dessas contendidas medievais, há os mascarados, personagens cômicos que entram no campo nos intervalos a eles concedidos.

Como pude constatar por meio da pesquisa de campo, entrevistas e leituras, os mascarados são a alegria e diversão do público, interagindo com as pessoas e as desafiando a saber quem está por trás da máscara e da voz fina que tradicionalmente interpretam. Portanto, não raras vezes, copos ou latinhas de bebidas alcoólicas e se apresentam debochados, desobedientes e arteiros. Assim, as Cavalhadas são uma mistura de festa religiosa e carnaval, como veremos mais adiante no depoimento da historiadora Ana Cláudia Lima e Alves.

Por meio dos personagens mascarados, cuja aparição dentro do ritual pode ser compreendida como uma transgressão consentida em meio às rigorosas regras do teatral embate entre mouros e cristãos, temos um espaço de ressignificação da festa religiosa com uso recorrente de referências atuais tais como personagens de séries, de filmes e desenhos animados, bem como figuras públicas e políticas ou ainda referências a fatos, músicas e vestimentas populares no local e no país.

Três amigos mascarados se vestiam de personagens da série *La Casa de Papel*, um sucesso no ano de 2018. Um mascarado usava máscara do ex-presidente Lula, então preso em Curitiba, e carregava uma bandeira com os dizeres “Lula Livre”. Outro, trajando fantasia preta, empunhada uma bandeira onde se lia “Marielle Presente”, em menção à vereadora Marielle Franco, assassinada no Rio de Janeiro em 2018. Assim a festa, que se define como tradicional, se atualiza constantemente, incorporando elementos atuais e revelando temas, anseios e gostos populares. O uso de máscara garante o anonimato e dá vazão a manifestações públicas acerca de questões que extrapolam o local, a pequena Pirenópolis, e abarcam o âmbito nacional e até global.

A festa popular constitui um fenômeno complexo e dinâmico, com fecundas manifestações míticas, simbólicas e religiosas, mas também com uma capacidade surpreendente de explicitar a realidade por meio de múltiplas formas culturais. As narrativas são singulares, por se tratar de um lugar de fala próprio do local de origem (podemos falar em identidade cultural?) e, ao mesmo tempo, são polissêmicas, sendo espaço de diversidade e significados sociais, rituais e simbólicas.

Nesse sentido, temos que as festas populares são detentoras de uma grande capacidade de síntese. Felipe Berocan Veiga (2005), afirma que essa capacidade de síntese é dos principais atributos dos ritos, conferindo força criadora à complexa gramática de muitas festas reunidas numa só. A festa de fato “cria, ou re-cria, as categorias através das quais os homens percebem a realidade. Sua possibilidade de reinventar-se é a chave para a sua compreensão” (VEIGA, 2005).



Mascarados nas Cavalhadas de Pirenópolis em alusão a uma série transmitida na Netflix (Foto: a autora).



Mascarado Lula Livre (Foto: a autora).



Mascarado homenageando Marielle (Foto: a autora)



Máscaras de pano usadas nas Cavalhadas (Foto: a autora)

Muito parecido com o que vimos nas Folias de Reis, quando falamos dos foliões e do palhaço, aqui também enquanto os cavaleiros se apresentam cordatos e solenes, bem vestidos em trajes ornados e caros, montados em belos e bem tratados cavalos de raça; os mascarados são cômicos, totalmente espontâneos e nada formais. Outra distinção nítida não está apenas na forma, mas no formato: eles se apresentam tanto de forma individualista quanto em grupos, enquanto os cavaleiros representam coletivamente um drama histórico, ou seja, são um time com número exato de integrantes com seus papéis definidos (BRANDÃO, 1974). Os mascarados têm espaço para livre expressão de temas midiáticos, como observamos em algumas fotografias que usamos para ilustrar esse argumento.

No imaginário dos pirenopolinos, os mascarados rendem um arsenal de interpretações pois representam, concomitantemente, tanto os mensageiros do Divino que trazem paz, esperança e espantam os maus espíritos; quanto os demônios que vêm atazanar cristãos e mouros; e ainda palhaços, bobos da corte ou brincantes de carnaval, mensageiros da liberdade, da alegria, do profano e da transgressão (ALVES, 2004). A partir das Cavalhadas e especialmente do papel dos mascarados na festa, a presente pesquisa pretende refletir e fomentar o debate acerca da espetacularização de eventos rituais no Brasil, tendo como metodologia preferencial o trabalho de campo etnográfico. No campo das Cavalhadas, ou cavalhódromo, durante os dias de festa, foi possível constatar que: “a performance dos mascarados tem lugar e hora marcados na programação da festa, o que sugere uma estratégia catártica e acomodadora das tensões cotidianas” (ALVES, 2004, p. 9).

Muitos dos entrevistados disseram se incomodar com a “descaracterização” dos mascarados, como por exemplo Célia Fátima de Pina, herdeira e responsável pelo Museu das Cavalhadas. Ela conta sobre a origem do catolé, nome dado a uma máscara de pano com buracos nos olhos e na boca e que tem sido comumente usada durante as Cavalhadas por uma questão prática: é barata, fácil e rápida de fazer. Segundo Célia, máscara tem que ser de papel:

Hoje, infelizmente, ano passado, eles usaram muito pano na cabeça. Que não é a nossa tradição. Nossa tradição é essa máscara de papel. A gente tem uma forma de barro. Primeiro papel eles vão recortando e pregam com água. O segundo com grude. Essa máscara de papel está acabando. Se não tiver

cuidado... Eles dizem que porque tinha um mascarado que se chamava Catolé. Mas, o catolé que usava pano era gordo, era um mascarado diferente. Que surgiu esse catolé. Não é mascarado que hoje coloca um pano na cara e sai como um índio não. Não é isso que é o nosso mascarado. Mascarado é máscara de papel.

O Rei Cristão Adail Cardoso também acredita que houve mudanças no sentido de descaracterizar: “Hoje em dia não tem muita criatividade assim os mascarados. Porque antes tinha uns mascarados mais criativos, eu penso. Porque era mais simples, então eles tinham que criar. Agora eles investem muito em roupa e não tem aquelas criatividade mais simples”.

Sobre esse tema, em entrevista a historiadora Ana Cláudia Lima e Alves explicou que a ausência de uma festa de Carnaval na cidade fez com que as pessoas aproveitassem as Cavalhadas para viver algo próximo do sentimento carnavalesco: “aqui não existe carnaval. O pirenopolino vive o carnaval durante as cavalhadas”. Isso explica muita coisa, como, por exemplo, as referências a músicas populares no carnaval do Nordeste. Os índios parecem se apresentar no improviso, de sunga e corpos pintados de preto, com máscaras de pano (chamadas cururu) e montados em pelo (sem selas nos cavalos) participam da festa desde 1988 e formam o grupo mais expressivo (Iphan, 2017, p. 74). Há outros grupos, numerosos por sinal, com menos integrantes ou apenas um grupo pequeno de amigos que se apresentam mascarados cada um à sua própria maneira, mas todos com o objetivo de se divertir e promover alegria à Festa do Divino.

No que concerne o debate entre mudanças e permanências, foi no universo dos mascarados que encontramos as maiores transformações/assimilações dentro do ritual em questão. Essas mudanças acabaram gerando conflitos e negociações entre as pessoas de Pirenópolis, como vimos em alguns dos depoimentos elas fazem questão de se posicionar contra ou a favor dos novos usos que se faz das máscaras. Também o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão responsável pela salvaguarda do patrimônio cultural, se envolveu no assunto. Em uma entrevista com Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz, Diretor de Patrimônio do Departamento de Patrimônio Imaterial/IPHAN, perguntamos quais as mudanças que foram identificadas nas Cavalhadas a partir do Dossiê (2017). Hermano não hesitou em mencionar a problemática das máscaras:

Então, durante esses dez anos de registro, o que tá ficando mais evidente é que

a celebração ela continua viva, ela continua com a mesma densidade de quando foi registrada, mas traz desafios para a salvaguarda. E um dos desafios por exemplo são coisas que acontecem hoje com a maioria dos bens registrados. Quer dizer, nós temos ali como elemento da Festa do Divino de Pirenópolis a utilização de máscaras. Os mascarados né, que saem pelas ruas e também fazem parte da Cavallhada, saem à cavalo, e houve problemas com relação a isso porque tava havendo... alguns aproveitavam para inclusive realizar furtos e roubos porque estavam com máscara utilizando né. Então houve uma preocupação e mobilização muito grande no sentido até de proibição do uso dessas máscaras. Mas se proibissem o uso dessas máscaras de um modo a prática cultural estaria sendo impactada. Porque se deixaria de produzir algo de forma tradicional como sempre se fez e haveria um dano ao patrimônio de algum modo. Então após uma série de conversas e tratativas inclusive com o Ministério Público se chegou a um, a um denominador, que era em realidade você numerar e cadastrar previamente, porque existe o segredo. Não é (gagueja) que se saiba quem está por trás da máscara. Há um elemento de surpresa, é uma espécie de brincadeira, e eles não querem ser reconhecidos através da máscara. É por isso que se usa a máscara. Então houve com a prefeitura a construção de um entendimento para se cadastrar previamente esses mascarados com números, identificar os cavalos que eles utilizavam, a fim de que essa prática se mantivesse. Outra coisa, os jovens hoje eles não têm tanto interesse e disponibilidade para construção e confecção de máscaras tão pomposas como são tradicionalmente as máscaras de Pirenópolis, né, com elementos artísticos interessantes. Porque é mais fácil hoje pegar um pano, abrir um buraco, dois buracos no pano para os olhos, pintar muito simplesmente e colocar na cabeça e sair por aí. Então isso aí já são demonstrações de que os mais jovens, e acontece com todos os bens, eles vão meio que se desinteressando por algumas práticas tradicionais. E aí o que nós fazemos é justamente como a gente fez este ano, junto com a Superintendência de Goiás, a sua superintendente Salma Saad, em conjunto com a prefeitura e com alguns outros atores, mas com protagonismo da comunidade do Iphan sobretudo, fez oficina de transmissão de saber. Quer dizer, máscaras foram confeccionadas, estandartes foram confeccionados pelos mais jovens, né, pessoas mais... digamos as detentoras desse patrimônio ensinaram os mais jovens, de escolas inclusive, como confeccionar uma máscara, como confeccionar um estandarte, que são elementos que são característicos dessa festividade, da Festa do Divino de Pirenópolis. Então é mais ou menos assim que a salvaguarda atua, na identificação de alguns problemas e fragilidades e na tentativa de conjuntamente fortalecer esse bem cultural (inf. pessoal).

O duplo deslocamento entre análise e prática, pensando o lugar do corpo como manifestação artística e cultural, nos impele a pensar que essas notáveis mudanças no festejo em Pirenópolis podem ser interpretadas como perda de significados tradicionais (de acordo com entrevistas aqui apresentadas), mas também podem ser entendidas como uma nova linguagem (por que não dizer religiosa?) que afirma e dá sentido às práticas e movimentos culturais e sociais das festas do catolicismo popular no Brasil. De acordo com Hermano, mas em outras palavras, menos julgamento e mais políticas de valorização e “resgate” cultural poderão manter os mais jovens interessados em reproduzir, reapropriando, a cultura popular. Afinal, os mascarados representam a alegria das Cavallhadas, sendo transgressão, riso, brincadeira, deboche, diversão.

No estudo já citado sobre os mascarados, Ana Cláudia Lima e Alves (2004) identifica alguns mitos de origem desses personagens. Uma das versões é que aos escravizados era proibida a participação na festa, mas que mascarados e mudando de voz podiam participar à revelia dos seus senhores, estando protegidos pelo anonimato das máscaras, das vestimentas e da dissimulação. Outra versão é que cavaleiros excluídos das Cavalhadas se mascaravam e saíam a cavalo pelas ruas da cidade a fim de chamar a atenção. Ainda sobre mitos de origem, transcrevemos um trecho da entrevista de Tereza Caroline Lôbo, então secretária municipal de educação e pesquisadora da festa:

A gente vai ter mascarado nas folias de reis. Nas folias de reis espalhadas pelo país todo nós temos a figura do mascarado. E aqui tem várias histórias da origem, né? Seriam os escravos, por exemplo, que não tendo espaço de participação seria uma forma de participar. Ou, nem tanto os escravos, mas como só tinha espaço pra 24 cavaleiros então outros cavaleiros também querendo participar foram ser mascarados. Aí essa relação que espanta mau espírito, isso vai do imaginário, tá dentro da história da humanidade.

De toda forma eles são a irreverência, a alegria, a animação e se transformaram em ícones da Festa do divino. Por sinal, Pirenópolis é uma cidade onde se vê estátuas de mascarados, os mais tradicionais que são os bois, em todo canto. Não exagero em dizer isso, realmente há estátuas de mascarados em vários pontos, sobretudo os turísticos e em estabelecimentos comerciais.

Os mascarados fazem com que a festa seja dinâmica, mas também representam eles mesmos o dinamismo e a modernidade. Por isso, é preciso pensar o “novo” como parte de um continuum entre passado e presente. Não há passado de ouro, estanque e memorável; isso seria idealização. O que há são encontros culturais entre passado/tradição/mitos de origem e presente/modernidade/globalismo/mundialização. O que há são entre-lugares. Tereza Caroline Lôbo, em entrevista, é quem pondera:

Tudo foi mudado. Na tradição, há uma incompreensão com relação à tradição. A tradição não aquilo que é imutável. Tudo que não muda morre. Nós tivemos uma série de ações, de atividades que deixaram de acontecer. A tradição é aquilo que consegue permanecer dentro das transformações. Isso é uma contradição, mas explica muito bem o que a gente vivencia aqui. O que é a festa do Divino hoje? É aquilo que resistiu à modernidade, à toda transformação que a cidade passou.

Em outro momento de sua entrevista, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz, do Iphan, defende que, sendo patrimônio imaterial, as Cavalhadas são uma

manifestação dinâmica dos elementos representativos culturais e que, como tais, não podem ser vistos como peças de museus:

Uma das características do patrimônio imaterial é que esse patrimônio é vivo, é processual e dinâmico. O próprio conceito de patrimônio imaterial que tá presente na convenção para salvaguarda de patrimônio imaterial da Unesco, de 2003, ela diz que esse patrimônio é criado e recriado pelas comunidades através de sua interação com elemento da natureza, da arte. Ou seja, não é a ideia de um patrimônio museificado, um patrimônio que na época do registro foi feito assim e tem que continuar assim.

Em outras palavras, as mudanças fazem parte do dinâmico processo de sobrevivência das tradições. O que procuramos é identificar essas mudanças, sobretudo em termos de rituais. Assim, as Cavalhadas e, sobretudo, os mascarados são fonte de muitas reflexões ao darem ênfase numa concepção menos reificada, que leva em conta uma dinâmica cuja permanente reinvenção é responsável por reconciliar oposições e dualismos. Fazendo menção a Otávio Velho (1997), temos que o poder da ação humana como geradora de cultura revela a fragilidade da impressão de imobilismo.

Devemos ainda, por fim, pensar na resistência que algumas pessoas, sobretudo as tradicionalmente ligadas à festa em Pirenópolis, alimentam com relação aos processos de mudança, visto como práticas mundanas contrárias ao sentido religioso. Claramente trata-se de uma herança católica, posto que de uma perspectiva histórica, o catolicismo, de acordo com Steil (2010, p. 357):

com suas práticas e rituais locais, com seus movimentos devocionais e milenaristas, está situado num passado imaginado de um feudalismo medieval à brasileira, fora de lugar e extemporâneo, e tomado como uma forma de ideologia das classes dominantes da sociedade senhorial escravocrata.

Essa interpretação renderia muitas páginas de análise, mas não vamos nos ater a ela no momento. É provável que, a partir das considerações da banca no momento da defesa, eu volte a pensar o catolicismo como um “discurso putativo da nação brasileira que é elaborado em oposição ao processo de mudança em direção à urbanização e industrialização” (STEIL, 2010, p. 362). O que não posso deixar de dizer agora é que, a despeito do lastro tradicional, notoriamente, nas manifestações festivas que pesquisamos, o papel da igreja católica segue representativo, sem oferecer, no entanto, resistência aos processos de modernização e mundialização. Vale lembrar que, na Festa do Divino, por exemplo, coexistem uma parte profana, bem demarcada pelo Campo das Cavalhadas e

seu entorno, e uma parte religiosa que é executada dentro da igreja e em seu adro. Na primeira dimensão, temos o espetáculo midiático e, na segunda, o espetáculo da fé com missa solene, celebrações, mastros altíssimos, bandeiras coloridas, procissões acompanhadas pela Banda Fênix e tambores do Divino.

5. O que é a festa e em que ela se transforma

“A vida sem festas é um longo caminho sem hospedarias.”

(Demócrito, 460 a.C – 370 a.C)

Se pararmos por um momento e nos dispusermos a lembrar um dia no meio de nossas seguidas semanas; uma semana em um mês; alguns meses especiais ao longo de um ano; vários momentos ao longo dos anos de nossas vidas, por certo recordaremos que entre os dias da vida dedicados a realizar ações práticas, como tomar banho, escovar os dentes, escrever artigos, trabalhar de segunda a sexta, praticar exercícios físicos, ajudar os filhos nos deveres escolares e manter a casa limpa, vivemos inúmeros outros momentos que misturam a ação prática com algo que, dentro dela, antes ou depois dela, acrescenta o símbolo, o rito, o ritual, a comemoração, a homenagem, a lembrança, a celebração à vida.

Demócrito, filósofo grego, pré-socrático, terá escrito há séculos: “a vida sem festas é como um longo caminho sem hospedarias”. Nesse sentido, iniciamos esse capítulo sugerindo que pesquisar festas exige mais do que um inventário histórico e cultural de suas origens, influências e práticas. Nem tampouco podemos nos limitar à ideia de que festas são marcadores de tempo, propiciam sociabilidade, reproduzem estruturas sociais, são mecanismos de questionamento da ordem vigente e configuram identidades coletivas e individuais. Além de tudo isso que engloba os sentidos de festejar e dos conceitos que podem abarcar, pensamos festas num sentido mais amplo, ou seja: espaço polifônico, criativo, dinâmico e propício ao diálogo entre seres humanos e entidades sobrenaturais e, também, entre os próprios seres humanos.

