

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

RAQUEL NOCELI NEVES CANDIÁ

**O PAPEL DAS FESTAS E LITURGIAS NA CONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE
BRASILEIRA**

JUIZ DE FORA

2014

RAQUEL NOCELI NEVES CANDIÁ

**O PAPEL DAS FESTAS E LITURGIAS NA CONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE
BRASILEIRA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Rubem Barboza Filho

JUIZ DE FORA

2014

RAQUEL NOCELI NEVES CANDIÁ

**O PAPEL DAS FESTAS E LITURGIAS NA CONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE
BRASILEIRA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Aprovada em 06 de maio de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^a. Dr^a. Beatriz Helena Domingues
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Fernando Perlatto Bom Jardim
Universidade do Estado de Minas Gerais

Prof. Dr. Marcelo Tadeu Baumann Burgos
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Ao meu pai, José Valério, e a minha mãe, Eliza.

Para Fábio e Rafael.

AGRADECIMENTOS

No período de realização deste trabalho, pessoas e instituições me ajudaram. Neste momento, não posso deixar de lembrá-las e agradecer todo o apoio recebido.

Ao professor Dr. Rubem Barboza Filho, orientador, pelo apoio, pelas valiosas contribuições ao longo desta jornada e, principalmente, pela amizade, paciência e por toda confiança em mim depositada. Obrigada por me acompanhar em mais essa etapa, por estimular meu interesse pelo conhecimento e pela vida acadêmica.

Aos professores da banca examinadora, Dr. Marcelo Burgos, Dr. Fernando Perlatto, Dr^a. Beatriz Domingues e Dr. Marcelo Camurça, minha gratidão pela presença de cada um de vocês, pelo carinho e generosidade que demonstraram no momento de minha defesa, contribuindo e ampliando a clareza das hipóteses desenvolvidas neste trabalho.

Aos professores Dr. Raul Francisco Magalhães e Dr. João Dal Poz Neto, pelas contribuições relevantes ofertadas na qualificação da presente tese, as quais me possibilitaram novos direcionamentos.

À CAPES, pelo período de 24 meses em que recebi auxílio financeiro.

À prof^a. Cida Queiroz Rocha, pelas correções finais e formatação do presente trabalho. Ainda, pelo apoio e carinho demonstrados na execução dessa tarefa.

Aos meus pais, José Valério e Eliza, pelo amor, incentivo e apoio incondicional.

Aos meus irmãos e demais familiares agradeço o carinho, o apoio, as orações e toda torcida para que tudo desse certo.

À amiga Ana Cristina Costa Soares, pelo apoio e, principalmente, pela amizade sincera que construímos durante esses anos. Utilizo seu nome para agradecer a todos os amigos que tanto me apoiaram; verdadeiros pilares para meu equilíbrio emocional.

Ao meu pequeno Rafael, por iluminar de maneira especial os meus pensamentos. Você nem sabe o que é uma tese de doutorado, mas quando crescer saberá que em todas as realizações de minha vida, após o seu

nascimento, você foi estímulo primordial. Agradeço sua presença e sua própria existência, a qual me dá força e sentido. Obrigada, meu filho!

Ao meu esposo, Fábio, por todo apoio em cada momento dessa importante etapa de minha vida. Obrigada pelo amor, carinho e paciência. Peço desculpas pelas ausências e pela diversidade de humores no decorrer desse trabalho. Obrigada por escolher viver sua vida ao meu lado.

Agradeço a Deus, para mim, ponto vivo de esperanças e certezas, por renovar a cada momento a minha força, e pelo discernimento concedido ao longo dessa jornada. Foram anos de grandes desafios, construção, amadurecimento, e sem sua presença eu não conseguiria superar as dificuldades encontradas no caminho.

A todas as pessoas que contribuíram para a concretização desta tese, estimulando-me intelectual e emocionalmente, minha gratidão.

RESUMO

Neste trabalho nos dedicamos a analisar o papel das festas e liturgias na constituição da sociedade brasileira. Nossa hipótese é a de que as festas, no período colonial e na vida do povo brasileiro, até os nossos dias, não constituem apenas elementos de uma sociedade puramente tradicional, mas que elas podem aqui ser percebidas como o que conceituamos de “Festa Produtiva”, constituindo-se em elemento de produção de sociabilidade e da própria sociedade. O trabalho delimita-se nos primeiros séculos do Brasil (séculos XVI a XIX) e tem como pano de fundo o Barroco, traço específico da linguagem dos afetos. No decorrer do trabalho, identificamos que as formas usuais de explicação da festa nas Ciências Sociais são fundadas em teorias hegemônicas das Ciências Sociais, constituindo assim visões redutoras da festa, na medida em que não asseguram a autonomia da mesma e a percebem, apenas, em seu caráter reprodutor e não como tendo um papel fundador. Para explicar essa percepção da festa nas Ciências Sociais, analisamos a passagem da sociedade medieval para a Moderna, segundo o modelo hegemônico weberiano, juntamente com as teorias clássicas usuais da festa, considerando clássicos da sociologia, antropologia e filosofia. Ressaltamos um caminho novo de interpretação da festa, através da literatura de Jorge Amado (2008), *Tocaia grande* e de Guimarães Rosa (2006), *Uma estória de amor*, nas quais encontramos novas possibilidades de analisar a festa e de afirmar o termo “Festa Produtiva”. A literatura exemplifica a “Festa Produtiva”, pois ela consegue romper com o conceito de estrutura/superestrutura, garantindo, assim, a autonomia da festa e ampliando sua interpretação de modo intuitivo. Na teoria de Roy Wagner (2010), encontramos subsídios para explicar o conceito da “Festa Produtiva”. Ao final, analisamos três grandes festas do período analisado: a “Festa do Triunfo Eucarístico”, a “Festa do Divino” e o “Carnaval”, buscando, através da linguagem dos afetos e da teoria levantada, explicitar o papel da festa nos primeiros séculos do Brasil, constituindo, os períodos festivos, momentos de teatralização da sociedade para si mesma, um artifício do Barroco de extrema importância para que a população aqui reunida conseguisse se identificar como uma sociedade.

Palavras-chave: Festas. Modernidade. Cultura. Democracia. Instituições.

ABSTRACT

In this work it was analyzed the role of feasts and liturgies in the constitution of Brazilian society. Our hypothesis is that the feasts of the colonial period and still present in the life of Brazilian people nowadays doesn't bring up only elements of a purely traditional society, but that they can be understood as the concept of "Productive Feast", constituting a production element of sociability and society itself. This work is contained within the borders of the first centuries of Brazilian history (centuries XVI through XIX) and have as background the Baroque, specific trait of the language of affection. During the research it was identified that the regular explanations for feasts in Social Sciences are founded in hegemonic theories of Social Sciences, thus constituting a reductive vision of the feast, once they do not ensure its autonomy and perceive it only in its reproductive characteristics and not as having a founding role. To explain this perception of feasts in Social Sciences we analyzed the transition from medieval to modern society, following the hegemonic weberian model along with the other usual classic theories applied to the feasts studies, considering the classics of sociology, anthropology and philosophy. We emphasize a new way to interpret the feast through the work of Jorge Amado (2008) "Tocaia Grande" and Guimarães Rosa (2006) "Um estória de Amor", in which we found new possibilities for the analysis of the feasts and reassure the term "Productive Feast". The literature exemplifies the "Productive Feast" once it breaks with the concept of structure/superstructure, ensuring the autonomy of the feast and widening its interpretation in an intuitive way. In the theory of Roy Wagner (2010) we found subsidies to explain the concept of "Productive Feast". In the end we analyzed three major feasts of the studied period: Feast of Eucharistic Triumph, Feast of The Divine and Carnival, bringing though the language of affection and the theory brought the role of the feast in the first centuries of the Brazilian history, constituting, the festive times, moments of theatricalization of the society for it's own perception, one extremely important artifice of the baroque so as the people here could identify themselves as a society.

Keywords: Feasts. Modernity. Culture. Democracy. Institutions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A PASSAGEM DA SOCIEDADE MEDIEVAL PARA A SOCIEDADE MODERNA	15
1.1 O modelo hegemônico dessa passagem nas Ciências Sociais	15
1.2 Uma alternativa ao modelo hegemônico: a linguagem dos afetos e a modernização pelo Barroco.....	35
1.2.1 <i>A Linguagem dos afetos</i>	35
1.2.2 <i>A modernização brasileira</i>	40
2 TEORIAS USUAIS A RESPEITO DA FESTA: CONCEITO E OBJETO	44
2.1 Perspectivas sociológicas da festa.....	44
2.2 Perspectivas antropológicas da festa.....	49
2.3 As análises dos filósofos Michael Bakhtin e Charles Taylor acerca do tema da festa: festas como antiestruturas.....	53
2.4 Interpretações da Festa no período colonial brasileiro.....	60
2.4.1 <i>Festa do Poder x Festa Barroca</i>	61
3 A FESTA PRODUTIVA	76
3.1 Uma nova perspectiva da festa.....	76
3.2 A Festa Produtiva na literatura.....	80
3.2.1 <i>Tocaia grande</i> – Jorge Amado.....	81
3.2.2 <i>Uma estória de amor</i> – Guimarães Rosa.....	94
3.2.3 <i>Reflexões permitidas pela literatura</i>	97
4 ANÁLISE DAS FESTAS NA PERSPECTIVA DA FESTA PRODUTIVA	100
4.1 A festa do Triunfo Eucarístico.....	100
4.2 A Festa do Divino.....	109
4.3 O Carnaval.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	129

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos mais salientes da monumental *Uma Era Secular*, de Charles Taylor (2010), é a sua insistência em apontar como uma das características-chaves do processo inicial de secularização ocidental, e de construção da Modernidade ocidental, a eliminação das festas do cotidiano das populações, sobretudo o “Carnaval”. Esta anulação das variadas festividades, religiosas, políticas, folclóricas, constituía um passo decisivo para a criação de uma sociedade disciplinar, nascida do protestantismo e decisiva para a aceleração e ampliação do processo de secularização.

A obra de Taylor está ainda comandada pelos resultados da modernização ocorrida ao norte do Ocidente, território ao qual confina propositalmente sua análise; precisamente pela atenção conferida à gênese de uma sociedade secular tal como a existente no mundo anglo-saxão e na Europa Central. A percepção de Taylor firma a necessidade de uma alternativa que contemple a complexidade histórica de construção do Ocidente, incluindo o caminho do mundo ibero-americano; e nessa vertente, ao contrário do que ocorre nas regiões escrutinadas por Taylor, as festas continuam desempenhando um papel central no cotidiano das sociedades, e na própria organização dessas sociedades, imunes ao movimento específico de secularização flagrado por Taylor.

Se na hercúlea e detalhada reconstituição da secularização realizada por ele as festas aparecem como fundamentais à vida de uma sociedade dada como “pré-moderna”, dominada por uma percepção totalizante, característica do cristianismo, é a complexidade flagrada no processo de secularização que o leva a questionar o conteúdo tradicional dos conceitos de “atrasado”, “tradicional”, “pré-moderno” e “moderno”. Ele reclama, acertadamente, contra a visão redutora do processo de secularização como uma contínua racionalização da vida e desencantamento do mundo, ao estilo de Weber (1974), e que acabou por se tornar clássica e hegemônica nas Ciências Sociais ocidentais. O que ele intenta demonstrar é que a constituição de uma sociedade secular ou secularizada, mesmo no norte do Ocidente, é bem mais variada, complicada, mais cheia de rupturas do que normalmente é aceito, o que o leva a duvidar da produtividade e da capacidade explicativa dos

conceitos usuais de moderno e atraso para a compreensão deste tortuoso movimento vivido pela sociedade. O caso da “América” – América do Norte inclusive – seria um exemplo claro de uma experiência cuja dinâmica não pode ser capturada integralmente pelo jogo desses dois conceitos, conforme explicitaremos a seguir:

Retomando uma percepção de Habermas (2007), bastante semelhante à de Taylor (2010), o mundo moderno nasce quando a sociedade é sacudida pela perda do princípio teológico, o que significa que praticamente todas as tradições, em todas as dimensões do viver em conjunto, são assaltadas por rupturas crescentes em relação à estabilidade vivida no passado. Os europeus perdem as referências tradicionais – de lugar, de valores, de formas de vida, de expectativas utópicas – nos séculos XV, XVI e XVII, e só no século XIX, com as ideias de família nuclear, nação e estado, as sociedades ocidentais recuperam parte de sua antiga estabilidade e unidade, mas num outro patamar histórico.

Contudo, o percurso das sociedades europeias não é idêntico nesses vários séculos de história. Por isso mesmo o “moderno” também se faz presente de várias maneiras na Europa, ou seja, a ultrapassagem histórica da sociedade medieval se faz diferenciadamente no interior do espaço europeu e, muitas vezes, desafiando a dicotomia simples entre o “moderno” e o “atraso”. Esta “ampliação” dos conteúdos possíveis da própria categoria do “moderno” é fundamental para a compreensão da aventura americana nos séculos XVI, XVII e XVIII, pois constitui uma aventura medularmente moderna, se aceitarmos a definição habermasiana, e mesmo tayloriana, do que vem a ser o “moderno”.

Os europeus e africanos que aportam continuamente no novo continente deixam para trás, voluntariamente ou não, formas de vida tradicionais estabilizadas ou em desestabilização, e alteram drasticamente o ambiente, as tradições, as formas de vida dos indígenas americanos. A América não é feita pela transplantação literal de instituições europeias, mas pela reinvenção de modalidades de vida que se valem das várias heranças associadas e em associação. Mesmo nas regiões que sofreram processos clássicos de colonização, como no México e no Peru, a derrota para os espanhóis não significou pura e simplesmente a reconstrução de formas de vida idênticas àquelas existentes na Espanha. O caso brasileiro torna ainda mais claro este movimento de reinvenção, uma vez que começa a se organizar como uma

sociedade sem passado, como uma sociedade nova, como um povo novo, para usar a expressão de Darcy Ribeiro (2002). Essa reflexão nos possibilita compreender a sociedade colonial brasileira ou pré-independência como uma sociedade moderna, haja vista o fato de não existir um passado tradicional comum, ou pré-moderno, conforme o existente nas sociedades europeias. O que tínhamos era uma ausência de passado; não mudamos e nem deixamos nada para trás. Construimos uma nova e moderna sociedade, mas, sem seguir o caminho percorrido pela Europa. Tal ponto é fundamental para que possamos afirmar que a análise das festas nos primeiros séculos do Brasil deva seguir uma linha diferenciada das análises comumente utilizadas para explicar o papel das festas nas sociedades tradicionais europeias. É justamente isso que o presente trabalho quer oferecer: um novo olhar sobre o papel e importância das festas.

Cabe destacar que o tema das festas ganhou destaque nas últimas duas décadas, sendo frequentemente revisitado e ampliado pelos pesquisadores das Ciências Sociais, Antropologia, Ciências da Religião, História e áreas afins. Um dos motivos é o fato da festa estar presente em todas as sociedades e, em cada uma delas, ser percebida de modo diferente: cultura, celebração, diversão, ritual, religião, investimento. Assim, inúmeras têm sido suas interpretações, ao mesmo tempo em que elas são percebidas como singulares. Durkheim (1996), Caillois (1988), Bataille (1993) e Girard (1990); dizem que elas exprimem o modo de viver dos grupos sociais que delas se utilizam para reforçar suas crenças, normas e valores – algo necessário para manutenção da ordem social. Em uma perspectiva socioantropológica, investigar a festa é compreender um pouco mais sobre a vida dos indivíduos em sociedade.

Desse modo, no presente trabalho buscaremos responder ao seguinte questionamento: qual o papel das festas e liturgias na constituição da sociedade brasileira? Importante especificar que as festas às quais nos referimos no presente trabalho são chamadas muito comumente de “Festas Populares”. São festas nas quais toda a sociedade é chamada a participar; todos são bem-vindos.