Nesta pesquisa, tivemos como enfoque preferencial as vivências festivas dentro das experiências religiosas do que chamamos de catolicismo popular, lembrando que aquilo a que esse termo se reporta não é apenas singular; ao contrário, é plural como veremos no decorrer do texto. E nessa pluralidade de significados e ocorrências em que o catolicismo não institucionalizado se move há a dinâmica de vida coletiva/comunitária que é produzida por leigos e por eles mesmos é consumida, se enquadrando no que Bourdieu (1994) chamava de autoconsumo.

Peguemos de empréstimo a sentença de Geertz: “o homem é um animal amarrado à teia de significados que ele mesmo teceu” (1989, p. 15) para dizer que, sendo festa um

evento cultural, na esfera da religiosidade popular ela é produzida e consumida num esquema de pensamento e ações referentes ao sagrado que é absurdamente dialógico, pois são compartilhados entre seres humanos (devotos, assistência, público) e divindades (santos, no caso específico do catolicismo). Neste sentido, a performance devocional apresenta-se como um elemento crucial nas formas de configuração do sagrado que faz emergir, por meio das relações entre devotos e santos, uma comunicação simbólica entre mundos distintos.

Dentro dessa linha de pensamento, tivemos uma aproximação com a noção de festa proposta por Carolina de Camargo Abreu (2013) ao pesquisar e analisar as raves brasileiras, tipo de festa peculiar frequentada por jovens que celebram a potência da sociedade tecnológica. Abreu afirma que a festa tem a capacidade de permitir múltiplas interpretações, sendo um campo privilegiado de comunicação simbólica. Ela usa como referência Victor Turner (1974) e a noção de liminaridade:

Em sociedades onde a esfera do trabalho separa-se da atividade ritual, tal como nas sociedades industriais, surge a esfera do lazer como campo privilegiado para os processos liminares de produção simbólica. Na esfera do lazer ou entretenimento, marginal às arenas centrais da economia e política, a liminaridade – caracterizada nesse contexto por Turner como liminóide – se dá por manifestações plurais, fragmentárias e experimentais que ocorrem nas interfaces e interstícios do conjunto de instituições centrais (ABREU, 2013, p. 137).

De fato, a festa é plural, polifônica e multifacetada. É um espaço de diálogos múltiplos que comporta ambiguidades. Nesse sentido, ainda com Carolina Abreu temos que:

A festa religiosa também pode ser profana; a festa pode ser devocional sem deixar de ser divertida; pode ser conservadora ao mesmo tempo em que exerce uma prática vanguardista; a festa pode teatralizar o passado na projeção de um futuro desejado; pode realizar a afirmação da identidade particular de um grupo e sua inserção na sociedade global; por fim, a festa amalgama tanto expressão de alegria quanto de alguma forma de indignação. A festa, pois, surge como um espaço social peculiar, que consegue comportar ambiguidades e contradições sem apresentar solução prática imediata, ainda que tenha inegável eficácia simbólica e política. Fulguração da vida social, a festa se revela como uma forma de linguagem e um gênero de ação simbólica. Festa é performance cultural: unidade observável numa rede de comunicação que não é mero reflexo, ou expressão, de um sistema social. Ela encena e comemora, é arena de intensa criação: celebração que põe em ação o narrar de uma história, a (re)invenção de tradições e a atualização de utopias (ABREU, 2013, p. 151).

Ações que não são vividas, a sós ou em grupos, visando apenas a realização de uma tarefa por meio de gestos e atos práticos, envolvem o que podemos aqui chamar de um ritual. Falar em ritual exige a delimitação de um conceito não familiar à maioria das pessoas, ainda que todas as pessoas participem no decorrer da vida de algum tipo de ritual. Outras palavras mais usuais e menos oblíquas podem ser pensadas ao lado de ritual. Elas são muito frequentes em estudos de Antropologia ou mesmo de outras ciências que estudam o que as pessoas vivem, criam e fazem quando não estão realizando apenas ações práticas. Elas são: rito, comemoração, celebração, jogo, brincadeira, solenidade, folguedo, festejo, festividade, festa.

Todos nós continuamente interrompemos a rotina diária, semanal, mensal, anual, de uma vida inteira dedicada ao trabalho, aos estudos, a ações práticas regidas pelo dever e a obrigação, e nos entregamos a algum tipo de ritual. “Em qualquer tempo ou lugar, a vida social é sempre marcada por rituais”, afirma Mariza Peirano (2003).

Em certo sentido pode-se dizer que a vida humana gira em torno da festa, move-se no sentido da celebração. Nós lutamos de sol a sol para conseguir aquilo que dê alimento e sentido à vida e que, portanto, mereça ser festejado jubilosamente em companhia de nossos entes queridos: trabalho, amor, alimento, saúde, liberdade, paz, tempo para descansar, brincar e desfrutar a amizade gratuita. Lutamos constantemente para encontrar motivos, tempo, espaço e outros recursos para poder celebrar a vida sem medo nem culpa; para poder festejar o bom da vida sem causar sofrimento à vida dos outros (MADURO, 1994, p.11).

Em todo o mundo, entre todas as inúmeras culturas do passado e de agora, a vida das pessoas e das comunidades esteve e está dividida entre trabalho e convivência, entre dever e prazer, entre rotina e festa. Algumas horas, apenas uma noite, um dia inteiro, um final de semana ou muitos dias nos quais vestimos outras roupas, comemos outras comidas, vamos a outros lugares, vivemos outros gestos e, não raro, nos tornamos, com ou sem máscaras diante da nossa face, por um momento, outras pessoas, outros personagens.

Em alguns dias seguidos de festividade, de curta duração, como no Carnaval; em uma noite de festividade religiosa, como no Natal; em muitos dias de contestação política, como na Marcha dos Sem-Terra, que é um ritual de longa duração, as pessoas deixam de ser quem são nos outros dias, nos outros instantes da rotina, em outras horas da semana e

se entregam, juntos e irmanados, a alguma celebração, a um ritual, que pode ir de um festivo almoço familiar de domingo a um ato político, passando por uma missa solene, uma procissão em homenagem ao Divino Espírito Santo em Pirenópolis, uma festa de chegada de Folia de Reis numa cidadezinha de Minas Gerais com baile noite a dentro e pantagruélico banquete de comidas e bebidas.

Há uma tendência na Antropologia canônica em considerar ritual “um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e nos revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo” (PEIRANO, 2003, s/n). Nesse sentido, podemos afirmar que por meio das vivências e dos fazeres ritualísticos, a sociedade toma consciência de si, se recria e se afirma.

Os trabalhos antropológicos indicam que há festas de dimensões diferentes, que mobilizam agrupamentos diversos e exercem funções rituais específicas. Há festas, muitas festas, diferentes, todas constituindo propriamente um “outro mundo” que subverte as fronteiras entre o real e o extraordinário. Os cenários festivos dessemelhantes compartilham o simples desejo de celebrar, estar junto, marcar uma passagem. A festa tem o poder de atribuir mágica ao mundo, socializar o prazer e a dor dispersos pelo cotidiano, reunir pedaços, penetrar temporariamente no reino utópico da universalidade e da abundância. Presente em toda história da humanidade, a festa constitui um espaço social carregado de energias e tensões, momento em que a vida torna-se mais intensa. Regras ordinárias são esquecidas, tabus violados, papéis invertidos, suspensos, (re)criados. Multiplicam-se perspectivas (ABREU, 2013, p. 150).

Pessoas moradoras do campo ou da cidade, indígenas, professores e pedreiros, estudantes, lavradores, motoristas, artesãos, engenheiros, operários de fábricas, pescadores, auxiliares de limpeza, policiais, enfim toda a possível diversidade imaginada de pessoas revestem-se de cores e de sedas, de veludos e de singelos adereços baratos, mas que valem como preciosos símbolos, por meio dos quais se transformam num folião do Carnaval de uma Escola de Samba. Ou, num outro contexto de celebração, se transformam num par de rei e rainha de um terno de congos, altivos nobres negros da memória de algum distante lugar da África. Ou são, doze de cada lado, guerreiros vestidos de vermelho ou de azul que se enfrentam no ritual das Cavalhadas de Cristãos e Mouros em Pirenópolis, Goiás. Podem ainda converter-se em piedosos devotos ou em alegres dançadores e promesseiros da Dança de São Gonçalo. E até mesmo podem ser a personificação viva dos “Três Reis do Oriente” em sua jornada “a caminho de Belém”,

levando aos cristãos donos das casas que os recebem a boa nova do nascimento de Jesus. Ou ainda, são jovens que pintam os corpos e usam cocar indígena em uma festa rave enquanto dançam uma música eletrônica que os conecta à Natureza.

Por trás de todos esses personagens estão pessoas comuns, mas que, nesses momentos especiais/únicos e socialmente compartilhados, se comunicam simbolicamente ao mostrarem ao mundo seus valores, crenças, visões de mundo, enfim sua cultura. No caso específico das festas religiosas, por meio de preces, gestos rituais, cantos, passos de dança, fé e memórias as pessoas executam uma ação performática que revela um sistema cultural de comunicação simbólica, mas que também serve à resolução de conflitos e rivalidades. Sobre as Cavalhadas de Pirenópolis, a historiadora Ana Cláudia Lima e Alves disse em entrevista:

Pirenópolis é uma sociedade muito peculiar, muito forte e muito rica porque eles têm um envolvimento com essa festa do Divino e com as festas em geral. Eles têm uma capacidade de doação, de solidariedade e de generosidade, o gosto dessas coisas bonitas e boas a ostentação: e dá-lhe fogos! As pessoas são vizinhas e às vezes nem se cumprimentam no dia a dia, mas nos dias da festa se aproximam, convidam para participar das refeições que são ofertadas à toda a comunidade, ficam mais simpáticas e abertas. A população se envolve bastante. As pessoas se mobilizam o ano todo para fazer a festa, as pessoas festam juntas. Isso que o Brandão fala muito, eu adoro isso: festar e rezar.

Nesse ensejo, podemos dizer que festa é momento de coesão social, ainda que sejam vividas de diferentes formas. Algumas festas são marcadas por um sentido único e elas uniformizam tanto quanto podem o que devem realizar os seus atores revestidos de sérios e ordenados personagens. Temos as festas cívicas que são exemplos de disciplina e temos o Carnaval em que ocorre o contrário: a folia em cuja manifestação há um leque de alternativas de condutas bastante mais livre e alegres. E há ainda festa que mistura tudo: banda ordeira e uniformizada, procissão religiosa, missa solene na madrugada, comilança e episódios mundanos de bebedeira, comércio e Carnaval. Como já insinuamos acima, a festa religiosa de Pirenópolis em devoção ao Divino Espírito Santo pode ser comparada ao Carnaval. Esse é o argumento da pesquisadora Ana Cláudia Lima e Alves, exposto em conversa que tivemos:

O que ninguém percebe é que o carnaval de Pirenópolis é na festa do Divino. Aqui não tem tradição de carnaval de rua e é nas Cavalhadas que as pessoas se fantasiam, se disfarçam, se divertem. Vimos com muita alegria agora um antigo mascarado que foi para o campo com uma máscara de caveira que andava de bicicleta. Ele é o máximo, faz máscaras alucinadas. Ele faz leituras

de coisas do cotidiano, de fatos, de assassinatos, ele delira e faz máscaras. A minha dissertação primeiro era sobre as expressões na festa. Se você for olhar o tema permanente dos nossos artistas é a festa. Claudimar Pereira, um artista mais novo, veio depois dos mais conhecidos, ele faz quadros enormes com o tema da festa. É o motivo dele e de quase todos que produzem aqui. Eles fazem quadros do Divino, fazem mandalas do Divino, desenham Divino virando devoto do Divino também e temos isso por toda a casa porque é impossível se viver aqui sem ser devoto do Divino. Eu comecei por causa dessas expressões, porque achei muito interessante em função da minha primeira formação que foi em artes plásticas. Então comecei a estudar com esse olhar estético. Aí me encantei pelos mascarados, porque eles são a transgressão consentida na festa. Os cavaleiros costumavam sair mascarados no sábado de manhã. Eles saíam no sábado de manhã, eles saíam para abertura. Você não tem ideia do que é sair de mascarado, o calor que é dentro daquela máscara. E o perigo que é porque não se enxerga bem, você só enxerga aqui ó (mostrando a frente dos olhos indicando que se tem visão panorâmica). Fui ao Bakhtin para falar dessa coisa do carnaval devoto (...). Esse ano o número de mascarados estava extraordinário. Agora os mascarados quem são? São amigos nossos que se permitem muita coisa porque estão disfarçados. É um carnaval.

Com Roberto DaMatta (1983) podemos inferir que o Carnaval é uma celebração que arquetipicamente representa o modelo da festa como rito de inversão, representando a “segunda vida do povo” ou “o mundo às avessas”, em menção a Mikhail Bakhtin, autor cuja obra *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (1999) é um clássico entre as produções que se propõem analisar a carnavalização. No Brasil, segundo DaMatta, a celebração em questão ganha foros de marca de identidade nacional (DAMATTA, 1983). Vale, nesse momento, trazer Bakhtin (1999) quando aponta que um “denominador comum de todas as características carnavalescas que compreendem as diferentes festas é a sua relação essencial com o tempo alegre”. Sobre Bakhtin e sua teoria da comicidade e do riso, na qual os ritos cômicos carnavalescos constituem um “segundo mundo” e uma “segunda vida”, já falamos quando tratamos especificamente da Folia de Reis, festividade em que, como vimos, está presente a figura cômica e ambígua do palhaço.

Dentro dessa linhagem de pensamento, vamos mencionar a noção de suspensão do cotidiano defendida por DaMatta. Para o autor: “o Carnaval cria um espaço especial onde as rotinas do mundo diário são rompidas e de onde se pode observar, discutir ou criticar o mundo real visto de pernas pro ar” (1983, p. 107). Quando há deslocamento de gestos, pessoas, intenções e objetos, por meio do ritual festivo, há a possibilidade de criação de um novo mundo, seja invertido ou mediado, conforme sugere nesse trecho abaixo transcrito:

Os costumes carnavalescos ajudam a criar um mundo de mediação, de encontro e de compensação moral. Eles engendram, assim, um campo social cosmopolita e universal, polissêmico por excelência. Há lugar para todos os seres, tipos, personagens, categorias e grupos; para todos os valores. Forma-se então o que pode ser chamado de um campo social aberto, situado fora da hierarquia – talvez limite na estrutura social brasileira, tão preocupada com suas entradas e saídas. Neste sentido o Carnaval é o mundo da conjunção, da liderança e do *joking*; vale dizer, o mundo da metáfora. Da união temporária e programada de dois elementos que representam domínios normalmente separados e cujo encontro é um sinal de anormalidade. Os personagens do Carnaval não estão relacionados entre si por meio de um eixo hierárquico, mas por simpatia e por um entendimento vindo da trégua que suspende as regras sociais do mundo da plausibilidade: o universo do cotidiano (DAMATTA, 1983, p.49).

Já falamos que estudar festas é trilhar um território fértil de interpretações, dada a multiplicidade e heterogeneidade dessas manifestações. Para enriquecer um pouco mais nossa análise, traremos as contribuições de Maria Lucia Montes que, em artigo intitulado *Entre o Arcaico e Pós-Moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira* (1998), sugere que a festa possa ser um poderoso instrumento de controle social das massas subalternas, que, pela própria miséria a que os condena sua condição de vida, estariam sempre à beira de uma rebelião, não fosse a força apaziguadora e integradora que emana de suas potencialidades. Mas a autora não se limita a essa reflexão e sugere, ao contrário do pressuposto anterior, que a festa possa ser:

pela sua natureza mesma, de quebra e hiato na rotina, quando não pelas suas características simbólicas de ritual de inversão, uma poderosa arma de resistência desses oprimidos, fornecendo-lhes a ocasião de explicitar e exercitar sua própria identidade e cultura, ou o que delas foi possível manter, sob as condições de existência da sociedade colonial? A festa promoveria assim a solidariedade intra e intergrupos sociais ou, ao contrário, a dificultaria, afirmando a hierarquia e o controle no seu interior e entre eles? Ou, desrespeitosa do princípio de não-contradição, seria a festa, por fim, responsável por todos esses efeitos a um só tempo? (MONTES, 1998, p. 147).

Maria Lúcia Montes (1998) ressalta ainda que toda festa é uma tentativa de construção de uma ordem inteligível do mundo a partir de sua expressão sensível. Ao mesmo tempo, ela também se revela como fato social total, usando o conceito de Mauss (1974) para se referir a um acontecimento que expõe uma ordem moral e social evidenciada pelos lugares que cada um ocupa no cortejo, permitindo, deste modo, explicitar a forma de organização, bem como a hierarquia de riqueza, prestígio e poder que a sustentam. Nesse sentido, ainda citando a autora, a festa é como um texto que permite interpretações quando nos dispomos a “decifrar a escrita que ela inscreve no

espaço e no tempo, a festa nos permite ler, por meio dela, o que a sociedade diz sobre si mesma, mas na linguagem que lhe é própria, a linguagem das formas sensíveis de que é feita a arte” (MONTES, 1998, p. 151). Endossando nossa tese de que festa reúne um arsenal de possibilidades interpretativas da realidade social na qual se insere, Montes afirma que, por meio das celebrações festivas, dá-se uma existência material, corpórea, visual e sonora a algo que seria do campo simbólico, isso devido às figuras que exprimem seus significados e que assim são esteticamente representadas.

E, dir-se-á mais: esses símbolos e seus significados transientes, que incorporam a um tempo estruturas de longa duração do imaginário e História *événementielle*, só podem ser decifrados por meio de formas visuais, materiais, sensíveis, com que são representados e literalmente incorporados nas linguagens corporais e nas estruturas sonoras que lhes dão forma como experiência subjetiva, diferenciadas em distintos contextos. É assim que a festa revela o verdadeiro sentido da transição que opera entre a vida comum e a arte, colocando-se como signo de mentalidade (MONTES, 1998, p.156).