Nossa hipótese é a de que as festas nos primeiros séculos do Brasil (séculos XVI a XIX) e na vida do povo brasileiro, até os nossos dias, não constituem apenas elementos de uma sociedade puramente tradicional, ou

ainda, não possuem apenas a natureza de “escape” das tensões da vida cotidiana, como aponta Del Priore (2000). Elas guardam aspectos importantes da natureza das festas de sociedades pré-modernas, europeias ou não. Mas aqui elas podem ser percebidas como o que conceituamos de “Festa produtiva”, constituindo-se em elemento de produção de sociabilidade e da própria sociedade. Essa afirmação - de que a festa possui papel constitutivo da sociedade - só pode ser plenamente entendida pela angulação que captura os nossos séculos iniciais como períodos comandados pela linguagem dos afetos, através de um *ethos* barroco que especificaremos mais adiante. Para o momento, basta a reflexão de que a importância dada à festa no período colonial e no presente, pela cultura popular, já é pressuposto hegemônico da linguagem dos afetos.

No levantamento bibliográfico realizado identificamos que as formas usuais de explicação da festa nos primeiros séculos do Brasil: Mary Del Priore (2000), em sua obra *Festas e Utopias no Brasil Colonial*; José Ramos Tinhorão (2000) *As festas no Brasil Colonial*; Affonso Ávila (1994) em *O lúdico e as projeções do mundo barroco I e II* e, Lourival Gomes Machado (1973) *Barroco Mineiro*, são interpretações fundadas em teorias hegemônicas das Ciências Sociais e da História. Justamente por isso elas não nos possibilitam analisar a festa enfatizando seu caráter produtivo. Não nos permitem porque elas não asseguram a autonomia da festa e percebem a mesma, apenas, em seu caráter reprodutor e não como tendo um papel fundador, constituindo-se, a nosso ver, em visões redutoras da festa, conforme explicitaremos adiante.

Foi na literatura de Jorge Amado (2008), *Tocaia grande*, e de Guimarães Rosa (2006), *Uma estória de amor*, que encontramos novas possibilidades de analisar a festa e de afirmar o termo “Festa Produtiva”. Trata-se de um caminho novo, intuitivo, mas profícuo para ampliar o entendimento da festa; especificamente, em épocas como a de interesse para este trabalho – os primeiros séculos do Brasil – época marcada por profundas especificidades que não podem simplesmente ser analisadas por teorias gerais, as quais dizem muito mais respeito à Europa do que a nós mesmos.

Conforme buscaremos demonstrar, diferente do observado nas Ciências Sociais, a festa na literatura parece mais próxima da compreensão do sentido da festa. A literatura consegue romper com o conceito de

estrutura/superestrutura garantindo a autonomia da festa e ampliando sua interpretação. Uma interpretação que nos possibilita, na presente tese, a afirmação de que a Festa é produtiva, ontologicamente.

Para atingir o objetivo do trabalho realizamos um levantamento acerca das teorias usuais a respeito da festa e de autores que retratam a festa no período aqui delineado. No sentido de ampliar a presente interpretação recorreremos, além das Ciências Sociais, à Antropologia, à Filosofia, e à literatura.

No primeiro capítulo, retratamos a passagem da Sociedade Medieval para a Moderna, com base na teoria hegemônica das Ciências Sociais e sua validade para países com trajetórias diferentes ao modelo europeu, como é o caso do Brasil. Com base na singularidade brasileira, apresentamos uma alternativa de análise para o caso brasileiro, ressaltando a teoria da linguagem e o Barroco. O capítulo permite uma hermenêutica mais precisa, não apenas da dinâmica da sociedade brasileira, mas também da função das festas nessa dinâmica.

No segundo capítulo, consideramos as teorias clássicas usuais acerca da festa, considerando clássicos da Sociologia, da Antropologia e Filosofia. Em seguida, retratamos as interpretações acerca da festa no período colonial brasileiro. O interesse aqui é a recuperação do estado das artes no que se refere à compreensão das festividades populares.

No terceiro capítulo, introduzimos novas perspectivas de análise da festa. Para isso utilizamos da obra de Roy Wagner (2010) explicitando assim o conceito de “Festa Produtiva”. Após, exemplificamos a “Festa Produtiva” através da literatura. Nela encontramos um olhar mais amplo e mais próximo da complexidade e relevância que conferimos à festa no presente trabalho. Essa nova perspectiva se mostra inovadora, pois, através dela, é possível perceber como as análises anteriores acerca da festa do Brasil, no período colonial brasileiro, se fixam apenas na hierarquia da festa, deixando de lado características como a autonomia e sua potencialidade criadora.

No quarto capítulo, recuperamos três festas de grande relevância para os primeiros séculos do Brasil, analisando-as sob a perspectiva da “Festa Produtiva”: 1) A “Festa do Triunfo Eucarístico”; 2) A “Festa do Divino” e 3) O “Carnaval”.

Nossa escolha baseia-se na importância dada pela sociedade brasileira, até os dias de hoje, às referidas festas e, também, pela mobilização que estas alcançaram no período analisado. Em diversos estudos, podemos perceber o quanto os períodos festivos foram cultivados e frequentes nos primeiros séculos do Brasil, constituindo-se como verdadeiros momentos de teatralização da sociedade para si mesma; um artifício do Barroco de extrema importância para que a população aqui reunida conseguisse se identificar como sociedade.

Concluimos o presente estudo, levando em conta as teorias analisadas, buscando explicitar as possibilidades que o mesmo inaugura para o estudo das festas. Entendemos que esse estudo é relevante como possibilidade de esclarecimento de formas de vida com um grande potencial democrático, acreditando que as festas e liturgias devam ser redescobertas como um fértil campo de investigação social, transcendendo sua visibilidade e revelando crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva.

1. A PASSAGEM DA SOCIEDADE MEDIEVAL PARA A SOCIEDADE MODERNA

1.1 O modelo hegemônico dessa passagem nas Ciências Sociais

O esforço de recuperar, ainda que brevemente, as teorias referentes à passagem da sociedade medieval para a sociedade moderna é significativo para que possamos entender o modelo hegemônico de Modernidade apontado pelas Ciências Sociais – modelo que afirma a diminuição da importância das festas, mas, principalmente, para reconhecermos que esse modelo hegemônico não é capaz de abarcar as particularidades ocorridas na construção da sociedade brasileira. Conforme ressalta Taylor (2010), considerando o Atlântico Norte, esse modelo é apenas uma visão redutora da Modernidade. Ampliando a afirmação de Taylor, esse modelo não consegue decifrar o caso brasileiro.

Na passagem da sociedade medieval para a Moderna, verificamos inúmeras mudanças em relação aos costumes, religiosidade, política, economia, e de forma mais profunda, na forma de agir e pensar das pessoas. Essa passagem também alterou a forma como as festas eram percebidas e vivenciadas, dado que nesse processo de mudança houve grande repressão das manifestações culturais que existiam anteriormente.

Nas Ciências Sociais, a perspectiva canônica e tradicional capaz de explicar com plausibilidade a passagem da sociedade medieval para a sociedade moderna foi desenvolvida por Max Weber (1864-1920), e possui como tema central o que Weber chamou de processo de “racionalização do mundo”. Tal perspectiva tem sido utilizada, amplamente, para o entendimento de todo o desenvolvimento social, o progresso técnico das sociedades, bem como o projeto de Modernidade no qual nos inserimos. São temas importantes na teoria weberiana que explicam a passagem da sociedade medieval para a sociedade moderna: a racionalização, o processo de desencantamento, e a secularização.

Através do tema da racionalização, Max Weber (2012) demonstra que muito além da diferenciação trazida com a efetivação da economia capitalista e

de um Estado centralizador, a Modernidade constitui uma reordenação racional da cultura e da sociedade. Nesse intuito, Weber (2012) buscou a existência de um elemento mais geral para sustentar sua teoria. Para ele a existência de um princípio universal se fazia necessário para o entendimento do modelo de desenvolvimento das sociedades.

Conforme observou Habermas:

Max Weber, entre os clássicos da sociologia, foi o único que rompeu com as premissas do pensamento histórico-filosófico e com as assunções fundamentais do evolucionismo, ao mesmo tempo, que pretendeu ver a modernização da sociedade européia arcaica como resultado de um processo de racionalização universal-histórico (2012, p. 265).

Para construção de uma teoria totalizante Weber (2012) recorre ao conceito de racionalização. Conceito complexo e ambíguo, que muitas vezes equipara-se a conceitos afins; a exemplo, o conceito de razão, racionalismo e racionalidade. Justamente por isso a compreensão do termo racionalidade é imprescindível para uma elucidação mais ampla da presente teoria. Weber trata o tema de forma recorrente, sobre óticas diversas e em inúmeras passagens, não oferecendo uma definição rigorosa específica. De modo usual, o termo racionalidade nos remete ao conceito de razão, significando a capacidade de entendimento das coisas e de raciocínio. Para Weber (1974), em linhas gerais, a racionalidade vai além da compreensão das coisas, ela é uma maneira de ver e agir, uma visão de mundo.

Weber (2012) sustenta que o processo de racionalização interfere em qualquer esfera da sociedade, e não somente na econômica, como afirmavam os marxistas.

Assim, Weber (2012) vai buscar a origem da racionalidade, e para isso utiliza os dois pilares da civilização ocidental: a religião e a ciência. Ele procurou demonstrar, contra o materialismo histórico de Marx, que a religião não é uma ideologia, mas que a ética religiosa surgida durante a Reforma contribuiu para o aparecimento do “Espírito do Capitalismo”, como fenômeno que funda a forma contemporânea de vida. Ainda, que a afinidade eletiva entre a religião – o luteranismo e o calvinismo – e a vida material é indireta, isto é,

que a religião não causa o capitalismo, apenas fornece as condições para que ele se estabeleça na forma que conhecemos.

No mundo moderno, o espírito objetivo e o espírito subjetivo, embora constituam verso e reverso de uma mesma moeda, permanecem mutuamente excludentes. O que se verificou, diz Weber (2004), foi uma interação entre o espírito e a lógica material, um alimentando o outro, um como condição de possibilidade do outro. A ordenação do pensamento e da ação em formas normatizantes substituiu a religião como credo motivacional em grande parte da “civilização avançada”. As forças da racionalidade superaram a religião. Já quanto à ciência, que o Iluminismo e Marx olhavam como meio de superar a alienação, Weber viu nos seus efeitos, no cientificismo, a transformação da natureza e do espírito em artifício e máquina.

Em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* Weber (2004) analisa o distinto desenvolvimento cultural – ocorrido no leste da Alemanha entre alemães e poloneses, ampliando sua interpretação para toda parte onde o desenvolvimento do capitalismo, na época de sua expansão, esteve com “as mãos livres para redistribuir a população em camadas sociais e profissionais em função de suas necessidades” (WEBER, 2004, p. 29). A obra concentra-se nos séculos XVIII e XIX, e afirma a relevância da reforma protestante para a formação do capitalismo moderno, de modo que relaciona as doutrinas religiosas da crença protestante, para demonstrar o surgimento de um *modus operandi* de relações sociais, que favorece e caracteriza a produção de excedentes, gerando o acúmulo de capital.

Ele desenvolve, ainda, a tese de que o capitalismo moderno não pode se desenvolver antes, em decorrência da ausência dessa motivação - ou filosofia de vida - presente na ética protestante.

Há de se dizer que o mundo outrora dominado pela religião católica era também concebido a partir da cultura por ela promulgada. Isso quer dizer que o modo de vida pregado no catolicismo, era propagado para além dos limites da Igreja, perpassando a vida dos sujeitos. Entretanto, o catolicismo condenava a usura, e pregava a salvação das almas através da confissão, das indulgências e da presença aos cultos. Desta forma, o católico enxergava o trabalho como modo de sustentar-se, mas não via prescrição em também divertir-se, buscando modos de lazer nos quais empenhava seu dinheiro, produzindo

apenas para seu usufruto. Menos temerário ao pecado que o protestante e impregnado pela proibição da usura, o católico pensava que pedir perdão a Deus seria suficiente para elevar-se ao “reino dos céus”. Assim, seguindo esta cultura religiosa, a acumulação de bens não encontrou caminhos amplos, e permaneceu adormecida.

Contudo, com o advento do protestantismo a salvação passou a ser, para alguns, não mais passível de ser conquistada, mas sim uma providência divina, sendo o trabalho um meio crucial para glorificar-se. Para o protestante, o trabalho enobrece o homem, o dignifica diante de Deus, pois é parte de uma rotina que dá as costas ao pecado. Durante o período em que trabalha o indivíduo não encontra tempo de contrariar as regras divinas: não pratica excessos, não cede à luxúria, não se dá à preguiça; não há como fugir das finalidades celestiais. E, complementando toda a doutrina protestante, ainda é crucial pontuar que nessa religião não há espaço para sociabilidade mundana, pois todo o prazer que se põe à parte da subserviência a Deus fora considerado errado e abominável. Assim, restava a quem acreditava nessas premissas, o trabalho e a acumulação, já que as horas estendidas na produção excediam as necessidades desses religiosos, gerando o lucro.

Esse novo modo de viver difunde-se ao longo de toda a Europa e América do Norte, pregando um novo *ethos*, que orienta os indivíduos a um comportamento que busca o lucro a partir de uma lógica pacífica e racional.

Essa mudança no comportamento social, além do choque de culturas, suscita uma abrupta mudança no cenário econômico. Disso decorre o seguinte ciclo: o católico trabalha para viver, o protestante vive para trabalhar. O protestante gera excedente e o acumula, investindo-o e gerando lucro. A finalidade é salvar-se e, se o trabalho é salvador, empregar outros auxilia na salvação alheia. Logo, o protestante é dono dos meios de produção, detém a mão de obra e acumula cada dia mais excedente, gerando mais capital. E assim, a gênese do capitalismo moderno é concebida.

De acordo com Weber (2004), a cultura ao ser modificada gerou novos costumes e um comportamento singular, que embora não tivesse por objetivo estabelecer uma nova ordem econômica, e sim moral, passa a sustentar a essência do sistema capitalista.

A crescente racionalização da vida, o desenvolvimento das ciências e a ética protestante levaram ao que Weber denominou de “desencantamento do mundo” (2004, p.106).

Nesse processo a religião se desmagnifica ao adotar a racionalidade como meio de compreensão do sagrado, consequência do desvencilhamento da religião com a magia e sistematização de forma intelectualizada na cosmovisão relacional entre Deus e o mundo. Em Weber (2004), o “desencantamento do mundo” inspira no homem a sensação de domínio sobre tudo, ao estabelecer o princípio de que não há poder externo, pois no mundo desencantado o homem é o centro de tudo. Tudo o que antes podia ser explicado pelo sobrenatural, agora exige uma explicação científica que possa ser comprovada de modo empírico.

A secularização também constitui ponto importante para Weber, ao retratar a passagem do mundo medieval para o Moderno. Com a secularização a ciência deslocou a religião do cenário central da vida pública para o contexto do seio privado da vida familiar: a religião torna-se objeto de fórum pessoal, constituindo-se apenas mais uma escolha, dentre outras, na vida do sujeito, e a ciência adquire o status da verdade.

No Estado Racional Moderno a Igreja perde seu poder de legislar, de tornar suas crenças normas morais e, cada vez mais, as normas são constituídas de acordo com os interesses do Estado. Consequentemente, e de modo gradual, esse Estado vai formulando uma prática nova, ele reproduz o conhecimento jurídico e cria uma jurisprudência própria. O informal perde espaço para o formal e, com o progressivo avanço de uma lógica racional, tudo o que antes era valorizado, como a tradição, o costume, e as normas religiosas perdem valor, quando comparadas aos novos princípios formais. Esses visavam garantir os interesses do Estado, assegurando sua consistência interna e sua crescente racionalização.

Da perspectiva de uma ética formal e apoiada sobre princípios universais, desvalorizam-se normas jurídicas (bem como a criação e aplicação do direito) que se remetem a magia, tradições sacras, revelação etc.: normas são vistas como meras convenções, acessíveis a uma consideração hipotética e passíveis de um estatuto positivo. Quanto mais fortemente se desenvolvem as noções do direito de modo complementar a

uma ética da consciência, tanto mais as normas, procedimentos e matérias jurídicas se tornam objeto de discussão racional e de decisão profana (HABERMAS, 2012, p. 297).