Para Carlos Rodrigues Brandão, os rituais, os festejos populares e as celebrações comunitárias podem ser divididos/as, a um primeiro olhar, numa múltipla assistência do que está acontecendo, versus grupos de pessoas que fazem acontecer os diferentes momentos de um ritual ou de toda uma festa popular. Mas, na verdade, de um lado ou do outro, todas as pessoas estão participando dela. Afinal, a festa popular “é justamente a conjugação, a interação a celebrativa mistura de tudo isso”, como afirma Brandão (2009).

A festa pode ser considerada como um ritual, quando muito simples, ou como uma configuração interativa de rituais que acontecem ao mesmo tempo ou em sequência. O que caracteriza a festa, como já vimos com DaMatta (1983), é ela ser um evento coletivo de ruptura da rotina da vida cotidiana. Uma ruptura que em diferentes situações colocam as pessoas, as instituições e a própria vida social diante do espelho fiel ou invertido do que elas são. Assim, há uma tendência em considerar como sendo ritual apenas a solenização cerimonial de comportamentos coletivos cujos propósitos e símbolos, concentrados em ritos e mitos, têm quase sempre algo a ver com a expressão do sagrado, seja ele mágico ou religioso, no seu sentido mais amplo. Entre os antropólogos mais conhecidos este parece ser o ponto de vista de Victor Turner, para quem o ritual realiza comportamentos formais codificados, separados dos da vida rotineira e que se referem a crenças em seres e poderes místicos (BRANDÃO, 1999; DAMATTA, 1983; DUVIGNAUD, 1983; GEERTZ, 1989; TURNER, 1974).

Outros estudiosos preferem ampliar bastante o significado do ritual. Por que ele seria apenas um padrão de comportamento simbólico coletivo, solene e, de preferência, referido ao sagrado? Por que apenas o ritual é aquele complexo rígido de gestos e símbolos que se acredita tornar possível algum meio de comunicação entre o humano e o sagrado? Aqui preferimos assumir o suposto de que a ideia do que seja um ritual deve ser ampliada. A conduta festiva de seus integrantes não precisa ser necessariamente regida por normas rigidamente solenes e solenizadoras. Ao contrário, o que dá a especificidade de certos rituais é a possibilidade da expressão individual, alegre e espontânea dos sentimentos, ao lado da possibilidade do comportamento coletivo que pode mesmo oscilar entre o sagrado, o solene, o trivial, o irreverente e até mesmo o francamente transgressivo.

Não é indispensável que haja uma relação explícita ou desejada entre o que se faz e uma esfera mística de sujeitos ou instituições em nome de quem se faz o que se vive, para que haja em algum lugar e em um momento, um ritual. Ao contrário, parece que em quase todas as sociedades humanas há situações festivas em que a presença dos ritos está em eles poderem, ao se oporem uns aos outros, realizar simbolicamente a contraposição entre o sagrado e o profano, entre a solenidade e a mascarada, entre a cerimônia codificada de sacração e a codificação da orgia de transgressão da norma. E é exatamente isto o que se vive nos dias ao mesmo tempo sacralizados e profanos, solenes e alegres, reservados a pequenos grupos ou abertos a toda uma multidão. Algo de que são bons exemplos, uma semana de festas, como a do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, que reúne em momentos muito diversos e sequentes ou conjugados, em lugares próximos ou distantes, a solenidade e a mascarada, o rito, o jogo e a brincadeira, o sagrado e o profano. Um tanto da Semana Santa, um tanto do Carnaval e um tanto do Sete de Setembro congregados em uma mesma festa dedicada à “Terceira Pessoa da Santíssima Trindade”, o Divino Espírito Santo.

Se tomarmos um intervalo que vá de uma pequenina festa de santo padroeiro de um povoado de menos de quarenta moradores, a uma grande celebração de multidões, como a Romaria do Divino Padre Eterno em Trindade, ou a Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, e se depois abrirmos ainda mais este intervalo, de modo a colocar nele também outras modalidades de festas, que vão de grandes festividades nacionais, ou mesmo mundiais, como o Carnaval, até as festas ou as feiras de produtos, de quermesse e as festas raves, veremos com facilidade que num mundo que parece tornar-se a cada dia mais pragmático e alheio ou mesmo hostil a feriados e festividades, as mais diferentes

celebrações em nome dos mais diversos seres, memórias e motivos multiplicam-se e ocupam praticamente todo o calendário de cada ano civil ou religioso (pelo menos do ponto de vista católico).

Algumas antigas e tradicionais festas devotas de povoados e de cidades pequenas desapareceram nos últimos anos ou perderam bastante de sua antiga “tradicionalidade”, de modo a parecerem, pelo menos aos olhos dos mais velhos, tudo, menos “a nossa festa como ela já foi”. Em direção quase oposta, pequenas, médias e grandes festas surgem aqui e ali, ampliam-se e, não raro, saem de seu lugar de origem e se difundem entre outras comunidades, outros municípios, outros estados do país, indo parar em noticiários de TV e atraindo milhares de pessoas entre turistas e familiares que residem em outras localidades e que retornam ao local de origem para prestigiar a festa.

Outras festas, muito recentes ou já consagradas, podem ser uma grande celebração antiga ou moderna que carrega a assinatura cultural de um município como a profana Festa do Peão de Boiadeiro em Barretos, ou como a sagrada e devota Romaria de Nossa Senhora da Abadia, no Muquém. Festas que podem ir de uma pequenina celebração a um santo padroeiro vivida em um mínimo povoado goiano, a grandes e ruidosas concentrações de gentes, acontecimentos, agitação comercial e turística como na aglomeração que se dá (ou se dava nos tempos pré-pandêmicos) nas festas de Moçambique e Congadas de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais. Em todas essas festas algo as uniformiza e as aproxima. Por um dia, um final de semana, uma semana inteira, ou mesmo um tempo ainda maior, todas elas rompem com a rotina dos dias comuns, dedicados ao trabalho e a outras atividades do correr do cotidiano, e instauram um, alguns ou mesmo vários tipos de celebrações, de festejos, de ritos, de comemorações, enfim, de algo que entre cores, músicas, desfiles, preces, competições, memórias e tantos outros gestos rituais, tornam um tempo e um espaço diferentes de como são “nos outros dias”, mesmo quando vivido entre as mesmas pessoas “de todos os dias”.

No entanto, entre as modernas e grandiosas “festas de produto”, e as celebrações rituais como as incontáveis festas dedicadas a santos padroeiros, existe uma diferença notável, que nos interessa especialmente. Ela está em que as festas-e-feiras de feição mais “profana” ocupam espaços mais restritos e, não raro, fechados e com ingressos pagos. Paga-se para se estar presente “ali”, paga-se para ver o que se apresenta como um espetáculo, mais do que como um ritual, paga-se para “se divertir”, paga-se para comer e

beber. Antes da pandemia de COVID-19 não era raro comprar antecipadamente, por internet, os ingressos para se estar presente num grande “Parque de Exposição Pecuária”, num estádio de futebol; em algum lugar na cidade especialmente preparado para alguns dias de festa com shows ou desfiles, como o sambódromo.

Por sinal, em Pirenópolis temos atualmente o cavalcadrome. Também chamado campo de Cavalhadas, o espaço é um estádio de futebol que pertencia a uma associação local e foi desapropriado para receber investimentos públicos de melhoria de arquibancadas e construção de dois castelos nas extremidades, bem na posição das traves de gols. São os castelos dos mouros e dos cristãos, um vermelho e outro azul. Neste espaço, com capacidade para receber centenas de pessoas, sem cobrança de ingressos, são realizados os tradicionais embates entre mouros e cristãos, um teatro equestre a céu aberto, com a inexorável vitória dos últimos e a conversão e batismo dos primeiros. Tudo se repete ano após ano, o mesmo enredo sem surpresas. Ainda assim o trânsito de pessoas nas arquibancadas é intenso, dificilmente há lugares disponíveis para sentar e o entorno do campo fica sempre cheio de pessoas e cavalos entre barracas e *trailers* comerciais.

A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis é uma das principais manifestações culturais de devoção do Brasil e atrai turistas de todo país e até do exterior. Como podemos ver nas imagens a seguir, o campo de Cavalhadas fica lotado de gente para assistir ao espetáculo, a luta entre mouros e cristãos. Dissemos acima que todo ano o enredo se repete, a mesma história é recontada sem alterações, uma vez que os mouros sempre são derrotados e se convertem no batismo cristão. No entanto, devemos ter em mente o eterno reinventar das festas brasileiras, afinal sem um refazer-se constante as manifestações populares não teriam espaço no mundo atual cujos interesses vão além dos rituais propriamente ditos.

Algumas imagens apresentadas pretendem ilustrar que acontecimentos atuais são reinterpretados pelos mascarados, assim como algumas falas de entrevistados revelam grandes transformações nas vestimentas de cavaleiros e na produção de máscaras. Por enquanto, vejamos como é a disposição dos dois times no campo das Cavalhadas ou cavalcadrome, lembrando que as edificações que aparecem nas imagens são os castelos construídos espacialmente em cantos opostos, mas cujas fronteiras estão simbolicamente compartilhadas.



Cavalcódromo durante a apresentação dos mascarados (Foto: Guy Veloso)



Cavalcódromo durante a apresentação dos mascarados - ao fundo o castelo dos cristãos (Foto: a autora).



Castelo dos cristãos (Foto: a autora).



Castelo dos mouros (Foto: a autora).



Público nas arquibancadas (Foto: a autora).



Cavaleiros mouros (Foto: a autora).



Cavaleiros cristãos (Foto: a autora).



Cristãos e mouros encenando a luta (Foto: a autora).



Outro ângulo da luta entre mouros e cristãos (Foto: a autora).



Vestimentas dos cavaleiros cristãos (Foto: a autora).



Vestimentas de cavaleiros e de seus cavalos (Foto: a autora).



A conversão e o batismo dos mouros (Foto: a autora).

Numa direção oposta ao espetáculo que é a encenação da luta entre mouros e cristãos, dentro da mesma festa, a Festa do Divino Espírito Santo, há ainda a partilha de vivências da religiosidade popular, especialmente as de vocação devocional. Elas podem estender-se, solene e ritualmente, durante vários dias, ocupando todo um vasto espaço rural em sua passagem, durante os seus “pousos”, em meio a suas celebrações, que antecedem as Cavalhadas e podem se estender para além dela, tomando ainda alguns dias das pessoas que se envolvem, desde a preparação até o balanço final dos resultados do festejo. São as Folias do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, e são também as Folias de Santos Reis, em Minas Gerais. A existência de festas dentro da festa, de folias dentro da folia que até recebem nomes específicos é uma peculiaridade das Folias pirenopolinas quando comparadas às mineiras. Nesse momento do texto, vamos nos ater ao universo de Pirenópolis, onde, atualmente, existem três folias: a da Roça ou Tradicional, a da Cidade ou da Rua e a do Padre, sendo a mais antiga a da Roça e a mais recente a do Padre. A essa última pode ser interpretada como “uma iniciativa mais recente da igreja local contra os excessos das outras folias, e a única que entrega donativos à igreja, e não ao imperador” (IPHAN, 2017, p. 46).

Segundo Tamara Alves, gerente do Museu do Divino, desde o primeiro registro da festa, em 1819, ela foi se transformando. Começou apenas com novenas, só depois foram inseridas as folias:

A festa inicialmente vai ter as novenas, vamos ter o imperador. Só que ela ficava aí. Nos anos que vão se realizando, vão se incrementando, digamos assim. Aí vão vir as folias. A folia tradicional, ela tem mais de 150 anos. Só que a gente ficou não só nessa, a gente começou a folia da cidade. Que aí, ao invés dos foliões irem pra zona rural da cidade, eles ficavam aqui. Então o folião não precisava de dormir na casa dessa pessoa que tá dando pouso, não precisava de ter cavalo pra acompanhar essa folia. Terminada a parte religiosa, ele comeu, dançou o forró depois, ele vai pra sua casa. Já na zona rural não tem como, você precisa pernoitar ali, precisa passar a noite. Então eles montam acampamento. No outro dia, eles levantam, tomam café, agradecem o pessoal e se encaminham pra outra fazenda. Essas folias, a gente diz que elas fazem um giro, porque elas não podem cruzar. O porquê que ela não pode cruzar. Muitos foliões acreditam que se você cruzar, um folião acaba morrendo. E de fato isso já aconteceu. E por conta desse misticismo que existe em cima, eles preferem não cruzar, então a folia vai sair pelo oeste, vai girar de oito a nove dias e vai chegar pelo leste. Só que em 2002, o padre viu que tava perdendo um pouco do contexto religioso. Porque é igual eu falei, a folia tradicional e a folia da rua, depois que acabam os ritos religiosos, tem o forró depois. E a do padre não. A do padre, terminou a parte religiosa, você terminou de comer, você vai pra sua casa. Só que a festa não vai ficar só ai na folia.



Folia da Rua – os instrumentos musicais (Foto: a autora).



Folia da Rua – As bandeiras (Foto: a autora).



Folia da Rua - instrumentos e bandeiras (Foto: a autora).



A bandeira do Divino (Foto: a autora).



A presença do Divino pela cidade (Foto: a autora).



A presença do Divino pela cidade – lateral da igreja (Foto: a autora).

A festa não se limita à folia. Essa afirmação traz consigo a interface entre religiosidade e festejo, mas também revela uma disparidade. Se para Tamara, pirenopolina, estudiosa de história e tradições de Pirenópolis, a festa não fica só na folia;

para a maioria das pessoas a festa nem sequer contém a folia, por ser essa faceta pouco espetaculosa. A folia da Roça, que reúne maior número de foliões, é realizada na zona rural, longe dos olhares de turista e fora do perímetro central da cidade onde está localizado o cavalcadouro. Podemos, então, dizer que as folias são a parte religiosa dos rituais e se dividem em três etapas de realização: junta, giro e chegada. Bem parecido com o que temos em Minas Gerais, onde folias há uma hierarquia entre os participantes que andam uniformizados.

Os foliões, tanto em Goiás quanto em Minas, visitam casas com cantorias e instrumentos musicais, arrecadando donativos e participando de almoços e jantares que são ofertados pelos devotos. Enquanto no entorno do Campo de Cavalhadas se compra bebidas, pipoca, cachorro-quente, churros e outras variedades de comida de rua; nos festejos devocionais – ligados aos aspectos religiosos da festa – a comida é distribuída farta e gratuitamente. Nas Folias que se realizam durante a Festa do Divino, em geral nos dias que antecedem as Cavalhadas, vemos uma ênfase grande na fartura alimentar e na distribuição indistinta de todos os bens materiais ofertados durante a festa.

Comprovando isso, chama a atenção um depoimento publicado no dossiê do Iphan que quantifica os alimentos servidos numa fazenda durante a folia da Roça de Pirenópolis: “aqui a gente preparou comida para 4 mil pessoas, arroz com pé de porco, caldão de carne com mandioca, macarrão com caldo de carne e salada. Foram 120 quilos de carne, 90 quilos de arroz, 25 quilos de feijão, 40 quilos de pé de porco, tudo doação” (IPHAN, 2017, p. 51).

Endossando a relação entre festa religiosa e fartura alimentar, vejamos o que disse o gastrônomo e pesquisador de festas populares Alexandre Francisco de Oliveira ao explicar a respeito da parte propriamente religiosa da Festa do Divino de Pirenópolis:

Atualmente a gente tem umas 3 folias. Uma que é tida como tradicional, uma da renovação cristã que foi criada pela igreja, um pouco mais recente, e temos também a que gira na área urbana das cidades. Então se você analisar, nós temos nove pousos em cada folia, 29 pousos, cada uma delas serve um jantar, um café da manhã, e um almoço no dia seguinte. Nós temos 27 almoços, 27 cafés da manhã e 27 jantares. Comida é uma comida simples, mas ela varia de acordo com o que as pessoas doam, como a condição que o anfitrião tem para arcar com esses alimentos. Geralmente é comum a gente encontrar arroz, esse arroz pode estar branco ou contendo algum outro elemento contendo junto a ele, sempre cozem dois alimentos na mesma panela, pode ser arroz com galinha, arroz com carne de porco. Nós temos a presença do caldo de mandioca, é muito comum, que se você perguntar em algum lugar aqui vai

falar pra você que a comida típica da Festa do Divino ou das folias é o caldão, que é mandioca cozinha com costela. Você vai encontrar macarrão acompanhado com carne, ou aquele macarrão mais grosso, e uma salada. Geralmente serve um doce de fruta, um doce de leite após a refeição, e no café da manhã geralmente café, leite, chá, as vezes as famílias produzem as coisas que são servidas. Mas muita coisa atualmente, diferente de quando a festa começou, são adquiridas no supermercado. Antes, o produtor tinha ali o porco no seu quintal, a galinha no seu quintal, às vezes ele produzia o alimento que ele servia. Hoje, muitas vezes o pessoal da roça vem na cidade buscar o alimento pra depois ser servido na roça.

Percebemos que a comilança é essencial durante os rituais festivos e afirmamos que isso não é característica exclusiva de Pirenópolis, mas também de todas as localidades mineiras pesquisadas. Alba Zaluar, analisando as transformações ocorridas no âmbito das festas de santos, faz menção às características tradicionais que se alteraram nas comunidades estudadas por autores consagrados. Os principais motivos das mudanças são: a modernização, a interferência da igreja e a desestruturação das relações pessoais. A autora descreve o trabalho tradicional de uma *folia do santo*:

...percorria uma área extensa, permitindo que os habitantes cumprissem suas promessas de enviar mantimentos ou animais à festa do santo. Nessas festas, grande ênfase era dada à distribuição de comida feita pelo 'festeiro', o 'dono da festa'. (...) Esperava-se que cada um contribuísse de acordo com suas posses: eram inúmeras as histórias que corriam sobre os castigos dos santos àqueles que se recusaram a seguir essa obrigação ritual. Mas essas dádivas à festa do santo têm de ser entendidas dentro de um sistema de reciprocidade específico (ZALUAR, 1983, p. 69).

Ainda fazendo menção ao que disse o gastrônomo Alexandre Francisco de Oliveira, temos que festas são momentos de afastar a miséria da realidade vivida e encontrar caminhos para a prosperidade e abundância. Afinal, tanto os doces que são distribuídos durante a Festa do Divino, as chamadas verônicas ou alfenins, quanto os pãezinhos de Santo Antônio são símbolos de fartura. Isso é endossado na fala a seguir:

Nem todo mundo pega a verônica para comer, e sim pra guardar, porque ela é um símbolo de fartura, ela tem um símbolo, simbolismo de ser guardada pra trazer fartura, ou pra você presentear alguém que é importante pra você. Geralmente, as pessoas guardam a verônica de um ano pro outro, às vezes ela nem se perde, né. Quando eles entregam, no domingo do Divino, geralmente ela vem acompanhada também de pãezinhos, que são os pães de Santo Antônio, que também são colocados numa lata de arroz e duram muito tempo pra indicar ou pra simbolizar um pedido pra que na sua casa tenha sempre fartura, em abundância. Porque a fartura, a presença da alimentação farta, é um dos pontos característicos da Festa do Divino.

Felipe Berocan Veiga (2008) entende a circulação de alimentos na festa como uma maneira de se reiterar os vínculos sociais entre as pessoas, sejam familiares, visitantes ou parentes, gente de fora e do lugar. Para o autor, a distribuição de alimentos nas Folias do Divino marca não apenas o forte caráter rural da festa, diretamente ligado à produção e à distribuição de alimentos, mas também a celebração da maturação e a colheita agrícola:

Simbolicamente, “dar de comer” implica em fazer o corpo do outro, dar substância ao visitante. A distribuição alimentar, um gesto de caridade e bênção, é parte fundamental da etiqueta e da ética das festas do Espírito Santo, bem como seu vasto consumo. Em Goiás, é uma forma de celebrar também a colheita do milho, da mandioca, do feijão e do arroz, bem como o abate do gado, ao final de seus ciclos nas fazendas, confirmando a vocação primária de Pentecostes como uma festa das colheitas (VEIGA, 2008, s/n).

Ainda com Veiga (2008) podemos inferir que há três pilares fundamentais da festa: “alegria, fartura e liberdade”. Quando pensamos na Festa do Divino goiana ou na Folia de Reis mineira, temos a distribuição de bens sob a forma de alimentos em almoços, jantares ou cafés da manhã – tanto o desjejum servido nas casas onde foi feito o pouso do grupo, quanto lanches servidos em visitas a outras casas no decorrer da manhã. Nos dois eventos, rituais distintos aqui tratados, a Folia do Divino e a Folia de Reis, as pessoas que realizam os rituais da festa como cantadores, tocadores ou promesseiros, para citar alguns exemplos, percorrem ruas e fazendas portando bandeiras (seja do Divino ou de Reis), cantando e recolhendo donativos para a grande festa na cidade.

Nos dias de festa, muitos elementos contribuem para matizar a interpretação que aqui se apresenta, segundo a qual os rituais estudados para a realização dessa tese promovem a encenação de um suposto equilíbrio, estabilidade e integração social. No universo das festas religiosas brasileiras a comida exerce uma função niveladora, dada a farta distribuição de alimentos nas casas por onde passam. Todos podem comer indiferentemente e, quem acompanha o grupo, tem passagem livre pelas cozinhas onde a refeição, os doces, as quitandas, os refrescos, as cachaças, os cafés e toda sorte de delícias são preparadas e servidas. A única conduta exigida, de bons modos e não ritualística, é que os foliões devem se servir antes dos demais. Entre eles, sai na frente quem tem mais fome.

Por meio desta prática religiosa festiva as pessoas têm a oportunidade de viver uma segunda vida, tal qual sugere a análise de Bakhtin sobre o Carnaval (BAKHTIN, 1999). Esta “segunda vida do povo” não só é possível em função da carnavalização, da fantasia e do teatro encenado em meio à vida cotidiana. É, sobretudo, por possibilitar a dissolução de problemas insolúveis e dar aos homens uma chance de superação material e espiritual.

O historiador Noberto Luiz Guarinello (2001), no artigo “Festa, trabalho e cotidiano”, publicado na obra *Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, afirma:

Festa é uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes. Festa, portanto, produz identidade (GUARINELLO, 2001, p. 972).

Muitas vezes, contrastando com a realidade sofrida e injusta, as festas do catolicismo popular camponês expressam a possibilidade de mudança, o lado mítico, férreo e alegre da vida, em que aflora o *homo festivus*. Levando um Cristo itinerante, as Folias entram na vida circunscrita no círculo do imediatismo. Absorvidos pelo momento da festa, todos estão desligados do dia a dia. Há um excesso consciente realizado nos dias de festa, as pessoas comem e bebem mais, dormem menos, gastam mais dinheiro, se vestem com mais apuro, choram ou regam com lágrimas os sorrisos. Cândido da Costa e Silva, em *Roteiro da Vida e da Morte – Um estudo sobre o catolicismo no Sertão da Bahia*, faz uma afirmação veemente: “no caminho do cristianismo sempre houve uma pedra: o prazer” (COSTA e SILVA, 1982, p.71).

Em diferentes situações, diversas categorias de pessoas podem livremente participar de ritos como a missa, a novena, a procissão, os cortejos, as mascaradas e, como assistência, das Cavalhadas, das congadas, das folias, e até mesmo, em certas festas tradicionais, das fartas comilanças abertas a quem chegue.

A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os prédios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas

condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada. Então, a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações, e efetua, repentinamente, uma abertura recíproca entre consciências na medida que a festa não mais necessita de símbolos e inventa as suas figurações que desaparecem, muitas vezes, em seguida, perecível. Sistema de metáforas (...) (DUVIGNAUD, 1983, p. 66)

Se pudermos tomar um calendário de todo um ano, veremos que algumas celebrações rituais podem ser vividas em muitos lugares e, ao mesmo tempo, como as Folias de Santos Reis. Outras em alguns poucos locais tradicionais, como as Festas do Divino Espírito Santo. E outras, em uma data única de um único lugar, como a grande Festa do Divino Pai Eterno, em Trindade. As festas populares e tradicionais do catolicismo goiano vão de janeiro a dezembro, respeitando apenas o intervalo de um mês e mais alguns dias, durante a “guarda da quaresma”.

Podemos encontrá-las nas incontáveis folias e festas de Santos Reis, logo no início de janeiro; e podemos encontrá-las ainda nos dias finais de dezembro, quando elas começam – e isto acontece em vários locais ainda – na noite de 25 de dezembro. E, então, podemos pensar em ciclos de festas populares em Goiás, como o ciclo de Natal e de Santos Reis, como os ciclos das “festas de santos de negros”, entre São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, como o “Ciclo do Divino Espírito Santo”, ou o do “Divino Pai Eterno”. E, ocorrendo entre eles, tanto na sua dimensão religiosa e confessional (e agora não apenas de tradição católica), quando na sua feição profana, como nas feiras e festas “de produtos”, festas das mais diferentes vocações e dimensões distribuem-se ao longo de todo um ano. De sorte que é muito rara a semana em que algum lugar de Goiás não esteja tomando pelo menos um domingo ou um fim de semana para realizar alguma celebração festiva.

Festas são sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, sendo rituais no sentido etnográfico do termo. Mas festas são também pessoas e interações entre elas. São rostos, alguns vestidos de sua figura de todos os dias, outros, revestidos de sedas e de arminhos, de capuzes e máscaras que os escondem, de chapéus e fardamentos azuis e vermelhos que, por três dias, transformam pedreiros e professores em guerreiros cristãos ou mouros a cavalo; ou guerreiros negros de uma memória africana, como entre os congos e os moçambiques das festas de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (BRANDÃO, 1985). Entre preces, cantos e danças, a festa popular ora reúne os fiéis em um mesmo lugar diante do sagrado, como na missa e na novena. Ora o faz desfilar em cortejos pelas

ruas, como nas piedosas procissões das noites da Semana Santa em Pirenópolis ou na Cidade de Goiás. Ora, ainda, faz com que grupos de pessoas, travestidas de devotos do Divino, de guerreiros congos ou de foliões de Santos Reis, portem em pequenos cortejos uma bandeira, uma imagem que, de casa em casa, “visita os moradores”, troca bênçãos por bens, vai embora e segue adiante. Pensando sempre em duas direções, podemos dizer que a festa desloca pessoas tanto em busca de diversão e do consumo de bens materiais quanto em busca da experiência do sagrado e do consumo de bens simbólicos (milagre, promessa, fé).

A festa inaugura a cada vez a diferença da rotina do cotidiano, por meio do desusado nos dias comuns, por meio da sensação de liberdade, do excesso, do contraste, de uma ordenada desordem, da celebração seja ao milho, seja a São João, de uma simbólica quebra de hierarquias, de uma justaposição de opostos, como no contraste entre os grosseiros “mascarados” e os guerreiros “mouros e cristãos” nas Cavalhadas de Pirenópolis.

Assim, tanto em Pirenópolis quanto em outras cidades goianas, o “Divino Espírito Santo” é festejado entre a alegria das ruas, a contrição na igreja e a solene pompa na procissão, seguida dos três dias das “Cavalhadas”. É necessário que haja fogos, cores, faixas e fitas, que alimentos sejam ritualmente distribuídos, que algumas pessoas se vistam de arminhos do passado e desfilem pelas ruas com coroas na cabeça, de tal modo que, a um olhar de passagem, parece que cenas e pessoas estão saltando do século XVIII para os dias de agora. Aqui se ora em dias sequentes entre novenas piedosas cantadas, se possível, ainda em latim; ali se desfila ao som de banda de músicas e dos toques da Folia do Espírito Santo; mais adiante guerreiros lutam a cavalo, enquanto mascarados multiplicam pantomimas grotescas.

Como vimos, pelas ruas principais da cidade devotada aos festejos, um mercado aberto tudo oferece para se comer, divertir ou comprar. E, mesmo em uma solene e antiga festa devocional, aquilo que desde os seus primeiros tempos até hoje melhor a caracteriza é justamente uma evidente (e crescente) justaposição entre o sagrado e o profano, entre o raro e o trivial, entre a solenidade e a palhaçada, entre o que a memória dos tempos preserva como “uma antiga tradição de nossos avós” e a novidade que chega a cada festa, sobretudo por interação dos mais jovens.

Tudo são transações entre pessoas, entre símbolos e entre gestos e objetos. Abertas a quem venha, mas rigidamente organizadas de modo a colocar em cena, em diferentes momentos, diversos tipos de atores, as festas são, como dizem repetidas vezes os seus praticantes, “a devoção e a diversão”. E são mais do que isto. São algo como um simples almoço de aniversário aumentado muitas vezes na duração do tempo, na ocupação de diferentes espaços, na variedade de autores, atores e assistentes do que acontece em e entre cada um de seus rituais: os da igreja, os dos adros, os das praças, os das ruas, os das casas, os dos caminhos.

Numa leitura mais atenta de *Cavalcadas de Pirenópolis* (BRANDÃO, 1974), busquei selecionar, apenas nas primeiras páginas, trechos em que o autor conceitua *feira*, a partir de interpretações de significados apreendidos em campo:

“Há dias, às vezes uma semana, às vezes um pouco mais, em que uma sociedade rural interrompe a sua rotina e se transforma em festa”.

“ (...) se o efeito da festa consiste em conservar seus rituais, todo ano ela quebra com a repetição deles, os dias infinitamente iguais de rotina. Situações novas são produzidas no comportamento de pessoas e de grupos e impressiona a alguns pesquisadores que o dinheiro custosamente ganho nos dias de trabalho seja consumido na festa com tão forte pressa e tão pequenos resultados”.

“Refiro-me a acontecimentos sociais de envolvimento parcialmente coletivo que geralmente observam uma frequência cíclica ou sazonal; que produzem uma ruptura com a rotina sequente da vida social; que criam comportamentos sobretudo rituais, logo expressivos, e relações interativas de forma e efeito diversos dos de período longos de rotina”.

“(...) um sistema social institucionalmente flexível capaz de, ao mesmo tempo, conservar elementos tradicionais e incorporar outros novos, com que se redimensiona frente a modificações da sociedade ou de grupos sociais onde se realiza, ou que a promovem diretamente”.

“Festa como produto econômico direto que aporta lucros à comunidade e principalmente a seus promotores. Wolf reconhece como capazes as festas de promoverem um equilíbrio interno de distribuição e consumo dos bens da sociedade. Não se pode esquecer aqui os rituais de Potlatch em que alguns bens excedentes são ritualmente destruídos em situações de desafio entre indivíduos ou entre grupos”.

“Festas lugar em que conflitos podem ser resolvidos em meio à música, como competição e, logo, sem maiores danos para um e outro lado”.

“Suspender a rotina e autorizar a que, fora dela, as pessoas descubram e incorporem comportamentos e motivações proibidos ou colocados sob vigilância e controle nos “dias normais”. Brigas e crimes em festas rurais são um tema constante em música e poemas sertanejos”.

“A festa é um acontecimento social de efeito identificador. É através da festa que a sociedade homenageia, honra e rememora: personagens, símbolos, ou

acontecimentos com os quais ela se identifica e pelos quais se identificam os seus membros nos momentos de rotina”.

“Conteúdos simbolicamente exclusivos, logo igualmente contrastivos e identificadores”.

“A sociedade rural parece orgulhar-se de conservar e colocar em exposição uma vez por ano mais do que apenas a sua cultura tradicional. É a si própria, seus valores, seus preceitos e sua história que ela revê, rememora e conserva”.

Do ponto de vista antropológico, podemos afirmar ainda que a festa é, antes e depois de Marcel Mauss (1974), uma persistente recriação da experiência da reciprocidade. Bem ou mal, entre crises na hora de organizar e entre perdas de valores e gestos rituais na hora de fazer e partilhar, a festa ainda cria e recria, antes, durante e depois, a experiência generosa e gratuita do encontro. E a quem queira desfrutar funcionalmente de algum valor utilitário entre os que promovem e os que partilham *a* e participam *da* festa, seria bom lembrar que para a imensa maioria dos seus diferentes autores e atores, ela é um momento de gasto e de consumo conspícuo, cujos retornos econômicos e mesmo sociais são cada vez menores, quando não, inexistentes.

Fora alguns padres, os donos de barracas e os artistas solo ou em grupos, remunerados profissionalmente, todas as outras pessoas investem tempo, trabalho e dinheiro sem retorno financeiro algum em uma pequena festa de aldeia.

Não estarão na mesma busca destas duas origens do homem: a criação e a partilha – os germens fundadores da própria cultura – os motivos nem sempre conscientes, mas repetitivamente presentes na razão de ser da persistência das festividades que se recusam ainda a tornarem-se apenas um espetáculo?

Não será o progressivo desgaste desses valores de origem: o sair-de-si, o dar-receber-retribuir, o partilhar *com* e *entre* os outros, em seus nomes ou através de seres cultuados em comum, o que tem contribuído a facultar a invasão e o domínio de novos acontecimentos nas antigas festas? Ou, por outros e os mesmos caminhos, a imposição de novos festivais cada vez mais anônimos e espetaculares? Grandes e ruidosas festas em que a reciprocidade gratuita vai cedendo lugar a diferentes formas de concorrência e competição entre competentes – os novos especialistas em transformar convivência em entretenimento - e onde a celebração pouco a pouco se perde, ou se abre a transformar-se em diferentes e performáticas demonstrações públicas de ilusória excelência?

Talvez as pessoas em várias partes do mundo, sobretudo atualmente quando vivemos a ordem mundial da produção para o mercado, se perguntem para que servem as festas. E, talvez, melhor do que perguntar para que elas servem, seja perguntar o que elas dizem. O que querem dizer e significar todas aquelas sequências de gestos não cotidianos, de celebrações teatrais, de cores e de rostos, de gastos materiais, de doações e distribuições de alimentos, de trocas disto por aquilo e de condutas rituais?

Afinal, as pessoas “fazem a festa” porque ela responde a alguma necessidade individual ou coletiva, ou porque ela cumpre alguma função social nem sempre clara e explícita para os seus próprios praticantes? O que torna a festa necessária ou mesmo indispensável? A festa é polissêmica, guardando uma multiplicidade de sentidos. “Essa alta capacidade de síntese é um dos principais atributos dos ritos, conferindo força criadora à complexa gramática de muitas festas reunidas em uma só”, segundo Berocan Veiga (2005) é a chave para a compreensão desse espaço de renovação constante e reinvenção de sentidos e significados.

Aqui achamos preferível acreditar que as pessoas “vivem a festa” porque ela é um entre outros meios simbólicos tão humanamente ancestrais e essenciais, por meio dos quais os sentimentos, os saberes, os sentidos, os significados e as sociabilidades inevitáveis da vida de todos os dias são re-traduzidos e re-ditos, solenemente pronunciados entre a prece, o canto, a dança, o cortejo, a romaria, o teatro, a celebração, enfim.

O mundo do símbolo, da dilatação de sentidos e de sentimentos, o momento da gratuidade e do exagero, o tempo da metáfora: serão estes o eixo do ser e a razão do acontecer da festa? Uma alternativa coletiva surpreendentemente densa e afetiva de se estar, afinal, aqui e se ser, finalmente, o mesmo e um... outro? Um meio pelo qual, sob a ilusão provisória da inexistência das regras do código de conduta que tornam o cotidiano ao mesmo tempo inevitável, indispensável e opressor, as pessoas trocam entre si afetos e sentidos? E trocam mais, pois na festa elas exageram a intercambiar gestos e palavras que não servem apenas para que sejamos ilusória e momentaneamente mais felizes, mas para que, mascarados e diferentes, possamos nos dizer uns aos outros, com ou sem a mediação do sagrado, quem somos e porque somos quem somos.

Podemos por um momento viajar de Goiás e da Galícia entre mares e terras distantes. Depois de estudar as “brigas de galos” da Ilha de Bali, em Java - um esporte a

que os balineses se entregam como a um rito, e a cujas regras se submetem, de tal sorte que por debaixo daquilo que aos olhos de estrangeiro parece ser pura desordem e violência, reina a ordem da festa e a ética do justo - um antropólogo, Clifford Geertz (1989), estabelece conclusões teóricas e abrangentes que poderiam nos ajudar aqui.