Como podemos perceber o informal cede espaço ao formal, e isso altera todo um modo de agir. O Estado institui suas normas jurídicas, sendo responsável pelas regras em sociedade, papel que antes cabia à Igreja. E deste modo, sob a égide de um Estado pautado em um direito racional e em uma burocracia profissional, é possível o desenvolvimento do capitalismo moderno. Weber (2004) lembra que na antiga China, um homem que vendesse sua casa e que algum tempo depois ficasse pobre, segundo o antigo mandamento chinês de ajuda mútua, tinha o direito de retornar para a antiga casa e permanecer como “locatário forçado”, sem pagar qualquer valor. Com esse direito, observa Weber, o capitalismo não encontraria viabilidade econômica de funcionamento. Era preciso um estado forte e controlador, capaz de tornar as ações em sociedade mais ordenadas e previsíveis.

A razão é valorizada nesse mundo moderno e, de acordo com a obra weberiana, a razão aliada à existência de uma ética protestante favorece, mesmo que involuntariamente, o desenvolvimento do capitalismo. Uma mudança do modo de agir e pensar que retira a religião de uma posição privilegiada – uma esfera capaz de interferir em todas as outras – e a coloca em uma posição autônoma em relação às demais esferas, as quais também passam a agir de acordo com princípios próprios. A racionalidade orientada para fins específicos e subjetivos de cada indivíduo modifica todo o sentido outrora ofertado à religião.

Wolfgang Schluchter (2011) em seus estudos sobre a obra de Max Weber contribui para elucidar o pensamento weberiano no que diz respeito ao surgimento da Modernidade. Baseando-se nas obras de Weber ele afirma que o tempo da reforma ou o período que se seguiu à reforma, sobretudo o século XVII, fornecem ao espírito capitalista um padrão especificamente diferente do da Idade Média e da Antiguidade. “Assim, a história do desenvolvimento da civilização mediterrâneo-ocidental teria sido uma história das transformações motivacionais e institucionais segundo as épocas” (p. 256).

Um dos pontos da obra weberiana ressaltados por Schluchter (2011) refere-se ao conceito de capitalismo moderno, caracterizado pela busca da lucratividade e levado adiante por empresas voltadas para o lucro, o que difere das unidades familiares orientadas para a satisfação de suas próprias necessidades existentes na Idade Média e Antiguidade. Ele descreve a empresa moderna voltada para o lucro apontando três características principais: 1) a existência de trabalho formalmente livre e sua combinação com máquinas e aparelhos (capital fixo), que leva à especialização tecnicamente definida e à interligação dos processos de trabalho; 2) a autonomização interna e externa da empresa, voltada para o lucro; 3) o desligamento do destino do capital de uma empresa em relação ao da riqueza de um proprietário individual, que se reflete na separação entre a administração e a propriedade dos meios materiais de produção.

Somente no Ocidente encontramos empresas capitalistas racionais com capital fixo, trabalho livre, a especialização racional e a interligação dos processos de trabalho, e as funções de suprimento puramente determinadas pelo mercado, baseadas em tais empresas. Ou seja, só nele encontramos a forma capitalista, da organização do trabalho, que, formalmente falando, é puramente voluntária, como a forma típica e predominante de satisfazer as necessidades das grandes massas com expropriação dos trabalhadores dos meios de produção e apropriação das firmas pelos proprietários de títulos. Só aqui encontramos crédito público sob a forma de lançamento de títulos públicos, o “tornar-se públicas” das empresas comerciais, a flutuação dos lançamentos de títulos e o financiamento operado como uma função especializada das empresas comerciais racionais, o comércio de mercadorias e títulos em trocas organizadas, mercados de dinheiro e capital e organizações monopolistas como forma da organização racional da produção e não só do comércio (WEBER apud SCHLUCHTER, 2011, p. 271).

Schluchter (2011) diz que de modo resumido podemos distinguir o capitalismo ocidental moderno por tratar-se de um capitalismo burguês, baseado na empresa, com organização racional do trabalho formalmente livre, o que cria a oposição entre o grande industrial e o assalariado. Para Weber (apud SCHLUCHTER, 2011, p. 273) é preciso identificar as origens do racionalismo econômico moderno levando em conta as condições econômicas, mas ao mesmo tempo considerar sua causa oposta, ou seja, a disposição dos

homens de adotarem certos tipos de conduta racional prática que estariam ligadas à fé em certas concepções do dever eticamente fundamentadas.

Nessa tentativa de entender as origens do racionalismo econômico moderno, desvendando o pensamento weberiano, Schluchter (2011) faz uma divisão: primeira, segunda e terceira transformação. A primeira refere-se às três Revoluções entrelaçadas (Papal, Feudal e Urbana); a segunda refere-se ao fundamento religioso da conduta burguesa e a terceira e última, ele denomina de a nova casa da servidão. Após essa divisão, ele tenta evidenciar em que sentido essas transformações contribuíram para o surgimento da organização capitalista do trabalho formal livre, para a moderna economia de mercado e para o modo burguês de conduta.

Schluchter (2011) afirma que a primeira transformação – as três revoluções entrelaçadas - possibilitou a existência de ingredientes que Weber considerava decisivos para a trajetória ocidental rumo ao capitalismo moderno. Na Revolução Papal o papel da filiação religiosa é formalizado pela igreja gregoriana e pós-gregoriana, o que resultou em uma autonomia da Igreja em relação a outros processos de controle social. A revolução instaura uma Igreja restauradora e declara a supremacia política e jurídica do papado sobre a Igreja, bem como a independência do clero de qualquer controle secular. Tal fato constitui um impulso crucial ao mundo vocacional monástico, ao mesmo tempo em que mostra o caminho para uma legislação por promulgação racional. A Revolução Feudal provoca uma maior pluralização da conduta medieval. Ela cria a cavalaria ocidental¹ com seu modo unificado e intramundano de conduta, e a ideia do caráter contratual do poder político, fazendo surgir o elemento contratual baseado no feudalismo e mais tarde “objetivado” por meio do Estado Corporativo. A Revolução Urbana contribuiu para o desenvolvimento do conceito secular de corporação e para o nascimento de um particular corpo urbano de cidadãos.

Só porque a autoridade central pôde mais tarde unir-se a essa burguesia, terminou em vitória a sua luta com os “sucessores” das equipes administrativas feudais, as corporações *standisch*,

¹ Weber (apud SCHLUCHTER, 2010, p. 288) afirma que é a maneira específica como o capitalismo ocidental combina elementos tradicionais e carismáticos de legalidade que torna possível a cavalaria ocidental, com seu modo de conduta unificado, baseado em um contrato de honra.

pois para expropriar essas corporações era necessária uma constelação especial de forças (SCHLUCHTER, 2011, p. 292).

A segunda transformação refere-se ao fundamento religioso da conduta burguesa. Como apontado anteriormente, Schluchter corrobora a ideia de Weber e afirma a existência de um vínculo entre a gênese do poderoso mundo econômico, ligado às condições técnicas e econômicas da produção mecânica, e a gênese de um conceito ético de dever, de um *ethos* vocacional, específico, considerado na obra de Weber: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Era necessária uma revolução na mentalidade – uma revolução a partir de dentro -, e ela não era provável sem premissas ético-religiosas. Assim tal revolução tinha de ser explicada em termos de uma tensão entre premissas e o interesse pela salvação e sua resolução última (SCHLUCHTER, 2011, p. 307).

Referente ao tema da salvação da alma, o autor demonstra que no entendimento weberiano as boas obras do indivíduo não são mais suficientes, mas somente a conduta de uma vida de maneira sistemática, unificada e metódica a serviço de Deus, ou a serviço de uma causa tida como um compromisso incondicional. O bom sucesso econômico é visto como um sinal de eleição, ganhando a vocação mundana um significado salvífico.

Por último, a terceira transformação, denominada de a nova casa da servidão, diz respeito ao fato do ganho ter se tornado o centro de tudo. Schluchter (2011) vai dizer que, para Weber, essa objetivação pelo lucro e pelo ganho é um motivo básico situado no coração de um modo de conduta burguês, interpretado religiosa ou secularmente, e teme que esse fator, inicialmente percebido como algo bom e vocacional, possa se perder no que Weber denominou “maldição de futilidade a que todas as criaturas finitas estão sujeitas” (SCHLUCHTER, 2011, p. 322).

Todas essas transformações, de acordo com ao autor, levaram a uma nova estilização da vida, dando abertura a um agir instrumental racional, conforme já especificado. Assim, para o autor, o modelo explicativo weberiano consiste na caracterização de uma sequência de constelações individuais de fatores internos e externos, classificados em épocas, responsáveis pelo surgimento da Modernidade Ocidental.

A visão de Weber (2012) sobre a passagem da sociedade medieval para a sociedade moderna – modelo hegemônico nas Ciências Sociais – está centrada em uma racionalização da vida. Nesse ambiente as formas mais espontâneas de sociabilidade – inclusive aquelas das festas populares – vão sendo substituídas pela exigência de um comportamento que deve ser centrado pela ordem, pela disciplina e pela razão. Assim, na perspectiva do modelo hegemônico, as festas perdem sua importância como elemento de produção, criação e sociabilidade, pois a festa é um elemento do mundo da vida, do espontâneo, e não do mundo da razão.

Uma segunda maneira de explicação a respeito da passagem do mundo medieval para a Modernidade, semelhante à teoria weberiana, é desenvolvida por Norbert Elias (1994) e denominada de “Processo Civilizador”. Ele ressalta que nessa passagem ocorreram mudanças nas questões mais básicas: forma de comer, vestir e falar, as quais foram profundamente alteradas. Esse processo faz com que a elite adquira novas formas de agir e busque diferenciar-se do “povo” comum.

A respeito desse rompimento, reforçando a tese geral de Elias, Peter Burke (2010) afirma que esse período é caracterizado por uma crescente cisão entre a elite e a cultura popular. Ele ressalta que por volta do ano de 1500, a elite fazia parte da cultura popular, se comportando de maneira semelhante ao “povo” comum, e que ao final do século XVIII a elite já exibia um comportamento distinto.

Tal processo de diferenciação entre a elite e o “povo” é objeto de análise na obra de Norbert Elias (1994) denominada *O processo civilizador: uma história dos costumes*, referência para que possamos entender todo esse período que se caracteriza, especificamente, pelo controle das pulsões, que transforma e cede lugar a um homem pautado pela disciplina, subjugado as leis e a constante repressão de sua forma de agir e; justamente por isso, um homem menos espontâneo e menos sujeitos às paixões. Um homem que sente a necessidade de reprimir suas ações para o bom convívio em sociedade, modificando atos anteriormente tidos como naturais.

Elias (1994) ressalta que na Idade Média o comer e o beber tinham uma importância muito especial, ocupando lugar central na vida social das pessoas. Dessa forma, com frequência, o comer e o beber eram “o meio e a introdução

às conversas e ao convívio” (ELIAS, 1994, p.74). Todos o faziam de igual maneira, sendo ressaltada a importância da fartura.

Com a “Civilização dos costumes” a forma de comer foi alterada, sendo o comportamento nobre constantemente comparado com as “maneiras rudes”. Maneiras utilizadas anteriormente por todos, agora, estavam presentes apenas na conduta dos camponeses e demais pessoas que não participavam da elite da época.

De forma breve, citaremos algumas dessas mudanças expostas por Elias (1994): um homem refinado não deve fazer barulho de sucção com a colher/ morder o pão e, em seguida, mergulhar o mesmo na travessa; limpar a garganta pigarreando e nem assuar na toalha da mesa; não deve usar a mão para limpar o nariz; se precisar se coçar, não deve fazê-lo com a mão; não é polido beber no prato, estar com a boca cheia e beber ao mesmo tempo e nem falar e comer ao mesmo tempo; arrotar à mesa, assoprar a bebida e/ou a comida e limpar os dentes com talheres, todos considerados comportamentos repugnantes.

Para Elias (1994) embora muitas dessas mudanças tenham como foco a questão da higiene e a busca de evitar contato de doenças, tais atitudes representam, na verdade, uma corporificação de um padrão específico de emoções. Em sua análise ele afirma que a explicação de que devemos comer de garfo por ser mais higiênico não é suficiente em um cenário no qual todos levam à boca a comida que retiram do próprio prato. Ele afirma que pegar a comida com os dedos não pode ser mais anti-higiênico do que levar à boca um pedaço de bolo ou de pão. Para ele, ocorre que se tornou repugnante sujar os dedos ou ser visto em sociedade com os dedos sujos. “O garfo nada mais é que a corporificação de um padrão específico de emoções a um nível específico de nojo” (p. 133). O que ocorre de fato é uma mudança na estrutura de impulsos e emoções.

Na obra de Elias podemos perceber também uma mudança em relação à fala. Ele menciona o fato de um círculo limitado de pessoas criar certos padrões. Em suma, ocorre que, assim como nos costumes à mesa, a corte também exibiu um linguajar diferenciado se comparado à burguesia, e esse linguajar vai aos poucos sendo utilizado por toda a sociedade. Para o autor, o determinante na escolha das expressões foi justamente o argumento social de

que aquela expressão é melhor por ser usada pela classe alta ou por uma elite. Tudo isso perfaz distinções da forma como percebemos o falar:

“Palavras antiquadas”, palavras que saíram de moda, são usadas pela geração mais antiga ou por aqueles que não estão em contato permanente e direto com a vida da corte, os *déclassés*. “Um número excessivo” de novas palavras são usadas por um grupo de jovens que ainda não foram aceitos, que falam uma “gíria” especial, parte da qual talvez amanhã esteja em moda. “Palavras eruditas” são usadas, como na Alemanha, por pessoas educadas nas universidades, especialmente por advogados e altos administradores, isto é, na França pela *noblesse de robe*. “Expressões inferiores” são todas as palavras usadas da burguesia para baixo [...] (ELIAS, 1994, p. 121).

O que nos fica evidente é a estratificação social dessa sociedade, caracterizada justamente pelo comportamento social dos indivíduos. O portar-se em sociedade, o portar-se em relação ao outro adquire uma notável importância. E aquele que deseja ser visto como pessoa civilizada deve aproximar-se o tanto quanto possível dos padrões considerados “nobres”.

Elias nos oferece também um panorama a respeito das mudanças ocorridas na maneira de se vestir. É preciso ressaltar que os trajes dos quais nos servimos vão muito além de uma mera forma de mostrar o corpo no ambiente social, mas constituem indicativos de status e pertencimento a certo grupo social.

Já no início do século XIX, a exposição do corpo foi vetada. O decoro não permitia que se mostrassem as carnes, não importando o desconforto que roupas inadequadas podiam impor. Uma lógica alterada, primordialmente, devido às mudanças ocorridas no comportamento das pessoas.

O sentimento de vergonha, fruto das mudanças ocorridas pelo “processo civilizador”, é essencial para solidificação de tais comportamentos. O conceito da palavra vergonha tornou-se bastante perceptível a partir do século XVI, sendo considerado por Elias como um medo da degradação social, “[...] uma exaltação específica, uma espécie de ansiedade que automaticamente se reproduz na pessoa em certas ocasiões, por força do hábito” (ELIAS, 1993, p. 242). A vergonha se manifesta em ocasiões em que o sujeito receia encontrar-se em uma situação de inferioridade e não pode evitar essa ameaça, ou seja, é

um sentimento de impotência ante a superioridade de outros. O indivíduo que sente vergonha teme perder o amor e o respeito dos outros, a quem atribui valor. O medo de transgredir as regras sociais e colocar-se em uma situação vergonhosa faz com que o sujeito utilize-se do autocontrole, vigie seu comportamento e modifique hábitos até então considerados naturais.

Para Elias (1994) tais mudanças demonstram o quanto de importância é atribuído ao “bom comportamento” nesse período, mas, acima de tudo, como aumenta a pressão que as pessoas exercem reciprocamente umas sobre as outras. Ele também ressalta que a civilidade ganha um novo alicerce religioso e cristão, dado que a Igreja revela-se um dos mais importantes órgãos de difusão de estilos de comportamentos pelos estratos mais baixos.

Em outras palavras, com o avanço da civilização a vida dos seres humanos fica cada vez mais dividida entre uma esfera íntima e uma pública, entre comportamento secreto e público. E esta divisão é aceita como natural, torna-se um hábito tão compulsivo, que mal é percebida pela consciência. Juntamente com essa crescente divisão do comportamento no que é e não é permitido, a estrutura da personalidade também se transforma. [...] a força adquirida em sociedades como a nossa por essa diferenciação, e a forma como ela aparece, são reflexos de um desenvolvimento histórico particular, são resultado de um processo civilizador (ELIAS, 1994, p.188-189).