Ele lembra que a briga de galos é um ritual de arte, mais do que de jogo e, com mais motivos, isto vale também para os nossos ritos e as nossas festas. Afinal, bem mais do que uma pequena e corriqueira briga de galos em Bali, as Cavalhadas de Pirenópolis são um longo e solene rito que se realiza sob a aparência de um jogo. Então Geertz lembra que se a arte tem função, tal como em uma série de combates em que ritualmente os homens apostam uns contra os outros e os animais se matam uns aos outros, ela deveria servir para tornar...

compreensível a experiência comum, cotidiana, apresentando-a em termos de atos e objetos dos quais foram removidas ou reduzidas (ou aumentadas, se preferirem) as consequências práticas ao nível da simples aparência, onde seu significado pode ser articulado de forma mais poderosa e percebido com mais exatidão, (...) (GEERTZ, 1989, p. 311)

Segundo Geertz (1989), brigas de galo, danças no templo, festas de aldeia, romarias e procissões não “funcionam” apenas, jurídica e rasteiramente como reguladores de uma ordem social. Tanto elas quanto uma Folia de Reis, uma Festa de Congos ou as nossas Cavalhadas não reduzem conflitos e nem os criam de outro modo, em uma outra dimensão. Não são o espelho invertido e nem a face real das relações de poder e prestígio de uma pequena comunidade da Amazônia, ou de uma grande e agitada cidade como o Rio de Janeiro em seu Carnaval.

Festas e rituais são textos e falas cheios de potencialidades. São mensagens ao mesmo tempo compreensíveis e cifradas. São meios fortemente carregados de simbologia e de afeto pelos quais as pessoas vivem, na celebração coletiva da cultura, o aprendizado de seu próprio modo de ser. De algo que não é nem a identidade e nem sequer a ética de um povo, mas o seu *ethos*. Alguma coisa que inscreve na cultura a maneira afetiva e efetivamente densa e cheia de significados por meio da qual um povo resolveu ser, sentir, pensar-se a si mesmo e viver as vicissitudes de sua vida. Estamos, assim, diante de uma eloquente ação social a qual damos o nome de ritual. Por meio da análise de rituais, de acordo com Mariza Peirano, “podemos observar aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, se pensa e se transforma” (PEIRANO, 2003, s/n).

Ritos e festas “dizem alguma coisa sobre algo” e são, portanto, mais um processo simbólico de semântica da cultura do que um problema pragmático de mecânica social. Como a briga de galos que se joga como um jogo e se vive como um rito, ela se torna “uma leitura balinesa da experiência balinesa”. Entre gestos de amor e ódio, atos de desespero acompanhados de atos de uma intensa euforia; afinal, “uma história sobre eles que eles contam a si mesmos” (GEERTZ, 1989, p. 316). Situações de trocas entre pessoas através de símbolos e sentidos que a vida sabe, a fé relembra, a cultura escreve e a festa canta, dança e diz a quem venha ver e ouvir.

Ditos entre preces, cantos, dramas e danças que são, devota e divertidamente, ditos e entre e para os que participam do “lado de dentro” das festas populares, através de seus ritos, de seus mitos e de suas memórias. Porque cada ritual de cada festa e cada festa popular de cada lugar de Goiás ou da Galícia rememora e coloca nas ruas, praças, casas e igrejas algumas histórias e estórias que quase todos conhecem já. Mas que a cada ano se reúnem para ouvir recontar de novo (BRANDÃO, **O corpo Coberto de Flores**, escrito inédito).

Assim, as Cavalhadas relembra uma acreditada e distante luta entre povos culturas e religiões diferentes. Uma ou várias histórias ornadas lendas, passadas em outros tempos e em outros lugares. Histórias de outros povos e séculos de repente todos os anos recriadas num campo de batalhas, e de batizados e jogos supostamente um dia vividos como verdadeiras guerras entre povos distantes, e simbolicamente trasladadas, séculos mais tarde, para o interior do Brasil Central.

E elas recontam todos os anos as estórias da história de momentos da Festa do Divino Espírito nas tradições aqui desta cidade, aqui neste lugar. E, finalmente, elas narram de novo, como um teatro, os pequenos mitos das histórias de vida de cada qual de seus muitos personagens. E, em boa medida, é esta mistura de lembranças, de mitos, de lendas, de crenças, de fatos que a memória pessoal e coletiva não deseja esquecer, que faz serem tão tocantes, a cada ano, as repetições dos mesmos gestos com que as pessoas do povo recriam juntas os momentos certamente mais belos de suas vidas.

No esteio da etnografia clássica relativa às festas populares no Brasil, esse texto tenta alinhar o debate sobre cultura popular com a problemática da modernidade e dos processos de modernização, tendo sempre em vista a superação das operações analíticas que substanciam o popular, como um tipo de alteridade ideal e autêntica, em oposição dicotômica à chamada indústria cultural.

Vale lembrar que “o entretenimento popular tem suas raízes no espetáculo, uma vez que a guerra, a religião, os esportes e outros domínios da vida pública foram terrenos férteis para a propagação do espetáculo por séculos” (KELLNER, 2007, p.120). Nos dias atuais, com o desenvolvimento de novas tecnologias de informação e das novas formas de apropriação pelo mercado das ditas culturas populares, o espetáculo é midiático e se estende de forma polissêmica nos campos da economia, política, sociedade, cultura e do cotidiano, sendo, portanto, plural à medida que se revela vários níveis de espetáculos. As “festas-espetáculo”, de acordo com Edson Farias (2011), estão diretamente conectadas às transformações estruturais da sociedade-nação, essa última cada vez mais ordenada pela autorregulação do mercado e pelo comércio.

A espetacularização das festas populares brasileiras, assim como a desagregação familiar, o êxodo rural, o consumismo, o turismo já eram observados pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, ainda que de forma incipiente no decorrer de 1970 e 1980, como consequência da globalização. Estas características, ainda em potencial, estavam expressas na opinião dos agentes da Festa que declaravam: “a Festa do Divino não é a mesma” [informação oral]. As festas pesquisadas pelo autor em Pirenópolis (Brandão, 1974) e na cidade de Goiás (Brandão, 2009) se transformaram em verdadeiros espetáculos de massa aliados ao consumo e ao turismo, todavia não é exagero dizer que a espetacularização das culturas populares não é algo tão novo quanto se pensa. Assim, entendemos que a mudança está nos métodos de produção, na velocidade da divulgação e no mercado de consumo desses bens culturais.

Com Ortiz (2007) ressaltamos a importância de considerar o processo de mundialização como um fenômeno social total que permeia o conjunto das manifestações culturais, sem perder de vista as consequências da modernização e o surgimento de diversos mercados e novos negócios globais que lidam com o simbólico. Nesse sentido, ressaltamos que as implicações da mundialização redefinem hoje o que é cultura popular e nos faz pensar para além da sua produção, na circulação e no consumo de bens simbólicos e materiais a ela atrelados. Afinal, o estudo da cultura enquanto produção supõe, de acordo com Nestor Canclini (1983), considerar não apenas o ato de produzir, mas todas as etapas do processo produtivo: a produção, a circulação e a recepção.

Trata-se de outro modo de dizer que a análise de uma cultura não pode concentrar-se nos objetos ou nos bens culturais, deve ocupar-se do processo de produção e circulação social dos objetos e dos significados que receptores diferentes lhes atribuem. Uma dança de mouros e cristãos apresentada no interior de uma comunidade indígena por eles e para eles não é a mesma dança quando apresentada num teatro urbano para um público que é alheio a essa tradição, embora as suas estruturas formais sejam idênticas. Somente uma visão global do processo pode explicar o sentido desta produção deslocada na sua trajetória social (CANCLINI, 1983, p. 33).

Estudar cultura popular na atualidade, indagando-se, entre outras questões, como o consumo urbano altera o significado da produção material e simbólica das culturas tradicionais, requer uma estratégia de investigação capaz de abranger tanto a produção quanto a circulação e o consumo, uma vez que “a tendência predominante do capitalismo é a de reduzir ou anular a diferença entre festas participativas rurais e espetáculos mercantis urbanos” (CANCLINI, 1983, p.131).

Conforme vimos na introdução, o objetivo da investigação aqui apresentada é abordar, no contexto da sociedade global, alguns aspectos do processo de transformação que permeiam a religião e a cultura popular entendendo-as como mudanças de ordem estrutural, que afetam os rituais católicos brasileiros das festas de santos. Buscamos detectar situações em que a comparação entre a observação do presente e a etnografia já publicada nos possibilite enxergar as relações sociais e ideológicas engendradas dentro dos processos de globalização/mundialização, pelos quais o mundo rural no Brasil passou e tem passado a partir da industrialização.

A análise de rituais religiosos dentro da suposta natureza espetacular de festas populares no Brasil com vistas à transformação da festa religiosa em fenômeno global que abrange todos os aspectos da vida social, revelando o papel do econômico, do político, do religioso e do estético no processo de transformação-continuidade da cultura. Considerando os elementos de fortalecimento e coesão da vida comunitária e da identidade cultural, bem como as políticas de autogestão, que dão às festas condições de não se dissolverem inteiramente num espetáculo e continuarem a oferecer espaços de participação coletiva e de transmissão de memória, muito mais do que espaços de atuação de instituições governamentais e turísticas, temos um cenário altamente profícuo à tarefa antropológica. Justamente, tal tarefa, segundo Tambiah, é “por excelência, estabelecer a totalidade do significado nos planos sociológico e cultural coletivos” (TAMBIAH, 2018, p.16).

Pensar religião e globalização nos permite não só uma discussão conceitual do que seja esse último termo e quais suas consequências no mundo religioso, mas nos obriga a buscar entender o processo em jogo não como paradigma científico, nem econômico, mas num vasto e novo modo de viver a fé, agora escorado na produção do espaço e do tempo vivido como resultado de múltiplos movimentos, em parte contraditórios, com resultados abertos que implicam diversas conexões local-global e local-local (CANCLINI, 2003, p.43). A religião, tal como a globalização, está no campo da cultura.

A transformação da festa religiosa em fenômeno global abrangendo todos os aspectos da vida social revela o papel do econômico, político, religioso e do estético no processo de transformação-continuidade da cultura. Tal fenômeno demonstra que a produção e o consumo do simbólico alcançaram uma nova dimensão na contemporaneidade, uma reconstrução material da ilusão religiosa. A busca por lucratividade e a industrialização do simbólico transformam as festas populares religiosas em entretenimentos e lazer. Frente a essa dinâmica, as identidades populares são reformuladas e reinventadas dentro da sistemática da diversão e da reificação das culturas locais e regionais.

Consideramos que a industrialização acarretou mudanças no cenário das festas, o que nos permite falar em institucionalização do entretenimento-turismo em várias regiões, especialmente no Rio de Janeiro com o Carnaval que pode ser considerado como matriz da modernização turística. A partir da década de 20 do século XX, o Brasil começa a despontar como uma sociedade nacional com foco na “industrialização e cujos deslocamentos simbólicos e materiais definem cada vez mais espaços consagrados ao comércio da diversão” (COUTO, 2012, p. 626). Mais recentemente, o fenômeno da globalização atuou no sentido de situar as culturas populares no processo de desenvolvimento socioeconômico.

A análise do problema da cultura e religião populares em sociedades de origem rural sob o impacto de processos de industrialização e de urbanização deve buscar compreender algumas questões de investigação como: por que, por um lado, sobrevivem e proliferam estes universos considerados míticos, fictícios e fantásticos num mundo que reiteradamente se submete à lógica do mercado e da espetacularização? Quais são os aspectos eficazes destas festas tradicionais, ainda que seu caráter de celebração comunal seja diluído no interior da organização mercantil do lazer turístico? Qual o destino de

rituais que perderam seus contextos – ou porque nascem na roça e vêm morrer nas cidades, ou porque perdem o seu lugar na festa onde nasceram – e se empobrecem de gente, de gestos e de significados? Quais os impactos dos meios de comunicação, dos efeitos desagregadores do turismo, da secularização e da mercantilização das cerimônias religiosas no universo das culturas populares? A partir do ritual de origem, quando acontece a espetacularização da festa?

A historiadora Mona Ozouf (1976), em seu clássico estudo sobre a festa popular na Revolução Francesa, chama a atenção para o fato de os eventos festivos apresentarem uma dupla abertura para o passado e para o futuro. De acordo com Ozouf, os sujeitos que as constroem e lhes atribuem significados tendem a reivindicar precedentes socioculturais e possibilidades futuras da sua prática, que reproduzam seu conteúdo subjetivo. “Por que festas?”, pergunta a autora em questão. “Para compor através delas uma história anual e comemorativa (...), para estabelecer correspondências de um tempo remoto com o tempo presente” (OZOUF, 1976, p. 219). Ainda que as transformações vividas nas festas populares de “caráter tradicional” sejam comumente acompanhadas por uma evocação nostálgica, trata-se de uma intenção restauradora que denota uma espécie de consciência crítica acerca das transformações vividas pelos sujeitos no processo histórico.

Na análise de DaMatta (1983), o Carnaval e a festa de igreja atuam em confronto. O primeiro, opera pela ruptura sendo praticamente um hiato sobre um espaço de trocas sociais contínuas regidas pelos códigos da estrutura, durante o qual há uma separação radical entre o sagrado e o profano (o religioso é expulso/adiado para a quarta-feira de cinzas). Já a festa de santo de igreja, segundo Carlos Rodrigues Brandão, opera pela “totalização de cosmo ordenado, incorporando elementos profanos e sagrados, solenes e festivos, reunindo dentro da festa elementos do cotidiano que atuam no sentido de integrar e dissolver conflitos” (BRANDÃO, 1985, p.199).

Ainda com DaMatta, o ritual é frequentemente utilizado para designar momentos solenes da vida social, marcando a passagem do domínio do mundo cotidiano ao mundo dos acontecimentos extraordinários. Nas palavras do autor de Carnavais, malandros e heróis, “a passagem de um domínio a outro é marcada por modificação no comportamento, e tais mudanças criam as condições para que ele seja percebido como especial. Este é o subuniverso das festas e das solenidades” (DAMATTA, 1983, p. 38).

Diante das acepções, preferimos ampliar o significado do ritual ao afirmar que a conduta festiva não precisa ser necessariamente regida por normas; ao contrário, o que proporciona especificidade aos rituais é a possibilidade da expressão individual alegre e espontânea dos sentimentos. Para além dos significados em torno do universo religioso, as festas rompem com a rotina dos dias comuns, criando um espaço para o entretenimento e o ócio. Essa ruptura com a rotina do trabalho já tinha sido mencionada por Carlos Rodrigues Brandão num de seus primeiros trabalhos sobre festividades populares, *As Cavalhadas de Pirenópolis* (1974):

Há dias, às vezes uma semana, às vezes um pouco mais, em que uma sociedade rural interrompe a sua rotina e se transforma em festa. As pessoas das grandes cidades, acostumadas à experiência do novo e do renovado em sua própria vida urbana e modernizada, dificilmente poderiam compreender a necessidade e a insistência do retorno anual de uma mesma Cavalhada que repete durante três tardes e há mais de cento e cinquenta anos, os mesmos galopes, as mesmas falas e os mesmos resultados (BRANDÃO, 1974, p. 5).

Quando Brandão realizou sua pesquisa em Pirenópolis, no início dos anos 70 do século passado, as Cavalhadas estavam sendo “descobertas” por pessoas de Brasília e de Goiânia. Um trecho da dissertação de mestrado de Ana Cláudia Lima Alves (2004) vem ao encontro da ideia de que a cidade atraiu turistas para a festa sem planejamento mínimo, o que acabou gerando conflitos entre população local e visitantes.

Durante os anos 1970 a 80, os estudantes vieram para Pirenópolis, em massa, a cada edição das festas do Divino. Como não havia hotéis nem restaurantes, eles acampavam na beira do Rio das Almas. Ali improvisavam churrasqueiras e cozinhas, ou então comiam e dormiam pelas ruas. É claro que 37 também não havia instalações sanitárias. No clima de improviso e anarquia geral, os visitantes tomavam conta da cidade, andando em trajes de banho todo o tempo e em qualquer lugar, num comportamento constrangedor para o modo de ser do lugar. O choque entre essas hordas de visitantes e os moradores locais foi inevitável (ALVES, 2004, p. 36).

A mesma autora divulgou depoimentos de pirenopolinos em que fica evidente a tensão entre diversos interesses em campo, tais quais do setor hoteleiro, do comércio, dos turistas e da administração pública. Uma das falas que pegamos emprestada da dissertação de Ana Cláudia Alves é muito valiosa por ter sido proferida por uma pessoa de quase 90 anos que, naturalmente, presenciou algumas das mudanças na cidade:

Da década de 70 pra cá que eu acho que a cidade tem mudado. Eu acho que o mais forte foi de 70 pra cá, quando começou virar cidade turística, por que

sempre Pirenópolis era visitada, mas antes não tinha alojamento, então às vezes o povo não tinha onde ficar, não tinha aonde dormir, só ficava para passar o dia (...) Começou a aumentar o turismo, então começaram a fazer pousadas, para esses turistas passarem o fim de semana, passar o domingo... Sexta, sábado e domingo é tanto barulho que atrapalha a gente dormir... Sabe que eu gosto, eu gosto do movimento de ver gente, eu não saio, mas fico na porta da rua, conversando. As pessoas daqui, os tradicionais daqui, eles tem fazenda, tem chácaras, e então vão tudo pra fazenda e deixam a casa fechada (ALVES, 2004, p. 44).

Quando analisamos a festa na chave do ócio temos o registro do divertimento, do lúdico, do tempo alegre, do êxtase, da liberdade criativa “a reboque da perseguição do sublime, exacerbado pela reinvenção da tradição nas festas populares mercantilizadas” (BATISTA, 2012, p. 266). É desse modo que o ócio ingressa na dinâmica mercantil de uma sociedade de consumidores que o configura como entretenimento, ou seja, as festas populares se tornam espaços de ajustes e negociações em torno dos limites da reinvenção das tradições. Como afirma Batista (2012), a partir da leitura de Farias (2011):

Assim, os conflitos e as negociações em torno dos limites da reinvenção das tradições nas festas populares descortinam o que está em jogo da perspectiva da defesa do particularismo regional e do negócio, isto é, da espetacularização da tradição como *leitmotiv*, da mobilização nos outros da alegria festiva, na esteira deslumbrante de um *habitus* juvenil globalizado (BATISTA, 2012, p. 267).

A partir de novas negociações e interesses, mudaram os motivos pelos quais as pessoas participam da festa e mudaram também a paisagem e o público. Pirenópolis hoje tem muitas pousadas, hotéis, restaurantes e uma agitada vida comercial em torno da festa, do tema e dos turistas que ali chegam atraídos pelas Cavalhadas. As mudanças no cenário da cidade, no entanto, são bem antigas e algumas remontam da década de 1970, quando a cidade viu chegar muitas pessoas de fora para conhecer a festa.