Assim, para o autor, tais mudanças eram necessárias para o surgimento da sociedade moderna. Um mundo cada vez mais racionalizado, no qual muitas coisas perdem ou modificam seu sentido. Um mundo orientado pelo movimento de um universo de ordem pessoal para um no qual a impessoalidade imperasse. Nesse novo contexto, toda explicação deve ser baseada na ciência e comprovada pela experiência. Assim, as muitas mudanças vão ganhando espaço e modificando a forma de agir e pensar das pessoas.

Muito do que era considerado normal, e que todos participavam, tornou-se extremamente condenável e, dessa forma, profundamente perturbador. Os homens deviam se adequar a um processo de civilidade que indicava novas maneiras de pensar, agir e portar-se em sociedade. Tais mudanças modificaram, conforme já exposto, questões básicas como a forma de comer, vestir, falar. Essa nova sociedade exigia um homem disciplinado, capaz de

reprimir seus desejos e sua espontaneidade em prol de um comportamento mais racional, civilizado, de moderação das paixões. Anteriormente, o autocontrole individual era instilado em relação direta, ou seja, pelo uso da violência e da força física ou através do recurso da retórica, utilizada frequentemente pelos representantes da Igreja e do Estado.

Nessa perspectiva de civilidade o povo deveria ser disciplinado, pois a sua desordem representava uma ameaça à elite. De acordo com Norbert Elias (1993, p.193), “uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção específica”. Essa “direção específica” seria a da racionalização da atividade humana, percebida como um conjunto de comportamentos - tanto introjetados quanto exteriorizados socialmente pelos indivíduos. Se em um primeiro momento os indivíduos tinham um controle demasiadamente externo sobre as suas pulsões, o autocontrole individual, interno, torna-se mais diferenciado, complexo e estável com as modificações no tecido social, em que há uma maior interdependência na sociedade e maior diferenciação social. Essa nova maneira de agir dos indivíduos é tratada como uma conduta da era moderna, movida pelo controle das pulsões e pela autodisciplina.

As teorias de Weber e Elias tentam mostrar como a Modernidade está atada a uma forma de autocontrole e de racionalização do mundo da vida. No mundo da racionalidade as festas deixam de ser percebidas como momentos singulares para a vida em sociedade, perdem o seu papel produtivo, no sentido de fortalecer, criar e reinventar as regras coletivas.

Uma terceira análise desse processo, de passagem da sociedade medieval para a sociedade moderna é encontrada na obra de Charles Taylor (2010), denominada *Uma era secular*. Tal obra nos permite uma análise dessa passagem, uma visão dos problemas do mundo moderno e, ainda, nos remete a uma reflexão acerca de nossa maneira de agir atualmente. A nosso ver, uma perspectiva um pouco mais abrangente em relação às anteriores. A tentativa de Taylor é a de buscar uma compreensão mais precisa e complexa de um processo que é normalmente entendido como uma racionalização progressiva e inevitável.

O objetivo central da referida obra é identificar o que podemos chamar de “secularização” no Ocidente Moderno, ao mesmo tempo em que esclarece como se deu esse processo. Constitui ponto essencial em Taylor:

[...] as condições da fé. A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras [...] (TAYLOR, 2010, p.15).

Para caracterizar esse processo Taylor identifica duas questões: 1) a separação entre o Estado e a Igreja, passando a religião a ser considerada uma questão da esfera privada do cidadão; 2) o abandono das convicções e práticas religiosas no espaço público.

Dessa forma, Taylor nos remete a uma visão anterior à secularização – Idade Média - na qual a ideia de Deus estava sempre presente na imensa quantidade de práticas sociais, estando as instituições religiosas direta ou indiretamente ligadas à vida social. Nesse contexto era impossível não acreditar em Deus. No mundo moderno, a crença em Deus passa a ser apenas uma escolha dentre várias outras:

[...] Passamos não apenas de uma condição na qual a maioria das pessoas vivia “ingenuamente” em uma interpretação (em parte cristã, em parte relacionada a “espíritos” de origem pagã) como realidade simples, para outra na qual quase ninguém é capaz disso, mas vê sua opção como uma entre outras. Todos aprendemos a navegar entre dois pontos de vista: um “engajado” no qual vivemos da melhor forma possível a realidade para a qual nosso ponto de vista nos abre; e outro “desengajado” no qual conseguimos ver a nós mesmos como ocupando um ponto de vista entre uma gama de perspectivas, com o qual temos de coexistir de várias maneiras (TAYLOR, 2010, p. 26).

Nesse ponto Taylor faz um retrospecto da visão vivenciada antes da secularização, e ressalta o quão ela era importante para a vida em sociedade. Estrutura modificada com a Modernidade:

Viver no mundo encantado e poroso de nossos ancestrais era inerentemente viver em sociedade. Não era apenas uma questão de que as forças espirituais que me afetavam geralmente emanavam das pessoas a minha volta, como por exemplo, o feitiço lançado pelo inimigo, ou a proteção assegurada por uma vela que fora abençoada na igreja da paróquia. Muito mais fundamental é que essas forças geralmente nos afetavam como uma sociedade e nos defendíamos delas como uma sociedade (2010, p. 60).

De acordo com Taylor (2010)² dois pontos são essenciais para que possamos entender esse processo de transição: 1) o fato de que na Idade Média tudo remetia a um só, a Deus e 2) a noção renascentista de civilidade.

Na passagem da Idade Média para Idade Moderna as pessoas começam a olhar ao redor, buscam conhecer mais de si mesmas e dos outros, passando a haver um interesse “pelas coisas em si”, “e não apenas em referência a Deus” (TAYLOR, 2010, p. 117). Cresce o interesse pela natureza por ela mesma, sendo esse um passo importante em direção à negação de todo sobrenatural.

Deus não é mais o centro de tudo, de modo que um novo rumo espiritual emergia. Esse novo rumo buscava aproximar Cristo das pessoas, e justamente por isso ressaltava-se o Cristo humano, o Cristo sofredor, em uma tentativa de aproximá-lo da vida dos homens comuns.

Esses novos movimentos têm, por objetivo deslocar o centro de gravidade da ‘vida apostólica’ para fora do monastério e entre o laicado, particularmente naqueles novos meios sociais das cidades, com seus mercadores, artesãos e também seus destituídos [...] (TAYLOR, 2010, p. 121).

Essas mudanças trouxeram para o foco as pessoas comuns, o indivíduo e suas particularidades, fato que ganha relevância, inclusive na esfera intelectual. Além disso, o fim do feudalismo acarretou o desenvolvimento de um novo meio social urbano relativamente livre, com novos locais para o autogoverno de cidades, guildas, confrarias, e com uma nova noção de conexões laterais estendendo-se para além das localidades.

A Igreja precisava de pregadores itinerantes e mais atentos as particularidades de seus fiéis. A condição urbana carecia também de uma conectividade extensiva. Assim era importante fixar o papel de Deus como o criador de um cosmos ordenado e também a colocação de Cristo entre as pessoas. Deus não é mais o centro de tudo, o homem assume esse lugar. A crença em um Deus assume um lugar específico - a fé - e o mundo passa a ser

² Ver Capítulo II, intitulado *O surgimento da sociedade disciplinar*, da obra *Uma era secular* (TAYLOR, 2010).

vivenciado de maneira mais racional; modifica-se o modo como percebemos o universo natural e o sobrenatural, ganhando o primeiro maior relevância e o segundo deixando de ser sinônimo de totalidade.

O segundo ponto crucial apontado por Taylor (2010) refere-se à noção renascentista de civilidade:

A “civilidade” da Renascença é a ancestral da nossa “civilização” e carrega boa parte da mesma força. É o que nós temos, e o que aqueles outros não têm, a quem faltam as excelências, os refinamentos, as importantes conquistas que valorizamos no nosso modo de vida. Os outros eram os “selvagens”. Como podemos perceber a partir dos termos, o contraste sintetizador subjacente reside entre a vida na floresta e a vida na cidade (TAYLOR, 2010, p. 128).

Assim, o termo civilidade implicava que as pessoas deveriam ser governadas de modo ordenado, sob um código de leis. O homem natural era um selvagem desprovido de todo tipo de civilidade. Os governos deveriam servir também para coibir a violência aleatória e não autorizada.

Um governo ordenado representava uma faceta da civilidade, mas de acordo com Taylor havia outras: certo desenvolvimento das artes e das ciências – tecnologia – e, muito além, incluía o desenvolvimento do autocontrole moral racional e, crucialmente, de gostos, modos e refinamento – formação sólida e modos polidos.

Essa civilidade não seria alcançada sem luta, sem treinamento, sem disciplina, sem um governo ordenado. Civilidade implicava disciplina. O povo deveria ser disciplinado, pois sua desordem representava uma ameaça à elite, aos governos, e a essa nova maneira de portar-se em sociedade. O ideal de civilidade refletia um novo modo de vida.

Para o autor, se inicialmente disciplinar o povo significava eliminar a desordem, mais tarde a reforma do Estado começa a ser vista como uma parte essencial do estadismo, como crucial à manutenção e à ampliação do poder do Estado: 1) uma percepção de que a ação governamental pode ajudar a melhorar o desempenho econômico; 2) esse desempenho tornou-se uma condição essencial do poder militar; 3) o poder militar era decisivo para a política estatal, na medida em que os governantes buscavam resistir às invasões e expandir seu poder.

Os governos começaram a se preocupar com a produtividade e, na verdade, com todo um conjunto de medidas relacionadas à dimensão, à saúde, à prosperidade e até mesmo aos costumes das populações, que exerciam um efeito considerável, direto ou indireto, sobre o poderio militar. Precisava-se de uma população saudável, numerosa e disciplinada de onde recrutar bons soldados; precisava-se de um povo numeroso e produtivo a fim de obter as receitas necessárias para armar e sustentar esses homens; precisava-se de uma população sóbria, ordenada e empreendedora para manter a produção em altos níveis. Os governos estavam cada vez mais empenhados em remodelar seus subjugados de uma maneira mais pormenorizada, não simplesmente manter a ordem e impedir distúrbios, mas participar das disputas cada vez maiores de equilíbrio do poder militar na Europa (TAYLOR, 2010, p. 132).

Tudo isso torna-se evidente no aparato das reformas, recebendo na Inglaterra a denominação de “lei dos pobres”, iniciativa que proibia a mendicância e a vagabundagem. Sem dúvida podemos interpretar essa lei como grande auxílio no combate ao crime, à desordem e mesmo às doenças espalhadas facilmente por indigentes em suas péssimas condições de vivência. Mas, Taylor percebe que isso não era tudo. Anteriormente, havia uma aura de santidade na pobreza, e dar aos pobres era santificar-se, doar a Cristo. Reis, Monástérios e a alta burguesia utilizavam desse artifício, pois os pobres representavam uma oportunidade de santificação. Já no século XV era preciso separar as pessoas que tinham condições de trabalhar daquelas que apenas contavam com a caridade. Esforços de reabilitação dos mendigos, buscando de alguma maneira capacitá-los para o trabalho, era a ordem da ocasião. Uma mudança necessária a uma sociedade ordenada e às reformas religiosas.

Apenas ordenar e dar a sociedade elementos de civilidade não era suficiente. Era preciso atacar e suprimir elementos da cultura popular, como o “Carnaval” e, demais festivais da “desordem”, ou os inúmeros tipos de danças e ocasiões semelhantes. Para Taylor (2010) isso era uma medida necessária para impedir que as pessoas tratassem tais ações como algo natural. A cultura popular com suas festas exibia uma liberdade sexual que despertava enorme perturbação naqueles que lutavam para controlar o desejo em suas próprias vidas. Era preciso modificar a forma de percepção das pessoas, alterar suas formas de agir.

Taylor (2010) nos oferece um exemplo significativo referente às mudanças ocorridas no que diz respeito à moralidade sexual. Ele afirma que na Idade Média em muitas partes da Europa tolerava-se a prostituição, algo que se acomodava bem frente ao adultério e ao estupro. Religiosos da época organizavam bordéis temporários para atender à demanda exigida pelas cidades. Com as mudanças religiosas enfatizava-se a pureza sexual, e assim o olhar para a prostituição se modifica. Criam-se esforços para tirar as mulheres dessa situação. Era algo que já não podia ser permitido.

Novamente podemos notar a necessidade da presença da Igreja. Não podendo separar claramente as questões da religião daquelas da boa ordem cívica. Desse modo, um conjunto de ações era praticado para se alcançar ordem pública e moralidade.

Peter Burke (2010) aproxima-se de Taylor (2010) no que se refere à presença da religião nesse processo, na medida em que afirma que a Civilidade por si só teria conduzido apenas ao que ele denominou de “afastamento das classes superiores” da cultura popular, e não a uma tentativa de extinção dessa cultura.

De forma clara, fica evidente que civilidade no século XVI representava que a sociedade deveria ser disciplinada, mas com o intuito firme de induzir à autodisciplina. Uma reconstrução voltada para o interior das pessoas: a natureza humana vista como matéria bruta que deveria ser controlada e reformada. Nesse intuito a religião exibe papel primordial para mudanças, reforçando a ideia da virtude e enfatizando o papel da vontade. Todo um processo de mudanças voltado para a autodisciplina, o autocontrole e a “civilidade”.

Taylor questiona a falta de um elemento inverso a essa ordem, o que segundo ele garantiria o equilíbrio às sociedades, ressaltando a importância e papel das festividades existentes na sociedade medieval:

A percepção supostamente subjacente a isso é de que a ordem refreia um caos primitivo, que é tanto seu inimigo como também a fonte de toda energia, incluindo a da própria ordem. O refreamento tem de captar aquela energia e ele faz isso nos momentos supremos de fundação. Mas os anos de rotina acabam com essa força e a esgotam de tal forma que a própria ordem pode sobreviver apenas por meio de uma renovação

periódica, na qual as forças do caos são primeiro desencadeadas novamente e depois trazidas a uma nova fundação da ordem. Como se o esforço para sustentar a ordem em oposição ao caos pudesse apenas enfraquecer, esgotar-se no final, a menos que essa ordem fosse novamente atirada nas energias primitivas do caos para emergir como força renovada (TAYLOR, 2010, p. 65-66).

De acordo com Taylor (2010) o mundo no qual as festividades ocorriam - a sociedade medieval – era um mundo capaz de incorporar a noção de complementaridade, da necessidade mútua de opostos. Algo que foi perdido, desconsiderado pela mente moderna.

É nesse sentido que Taylor entende as festas como antiestructuras, e afirma que toda estrutura precisa de uma antiestructura, ou seja, para ele a ordem necessita do caos. Taylor afirma que todos os códigos precisam ser compensados, às vezes até mesmo inundados em sua negação, sob pena de rigidez, desgaste, da atrofia da coesão social, sem o qual a consequência seria a autodestruição:

A diferença é que essa necessidade de antiestructura não é mais reconhecida na esfera de toda a sociedade e em relação à sua estrutura oficial, político-jurídica. Alguém poderia perguntar: Como pode? [...] a necessidade de antiestructura era compreendida em termos de um contexto espiritual: o código humano existe em um cosmos espiritual mais amplo, e sua abertura à antiestructura consiste no que é necessário para manter a sociedade de acordo com o cosmos, ou para fazer uso de suas forças [...] (TAYLOR, 2010, p. 70).

A análise de Taylor indica a tentativa de uma compreensão mais precisa e complexa da passagem da sociedade medieval para a sociedade moderna. Diferente de Weber e Elias o autor questiona a racionalização progressiva e inevitável do modelo hegemônico. Assim, Taylor busca exatamente suspender a validade do modelo weberiano, criticando-o por deixar de lado a natureza muito mais complexa do processo de modernização ou secularização.

As teorias analisadas, em especial as de Weber e Elias, oferecem elementos para a percepção de como as festas perdem a sua capacidade criadora e configurativa, como parte essencial da sociabilidade. Para eles, é como se o avanço da Modernidade implicasse a mudança do papel da festa,

que perde a sua natureza anterior, algo que não sustenta a afirmação de que as “festas diminuíram”.

A utilização das categorias do modelo hegemônico não consegue capturar o papel das festas em processos de modernização que não coincidem com a dinâmica de modernização suposta no modelo. Um exemplo seria o caso brasileiro, no qual as festas eram essenciais à vida em sociedade.

A literatura que retrata os primeiros séculos do Brasil afirma e trata o tema das festas de modo totalmente diverso ao descrito nos referidos modelos. Conforme poderemos observar nos capítulos seguintes, no período colonial brasileiro a festa era parte do dia a dia da população. Reunidos dentro das senzalas, ou nas procissões das igrejas, a festa era um momento de participação de todos, cumprindo a festa o seu papel ontológico de criar e reinventar.

A perspectiva de Taylor (2010) nos sugere a possibilidade de buscar alternativas ao modelo hegemônico de Modernidade, na medida em que entendemos que o processo de constituição da Modernidade não pode ser inteiramente representado na percepção de Weber (2012). Ainda, que as categorias de Weber não precisem ser eliminadas, mas relativizadas para permitir a percepção da complexidade desta passagem e mesmo de formas alternativas de entrada na Modernidade. É nestas formas alternativas que a festa guardará ainda um papel central.

1.2 Uma alternativa ao modelo hegemônico: a linguagem dos afetos e a modernização pelo Barroco

1.2.1 A linguagem dos afetos

A teoria de modernização weberiana, afirma que a Modernidade é fruto de um processo retilíneo e crescente de desencantamento do mundo e racionalização da vida. Nesse sentido, as festas perdem a sua capacidade criadora e configurativa, como parte essencial da sociabilidade.

A utilização das categorias do modelo hegemônico não consegue abarcar realidades como a do caso brasileiro, no qual as festas eram essenciais à vida em sociedade.

Justamente por isso o esforço em buscar novas interpretações acerca do processo da Modernidade e também de reinvenção democrática. É nesse sentido que a teoria das linguagens se coloca como um modelo alternativo ao modelo hegemônico; principalmente, por entender que esse processo não se desdobra de forma idêntica e homogênea no Ocidente.

O tema das linguagens é analisado por Barboza Filho (2008) em um estudo denominado *As linguagens da democracia*. Nesse, o autor busca recuperar um caminho de subjetivação e modernização responsável por outra forma de imaginação da democracia e de seus elementos constitutivos.

Ele destaca dois modelos explicativos da democracia: procedimentalistas e comunitaristas. Entre os primeiros, destacam-se Habermas (2000, 2001) e John Rawls (1981, 2000), os quais defendem que a democracia constitucional deve estar assentada em procedimentos que assegurem a formação democrática da opinião, decorrentes de políticas construídas a partir do uso público da razão, garantido por estes procedimentos igualitários e de liberdade. Os comunitaristas, em destaque o próprio Taylor (1997)³, visualizam a democracia como uma forma de vida sustentada em configurações de valores partilhadas por uma determinada comunidade, sem a perda de um espaço reflexivo. Assim, eles ressaltam a importância de culturas políticas na reorganização democrática das sociedades contemporâneas.

É preciso entender os critérios intrínsecos relacionados ao modelo procedimentalista e ao comunitarista: o primeiro supõe e exige uma vivência extremamente racionalizada, reflexiva e abstrata dos direitos para a reconstrução de uma ideia justificável de soberania popular, necessariamente subordinada à forma procedimental. O segundo supõe que a comunidade política seja concebida a partir de um conceito positivo de autonomia, materializado na noção de participação ativa de seus membros nas interpretações e na elaboração dos conteúdos normativos que valeriam como limites ao poder estatal. Para os comunitaristas, os valores da solidariedade, da reciprocidade e os laços comunitários irão prevalecer, naturalmente, sobre as leis do mercado e a lógica da política.

³ Ver *As fontes do self* (1997).

De certo modo este embate entre procedimentalistas e comunitaristas tende a repetir o velho confronto entre o modelo liberal de democracia e o modelo republicano, nas suas versões bem compreendidas. Contudo, tal confronto torna-se heurísticamente limitado quando pensamos em sociedades que não abrigaram historicamente os critérios e as premissas pertinentes a esses dois modelos, a exemplo, o Brasil.

Desse modo, Barboza Filho (2008) nos oferece uma terceira possibilidade. Segundo ele, a pluralidade da Modernidade Ocidental estaria ancorada em três grandes linguagens de subjetivação: a linguagem do interesse, a linguagem da razão e a linguagem do sentimento – ou do afeto. De acordo com o autor, a utopia da linguagem dos interesses prevê a perfeição de uma sociedade na medida em que esta reconheça a potência do desejo, travestido de interesse, que preserve a liberdade e estimule o seu exercício, base da justiça e do progresso material, que a todos atingiria. A linguagem da razão não se esgotaria na discussão – no uso público da razão, como quer Habermas (2012) para o nosso presente, mas se completa, nas circunstâncias da moderna linguagem da razão, em um direito material que tudo pode regular. A ambição da razão não é a discussão, mas a norma que molda o mundo. Por último, a linguagem dos sentimentos, cuja primeira característica é um pressuposto aristotélico claro, atualizado para as novas circunstâncias: a natureza social dos homens. Pressuposto que recusa as imagens antropológicas das outras duas linguagens, redefinindo o homem como um ser do desejo que existe apenas nas suas relações e mediações sociais e em perpétua mutação:

Tal como as outras, a linguagem dos sentimentos não expulsa do seu campo o interesse ou a razão. O desejo humano, longe de reprimido, é posto como elemento essencial e passível de cultivo, tal como em Aristóteles (MacIntyre, 2001). A vontade de apropriação do mundo é a chave da linguagem dos sentimentos, interessada em liberar para todos o exercício dessa potência que produz e se apropria materialmente do mundo. A multidão tem o seu interesse, material, concreto. Do mesmo modo, não esquece a razão, entendendo-a mais como aliada do desejo do que como dele repressora e diretora, e por isso mesmo redefinida como crítica dos modos de organização da vida e como parte da potência humana. Se ela desconfia das grandes epifanias da razão, seu médium é a ação humana, a ação política, capaz de sintetizar tanto as virtudes da ciência

e da técnica, para a produção do mundo, como aquelas incorporadas da arte, que fazem do mundo um mundo desejado (BARBOZA FILHO, 2008. p. 25-26).

Essas três formas de linguagem existem simultaneamente nas sociedades modernas. As linguagens da razão e do interesse são próprias do mundo moderno ocidental. A percepção de qual linguagem se faz hegemônica dentro de uma sociedade e a investigação de como a referida linguagem cria seus mecanismos nos possibilita entender as tradições e culturas políticas do Ocidente, que tendem a assumir uma feição normativa em experiências concretas.

De acordo com o autor, os primeiros séculos do Brasil não podem ser explicados através da linguagem da razão ou da linguagem dos interesses, como na experiência europeia, dada como hegemônica. Nossa colonização foi marcada pela brutalidade e pela violência: o saque dos homens, mediante a escravidão e a servidão, o saque da natureza e a drenagem de suas riquezas para o mundo europeu organizam limites claros para a consolidação destas linguagens em nossa história. Conforme ressalta Barboza Filho:

Nesse cenário, o trabalho não se firma como médium de apropriação do mundo, do mesmo modo que o direito, na linguagem da razão. Desse chão estrutural, marcado pela violência e pela subordinação, nascem apenas os obstáculos à organização social da América (2008, p. 32).

Com base na primazia de cada linguagem podemos inferir que nossa colonização é marcada pela linguagem dos afetos. Existia o interesse e a razão, mas não como fundamentos de linguagens. Aqui eles não possuíam a capacidade de produzir autonomamente um modelo de vida boa.

Embora essas linguagens existam simultaneamente, aqui, pela percepção dos fatos vivenciados, a linguagem hegemônica era a linguagem dos sentimentos, ou dos afetos.

Barboza Filho (2008) afirma que um traço específico da linguagem dos afetos “versão ibérica e brasileira” é o Barroco:

A cosmologia neotomista entende o mundo como cascata de ser que nasce em Deus, como um organismo vivo, objetivo, governado por um conjunto de leis necessariamente

harmônicas entre si e mutuamente vinculadas pela lei natural. Inscrita em cada coisa e no interior de cada homem, a lei natural é um selo divino impresso no homem, visão que abastece o otimismo antropológico dos neotomistas em oposição à afirmação protestante do homem caído. [...]. Mas direitos e perfeição determinados por uma concepção aristotélica, que prevê a existência do homem apenas na associação com os outros homens, e a perfeição de cada um possível apenas pela vida em comum e pela busca do bem comum. (BARBOZA FILHO, 2008, p, 32).

Ainda de acordo com Barboza Filho:

[...] o Barroco é gesticulação para o infinito, movimento sempre à procura de mais um plano, evitando o fechando do círculo e a terminalidade da obra. É sempre movimentação da subjetividade, artificialização e teatralização (2000, p. 329).

Desse modo, no Barroco as festas retomam toda sua importância e também seu papel singular de criação, este, negado pelo modelo hegemônico de Modernidade.

É através da teoria das linguagens, na perspectiva da linguagem dos afetos, que a afirmativa da festa como elemento de produção de sociabilidade e laços sociais alcança todo rendimento. Ela reconhece o papel constitutivo e produtivo da festa e toda sua importância para sociedades em formação, como no caso do período colonial brasileiro.

É preciso reconhecer, no entanto, que grande parte do pensamento político brasileiro não utiliza a perspectiva das linguagens.

A nosso ver, da impossibilidade de explicar a sociedade brasileira através das outras duas linguagens (razão e interesse), parte da nossa literatura é construída para dizer aquilo que nós não somos, ou a chamada sociologia da inautenticidade, de acordo com o termo de Jessé Souza (2000). Esse autor nos oferece uma explicação alternativa àquela construída por autores como Sérgio Buarque, Raymundo Faoro e Roberto da Matta. De acordo com Jessé Souza, a interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos está permeada por uma “sociologia da inautenticidade”; um sistema inter-relacionado que engloba os conceitos de herança ibérica, personalismo e patrimonialismo, e que exerce poderosa influência sobre o pensamento social, ou seja, sobre nossa reflexão sobre nós mesmos. De acordo com a sociologia

da inautenticidade temos ainda que “Os Estados Unidos são a referência principal para nós, como o nosso ‘outro’ por excelência” (SOUZA, 2000, p.127). O que o autor não deixa escapar em sua obra é a singularidade brasileira, o que ele demonstra através de uma reinterpretação da obra de Gilberto Freyre, analisando a forma específica de organização da escravidão e da esfera privada no Brasil. Na obra de Souza é possível perceber como o modelo hegemônico aplicado ao caso brasileiro leva a essa sociologia da inautenticidade.

Justamente por isso, optamos pelo estudo das festas através do modelo proposto por Barboza Filho, explorando a linguagem dos afetos, buscando uma interpretação mais ampla da Modernidade e compreendendo nossa formação por fora da “sociologia da inautenticidade”.

1.2.2 *A modernização brasileira*

De acordo com Barboza Filho (2008) um novo caminho de modernização é possível de ser desenhado se considerarmos os fatores apontados anteriormente: linguagem dos afetos, neotomismo e Barroco.

De modo geral, nossos primeiros séculos são vistos, a exemplo, por Sérgio Buarque (1988) e Raymundo Faoro (2001) como um tempo perdido em relação à Modernidade, um tempo em que não conseguimos romper com as tradições. Contrário a esse pensamento, Barboza Filho afirma que esses primeiros séculos são a chave da percepção de uma realidade diferente, marcada pelo sacrifício de gerações e gerações de brasileiros, guiados pela linguagem dos afetos, e que efetivamente construíram uma sociedade moderna.

Para Barboza Filho o projeto de Modernidade hegemônico seria na verdade transformar uma sociedade fundada pela linguagem dos afetos em uma na qual as linguagens da razão e do interesse estabelecessem hegemonia. Desse modo, ele afirma que esse projeto não nasce do Brasil, mas sim, na atuação de Pombal e daqueles que ele classifica como “estrangeirados”, pessoas que buscavam refundar o império português através da criação de um Estado e da modernização da economia. Tomando como inspiração o modelo inglês buscou-se substituir as formas de vida

prevalentes em Portugal pelo modelo de uma sociedade organizada em torno do Estado e do mercado.

Assim, o Brasil autônomo herda esse Estado e essa estratégia de modernização que condena a tradição de seus agentes ao desaparecimento progressivo. O ponto crucial, de acordo com o autor, é entender que o Brasil não era Portugal. Aqui a linguagem dos afetos ainda era vigorosa, fato que impedia o reconhecimento do indivíduo antes da sociedade.

No encontro de três culturas diferentes: índios, portugueses e africanos, a constituição de uma sociedade só foi possível através de uma estrutura política flexível que, juntamente com a religião, possibilitou à população do Brasil Colonial “agir” coletivamente, em sociedade.

Nesse período, as festas populares alcançaram toda sua importância, pois se constituíam em mecanismo utilizado pelo Barroco que conseguia atrair a todos, pois no espaço da festa todos eram bem-vindos, todos representavam um papel. Como especificaremos mais adiante, a festa constituía momentos singulares, momentos de teatralização de uma sociedade que aos poucos se inventava.

Assim, a sociedade brasileira nasce de uma visão neotomista, uma sociedade política imaginada do ponto de vista corporativo e jurisdicionalista. De acordo com Barboza Filho (2008) o Barroco foi o grande responsável pela manutenção dos diferentes e, conseqüentemente, do projeto brasileiro de modernização:

[...] O que herdamos do barroco ibérico não foram as formas de vida e as crenças peninsulares, mas a linguagem dos sentimentos, com sua natureza estética, com sua capacidade de integrar antagonismos e diferenças, com sua veemência teatral e seu voluntarismo. Ou seja, a nossa *arché* é a linguagem dos sentimentos e o médium verista da arte, sem a percepção trágica da vida, característica do espírito peninsular. Nascemos livres desse confronto insolúvel de valores, e sequer nos sabíamos medievais ou modernos, obrigados pela vida e pela necessidade a construir uma sociedade. A capacidade gnóstica e verista do Barroco se reorienta decididamente para imaginar e certificar as possibilidades de construção de uma sociedade específica e nova em relação às originais. E que por isso moí e tritura as identidades prévias de todos os que aqui se encontram, vindos da África, da Europa, e dos primeiros habitantes desta parte do continente americano (BARBOZA FILHO, 2008, p. 32).

Movidos pelo *ethos* do Barroco - arte que se dirige ao interior das pessoas – ocorre uma transformação pela persuasão, essa que tinha por objetivo criar, imaginar e idealizar uma sociedade.

Argan (2004) em sua obra *Imagem e persuasão* reforça a importância do Barroco para a formação de grupos humanos solidários nas mesmas crenças e opiniões:

[...] se a arte barroca configura a representação como discurso demonstrativo e o articula segundo um método de persuasão, é legítimo perguntar qual é o objeto ou o fim da persuasão. E é justamente aqui que a experiência da Retórica aristotélica me parece fornecer uma chave de interpretação ou avaliação da arte barroca. Não existem teses *a priori* que a oração retórica deva ou queira demonstrar; ela pode ser aplicada a qualquer assunto, porque o que importa não é persuadir a isto ou aquilo, mas simplesmente persuadir – sendo a possibilidade de persuadir outrem o fundamento mesmo das relações humanas e da vida civil. Não se contesta que na arte barroca prevalecem os motivos religiosos e morais; nem que ela foi amplamente utilizada – exatamente por sua força de persuasão – pela Igreja católica para os seus fins de propaganda. Mas seria simplesmente absurdo reduzir toda a temática barroca às teses religiosas da Contra-Reforma, cabendo perguntar se, em muitas obras de assunto religioso, este não é por sua vez um meio ou um processo a que o artista recorre para exercitar, *sic et simpliciter* [pura e simplesmente], as faculdades da persuasão; ou seja, um instrumento para estabelecer **determinada base de entendimento de uma relação** (ARGAN, 2004, p. 37, grifo nosso).

Desse modo, a multidão não se vê nem se projeta como massa de indivíduos, mas se entende como conjunto de pessoas que só existem nas suas relações sociais, em uma clara afirmação da linguagem dos afetos. A multidão se distribui progressivamente em corporações, todas envolvidas num jogo teatral de manifestação de suas identidades. É fundamental, para a afirmação destas identidades, criadas espontaneamente, a exibição de si mesmas, na forma de festas, liturgias, monumentos e igrejas.

É a linguagem dos afetos que nos possibilita falar das festas como essenciais à constituição da sociedade brasileira. Como linguagem hegemônica do Brasil Colonial ela afirma que existimos a partir de nossas relações sociais; e a festa era o espaço de vivência coletiva, teatralização da realidade e de potencialização dos desejos.