Numa conversa que tive com a herdeira e responsável pelo Museu das Cavalhadas, Célia Fátima de Pina, ela disse que foi justamente a movimentação de visitantes na cidade que motivou a criação do museu temático:

Meus irmãos sempre foram cavaleiros. Desde a década de 70 vinha muito estudante da UnB, muito jornalista, muito pesquisador. Então, minha casa sempre ficava cheia. Porque meus irmãos se aprontavam aqui. Então, minha mãe sentiu a necessidade de montar o museu pras pessoas saberem da festa, não só durante a festa, mas o ano todo. Então, primeiro ela começou a reunir as coisas dos meus irmãos. Foi na primeira sala, né? E depois ela começou a receber doação de outros cavaleiros. E ela colocou nessa sala daqui, né? Então, hoje, o museu ocupa quatro salas da casa.

Carlos Brandão faz parte dessa primeira leva de pessoas, os universitários mencionados por dona Célia. Ela disse ter conversado com Brandão algumas vezes, ali mesmo numa das salas de sua casa que abriga o Museu das Cavalhadas. Mostrando um livro de Brandão que estava na estante, ela mencionou outros nomes de pesquisadoras e pesquisadores, segundo ela pessoas que foram até Pirenópolis para estudar a festa. Brandão foi um dos pioneiros e a publicação de sua obra em 1974 certamente atraiu ainda mais universitários para a cidade. Lembrando que, na época em que ele fez suas pesquisas, Pirenópolis era uma cidade sem infraestrutura e serviços adequados para receber tantas pessoas. Uma declaração pessoal de Brandão reitera nossa hipótese de que algumas festas tomaram proporções enormes e deixaram de ser rituais originais para se tornarem espetáculos dirigidos às massas: “Era estrada de terra até Pirenópolis quando fui lá fazer pesquisas. Eu dormia dentro do carro e tomava banho no Rio das Almas... Só tinha uma pousada. Hoje em dia, milhares de pessoas e centenas de pousadas”.

A percepção aguçada de Brandão vai ao encontro de uma recente pesquisa quantitativa realizada por um grupo da Universidade Estadual de Goiás (UEG) interessada em conhecer o perfil e a demanda de turistas que visitam Pirenópolis. De acordo com os dados coletados, um número expressivo de turistas aponta as Cavalhadas como principal motivação da visita. “Do total de 52 respostas, 20 visitantes disseram que estavam em Pirenópolis para ver a festa” (LÔBO, 2014, p. 125).

Num tour pelos principais sites sobre Pirenópolis, observa-se, notoriamente, o empenho do poder público e dos empreendedores do turismo em transformar os eventos religiosos, como o da Semana Santa, em produtos turísticos a fim de melhorar a oferta do destino. Temos então uma festa de origem rural que, a princípio, foi assimilada pela urbanização e, depois, se espetacularizou a ponto de atrair turistas de todo Brasil, não apenas como espectadores, mas como participantes que ignoram, na maioria das vezes, os significados do ritual. Notamos que o grupo dos mascarados teve seu número de participantes multiplicado a centenas no decorrer das últimas décadas e isso requer uma problematização, considerando que uma festa popular se identifica com os festeiros e os convidados de uma maneira íntima respaldada na devoção.

A falta de compromisso devocional dos visitantes gera incômodo em algumas pessoas, sobretudo antigas que possuem uma visão alicerçada na tradição. Para elas, a

chegada de pessoas que só buscavam diversão era mal-vista: “a chegada do falso turista (...), esse falso turista que não era amante da cultura, era amante da baderna... Porque havia uma maneira de ser contrária aos costumes da cidade; e a festa é tradicional” (ALVES, 2004, p. 49).

Não interessa aqui alongar mais sobre as sínteses conceituais decorrentes desta concepção de religiosidade popular no Brasil, contudo cabe reiterar que a mesma baseia-se nas formas de devoção do catolicismo colonial brasileiro. Esse, por sua vez, sendo focado no pragmatismo do milagre organiza a vida das pessoas dentro de uma vivência doméstica, ou seja, próxima e íntima, acentuando o caráter relacional direto entre homens e santos (HORTA, 2011, p. 79).

O mesmo ocorre em outros universos da chamada cultura popular: uma cantoria, uma procissão, uma congada, um bumba meu boi, uma umbigada, uma folia das almas. Entretanto, ao falarmos de mudança sociocultural na temática das festas populares, considerando a dilemática existente entre modernização da sociedade e a cultura popular, é preciso imprimir novos significados nas relações entre cotidiano, festas e mercado, posto que:

O distanciamento começa quando o turismo (ou a TV, paraíso do viajante de poltrona) toma conta dessas práticas: a festa, exibida, mas não partilhada, toma-se espetáculo. Nesse exato momento, o capitalismo se apropriou do folclore, ocultando o seu teor original de enraizamento (BOSI, 1995, p. 7).

Se por um lado há distanciamento dos significados dos rituais vividos, por outro há uma maior proximidade com valores intrinsecamente mercadológicos. Diante disso, interessa aos objetivos deste trabalho reportar-nos à obra de Edson Farias (2011) que tem como problemática central a relação dilemática entre cultura popular e modernidade, com enfoque no nexos entre economia e cultura, sem perder de vista o cenário político e simbólico em que se engendram esses embates. Superando a visão dualista, Farias está na contramão da tendência habitual de conceber como marginais, no sentido de estarem em margens opostas, essas concepções. No caso específico do Brasil, no que concernem aspectos da cultura popular e folclórica, entre as quais se incluem as festas e folguedos regionais:

[...]têm sido alvo de divulgação em grau formidável, principalmente ao estarem conectadas aos mercados fonográfico, radiofônico e audiovisual, nos quais se dá a consagração de repertórios de música popular, de alguma maneira, vinculada aos nichos regionais do país (*axé music*, pagode, sertanejo, toadas e forró). Ao mesmo tempo, as conexões entre cultura e economia a partir delas se estendem diante das suas inserções nos roteiros turísticos, como núcleos de divulgação das respectivas regiões a que pertencem. (FARIAS, 2011, p. 86).

Articular o que aqui chamamos de “tradicional” e de “moderno” exige pesquisa de fôlego e leitura minuciosa, mas, para o momento, vale salientar que neste contexto contemporâneo as festas religiosas das culturas populares estão sendo ressignificadas, mediante uma nova negociação entre as forças do mercado cultural, da globalização e da identidade local.

A concepção de cultura popular como um lugar de resistência e sobrevivência de valores que precisam ser “resgatados” e preservados guarda em si um olhar romântico, nostalgicamente voltado ao passado que, por sua vez, é idealizado e utópico. Considerar os fazeres populares, sejam festas, rezas ou manifestações artísticas, como exemplos de alteridade idealizada e autêntica soa como uma interpretação equivocada. É preciso perceber que, desta articulação conceitual tensa e necessariamente dialética, derivam novos significados culturais diante do processo de globalização. São as relações sociais, ou melhor, econômico-políticas, que renovam as concepções de religião e de sagrado. Um artigo de Octavio Ianni (1977) intitulado *O reino deste mundo*, publicado no primeiro número da Revista *Religião e Sociedade*, reflete dialeticamente sobre o fetichismo dos ritos e cerimônias religiosas levando em conta os antagonismos do capital e a capacidade humana de reproduzir e recriar. Para autor:

O sagrado é o produto sempre renovado – sob a mesma forma ou formas renovadas – das relações dos homens vivos, presentes, em suas relações pessoais, familiares, grupais e de classes que reproduzem e recriam, a todo instante, o sagrado que consagra as suas relações presentes (IANNI, 1997, p. 168).

5.1 Festa enquanto patrimônio imaterial

Em 2017, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) publicou o dossiê número 17 como parte da Coleção Dossiê dos Bens Culturais Registrados, coleção essa destinada a tornar amplamente conhecidos e valorizados como Patrimônio Cultural do Brasil os bens de natureza imaterial registrado pelo IPHAN. O dossiê 17 apresenta o **Registro da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, Goiás**.

Segundo sabemos, o registro foi criado pela Constituição de 1988 e regulamentado por decreto presidencial em 2000. A fim de promover o reconhecimento, proteção e a garantia da perpetuação do patrimônio cultural imaterial, em 2003, foi aprovada pela UNESCO a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial. No documento “a importância do patrimônio cultural imaterial, principal gerador da diversidade cultural e garantia do desenvolvimento sustentável” é enfatizada (UNESCO, 2003).

O Artigo 2º da supracitada Convenção da UNESCO (2003) compreende como patrimônio cultural imaterial os seguintes domínios: a) tradições e expressões orais; b) artes do espetáculo; c) práticas sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimento e usos relacionados com a natureza e o universo; e) técnicas artesanais tradicionais.

Este patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio envolvente, de sua interação com a natureza e da sua história, e confere-lhes um sentido de identidade e de continuidade, contribuindo assim para promover o respeito da diversidade cultural e a criatividade humana (UNESCO, 2003).

Sobre os fazeres e saberes específicos de populações que se encontram fora dos centros geográficos mais desenvolvidos como é o caso das localidades onde a presente pesquisa foi empreendida, de acordo com Luiz Renato Vieira (2016) em *Registro e Salvaguarda do Patrimônio Cultural e Imaterial*, os grupos “tendem a preservar aspectos de culturas tradicionais que precisam ser resguardados e conciliados com projetos de desenvolvimento econômico” (VIEIRA, 2016, p. 3). Com o mesmo autor, pensamos o quanto é importante ressaltar o papel da memória no fortalecimento da identidade e do sentimento de pertencimento coletivo e individual, especialmente quando tratamos do tema do patrimônio cultural imaterial que faz emergir temas, memórias, saberes e fazeres

de origem popular, em geral excluídos dos mecanismos de registro e divulgação da cultura nacional.

Podemos dizer que tanto a Companhia de Reis quanto a Festa do Divino representam, além de vivências religiosas, sociabilidade, compadrio, espaço criativo e partilha da memória individual e coletiva. Tais manifestações culturais recordam uma história tão antiga quanto sagrada, partilhada tanto no espaço simbólico da fé, quanto no local concreto da festa. Por enfatizarem as datas, os lugares e as pessoas que já se foram, as comidas, as rezas, as cantigas, os versos e o enredo, as festas são território de memória. Com isso, a memória coletiva se firma e a memória individual se afirma numa dinâmica de recordação contínua da história, enquanto tempo vivido e cultura arraigada.

Quando um grupo de cavaleiros ou foliões se dispõe a superar as diferenças individuais em nome da união coletiva; quando alguém mais velho se dispõe a transferir o que sabe a um jovem iniciante prevendo que este poderá substituí-lo em sua ausência; quando um palhaço de Folia de Reis, também chamado alferes ou matias, dotado de domínio sob versos e *performances* se dispõe a ensinar a uma criança as rimas e danças, a memória e vínculos identitários estão sendo construídos. Dito isso, com base em Souza (2016) podemos compreender que a identidade reflete todo o investimento que um grupo faz, ao longo do tempo, na construção da memória. “Portanto, a memória coletiva está na base da construção da identidade, esta reforça o sentimento de pertença identitária e, de certa forma, garante unidade/coesão e continuidade histórica do grupo” (SOUZA, 2016, p. 152).

Neste sentido, é preciso chamar a atenção para as mudanças que atualmente passam os festejos populares no Brasil. Ainda que consideremos a dinamicidade da cultura, seu contexto de criação e difusão e as forças existentes neste processo (Estado, religião, sociedade, mídia), a rapidez com que a globalização afeta as manifestações culturais brasileiras está tão explícita quanto temível, fato que fez com que Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial reconhecesse que:

Os processos de globalização e de transformação social, a par das condições que criam para um diálogo renovado entre as comunidades, trazem igualmente consigo, à semelhança dos fenômenos de intolerância, graves ameaças de degradação, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios de salvaguarda deste (UNESCO, 2003).

Assim, entendemos que não nos cabe emitir juízo de valores em defesa da preservação de uma cultura que consideramos “vulnerável”, diante da modernidade ameaçando-a de esfacelamento. Em suma, isso não é viável porque, em primeiro lugar, não há uma cultura no singular, que precise ser resgatada e preservada; segundo, porque a complexidade do campo cultural não se limita a análises acadêmicas e não é só um campo de pesquisa, mas é a vida e o sentido de sua existência, em constante transformação de valores e ideias, ameaças e horizontes, materialidade e imaterialidade (SILVA; CASTRO, 2016, p.18).

Pensar manifestações culturais como espaços de produção, reprodução e consumo de bens tangíveis e intangíveis requer uma visão do constante dinamismo das trocas ou hibridizações do campo da cultura, pois novos significados estão sendo a todo tempo dados, sobretudo no contexto contemporâneo em que as culturas populares estão recebendo novos sentidos, num jogo dilemático entre o local e o global, entre a tradição e a modernidade. Deste modo, não se trata de estudar manifestações do nosso patrimônio cultural imaterial de forma essencializada, fora dos contextos globais e com os rótulos da “deturpação” e “descaracterização” de tais fenômenos; mas sim, de pensá-las como lugar de adaptações, sínteses, ressignificações e encontros culturais. Coaduna-se com essas reflexões Peter Burke quando ressalta que “a identidade cultural é frequentemente definida por contraste” (BURKE, 2003, p. 81).

No estudo do patrimônio cultural há diversas pesquisas que compreendem práticas sociais relacionadas a festas, folguedos e outros rituais afins como estratégia de luta em processos de reconhecimento da identidade coletiva e na conquista de determinados direitos. No que tange o debate sobre direitos territoriais, enfatizamos uma dimensão muito relevante da luta das populações tradicionais da Serra da Canastra, pela permanência em suas terras. Em 1972, foi criado o Parque Nacional da Serra da Canastra (ParNa Canastra) com uma área de 200 mil hectares, sob a administração e jurisdição do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal do Ministério da Agricultura (IBDF). Um dispositivo previa a exclusão de áreas “de alto valor agricultável” e o Ministério da Agricultura, por meio de seu órgão competente, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi autorizado a promover as desapropriações necessárias à execução do Decreto.

Em 1974, o Governo Federal declarou de interesse social, para fins de desapropriação, uma área de aproximadamente 106 mil hectares, incluída a área originalmente prevista para o Parque Nacional da Serra da Canastra (ParNa Canastra). Da área decretada, apenas 71.525 hectares foram desapropriados em condições bastante opressoras, durante o governo de Ernesto Geisel³. A implantação do Parque foi traumática para a região, porque a área desapropriada tinha dezenas de fazendas, uma delas praticamente em cima das nascentes do “Velho Chico”. Os fazendeiros foram resistindo e protelando a saída até serem retirados à força pela Polícia Federal dez anos mais tarde. Alguns fazendeiros discutem na justiça até hoje o valor das indenizações⁴. Conforme depoimento:

A gente vê pessoas contar, pessoas mais velhas, pai e avô, pessoas que ainda era da época que ainda hoje vive aqui na nossa região, que foi tomada a terra deles, são várias histórias. A maneira como foi, era regime militar, chegava com metralhadora dando tiro em latão de leite e matando animais, matando porco, dando tiro em gado, violento mesmo sabe?

O pesadelo daquelas pessoas vai além de uma história revoltante que se conta de pai para filho. Em 2006, o presidente Lula determinou a instituição do Grupo de Trabalho Interdisciplinar (GTI) – para proceder a estudos e propor medidas relativas à revisão dos limites do Parque. Demarcação de terras, retirada de pessoas da área que originalmente foi definido como Parque, e propostas de indenizações passaram a ser pauta política do cotidiano das populações da Canastra⁵. Muitos debates foram realizados, tanto em Brasília quanto nas comunidades de entorno do ParNa Canastra e, assim, foi criada a Frente Popular em Defesa da Serra da Canastra, que propõe como prioridade a preservação do patrimônio ambiental, dos recursos naturais e minerais e do patrimônio cultural, com a garantia às populações locais de sua permanência nas áreas de origem, por meio da criação do mosaico de unidades de conservação, garantidos pelo Projeto de Lei 1517/07 que cria a Área de Proteção Ambiental (APA).

³ DECRETO Nº 70.355, de 3 de abril de 1972, Senado Federal.

⁴ Fonte: <http://www.serradacanastra.com.br/atracoes/parque-nacional>. Acesso em 02 agosto 2017.

⁵ Fonte: <http://www.mma.gov.br/informma/item/2713-governo-quer-regularizar-serra-da-canastra>. Acesso em 30 de julho 2017.

Conforme uma liderança local, os habitantes sempre preservaram a região e deve ter havido algum interesse escuso para, após décadas já decorridas, o governo resolver tirar da gaveta o Decreto de Criação (1972) e ameaçar validá-lo:

Qual é a visão hoje deles (falando dos governantes)? Visão é que tire daqui essa comunidade! E se tem algum interesse, a gente acha que tem e se chama kimberlito, que é um diamante que tem aqui na Canastra, a gente sabe que tem e é uma coisa muito grande. Agora, se tem interesse por trás, a gente não tem toda essa certeza. Quando eles mexem com essa região eles estão mexendo com mais de 2 mil famílias. Que, que eles alegam? Que precisa demarcar porque são nascentes de águas, são bacias e tal do São Francisco e do Araguari, que é a região do Rio Grande e que são nascentes muito importantes. Mas a nossa região aqui não são (é) mal preservadas (preservada), vocês estão vendo aqui.

A participação popular nas Folias de Reis é uma maneira de ocupação e permanência territorial, esfera em torno da qual a luta perpetuação do patrimônio cultural imaterial se inscreve. Neste depoimento, um folião preocupado com a pouca adesão de jovens no ritual declara explicitamente sua angústia fatalista:

Então a parte da juventude aqui na comunidade e no distrito são poucos. Normalmente ou crianças que estão na escola ou a parte mais do meio pra cima. Tem muitas pessoas daqui, que se você tira eles daqui, como é que eles vão sobreviver numa cidade grande? De que forma? Aqui na realidade está ficando o pessoal que é mais velho e a juventude que é pouca aqui já não está ligado muito para esse lado não. Alguns mais velho já pararam, como é o caso do Amador que é folião antigo e já parou. O Zé Laurindo ainda está, que é um dos mais velhos que tem aí. O Zé Evaristim, que é o sanfoneiro, já está bem mais velho, ainda está saindo na Companhia, mas é mais velho, né? Então, assim, a juventude mais nova, poucos que estão ficando. O medo da gente é daqui uns, sei lá, cinco, seis anos, acabar. Eu acho que corre o risco”.