Assim, o Barroco tipicamente brasileiro constitui uma variante da linguagem dos afetos que possibilita o aparecimento do que aqui denominamos “Festa Produtiva”, ou seja, um espaço com características que iam além do divertimento, da fuga do cotidiano e da reprodução de hierarquias. Era também um espaço de construção dessa sociedade, do qual as pessoas se valiam para reproduzir a imagem de si mesmas em sociedade, um espaço no qual o “nós” aristotélico era predominante.

É preciso ressaltar que essa sociedade – brasileira – é diferente daquela da Europa, mesmo na Idade Média. Ela não é uma réplica do mundo medieval nos trópicos. Por isso também o seu modo de constituição é distinto. Ela não contém o mesmo ponto de partida de Weber (2004, 2012), Taylor (2010) ou Elias (1993, 1994) para explicar a passagem para o Mundo moderno. Ela se constrói pela constante assimilação de crenças, comportamentos e valores dos portugueses, índios e africanos, gerando uma sociedade cuja mestiçagem étnica não resulta numa identidade nova e homogênea, mas no exercício permanente de assimilação.

Um pouco à frente exemplificaremos o que chamamos de “Festa Produtiva” utilizando a obra de Roy Wagner (2010) e, também, através de duas obras literárias: *Tocaia grande*, de Jorge Amado, e *Uma estória de amor*, de Guimarães Rosa. Antes, porém, no próximo capítulo, explicitaremos o pensamento usual a respeito da festa, ou seja, o modo como à festa é percebida pelas Ciências Sociais, atualmente. E quais as análises foram construídas acerca da festa no período colonial brasileiro.

2 TEORIAS USUAIS A RESPEITO DA FESTA: *CONCEITO E OBJETO*

2.1 Perspectivas sociológicas da festa

Nas Ciências Sociais, Émile Durkheim tornou-se pioneiro sobre o tema da festa, quando em 1912, em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, o autor descreve a festa e sua funcionalidade. Para Durkheim toda festa tem particularidades religiosas, na medida em que possibilita a aproximação das pessoas causando um estado de êxtase nos participantes. Tanto na religião quanto na festa o homem é “transportado para fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias.” (DURKHEIM, 2003, p. 418). Por esse motivo é possível observar, nos dois casos - na religião e na festa - as mesmas manifestações estimulantes, como cantos, músicas, gritos, danças, que elevam o nível vital.

Para Durkheim, a festa é um ritual em que a energia do coletivo atingiria o seu apogeu no momento de maior “efervescência” dos participantes. Para garantir esse estado de alma, contribuem fortemente os elementos presentes em todas as festas: músicas, bebidas e comidas específicas, danças, sensualidade.

[...] Não pode haver sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, de assembleias, de congregações, em que os indivíduos, aproximando-se uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns; ou seja, cerimônias que, por seu objeto, pelos resultados que produzem, pelos procedimentos que nelas são empregados, não diferem em natureza das cerimônias propriamente religiosas. [...] Se, hoje, talvez tenhamos alguma dificuldade para conceber em que poderão consistir essas festas e cerimônias no futuro, é que atravessamos uma fase de transição e de mediocridade moral. As grandes coisas do passado, as que entusiasmaravam nossos pais, não mais despertam em nós o mesmo ardor, seja por terem transformado num hábito comum ao ponto de nos tornar inconscientes, seja por não mais corresponderem às aspirações atuais; no entanto, **nada foi feito ainda que as substitua** (DURKHEIM, 2003, p. 472-473, grifo nosso).

Durkheim destaca a importância das festas no reforço das estruturas sociais na medida em que afirma que a sociedade precisa se reunir, concentrar-se. Tais momentos são fundamentais para que a sociedade tome consciência de si. Essa concentração fortalecerá e exaltar a vida moral, reiterando o momento da festa como oposição às vivências cotidianas e reforçando as estruturas sociais coletivas. Para ele, os ritos comemorativos ao mesmo tempo em que libertam também celebram a unidade, através deles: “o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade.” (2003, p. 409).

Desse modo, podemos identificar três características da festa para Durkheim: 1) a festa como reprodução de estruturas hierárquicas da sociedade; 2) como oposição ao cotidiano e; 3) a festa identificada como mediação com o transcendente, pois a festa reintegra o indivíduo à natureza da qual ele havia se separado, ao fundar a sociedade.

Durkheim afirma que a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir num mesmo espaço. Para ele, para que a primeira possa se desenvolver é preciso providenciar-lhe um local especial de onde a segunda seja excluída:

Do mesmo modo, a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo. Portanto, é necessário reservar à primeira dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam retiradas. Foi assim que surgiram as festas (DURKHEIM, 2003. p. 327).

O autor afirma que assim como existem os templos e os santuários reservando espaço para a vida religiosa, as festas separariam a vida religiosa da vida profana. Assim, a festa contribui para a manutenção da ordem social fazendo com que os indivíduos revigorem sua força vital e se mantenham unidos socialmente.

Callois (1988) concorda em diversos pontos com Durkheim afirmando, também, que a vida cotidiana opõe-se à festa na medida em que permite o arrebatamento coletivo, o excesso e a violência. Ele reconhece que Durkheim foi o primeiro a afirmar que as festas proporcionam, em comparação com os dias úteis, a distinção entre o sagrado e o profano. A festa rompe com a vida cotidiana que é vivida de modo repetitivo, difícil, sem excessos, encerrando um

tempo consagrado ao divino (jejum, penitência, ritual). Assim, ela é o próprio sagrado. A sacralidade da festa é caracterizada pela ambivalência, pois se vive conjuntamente o tempo da alegria e o tempo da consternação. A festa é um período de libertação dos instintos comprimidos pelas regras sociais, um momento necessário para a regeneração da ordem social.

Caillois (1988), em sua obra *O homem e o sagrado*, é o primeiro a assumir que está fazendo uma teoria da festa. Para ele o excesso presente nas festas é também um remédio ao desgaste da natureza e da sociedade:

O excesso não se limita então a acompanhar a festa de forma constante. Ele não é um simples epifenômeno da agitação que ela desenvolve. É necessário ao sucesso das cerimônias celebradas, participa da sua virtude santa e contribui como elas para renovar a natureza ou a sociedade. Realmente parece não haver dúvida de que esta é a finalidade das festas. O tempo esgota, extenua. Ele é aquilo que faz envelhecer, o que caminha para a morte, o que *desgasta*: é o próprio sentido da raiz donde são extraídas em grego em iraniano as palavras que o designam. Todos os anos a vegetação se renova e a vida social, do mesmo modo que a natureza inaugura um novo ciclo. Tudo o que existe deve ser então rejuvenescido. É preciso recomeçar a criação do mundo (CAILLOIS, 1998, p. 99).

Na percepção de Caillois a festa possui uma força capaz de atualizar os primeiros tempos do universo e transformar o “caos em cosmos”:

A eliminação das escórias que o funcionamento de qualquer organismo acumula, a liquidação anual dos pecados, a expulsão do tempo velho, não basta. Não servem senão um passado desmoronado e sujo, *que já teve o seu tempo*, e que deve ceder o lugar a um mundo virgem cujo advento a festa se destina a forçar. Os interditos revelaram-se impotentes para manter a integridade da natureza e da sociedade. Eles não seriam capazes, por maioria de razão, de contribuir para as restaurar na sua juventude inicial. A regra não possui em si princípio algum que a possa revigorar. É necessário apelar para a virtude criadora dos deuses e voltar ao princípio do mundo, recorrer às forças que transformaram, então, o caos em cosmos. A festa apresenta-se de facto como uma actualização dos primeiros tempos do universo, do *Urzeit*, da era original eminentemente criadora que viu todas as coisas, todos os seres, todas as instituições, fixarem na sua forma tradicional e definitiva (CAILLOIS, 1988, p. 100-101).

Bataille (1993) e Girard (1990) também afirmam a ideia da festa como regeneradora da sociedade. Destaca-se em suas teorias a noção de sacrifício e a festa como mediação com o transcendente. O sacrifício, o exagero, o deixar-se perder na festa, entregando-se ao caos, permite às pessoas um sacrifício ritual capaz de estabelecer uma mediação temporária entre o sagrado e a humanidade. “A festa é a fusão da vida humana. Ela é para a coisa e o indivíduo o cadinho onde as distensões se fundem ao calor intenso da vida íntima” (BATAILLE, 1993, p. 74).

O movimento inicial da festa está dado na humanidade fundamental, mas ele só atinge a plenitude de um jorro se a concentração angustiada do sacrifício o desencadeia. A festa reúne homens para quem a consumição da oferenda contagiosa (a comunhão) abre a um abrasamento todavia limitado por uma sabedoria de sentido contrário: é uma aspiração à destruição que explode na festa, mas é uma sabedoria conservadora que a ordena e a limita. Por um lado, todas as possibilidades de consumição estão reunidas: a dança e a poesia, a música e as diferentes artes contribuem para fazer da festa o lugar e o tempo de um desencadeamento espetacular. Mas a consciência, desperta na angústia, tende, em uma reversão comandada por uma impotência de aceitar o desencadeamento, a subordiná-lo à necessidade que a ordem das coisas tem – encadeada por essência e por si mesma paralisada – de receber um impulso de fora. Assim, o desencadeamento da festa é definitivamente, senão encadeado, ao menos demarcado nos limites de uma realidade que ele nega. É na medida em que reserva as necessidades do mundo profano que a festa é suportada (BATAILLE, 1993, p. 44).

A percepção da festa como restauradora da ordem é compartilhada por Durkheim, Callois, Bataille, Girard e respaldada por inúmeros outros autores.

Duvignauld (1983) entende que a festa é um desses elementos que nos possibilitam compreender aquilo que nos liga uns aos outros, (re)ligare, que constrói vínculos e produz elos. Para ele, não seria preciso explicar o que é a festa nem o tipo de vínculo que ela efetiva, mas sim o que ocorre quando os homens se reagrupam nestes momentos privilegiados.

Ele percebe a festa como algo ausente de significados, portanto, ela tem a potencialidade de gerar significantes. Ela é a ruptura com a duração, pois provoca uma quebra no encadeamento da ordem social e histórica. Assim, ela é também antissocial, pois nos remete à natureza, a um mundo sem estruturas,

ao mundo do eu e da subversão. Ela instaura e constitui outro mundo, outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico (prazer, liberdade, gestão de conflitos). Na expressão de Perez (2002) a festa é uma “destruição consertada da cultura”, pois este poder subversivo é o que possibilita ao humano outra experiência humana.

Na visão de Duvignauld (1983), podemos entender a festa como um momento que foge a rotina, da vida cotidiana, mas que nos remete ao que nós somos: a matéria, ao imaginário, ao lúdico e à experimentação. “A festa nos lembra o que se deve demolir para continuar existindo” (p. 233).

O autor classifica a festa em duas categorias: “Festas de Participação” e “Festas de Representação”.

Na primeira incluem-se cerimônias públicas das quais toda a sociedade é chamada a participar: uma festa envolvida por ritos, símbolos, artifícios, teatralização. Constituem festas de participação o “Carnaval” e algumas festas religiosas, dentre outras.

Na segunda, ele define a festa como aquela que apresenta “atores” e “espectadores”. Os atores seriam os organizadores da festa, os responsáveis por fazer a festa acontecer. Os espectadores, as pessoas presentes na festa, sujeitos às regras daqueles que a organizaram.

Para Duvignauld (1983) as “Festas de Representação” não possuem um potencial destrutivo. Diferente das “Festas de Participação”, que segundo o autor, concentram a força negativa da natureza, as “Festas de Representação” apenas reiteram o valor da vida social, constituindo, portanto, uma força positiva. Constituem exemplos das “Festas de Representação” as festas que comemoram as vitórias e passagens importantes da realeza: nascimento, casamento e morte.

Para os autores citados, DURKHEIM (2003); CAILLOIS (1988); BATAILLE (1993); GIRARD (1990); DUVIGNAULD (1983), a sociedade moderna, vivenciando toda a lógica do sistema capitalista, levaria ao que muitos deles denominaram de “decadência da festa” privilegiando o individualismo e o utilitarismo. Em outros termos, uma retirada destas tradições visando à garantia de maior organização e civilidade da sociedade.

Em nossos estudos percebemos que essa percepção – a festa em decadência - é contestada por diversos autores que afirmam que a visão dos

autores citados tem por base estudos realizados em sociedades “simples”, e que essa afirmativa não abriga explicação plausível à totalidade das sociedades modernas.

A própria sociedade brasileira contradiz a afirmação da festa em decadência, na medida em que mesmo sendo um país em pleno desenvolvimento capitalista utiliza da festa como elemento importante de sua cultura. Como destacado em nossa introdução, para a sociedade brasileira, o festejar é algo que podemos afirmar: faz parte de nossa essência.

A nosso ver, com o avanço da Modernidade, ou ainda, com o avanço do novo modelo hegemônico, ocorre uma mudança no papel da festa e ela perde essa característica de ser reprodutora da ordem social.

Porém, é característica ontológica da festa o criar e recriar a ordem social. Atributos que o modelo hegemônico de Modernidade, já analisado, não reconhece.

Na seção seguinte abordaremos outras formas de análises acerca da festa.

2.2 Perspectivas antropológicas da festa

Para Antropologia a festa é identificada como um ritual. De modo geral, os rituais são divididos em seculares e religiosos; ambos representam o invisível. Os primeiros demonstram as relações sociais (festivas, éticas, militares e civis) e o segundo evidencia o sagrado, o transcendente. Segundo Rodolpho (2004), o rito concede autoridade e legitimidade para organizar a posição, o valor e as visões de mundo do sujeito.

Um dos primeiros autores a aprofundar o tema dos ritos foi o etnógrafo germânico Arnold Van Gennep (1873-1957), no início do século XX, através da obra *Les Rites de Passage* (1909). Ele também foi responsável por popularizar o termo rito de passagem.

Van Gennep (2011) desconsidera a premissa de Durkheim de que os ritos são condutas que regem o comportamento humano, levando o sujeito à uma situação estática na sociedade - manutenção das regras sociais – através de um sistema coercitivo de regras.

Para Genep (2011) o rito de passagem seria um período intermediário e temporário de dúvidas e de crise, um interstício que permite ao indivíduo refletir sobre a sua própria existência. Ele destaca, ainda, a importância de se analisar o sistema social como algo dinâmico.

O autor afirma que os ritos podem assumir diferentes interpretações, a depender do ponto de vista de compreensão do mesmo. Em termos gerais ele classifica os ritos de passagem em ritos de separação do mundo anterior (preliminares), de margem (liminares) e de agregação ao novo mundo (pós-liminares). Identificando as fases dos rituais, Van Genep (2011) chama a atenção para a visão geral do ritual e a importância de serem analisadas todas as fases, já que todas são relativas umas às outras.

De acordo com o autor, nessa perspectiva, “para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer” (VAN GENEP, 2011, p. 157).

Na percepção de DaMatta (2000), pioneiramente, Van Genep rompe com a ideia de aspectos universais, percebendo os ritos de passagem como fenômenos compostos de separação e de incorporação à sociabilidade, sendo que entre estas há um período liminar marginal ou fronteiro, que o sujeito percorre para se enquadrar no universo coletivo.

A grande descoberta de Van Genep é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as consequências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc), a sequência ritual investe em margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização (VAN GENEP, 2011, p. 18).

Van Genep (2011) influenciou vários pesquisadores, entre eles o antropólogo Victor Turner (1920-1983). Turner (1974) percebe os ritos de passagem como o que ele denominou de antiestruturas, ou ritos de inversão nas palavras de Taylor (2010), afirmando que toda estrutura precisa de uma antiestrutura.

Para Turner (1974) a ordem é importante, mas não deve ser derradeira; derradeira deve ser a comunidade à qual ela serve, e essa comunidade é essencialmente igualitária, deve incluir a todos. Na impossibilidade de eliminar a ordem, devemos periodicamente renová-la. Assim, redirecionamos, retomamos seu significado original, suspendendo-a em nome da comunidade.

Turner enfatiza a sociedade como processo vital em que episódios marcados por considerações sócio-estruturais são seguidos de fases, as quais ele caracteriza por antiestructuras social (liminaridade e “communitas”) o que o diferencia das tradicionais teorias sociológicas que equiparam o social com o sócio estrutural.