No que se refere à Festa do Divino de Pirenópolis, particularmente às Cavalhadas, a articulação entre passado e presente e a atribuição de novas formas a antigos conteúdos, e vice-versa, revela um dinâmico refazer-se/reinventar-se cultural que garante justamente a manutenção ao longo de gerações. Kátia Santos Bogéa, então presidente do IPHAN na data de publicação do Dossiê Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (2017), em prefácio da obra adverte: “a salvaguarda não tem foco no risco de desaparecimento, pois os mecanismos de transmissão e o engajamento de sua comunidade são fortes e garantem sua continuidade”. Para Bogéa: “o desafio é garantir a vitalidade e a atualidade da festa,

mantendo seu vínculo e sentido para a comunidade local, mesmo com sua abrangência ampliada” (IPHAN, 2017, p. 11).

Nesse ensejo, vamos enfatizar que a concepção de cultura popular como um lugar de resistência e sobrevivência de valores que precisam ser “resgatados” e preservados guarda em si um olhar romântico, nostalgicamente voltado ao passado que, por sua vez, é idealizado e utópico. Considerar os fazeres populares, sejam festas, rezas ou manifestações artísticas, como exemplos de alteridade idealizada e autêntica soa como uma interpretação equivocada. É preciso perceber que, dessa articulação conceitual tensa e necessariamente dialética derivam novos significados: ressignificações culturais diante do processo de globalização.

Dessa perspectiva decorre que, com o reconhecimento de festejos como Folia de Reis e Divino Espírito Santo, do que faz parte as Cavalhadas, como Patrimônio Cultural Imaterial faz com que as necessidades de suas agremiações (como a confecção dos trajes típicos, a compra dos instrumentos musicais, etc) tenham a possibilidade de ser solucionadas com o fornecimento de recursos para a continuidade e a ressignificação das festas em presença da mundialização. O compromisso firmado entre homens e santos, na devoção, ramifica-se e cria também outro tipo de compromisso: o compromisso entre homens e homens, no sentido de coletivo, de comunidade, identidade e pertencimento.

A festa além de ser uma riqueza cultural é um elemento de sociabilidade e de preservação da memória individual e coletiva. O reino do sagrado, para mencionar Ianni (1977), é o reino deste mundo: lutas por direitos, criatividade, resistência e permanência territorial e simbólica. Como bem coloca Renato Ortiz: “toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade. Ao consagrar as pessoas ela lhes fornece um referente comum através do qual a identidade do grupo pode se exprimir [...]” (ORTIZ, 2002, p. 91). Nesse sentido, o território da memória é uma técnica de celebração das lembranças aproximando os indivíduos antes dispersos (ORTIZ, 2002, p. 91). Num mundo globalizado a questão da identidade torna-se crucial e, neste sentido, à medida que a religião tem capacidade de agregar pessoas em escala ampliada, ela adquire um poder maior de sociabilidade e de luta por direitos.

No discurso dos líderes nativos, assim como, na fala dos intelectuais especialistas, os vínculos estabelecidos em torno da festa sustentam laços sociais conexos, que estimulam a permanência dos moradores nos locais pesquisados. A Folia de Reis, por

exemplo, transmitida de geração em geração recria o patrimônio imaterial e a sua continuidade produz no grupo um sentimento de identidade e de pertencimento, ameaçado diante da possibilidade de retirada dos moradores das terras que tradicionalmente ocupam. Apesar de estar evidente em algumas falas que nortearam essa pesquisa a preocupação com ameaças de descaracterização e desaparecimento das festas populares frente às influências globalizantes, algumas pessoas são enfáticas quanto ao caráter imperecível, no sentido de imortal ou perdurável da festa. Há inclusive, em Pirenópolis, uma canção de domínio público cujos versos estão presentes em vários trabalhos publicados sobre a Festa do Divino de Pirenópolis e também em cartazes da programação festiva que são espalhados pela cidade na ocasião da festa. São eles: “Esta festa não se acaba, esta festa não tem fim. Se esta festa se acabar, se esta festa se acabar, ai, meu Deus, ai, meu Deus, que será de mim?”.

A partir das minhas observações em campo, dos depoimentos colhidos e da leitura dos escritos de Brandão e de outros pesquisadores, penso que os motivos sociais da repetição anual e cíclica de rituais como as Cavalhadas está em serem eles (os rituais) “modos de simbolização pelos quais a sociedade repete para si as verdades que os seus membros já conhecem” (BRANDÃO, 1974, s/n). As festas são, socialmente, oportunidades de se criar vínculos coletivos para a aprendizagem e reconhecimento de identidades e universos simbólicos, de ideologias de grupos e de relações de poder que passam por contestação e conflitos. As verdades trazidas para compor o jogo de interpretações dos usos sociais das festas nem sempre são repetidas por serem aceitas. Elas acabam sendo aceitas como verdadeiras porque são frequente e solenemente repetidas.



Cartaz da festa de 2018 (Foto: a autora).

Acreditamos ser necessário um olhar dotado de certo lastro histórico que informe o que é e de onde veio tal manifestação cultural, porém por se tratar de um trabalho antropológico estamos mais focados nas expressões contemporâneas que evidenciam um eterno refazer das festas religiosas populares no Brasil. Elas são dialógicas desde sua origem histórica uma vez que incorporam o diálogo entre festas medievais europeias, vindas com os colonizadores, e a realidade em transformação desde os primórdios da história da formação do Brasil até os dias atuais. É possível ler a história de uma cidade, de uma região ou país por meio de suas festas. Nesse sentido, sem a pretensão de aprofundar nessa seara, dizemos que festa é sociabilidade e dinamismo; festa é identidade e profusão de significados; festa é o que parece tradicional sendo na verdade volátil. Afinal, a cultura traz em si as sementes do dualismo que encontra espaço no interior do próprio espírito humano. Ela precisa se transformar para sobreviver.

Vejamos a declaração de Célia Fátima de Pina, herdeira e responsável pelo Museu das Cavalhadas:

Tá no sangue da gente. Tem que ter amor. Muitas vezes na cidade do interior, as pessoas vêm, eu recebo várias pessoas de outros estados querendo olhar a daqui. Todas as cidades vizinhas estão copiando daqui. Então, as cidades vêm querendo imitar a Festa do Divino. Gente, não adianta querer imitar. Cada uma com sua particularidade, com seu jeito. O que tem que passar pras pessoas é o

amor. A diferença é essa. O amor. Você querer participar, você gostar. Não adianta fazer uma roupa igual se você nem sabe o que você tá representando, entendeu? Então, tem que gostar, tem que ter amor e tem que viver aquilo. Não é só fantasia. Como eu falei, meus irmãos viviam. Eles representavam naquela época medieval. Tem que passar pras pessoas. É o que tento passar aqui pras pessoas, pras crianças aqui de Pirenópolis, que é uma festa que tem que continuar, não pode deixar acabar. Não só a cavalhada, mas a festa do divino toda. A festa toda religiosa. A gente tem amor ao divino espírito santo. A gente tem amor à festa. Então pra não deixar acabar, né, as pessoas oferecem, as pessoas reúnem as coisas e levam. Mesmo quando o imperador é rico. Então as pessoas sempre fazem promessa de doar saco de açúcar, de outras coisas, pra ajudar na festa. Porque a festa é grande. Apesar que hoje em dia tem muita ajuda do estado. Tem a parte da prefeitura. A parte da igreja. Mas, o gasto do imperador é grande. Imperador é o festeiro. Cada ano é um. Então, é esse amor mesmo ao Divino Espírito Santo.

Conforme podemos constatar, a fala de Célia coaduna-se com a ideia de que festa é religiosidade, devoção e compartilhamento de visões de mundo próprios do universo coletivo em que a festa se insere. Essas pessoas fazem a festa sem visar lucros; ao contrário, a fazem por doação. Usando as palavras da própria Célia: “a gente tem amor à festa”. Contudo, existe no polo oposto uma indústria do entretenimento e do turismo que atende a demanda de uma sociedade de consumidores voltada à interpretação de festas tidas como tradicionais e/ou populares/folclóricas enquanto grandes festivais de diversão e lazer.

Isso é notório em Pirenópolis em que notamos um evento-espetáculo absolutamente integrado ao mercado gastronômico, de hospedagem, de transporte dos passageiros, de vendas de objetos que remetem à memória da cidade (*suvenires*) etc. Tal apreensão da festa a insere numa direção oposta à que capturamos nas narrativas do nosso recorte etnográfico, como exemplo a fala de Célia do Museu das Cavalhadas.

As conversas com pessoas que participam de dentro da festa dão conta de uma combinação de ajustes em função dos quais as festas são tão importantes e reverberam inesgotáveis sentidos. Em geral falam em amor, em devoção, em tradição, em herança familiar, em doação de tempo e dinheiro para a realização da festa. Porém, como vimos de maneira ainda introdutória, festas religiosas podem ser interpretadas como eventos festivos com potencialidade de atender à lógica utilitarista do lucro e do mercado, pela produção de excedentes em cuja esteira se acomoda o cálculo da racionalidade formal e econômica.

Sob essa esteira, Edson Farias escreve que:

a lógica da ampliação da lucratividade articulada ao peso de uma economia simbólica, na qual o comércio de signos e a ludicidade são valorados na contrapartida da geração de disposições práticas (e também estratégicas), devotadas à elaboração e ressignificação de identidades pessoais e de grupos, mediante a importância gozada pela diversão e à exposição de coisas e pessoas em espaços definidos pela finalidade do lazer (FARIAS, 2011, p. 14).

Não apenas o espaço é definido pela finalidade do lazer, mas igualmente o tempo. Tanto as festas de Folia de Reis quantos as Cavalhadas de Pirenópolis constituem uma trama complexa de significados rituais, na qual a concepção de tempo é fundamental para apreendermos as diferentes camadas de envolvimento das pessoas com o evento festivo. Se para a maioria dos turistas, a Festa do Divino se resume aos dois dias do fim de semana em que se realizam as aberturas das Cavalhadas no campo e aos rituais do império na igreja e na casa do imperador; para as pessoas que fazem e vivem a festa, ela acontece o ano todo. Isso porque há uma série de preparativos, organização e preparação que se estende por todo o ano, no antes e no depois do espetáculo das Cavalhadas.

Nos preparativos que antecedem a festa, meses antes, são arrecadados donativos, são confeccionadas máscaras e vestimentas para os cavaleiros, seus cavalos e para outras personagens envolvidas. Já nos dias que antecedem a grande movimentação, pães, alfenins e outras comidas são preparadas. A festa começa quando é sorteado o nome do imperador, ou festeiro, que deverá ser responsável pela realização da próxima festa e só acaba dali um ano, no sorteio seguinte. O sorteio do imperador é realizado após a missa de Pentecostes, com a igreja cheia, como uma espécie de contrato de continuidade firmada na ideia de sucessão. O tempo da festa é, portanto, entendido e vivido como algo largo, expandido, cíclico e sem fim. Relembramos, a propósito, numa tentativa de síntese desse capítulo, a frase já mencionada anteriormente, mote de canções e cartazes da Festa do Divino: Essa festa não se acaba, essa festa não tem fim. Para Veiga (2002, p.129): “tal concepção cíclica do tempo, em oposição à noção linear, marca a renovação contínua do processo ritual e dos vínculos sociais com o sagrado.

Ressaltamos ainda que se há uma lógica fundada no lucro e no comércio de bens e de símbolos, cujo produto que se vende é a diversão e o entretenimento; para as pessoas que conhecem os ritos e participam dos rituais por devoção, o mais esperado é que gastem dinheiro a fim de colaborarem com a realização da festa. No ano em que estive em Pirenópolis com o intuito de fazer as pesquisas que resultaram nessa tese, o imperador

era João Paulo Ferreira Vieira. Transcrevo abaixo parte das informações que ele me transmitiu em uma conversa no quintal de sua casa:

A festa do divino do ano de 2018 ela foi toda feita com doação. Toda. E o pessoal que vem, que doa um pouco de arroz, de farinha, um pouco de açúcar... e assim a festa foi acontecendo. Ela aconteceu dessa forma. Se eu falo que eu tirei algum dinheiro do meu bolso para esta festa é mentira. Porque eu não tirei, tanto porque eu não tinha de onde tirar... Por que ano passado quando fui sorteado imperador, foi coisa de alguns meses depois, eu perdi meu emprego, devido a questões de obrigações para com a festa porque ela toma muito tempo e tem muita coisa que eu não posso deixar assim pra resolver amanhã. Eu tenho que sair na onde que eu tiver e ir atrás de resolver porque é ajuda pra festa. Arrumei um novo emprego e aconteceu a mesma coisa. Pelo fato de eu ter que me dedicar à festa do divino eu perdi um segundo emprego. Mas nem por isso me desesperei não. Vamos que vamos.

Como podemos perceber, independente da condição financeira do imperador, a festa mobiliza a comunidade por meio de donativos. Desde modo, as pessoas expressam devoção e amor ao Divino. O imperador tem um papel aglutinador das doações comunitárias e ele mesmo se doa sob vários aspectos: se tem muito dinheiro realiza uma festa mais rica; se não tem, pede donativos. De qualquer forma, é preciso doar tempo, dinheiro, espaço em sua casa, trabalho dos membros de sua família etc. A devoção e o amor ao Divino Espírito Santo, como ocorre em outras festas de santo no Brasil, funciona pautada numa ideia que é a antítese da lógica do lucro que movimenta as festas do mercado de entretenimento, lazer e turismo. Ou seja, as festas religiosas, à medida que crescem e ganham visibilidade, promovem uma lógica totalmente antagônica ao que apregoa sua essência.

Em seus vários círculos de relações e significados de identidade e aliança, as festas populares engendram um possível ajuste entre cultura e economia. Os arranjos que convivem no seio dessas manifestações culturais unem pontas antagônicas como lazer e trabalho, lucro e doações, afetos e tecnologias, sagrado e profano, ócio e negócio. Tanto que, em Vargem Bonita, Serra da Canastra, Minas Gerais, uma lei de fevereiro de 2006 (Lei nº 875/2006) define como feriado municipal o dia 6 de janeiro, Dia de Santos Reis, “por estar tradicionalmente já incorporado no calendário de festividades”. De fato, não apenas em Vargem Bonita como em toda a região da Serra da Canastra e em todas as cidades mineiras onde as Folias de Reis são realizadas, sendo 6 de janeiro dia útil ou fim de semana, faça chuva ou faça sol, os envolvidos não trabalham em outra coisa senão na realização de mais uma chegada de Folia de Reis.

O mesmo relaxamento, folga das obrigações ou cobranças com relação às tarefas impostas pelo capitalismo produtivista, que visa trabalho, lucro, aprimoramento técnico e resultados, pode ser notado em Pirenópolis, Goiás, na semana da Festa do Divino. Lá também é feriado e, como de praxe, as aulas escolares são suspensas. Entretanto há uma singularidade que precisa ser ressaltada: a festa é inserida no currículo escolares do pirenopolinos. A meu ver, a vinculação de notas escolares à participação na festa é uma estratégia para garantir a perpetuação do rito. Essa argumentação não está explícita na fala de Tereza Cristina de Sá Araújo, membro da Comissão Pirenopolina de Folclore, mas é uma interpretação possível se levarmos em conta os esforços coletivos para assegurar envolvimento da comunidade escolar na festa:

A cidade não tem aula semana que vem. Nós temos feriado. Inclusive, para o currículo escolar da cidade, as crianças que participam, as crianças e os adolescentes que participam durante a festa tem inclusive pontos nas aulas deles, ciências, história, geografia. Eles têm notas, aqueles que participam. Não assim, é um acréscimo, né? Uma contribuição. Então, eles fazem por onde participar, mas semana que vem, segunda, terça, quarta, quinta e sexta não tem aula. Porque até quarta-feira, eles estão envolvidos com a festa porque na quarta ainda tem o jantar do imperador, em que ele... a forma de agradecimento de todos que participaram da festa. E aí quinta e sexta é por a casa em ordem. Organizar e tudo porque os professores também participam muito, então a cidade já tem essa combinação que é uma semana que não tem aula, mas ela conta como currículo escolar por ser um momento em que eles participam da festa.

Seja em Goiás ou nas Gerais, um feriado em homenagem a uma festa de santo é o reconhecimento público e institucional de uma vivência religiosa popular, repetida ano a ano e transmitida, por meio da oralidade, de geração em geração, de uma maneira “tradicional” e devocional. “Nos dias de festa, muitos elementos contribuem para matizar a interpretação que aqui se apresenta, segundo a qual as festas promovem a encenação de um suposto equilíbrio, estabilidade e integração social” (HORTA, 2011, p. 106).

6. Considerações finais

Um outro passo estaria na redescoberta do valor humano e artístico das criações populares. Mas seria então necessário trazê-las para a escola e para a educação, não como fragmentos do que é pitoresco e curioso, ou como um momento de aprendizado de hora de recreio. Ao contrário, o que importa é reaprender com a arte, com o imaginário e com a sabedoria do povo – dos vários povos do povo – outras sábias e criativas maneiras de viver, e de sentir e pensar a vida com a sabedoria e a sensibilidade das artes e das culturas do povo (BRANDÃO, 2008, p. 37-38)

O objetivo que conduziu a trajetória desta tese definiu-se pela iniciativa de se interpretar as dinâmicas culturais que atuam nas transformações de festas e rituais da religiosidade brasileira, tomando como ponto de partida algumas das pesquisas de Carlos Rodrigues Brandão. Como vimos, nossa investigação teve, como eixo central, o problema da religião em sociedades de origem rural sob o impacto de processos de industrialização e de urbanização.