Liminaridade é a passagem entre “status” e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem. A “communitas” é um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e “status”, mas encaram-se como seres humanos totais. A dinâmica empregada no relacionamento contínuo estrutura social e antiestructuras social é a fonte de todas as instituições e problemas culturais (TURNER, 1974, p. 05).

Desse modo, assim como para os autores da Sociologia, Van Gennep (2011) e Victor Turner (1974) conferem aos ritos uma interpretação que nos permite considerá-los instrumentos conceituais importantes para a compreensão de determinado grupo social, de seus valores e de suas crenças.

Mariza Peirano (2003), em sua obra *Rituais ontem e hoje*, afirma que os ritos só podem ser entendidos através da etnografia. Desse modo, ela vai dizer que todos os grupos possuem acontecimentos que são considerados especiais e únicos, mas que os valores, a forma, o significado de cada rito não é igual para todos os grupos. Justamente por isso o sentido de cada rito deve ser dado apenas após apreensão do mesmo pelo pesquisador junto ao grupo observado.

Peirano (2003) observa a relação dos rituais com o cotidiano, afirmando que um está presente no outro: “Consideramos o ritual um fenômeno especial

da sociedade que aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo” (p. 10).

Após esclarecer o caráter único de cada rito a autora formula em sua obra um conceito que julgamos importante ao presente estudo, pois ele permite uma visualização abrangente do termo, e por consequência da nacionalidade da autora é exemplificado com temas brasileiros:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol, campeão do mundo] (PEIRANO, 2003, p. 11).

Lévi-Strauss (1997) também contribuiu imensamente para uma mudança de paradigmas conferindo aos ritos uma interpretação mais ampla. De formação filosófica, ele dedicou-se ao estudo das estruturas elementares do pensamento humano.

Para o autor o rito expressa um mito, encarnando-o. O mito seria o coração do rito, sua estrutura significativa. Desse modo, rito e mito constituem faces de uma mesma realidade, essencialmente humana.

Lévi-Strauss, em sua antropologia estrutural, discorda do funcionalismo e transcende a abordagem empírica adotando um enfoque totalizante, considerando que o mito representa a mente que o cria. Já o rito faz referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço, diferente das ações cotidianas. Os ritos oferecem modos de observação e de reflexão acerca da realidade. “Os requintes do ritual não deixam escapar nenhum ser, objeto ou

aspecto, a fim de assegurar um lugar no interior de uma classe: à cada coisa sagrada, seu lugar” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 25).

Nessa perspectiva, o rito pode tornar um lugar de coesão, protegendo o grupo das cisões, descontinuidades e diferenças presentes nas sociedades. O autor indica que agir de determinado modo induz a pensar de determinado modo, o que significa que a ação ritual pode conseguir manter determinado pensamento dentro da ordem do universo. De acordo com o autor “os ritos e as crenças mágicas são expressões de um ato de fé, numa ciência ainda por nascer” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 26).

Na teoria de Lévi-Strauss o pensamento, portanto, opera com as diferenças, já que o sentido só é alcançado a partir destas. O pensamento mítico relaciona-se aos termos pensar, diferenças e descontinuidades, e a operação ritual é identificada com os termos viver, identidade e continuidade.

As contribuições dos autores analisados em relação ao rito - a festa - enfatizam que os ritos não são simples formalidades, eles descortinam aspectos mais amplos, e constituem meios importantes de compreensão de determinadas sociedades. Tais análises conferem maior complexificidade às análises usuais do tema da festa, e embora não afirmem que elas sejam em sua essência ou naturalmente “produtivas”, elas aproximam-se desse entendimento ao ressaltarem o papel transformador da festa.

2.3 As análises dos filósofos Michael Bakhtin e Charles Taylor acerca do tema da festa: *festas como antiestruturas*

Nossa compreensão da perspectiva Bakhtiniana tem como principal referência a clássica obra de Mikhail Bakhtin (2008) denominada *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Logo na introdução o autor revela seu objetivo central: compreender a influência da cultura cômica popular na obra de François Rabelais. Para isso, Bakhtin subdivide as manifestações da cultura em três categorias: 1) as formas dos ritos e espetáculos (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas); 2) obras cômicas verbais (incluindo as paródicas) de diversa natureza: orais e escritas, em latim ou em língua vulgar; 3) as diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro (insultos, juramentos, blasfêmias populares e etc).

A primeira refletia uma oposição ao tom sério e oficial das cerimônias da Igreja; de acordo com Bakhtin, essas formas de ritos e cerimônias:

[...] Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não oficial, exterior à Igreja e ao estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, *um segundo mundo e uma segunda vida* aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles *viviam* em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de *dualidade do mundo* e cremos que, sem levá-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da idade Média nem a civilização renascentista [...] (BAKHTIN, 2008, p. 4-5).

Bakhtin vai ressaltar a importância das festividades na vida do homem medieval, especialmente o “Carnaval”, afirmando que mesmo as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, consagrados pela tradição.

Nesse sentido, o autor afirma que o “Carnaval” não era apenas uma forma artística de espetáculo teatral, mas uma forma concreta, mesmo que provisória, da própria vida, expressando isso da seguinte maneira:

[...] durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta (sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem os atributos específicos de todo espetáculo teatral) uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios[...] (BAKHTIN, 2008, p. 7).

Para Bakhtin, o “Carnaval” era um espaço no qual todos eram iguais, reinando uma forma especial de contato livre e familiar entre indivíduos normalmente separados na vida cotidiana pelas barreiras da sua condição, fortuna, emprego, idade, situação familiar e etc.

Na interpretação Bakhtiniana os ritos/festas ganham autonomia. Uma visão que amplia o sentido dado aos ritos/festas e contraria, a exemplo, a visão de Peirano (2003), citada anteriormente, que afirma que os ritos/festas são constituídos por sequências ordenadas e padronizadas.

Vejamos como Bakhtin se refere às festas:

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo. Os “exercícios” de regulamentação e aperfeiçoamento do processo do trabalho coletivo, o “jogo do trabalho”, o descanso ou a trégua no trabalho nunca chegaram a ser verdadeiras *festas*. Para que o sejam, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das ideias. A sua sanção deve emanar não do mundo dos *meios* e condições indispensáveis, mas daquele dos *fins superiores* da existência humana, isto é, do mundo dos ideais (BAKHTIN, 2008, p. 07-08).

A ideia do “Carnaval” associa-se fortemente à ideia da festa como abrigo de uma visão de mundo, ganhando estatura de filosofia de mundo. Assim, a festa constitui-se na forma primordial da civilização humana, abriga um princípio transcendente – o cômico grotesco, livre e utópico, a relativizar as verdades estabelecidas, a celebrar a incompletude, a instaurar a experiência da desordem criativa desde quando os grupos humanos se renovam. O conceito de popular em Bakhtin, dessa maneira, amplia-se e vem indicar um aspecto decisivo daquilo que seria essencialmente humano.

A segunda forma de cultura cômica popular exposta por Bakhtin refere-se às obras verbais (em língua latina e vulgar). De acordo com o autor essa literatura é imbuída da concepção carnavalesca do mundo:

[...] utilizava amplamente a linguagem das formas carnavalescas, desenvolvia-se ao abrigo das ousadias legitimadas pelo carnaval e, na maioria dos casos, estava fundamentalmente ligada aos festejos de tipo carnavalesco cuja parte literária costumava representar (BAKHTIN, 2008, p, 11).

A terceira forma de expressão da cultura cômica popular refere-se aos limites do vocabulário familiar e grosseiro na cultura popular da Idade Média, que também adquire espaço singular nos festejos carnavalescos. Nessas ocasiões a ordem católica e feudal rompia-se em detrimento de uma forma cômica, renovadora. Grosserias, palavras injuriosas, blasfêmias etc, tudo se impregnava da visão carnavalesca do mundo, dirigidas não somente uns aos

outros, mas inclusive às divindades. Dessa forma, transcendiam o caráter puramente degradativo e adquiriam sentido regenerador e renovador da vida.

Nesse sentido, Bakhtin (2008) cria um universo no qual podemos sentir a cultura, sobretudo a cômica, na Idade Média e no Renascimento. Um tempo marcado por festas, comicidade, ambivalência e exageros que convergem com a mediação de Rabelais. Todas essas características estão permeadas pelo princípio da vida material e corporal, ocorrendo um rebaixamento de todas as coisas para o plano material e corporal, o que Bakhtin denominou de “realismo grotesco”. De acordo com o autor:

No realismo grotesco, a degradação do sublime não tem um caráter formal ou relativo. O “alto” e o “baixo” possuem aí um sentido absoluto e rigorosamente topográfico. O “alto” é o céu, o “baixo” é a terra; a terra é o princípio de absorção (o túmulo, o ventre e, ao mesmo tempo de nascimento e ressurreição (o seio materno)[...]. Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção e, ao mesmo tempo, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor.[...] (BAKHTIN, 2008, p. 18-19).

As teorias de Bakhtin, conforme aponta Freitas (1997), organizaram uma visão totalizante da realidade, compreendendo o sujeito como um conjunto de relações sócio-históricas. De acordo com a autora,

Contrárias às dicotomias presentes nas concepções de linguagem e de psicologia de seu tempo por oscilarem entre os pólos sujeitos e objetivo, Bakhtin arquitetou suas teorias em um entrelaçamento entre sujeito e objeto, propondo uma síntese dialética imersa na cultura e na história (FREITAS, 1997, p. 316).

Em sua obra, Bakhtin (2008) coloca em crise a unicidade do sujeito falante. Ele atribui ao sujeito um estatuto heterogêneo. O sujeito modifica seu discurso em função das intervenções dos outros discursos, sejam elas reais ou imaginadas. Portanto, o sujeito não é a fonte primeira do sentido. Para ele, o sujeito emerge do outro. O sujeito Bakhtiniano é dialógico e seu conhecimento é fundamentado no discurso que ele produz. Conforme Bakhtin (1981), não podemos perceber e estudar o sujeito como se ele fosse uma coisa, já que ele

não pode ser sujeito se não tiver voz. Assim, o conhecimento do sujeito só pode ser dialógico.

O eu, para Bakhtin (2008) existe somente a partir do diálogo com os outros “eus”: necessita da colaboração de outros para poder definir-se e ser “autor” de si mesmo. Para ele, o mundo semiótico do sujeito é construído com os “outros”. O nascimento e a sequência da vida estão marcados por aquilo que somente o “outro” sabe, vê e conhece do mundo do sujeito.

Assim, o autor desenha uma sociologia do discurso, chamando a atenção para o fato de que o discurso verbal, em qualquer esfera da vida, não pode ser compreendido fora da situação que o engendra, não existindo isoladamente, na medida em que participa do fluxo social em constante processo de interação e troca com outras formas de comunicação. Suas premissas regem um indivíduo que só existe e se fortalece em sociedade: quanto mais o indivíduo for reconhecido e valorizado pelos outros, maior sua potencialidade, que é traduzida em um sentimento de autoestima, dignidade e felicidade.

A interpretação de Bakhtin (2008) possibilita analisarmos a festa na sociedade brasileira utilizando, especificadamente, o tema das linguagens: aqui, as pessoas não se concebem antes da sociedade; temos necessidade de sermos reconhecidos no âmbito da família, do trabalho, enfim, em nossas relações cotidianas. A perspectiva de Bakhtin é a da linguagem dos afetos.

Em relação a Taylor (2010), nossa compreensão parte essencialmente da análise de sua obra *Uma era secular*. Nela, Taylor faz um retrospecto da visão vivenciada antes da secularização, e ressalta o quanto a festa era importante para a vida em sociedade. O autor se aproxima da obra de Bakhtin, quando ele afirma que a visão vivenciada antes da secularização era centrada em um homem que somente se reconhecia em sociedade. Como recurso para explicar esse pensamento, Taylor também utiliza as festas, festivais de desordem, especialmente do “Carnaval”.

Em perspectivas semelhantes, Bakhtin (2008) e Taylor (2010) veem a festa com uma característica que o último chama de antiestrutura⁴, daí a

⁴ Para especificar o significado de estrutura, Taylor (2010, p. 67) cita uma frase utilizada por Victor Turner (1974, p. 237): “arranjos padronizados de conjuntos de papéis, conjunto de

importância que possuíam para as sociedades. Elas representam uma fonte de equilíbrio para a tensão natural que emerge das sociedades. Embora tais festividades representem “o mundo de cabeça para baixo”, nas quais as pessoas se permitem todo o tipo de liberdade, o objetivo das mesmas não é apresentar alternativas às ordens estabelecidas. O que não significa recobrir as festas com um sentido meramente conservador; ao contrário. De acordo com Taylor “Toda estrutura precisa de uma antiestrutura” (2010, p. 67). Desse modo, as festas são compreendidas como parte da antiestrutura que dá significado à estrutura vigente; um espaço no qual o caos emerge, justamente para que toda a sociedade identifique e reconheça a importância da ordem e das regras sociais:

[...] a ordem refreia um caos primitivo, que é tanto seu inimigo como também a fonte de toda energia, incluindo a da própria ordem. O refreamento tem de captar aquela energia e ele faz isso nos momentos supremos de fundação. Mas os anos de rotina acabam com essa força e a esgotam de tal forma que a própria ordem pode sobreviver apenas por meio de uma renovação periódica, na qual as forças do caos são primeiro desencadeadas novamente e depois trazidas a uma nova fundação da ordem. Como se o esforço para sustentar a ordem em oposição aos caos pudesse apenas enfraquecer, esgotar-se no final, a menos que essa ordem fosse novamente atirada nas energias primitivas do caos para emergir com força renovada (TAYLOR, 2010, p. 66).

Taylor afirma, dessa maneira, o poder da antiestrutura: é ela que nos permite ir além da limitação dos códigos e nos faz lembrar e sentir as tradições mais profundas da sociedade. Justamente por isso há necessidade desses códigos serem compensados e inundados em sua negação, sem a qual os mesmos se desgastariam, ocasionando por certo a atrofia da coesão social ou até mesmo sua autodestruição. Ele afirma a existência dessa tensão entre temporal e espiritual, entre “Carnaval” e outros ritos de inversão, de forma bastante viva na Cristandade Latina, questionando o que aconteceu com isso em nossos dias. De acordo com o autor, na atualidade, a importância da necessidade dessa antiestrutura não é mais reconhecida pela sociedade.

status e sequência de *status* conscientemente reconhecidos e regularmente operantes em uma dada sociedade”.

Assim, Taylor segue esboçando um retrato do mundo que perdemos: “um mundo [...] no qual o social estava fundamentado no sagrado e o tempo secular nos tempos superiores, uma sociedade, sobretudo, na qual o jogo da estrutura e da antiestrutura era mantido em equilíbrio” (2010, p. 83).

Autores como Bakhtin (2008) e Taylor (2010) descrevem uma forma social na qual cada pessoa conseguia sua plenitude apenas “em sociedade”. Assim, cada ritual servia para lembrar a todos o porquê da criação das regras em vigor, justamente para que a sociedade aceitasse e vivesse de acordo com tais regras impostas e importantes para a vida em sociedade. Tais formas de cultura popular foram sendo engolidas pelo chamado “processo civilizador”, que interferiu nessa cultura impondo novas formas de conduta dos indivíduos em sociedade.

Enfim, uma nova forma de se analisar o tema da festa é o que nos oferecem esses autores. Uma perspectiva mais ampla que rompe com a maneira tradicional de se falar sobre o tema da festa.

Para Bakhtin e Taylor a festa possui uma dinâmica própria - como tudo o que existe na sociedade. Eles afirmam a festa como antiestrutura, ou seja, uma suspensão da estrutura, que significa romper com o presente e ir até o momento onde não existia nada, mostrando que tudo o que existe só merece existir para o bem da comunidade. Um retorno ao nada, aos caos original de onde nasce a sociedade. Dessa maneira as festas conseguem retomar a energia da sociedade para que ela prossiga dentro das regras criadas, com equilíbrio. Na perspectiva de Bakhtin e Taylor o retorno ao nada, aos caos, é imprescindível para que possamos entender que quando criamos algo, criamos para a comunidade, haja vista o fato de que, para esses autores, o indivíduo só existe em sociedade.