Este trabalho almejou compreender algumas questões gerais como: por que sobrevivem e proliferam estes universos tidos como mítico, sagrado, fictício e fantástico, num mundo que reiteradamente se submete à lógica do mercado e da espetacularização? Como se perpetuam e se renovam as festas tradicionais, ainda que seu caráter de celebração comunal esteja sendo diluído, gradativamente, no interior da organização mercantil do lazer turístico e dos arranjos políticos e institucionais? De que maneira, apesar de, supostamente “empobrecidos” do ponto de vista ritual, os festejos populares católicos continuam representando sociabilidade e acomodação de tensões?

A pesquisa que resultou na elaboração deste texto implicou na construção de uma base empírica plural, constituída tanto por fontes orais e escritas, como pelas vivências em campo. A abordagem etnográfica tem se mostrado importante metodologia para se compreender como as pessoas que fazem e participam de determinado fenômeno cultural percebem, interpretam e recriam os significados contidos nos rituais. Ela possibilita interpretar e sistematizar a gama de significados que essas pessoas trazem para desvelar o objeto em estudo na pesquisa.

A partir desta reflexão, podemos dizer que a metodologia que contemplou esta pesquisa foi de cunho etnográfico, realizada em campo e em contato direto com as pessoas que partilham o universo de significados das festas e rituais do catolicismo popular brasileiro. No diálogo entre teorias acadêmicas e observação de campo está o potencial

da antropologia, pois leva em conta o pensar global, considerando teorias a respeito do tema, o fazer/pensar local e suas teias de significados.

A reflexão metodológica no campo da antropologia é fundamental por conter em si a possibilidade de reflexão sobre quem somos enquanto cientistas sociais, e quem são as pessoas com as quais lidamos em nossas pesquisas. Nesse sentido, memória e oralidade desempenham um papel importante na manutenção dos saberes, sendo um conjunto de representações sobre o passado que nos permite, ao fazer comparações com o presente, pontuar algumas das principais transformações por que passam as manifestações festivas de viés religioso no Brasil. Nas memórias partilhadas, estão a capacidade de reter e relembrar experiências vividas coletivamente nos processos de socialização, nos quais se constroem redes de relacionamentos e relativização coletiva de aspectos do passado.

No percurso deste trabalho apresentei duas festas brasileiras, Cavalhadas e Folia de Reis, inicialmente entendidas como exemplos antagônicos. De um lado, temos Pirenópolis, onde é contundente a espetacularização do ritual ou a ritualização do espetáculo no cavalcadouro; do outro, a pequena Caldas, Sul de Minas, onde as Folias de Reis encenam a rotinização da festa, inserindo os santos dentro de suas casas e criando assim um espaço de rotina ritualizada, sem muitos espectadores para o ritual que, aparentemente, se mantém inalterado há tempos. Como ocorre bem frequentemente, as afirmações se alteram quando afrontamos teorias, esforço de escrita reflexiva e o retorno às informações e observações obtidas em campo.

Desse modo, concluímos que nas duas festas, guardadas as devidas proporções, há um arsenal de mudanças em trânsito. Simbolicamente potentes como exemplos de categorias conciliadoras, temos os mascarados das Cavalhadas e os Palhaços das Folias. Essas figuras foram analisadas no decorrer do texto como representações de elementos aglutinadores e antagônicos, exprimindo uma síntese, ou mistura, de forças essenciais que promovem a superação do clássico antagonismo entre sagrado e profano. As forças envolvidas são menos espirituais do que propriamente materiais, guiadas pela modernidade que profana o sagrado ao inseri-lo no jogo cotidiano das relações econômico e políticas dos grupos, poderes e classes sociais.

A proposta de nossas reflexões têm sido investigar mudanças culturais, tomando como exemplo o universo de festas que, necessariamente, estão inseridas no campo religioso; lugar privilegiado, do ponto de vista ritual, por trazer, como traço intrínseco, a criatividade frente às mudanças. Vimos que as festas são campo privilegiado para

observação das mudanças em curso na História. Sobre isso, espero ter demonstrado existir uma produção intelectual respeitável que tende a considerar rituais festivos como deslocamento de gestos, pessoas, intenções e objetos, por meio do qual há a possibilidade de criação de um novo mundo. Seja o Carnaval ou uma festa religiosa, toda festa é uma tentativa de construção de uma ordem inteligível do mundo a partir de sua expressão sensível.

A minha dificuldade em encaminhar uma conclusão a este trabalho é muito em função de estarmos frente a algo que emana reflexibilidade, além de ser de difícil apreensão, devido ao dinamismo de suas interfaces. Partimos de duas festas aparentemente antagônicas, para o consenso de que são parte da mesma dinâmica cultural que assimila mudanças neste jogo entre o que é tradicional e moderno, dentro do que chamamos de popular. As festas estão em constante transformação, sendo ciclos de vivências e (re)interpretações. Como dizem os versos da folia entoados em cantigas durante a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis: “Essa festa não se acaba, essa festa não tem fim”.

7. Referências bibliográficas

- ABREU, Carolina de Camargo. Festa Tribal Planetária: raves de terras brasileiras. In: RAPOSO, Paulo et al. **A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance**. Editora da UFSC, 2013.
- ALMEIDA, Ronaldo de; RUMSTAIN, Ariana. Os católicos no trânsito religioso. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (org.). **Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas**. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios**. 1ª edição, São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- ALVES, Ana Cláudia L. **Minotauros, capetas e outros bichos: a transgressão consentida na festa do Divino de Pirenópolis de 1960 ao tempo presente**. (Dissertação de Mestrado). Brasília: PPGHIS/UnB, 2004
- AMEIGEIRAS, Aldo. Religiosidad popular: de la diversidad de planteos a un planteo desde la diversidad. In: **Antropología en Iberoamérica: diálogo intercultural, religiosidades populares, música y migraciones**. Universidad de Salamanca: Salamanca, 2019.
- AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 36, 1976.
- AZZI, Riolando. **O Catolicismo Popular no Brasil**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 4ª edição, tradução de Yara Frateschi Vieira: Universidade de Brasília, São Paulo, 1999.
- BATISTA, Analía Soria. **Tradição, fetichismo e afetividade globalizada nas festas populares brasileiras**. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 1, jan-jun 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGSON, Henri. **O riso: ensaio sobre a significação da comicidade**. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2001.

BITTER, Daniel. **A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas Folias de Reis**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010a.

BITTER, Daniel. **Encontro nacional de antropologia da performance**. 2010b. Disponível em: https://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/daniel_bitter.pdf

BORDA, Orlando Fals et al. Causa popular, ciência popular: uma metodologia do conhecimento científico através da ação. In: **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Ed Brasiliense, 1999.

BOSI, Alfredo (org.). Plural, mas não caótico. In: _____. **Cultura Brasileira: Temas e Situações**. São Paulo: Ática, 1995.

BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sergio. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Folia de Reis de Mossâmedes**. Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, Fundação Nacional de Arte-FUNARTE, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Ed Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de Viola**. Petrópolis: Vozes, 1981.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O mapa dos crentes: sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje**. In: VIII Congreso de Antropología. Asociación Galega de Antropoloxía, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Folclore**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Viver de criar cultura, cultura popular, arte e educação. In: DA COSTA SILVA, René Marc. **Cultura popular e educação: salto para o futuro**. Ministério da Educação, Brasília: Salto para o futuro/TV Escola/SEED/MEC 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O saber, o cantar e o viver do povo**. São José dos Campos/SP: Coleção Cadernos de Folclore 19º volume, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. [Correspondência]. Destinatário: mailing Rosa dos Ventos. Caldas, abr. 2021. Mensagem eletrônica.

BRASIL. Ministério da Saúde. Governo federal. **O que é a Covid-19? Saiba quais são as características gerais da doença causada pelo novo coronavírus, a Covid-19**. Disponível em: [O que é a Covid-19? — Português \(Brasil\) \(www.gov.br\)](http://www.gov.br). Acesso em: 07 de setembro, 2021.

BUBER, Martin. **Eu e tu** (Trad. NA von Zuben). São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2003.

CANCLINI, Nestor García. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Nestor García. **A globalização Imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. 9ª edição, São Paulo: Editora 34, 2001.

CARDOSO, Ruth (org). **A aventura antropológica: Teoria e prática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **O diabo e o riso na cultura popular**. Enfoques, v.3, n. 1, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Ed. Global, 2001.

CESAR, Waldo. O que é popular no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, 1976.

CEZAR, Lilian Sagio. **O velado e o revelado: imagens da Festa da Congada**. Tese. Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2010

COSTA e SILVA, Cândido da. **Roteiro da Vida e da Morte - Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia**. São Paulo: Ática, 1992.

COUTO, Bruno Gontyjo do. **Ócio e negócio: festas populares e entretenimento-turismo no Brasil**. Caderno CRH, v. 25, n. 66, 2012.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do dilema brasileiro**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 1983.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano. A essência das religiões**. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FARIAS, Edson. **Ócio e negócio: festas populares e entretenimento: turismo no Brasil**. Curitiba: Editora Appris, 2011.

FAUSTINO, Evandro. **O Renitente Catolicismo Popular**. São Paulo: USP, 1996. 2 volumes. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em história. Universidade de São Paulo, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 8ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

GAETÁ, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**, 17.34, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1989.

GONÇALVES FILHO, José Moura. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**, São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo/ Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

GUTWIRTH, Jacques. A etnologia, ciência ou literatura?. **Horizontes Antropológicos**, v. 7, n. 16, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTMANN, Luciana. **Performance e experiência nas narrativas orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, julho/dezembro, 2005.

HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: (vários autores) **Religiosidade Popular e Misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

HORTA, Ana P. S. **Os Reis da Canastra: os sentidos da devoção nas folias**. Dissertação de Mestrado em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2011.

HORTA, A. P. S.; CARVALHO, B. **Palhaços de folias de reis e a continuidade geracional dos rituais**. PROA: Revista de Antropologia e Arte, Unicamp, v.02, p.109 - 119, 2018.

HORTA, A. P. S. **Do ritual ao global: espetacularização das culturas e religiões populares**. Revista Latino Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v.3, p.s/n - s/n, 2017.

HORTA, A. P. S. O uso de máscaras nas Folias de Reis: superando a oposição entre sagrado e profano. In: **Antropología en Iberoamérica: Diálogo Intercultural, Religiosidades Populares, Música y Migraciones**. 1ªed. Salamanca, Espanha: Universidad de Salamanca, Universidade de Lá Serena, Universidad Católica del Norte, 2019.

IANNI, Octavio. O reino deste mundo. **Revista Religião e Sociedade**. São Paulo, nº 1, maio/1977.

IPHAN. Dossiê 17. **Festa do Divino Espírito Santos de Pirenópolis – Goiás**. Brasília, DF: Iphan, 2017.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia e o triunfo do espetáculo**. Líbero, v. 6, n. 11, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Editora Cosac Naify, 2015.

LIMA, Roberto; RODRIGUES, Cintya M. Costa. Uma antropologia militante – Entrevista com Carlos Rodrigues Brandão. In: **Sociedade e Cultura**, janeiro – junho. v. 10, n. 01. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007.

LÔBO, Tereza Caroline et al. **Perfil do turista que frequenta Pirenópolis/Goiás**. Revista Plurais-Virtual (ISSN 2238-3751), v. 4, n. 2, 2015.

MADURO, Otto. **Mapas para a festa – reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

MAGNANI, J.G. **Festa no pedaço**. São Paulo: Hucitec, 1998.

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Pioneira, 1975.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MESQUITA, Claudia Cardoso. **Deus está no particular. Representações da experiência religiosa em dois documentários brasileiros contemporâneos**. Tese – Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

MONTEIRO, Ausônia Bernardes. **O palhaço de Folia de Reis; dança e performance afro-brasileira**. Tese de doutorado em Teatro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MONTEIRO, Ausônia Bernardes. **Considerações sobre as lentes afroamericanas: a performance do palhaço da folia**. Encontro nacional de antropologia da performance. 2010.

Disponível em: https://enap2010.files.wordpress.com/2010/03/ausonia_bernardes_monteiro.pdf

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, n.34, 1991.

MONTERO, Paula. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 36, julho 1993.

MONTES, Maria Lúcia. Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira. **Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades**, São Paulo: Pletora, ano 2, n. 2. 1998.

OLIVEIRA, Natália Carvalho de; HORTA, Ana Paula Santos. **Memória e oralidade: transmissão de saberes em duas manifestações populares brasileiras**. Democracia: Anais da XVI Semana de Pós-Graduação em Ciências Sociais / XVI - Semana da Pós-

Graduação em Ciências Sociais; Araraquara, 2017 (Brasil). – Documento eletrônico. Araraquara: FCL-UNESP, 2017.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

OZOUF, Mona. **A festa sob a Revolução Francesa**. História: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PAULINO, Rogério Lopes da Silva. **As máscaras dos palhaços da Folia de Reis: Imagens e ações do mal no catolicismo popular brasileiro**. Trabalho apresentado na 26ª reunião brasileira de antropologia, realizada entre os dias 1 e 4 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **O campesinato Brasileiro. Ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

SOARES, Hugo Ricardo. **A produção social do Santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek**. Campinas: Universidade de Campinas, 2007. Dissertação - Programa de Pós-Graduação da Universidade de Campinas, 2007.

PEDREIRA, Carolina. Reza não é música: a lamentação das almas na Chapada Diamantina. **Iluminuras**, v. 11, n. 25, 2010.

PEIRANO, Mariza (org.). **O Dito e o Feito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEIRANO, Mariza. **Rituais Ontem e Hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2003.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1995.

POLLAK, Michael. **Memória esquecimento, silêncio**. In: **Estudos históricos**. 1989.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROPP, Vladimir. **Comacidade e Riso**. São Paulo: Ática, 1992.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 6ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1968.

ROSA, João Guimarães Rosa. **Ave, Palavra**. 5ª edição, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANAR SAÚDE. **Linha do tempo do Coronavírus no Brasil**. Disponível em: [Linha do tempo do Coronavírus no Brasil - Sanar Medicina](#). Acesso em: 7 de setembro de 2021.

SHIRLEY, Robert W.; DE OLIVEIRA VELOSO, João José. **O fim de uma tradição: cultura e desenvolvimento no município de Cunha**. Ed. Perspectiva, 1977.

SILVA, Elisabete de Fátima Farias; CASTRO, Bernadete Aparecida Caprioglio. Congada e Tambu: uma leitura geográfica do Patrimônio Cultural Intangível. **Revista Geografia e Pesquisa**, Ourinhos, v. 10, n. 2, 2016.

SILVA, Paulo Sérgio. A multidimensionalidade das manifestações culturais: o sagrado e o profano no contexto das Folias de Reis. **Revista Roseana**, v. 1, nº 4, pp. 22-34, nov. 2007.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes von. Memória, Cultura e Poder na Sociedade do Esquecimento. In FARIA FILHO, Luciano Mendes de (org). **Arquivos, fontes e novas tecnologias: questões para a história da educação**. (Coleção Memória da Educação) Campinas, SP: Autores Associados; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2000. p.63-74.

SOUZA, Pedro Bastos de. Identidade e diversidade cultural como direitos fundamentais: relação de instrumentalidade e perspectivas no contexto internacional. **Revista Videre**, Faculdade de Direito & Relações Internacionais da UFGD, Dourados, v. 8, n. 15, p. 141-161, jan./jun. 2016.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. **Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo**. Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010.

TAMBIAH, Stanley J. Continuidade, integração e horizontes em expansão. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 199-219, 1997.

TAMBIAH, Stanley J. **Cultura, pensamento e ação social – uma perspectiva antropológica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2018.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

UNESCO. **Convenção Para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural e Imaterial**. Paris, 17 de outubro de 2003.

VEIGA, Felipe Berocan. A folia continua: vida, morte e revelação na Festa do Divino de Pirenópolis, Goiás. In: CARVALHO, Luciana (Org.). **Divino Toque do Maranhão**. Série Encontros e Estudos, 9. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005.

VELHO, Otávio. **Globalização, Antropologia e Religião**. MANA 3(1), 1997.

VIEIRA, Luiz Renato. **Registro e Salvaguarda do Patrimônio Cultural e Imaterial no Brasil**. Brasília: Núcleo de Estudos e Pesquisas/ CONLEG/ Senado, setembro, 2016. (Texto para Discussão nº 211). Disponível em: www.senado.leg.br/estudos.

WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no Século XIX: A Reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

WILLIEMS, Emílio. **Uma vila brasileira – tradição e transição**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1983.

ZALUAR, Alba. O diabo em Belíndia. In: _____. **O condomínio do diabo**. Rio de Janeiro: Editora Revan: Ed. UFRJ, 1994.

Anexos

Anexo 1. Quadro de depoimentos

NOME	PAPEL NA FESTA
Célia Fátima de Pina	Herdeira e responsável pelo Museu das Cavalhadas
Eudes Pina	Diretor da Banda de Música
Paes Leme	Geólogo. Mascarado das Cavalhadas
Valtercil de Siqueira	Músico
Tamara Alves	Gerente do Museu do Divino
Sebastião Veiga	Coordena a subida do mastro
Maria Elzira de Siqueira	Aposentada
Tereza C. de Sá Araújo e Maria Fernanda de Sá Araújo	Membro da Comissão Pirenopolina de Folclore Pastorinha e porta bandeira da Festa do Divino
Bispo João Wilker	Bispo de Anápolis
Zé das Máscaras e Esmeralda Arlinda Ferreira da Costa	Artesãos que confeccionam máscaras
Maria Aparecida Ferreira da Costa	Artesão que pinta máscaras
Adail Cardoso	Rei Cristão
Luiz	Curioso da festa

Cláudia Regina Barbosa	Veronqueira (que faz os doces chamados verônicas)
Alexandre Francisco de Oliveira	Gastrônomo estudioso da festa
João Paulo Ferreira Vieira	Imperador da festa de 2018
Cirilo Rodrigues Vidal (Chico Pedruca)	Cavaleiro por 40 anos e hoje faz a pólvora das armas
Tereza Caroline Lôbo	Pesquisadora de Festas Populares e Secretária Municipal de Educação
Inácio Rosicler de Pina	Rei Mouro
Ana Cláudia Lima e Alves	Mestre em História e autora de dissertação sobre a Festa do Divino
Leiliane Alves Trindade	Turismóloga
Antônio Roberto Machado (Toninho da Babilônia)	Ex-rei Mouro
Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz	Diretor de Patrimônio do Departamento de Patrimônio Imaterial/IPHAN