As obras de Taylor e Bakhtin nos permitem uma visualização mais ampla acerca do tema da festa. Eles percebem a festa de modo autônomo, ou seja, a festa possui uma autonomia própria. Essa afirmação nos abre a possibilidade de construir um novo caminho de análise das festas, e reforça nossa hipótese de que, na formação da sociedade brasileira, a festa foi muito mais que simples oposição ao cotidiano – momento de êxtase e reforço das estruturas sociais (algo que ainda estava sendo criado), ou um espaço de mediação com o transcendente. A nosso ver, elas constituíam espaços de

criatividade e produtividade que possibilitaram a formação e construção da sociedade brasileira, que possibilitou a cada pessoa daquele tempo, apesar das inúmeras diferenças, identificar-se como parte de uma sociedade.

A teoria levantada aqui, de que a sociedade brasileira se formou a partir da compreensão da sociedade como algo mais importante do que o “eu”, só adquire total rendimento vinculada ao tema das linguagens, conforme buscamos demonstrar no capítulo anterior quando descrevemos uma perspectiva diferente de Modernidade para o caso brasileiro.

2.4 Interpretações da festa no período colonial brasileiro

De modo geral, observamos que dois pontos são predominantes nas análises sobre a festa no período colonial brasileiro: 1) festas como reprodução das estruturas hierárquicas da sociedade - “Festa do Poder”; 2) festas de ostentação, pompa e artificialidade - “Festa Barroca”.

No presente trabalho defendemos uma terceira alternativa: a festa ontologicamente produtiva, ou seja, socialmente produtiva. A nosso ver, uma visão mais ampla e complexa da festa que propicia estudos sobre a sociabilidade da formação social, possibilidade que trataremos utilizando como pano de fundo, conforme mencionado anteriormente, a ótica das linguagens. A bibliografia levantada demonstra a possibilidade de nossa investigação e, ainda, a plausibilidade de nossa hipótese.

Dentre as obras selecionadas, utilizaremos como principais referências para desenhar o contorno da nossa hipótese autores que retrataram a festa no Brasil no período colonial: Mary Del Priore, José Ramos Tinhorão, Affonso Ávila e Lourival Gomes Machado.

Para melhor especificar nossa análise, vamos contrapor de um lado Mary Del Priore (2000), com a obra *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, e José Ramos Tinhorão (2000), com a obra *As Festas no Brasil Colonial*. De outro Affonso Ávila (1994), tomando a obra *O Lúdico e as projeções do mundo barroco I e II*, e Lourival Gomes Machado (1973), considerando a obra *Barroco Mineiro*. Os primeiros percebem a festa valorizando a questão hierárquica, visão que denominaremos de “Festa do Poder”. Os últimos fazem uma

interpretação utilizando como pano de fundo o Barroco, aqui nomeada “Festa Barroca”.

2.4.1 *Festa do Poder x Festa Barroca*

Mary Del Priore (2000) entende a festa como algo supracotidiano, um teatro no qual se encena tudo aquilo que não é permitido no dia a dia, uma válvula de escape para utilizarmos um termo comum ao tema da festa. Para Del Priore, a festa, no Brasil, apresenta um conjunto de características singulares desde o princípio da colonização. Tendo sido trazida pelos nossos “colonizadores”, ela foi um dos instrumentos utilizados pelos portugueses para sua fixação nas terras brasileiras, catequização de índios e de negros, forma de obscurecer as agruras daquela população em meio a um lugar novo. Outro fator é que a festa europeia acabou por ser reinventada e aprimorada, adaptando-se a uma nova realidade, às necessidades daquela gente, atendendo assim à realidade pluricultural brasileira.

Del Priore relata: “a festa nasceu das formas de culto externo, tributado geralmente a uma divindade protetora das plantações, realizado em determinados tempos e locais.” (2000, p. 13). De acordo com a autora, com o cristianismo, a Igreja reserva alguns dias que deveriam ser dedicados a cultos divinos, dividindo as festas em: festas do Senhor: Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida, e os dias comemorativos dos santos: apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros. Nessas ocasiões a música sacra das festas religiosas misturava-se aos demais ritmos populares, misturando também o que era considerado sagrado e profano, criando um espaço de paixão, propício à quebra de regras e ao rompimento dos padrões sociais impostos pelas autoridades.

Na composição da festa estavam presentes de um lado o Estado e a Igreja, e de outro as demais camadas da população. De qualquer modo, todos utilizando a festa para exprimir seus interesses. Se Estado e Igreja desejavam sedimentar poder e valores, as populações utilizavam a festa como espaço de reivindicações, protestos, vivências, transpondo seus anseios reprimidos:

[...] Se por um lado observam-se as instituições tentando dar uma única função à festa, por outro vamos perceber o povo dela se apropriando de maneira peculiar. A festa, seus espaços e suas atividades vão ter outra interpretação aos olhos da multidão, a cada momento possibilitando uma inversão na sua utilização. Pondo a festa de cabeça para baixo, o povo fazia da reunião e do encontro o momento de protesto e caricaturadas instituições modernas que tentavam adestrá-lo (DEL PRIORE, 2000, p. 105).

Segundo a autora, as festas são percebidas como momentos de utopias. Tempo de fantasias e de liberdades, de ações burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico no qual os diversos setores sociais se podem manifestar e expor suas indignações, revoltas e valores. Como uma válvula de escape da realidade. Tudo na festa - jogos, danças, músicas, comidas, roupas - possui um cunho social, permitindo exprimir valores, regras e compartilhar sentimentos em comum. Um local de inversão. A fartura da festa esconde a miséria e a fome da colônia, a mistura de raças dissipando as diferenças habituais. A festa, de acordo com a autora, coloca tudo de cabeça para baixo:

Espaço de mobilidade social, de sociabilidades e de inter-relacionamento racial e cultural, as confrarias tinham estatutos severos no que dissesse respeito às atividades filantrópicas que deveriam ser exercidas junto aos membros da comunidade no momento da doença, de morte e de enterro. Seus estatutos parecem ainda tentar controlar, pelo menos aparentemente, o comportamento moral de seus filiados. Controle este que devia perder-se no rebuliço da festa, ou que era por estar desautorizado (DEL PRIORE, 2000, p. 116).

A autora reconhece a festa como um período de inversão e, a todo o momento, enfatiza o espaço da festa como um espaço de dominação. “Para a Igreja Católica, pós-Concílio de Trento, como para os monarcas modernos, festas eram períodos de desordem e excesso, que, mais do que proibir, era necessário integrar aos quadros da ortodoxia e da obediência.” (DEL PRIORE, 2000, p. 128). Sua ênfase nesse poder de dominação impede que a autora perceba a possibilidade de uma interpretação na qual ela reconheça a existência de uma dinâmica própria desses espaços, o que lhe garantiria uma fuga às teorias deterministas.

Para Del Priore,

A despeito de o pretexto da festa ser sempre institucional (ela estava ligada às comemorações do Estado ou da Igreja), a necessidade de usar o espaço público, a praça, a rua ou a igreja para tornar presente o poder da metrópole era uma regra. Por isso, essa função inicial acaba por dar lugar à outra. A festa, uma vez começada, transformava-se em exutório para suportar as árduas condições de vida das classes subalternas na Colônia: ela transformava-se numa pausa nas inquietações cotidianas, num derivativo provisório, numa pontual *détente*. A violência do antigo sistema colonial atingindo indiretamente os escravos ou brancos empobrecidos, a violência mesma da escravidão, a violência das relações humanas numa colônia de exploração e aquela, interétnica, das relações sociais terminam por encontrar na festa um canal de escape (2000, p. 90).

Nessa perspectiva, a autora a cada momento reforça o papel das festas e liturgias enquanto representação de um movimento estratégico de dominação, por parte da Igreja e do Estado português. Ou seja, de algum modo, ainda participa da ideia de “cultura” como elemento determinado pela “estrutura”. Assim, as festas e as manifestações populares corresponderiam a expressões de uma sociedade dominada e determinada pela estrutura das relações de poder, sociais e econômicas. O elemento cultural não possui “autonomia”, ou possui apenas uma “autonomia relativa” e, por isso mesmo, as suas conclusões podem ser “deduzidas”, uma vez feito o desenho da estrutura básica de relações de produção. Trata-se apenas de um exemplo, de uma perspectiva dominante durante largos anos em nossas Ciências Sociais, tendo em vista uma apropriação estreita do marxismo ou do *topos* estrutura/superestrutura. O que poderia levar à outra interpretação, mais ampla, a da festa como inversão, se perde na ênfase da ideia da festa como estratégia de dominação, com resultados imprevistos pela Coroa ou pela Igreja. No entanto, os resultados é que merecem a consideração da análise.

José Ramos Tinhorão (2000), na obra *As Festas no Brasil Colonial* apresenta uma linha bem próxima ao trabalho de Del Priore (2000), afirmando que as festas nos primeiros séculos do Brasil caracterizavam-se pela forma autoritária com que se deu a transposição dos valores ibero-europeus – oficiais e religiosos – à cultura indígena e crioula e, ainda, pela incapacidade colonial de controlar a participação popular nos eventos públicos. A isso, Tinhorão

chama de “oportunismo lúdico” do povo miúdo, governados, fregueses, por vezes, escravos:

Assim, o que durante mais de duzentos anos se registra como aproveitamento coletivo de lazer na colônia americana de Portugal não seriam propriamente festas dedicadas à fruição do impulso individual para o lúdico, mas momentos de sociabilidade ligados ao poder do Estado, ora pelo calendário religioso estabelecido pelo poder espiritual da igreja (TINHORÃO, 2000, p. 7).

O autor afirma que era destacada, em cada evento público ou na catequese, a superioridade da civilização europeia, não abrindo espaço para qualquer forma nova que se pudesse esperar de um encontro de diferentes culturas: “porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever à vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas criaturas.”⁵ (NÓBREGA, 1954, p. 66 apud TINHORÃO, 2000, p. 23).

Mas como demonstra Tinhorão em sua obra, a visão dos colonizadores era de que para a gente aqui presente, indígenas e crioulos, as procissões e cenas sacras funcionaram como oportunidade de extravasamento, a exemplo dos alunos do Colégio dos Jesuítas na Bahia, que por volta de 1580 aproveitaram a presença de um visitante ilustre para levar às ruas, com carros alegóricos, um cortejo retratando o mistério das “Onze Mil Virgens”. Tal evento tornou-se uma tradição na medida em que contava com o apoio dos populares e, conseqüentemente, tal participação muito agradava à Igreja.

Na verdade, os que “se deixavam levar do gosto que comunicavam os que sabiam” era a alienada gente que, no acanhado âmbito social da colônia, sem maiores oportunidades de gozo coletivo do lazer, se apegava a qualquer oportunidade de regozijo público oficial, para infiltrar-se com sua alegre disposição lúdica no rebuliço da festa [...] (LIMA apud TINHORÃO, 2000, p. 49).

De acordo com Tinhorão a população comum não tinha papel ativo nas festividades públicas de caráter oficial, das quais participava na condição de

⁵ Trecho citado por Tinhorão, retirado de NÓBREGA (1954, p. 66) – Ref. primeiro volume das Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil, editada em 1954 pela Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

espectador. Foi através das solenidades religiosas – especialmente em certas procissões – que a gente comum dos primeiros centros urbanos coloniais encontra oportunidade de figurar como personagem ativa desde o século XVI. Essa participação se torna possível graças à herança medieval do cristianismo ocidental, que desde cedo adotara a dramatização de episódios da história sagrada com fins de propagação, às maiorias, dos princípios do Evangelho: “Essa passagem de representação ritual para formas quase declaradas de diversão coletiva se daria por uma espécie de transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior das igrejas para as ruas [...]” (TINHORÃO, 2000, p. 67).

O autor destaca a procissão de Corpus Christi, ressaltando que embora fossem incluídas “danças e invenções à maneira de Portugal”, revelava uma alegre caminhada da gente do Brasil, constituindo-se em uma grande festa popular.

Referindo-se a um período mais à frente, século XVIII, o autor aborda as festas barrocas, descritas como uma moderna forma de evento público, que valia por uma encenação espetacular de poder. Nos desfiles do Brasil Colônia, principalmente nas Minas Gerais, consumou-se uma fusão das encenações de caráter religioso e meramente teatrais, utilizando a exuberância barroca para a ostentação simbólica do poder religioso ou real perante o público e, ao mesmo tempo, servindo de palco para a participação popular.

Tinhorão realiza em sua obra um verdadeiro esboço panorâmico da história brasileira do período colonial, considerado a partir dos seus eventos públicos de caráter festivo. Sua preocupação, no entanto, limita-se a descrever como eram essas festas, como elas foram se modificando até abarcar a presença popular, atendendo a interesses reais, religiosos e populares. Ele lança as sementes para tratar a festa a partir de uma perspectiva barroca, mas não a esmiúça.

Laura de Mello e Souza (1982), em sua obra *Desclassificados do ouro*, faz algumas ponderações acerca das principais festas barrocas do período colonial: a festa do “Triunfo Eucarístico” e a do “Áureo Episcopal”. Para ela, um ato de exaltação do metal precioso, no momento de maior abundância, teria causado a impressão de democratização, ou seja, era como se naquele instante o ouro alcançasse a todos, iluminando a festa barroca. Ainda de

acordo com Souza (1982), o Triunfo teria sido um mecanismo de reforço para “criar um largo espaço de riqueza”, divulgar uma “mensagem social de riqueza e opulência” em uma sociedade marcada pelas desigualdades e pela restrita extensão de riqueza. Portanto, na expressão da autora, o “fausto era falso”, a festa teve a finalidade de neutralizar conflitos, causar a ilusão barroca de uma sociedade rica e equitativa.

A nosso ver, a autora reforça a questão da festa como reprodução das estruturas hierárquicas apontadas por Del Priore (2000) e Tinhorão (2000). Em sua obra ela descreve uma comunhão ideologicamente forjada, na medida em que a intensa hierarquização social é facilmente percebida, por exemplo, na decoração das casas e manifesta publicidade, bem como na acentuada diferença social percebida na concessão de lugares aos pobres nas festas e cortejos.

Do outro lado da contraposição está a “Festa Barroca”, aqui analisada através da obra de Affonso Ávila (1994), *O Lúdico e as projeções do mundo barroco I e II*, e de Lourival Gomes Machado (1973), *Barroco Mineiro*. Ambos os autores nos fazem perceber o quanto mais amplo é de fato o tema das festas, na medida em que eles tratam dos temas referentes à vida na colônia utilizando a percepção do Barroco.

Para Ávila, o universo festivo, denominado de lúdico, constitui o sentido do jogo como força de invenção e experimentação a serviço da criação, que recombina incessantemente elementos antigos em novas formas, para assim (re)criar, em termos novos, o arcaico, e (re)inventar a tradição.

Ávila é considerado pioneiro no estudo das festas coloniais, e em sua obra é clara a utilização do Barroco como fundo teórico. Ele afirma que os elementos (a exemplo: o lúdico, a fantasia, o excesso e o conflito) da festa barroca são ressignificados entre nós. Assim, algo novo é realizado no Brasil, obedecendo às nossas especificidades e levando em conta, por exemplo, o indígena e o africano.

Em sua obra, *O lúdico e as projeções do mundo barroco I*, Ávila considera que “a introdução no Brasil da festa institucionalizada deu-se, ao que se pode presumir, contemporaneamente à formação dos primitivos núcleos de feição urbana” (ÁVILA, 1994, p. 147).

Com o extrativismo de metais e pedras nas Minas, houve um intenso processo de povoamento e urbanização; e é nesta região que se afirma, de forma plena, o projeto social da festa, expressão máxima da religiosidade e do poder temporal da metrópole, Nas Minas a sociedade se organiza de forma nitidamente urbana, e parece conceder um espaço especial à festa:

[...] o dispositivo festivo da sociedade mineradora era elástico e abrangente, não se limitando às comemorações e celebrações de regozijo público ou concedentes ao calendário da igreja. As populações das vilas coloniais mineiras, afeitas a um estilo de vida de coloração tipicamente barroca, incluíam até mesmo a morte ou o motivo de luto como um ato, ainda que dramático, da sua festa contínua e coletiva, um ensejo a mais de afirmação da sua inata disponibilidade lúdica (ÁVILA, 1994, p. 169).

Inata disponibilidade lúdica, que entendemos tratar-se da forma natural com que a população das vilas coloniais mineiras lidava com as coisas do cotidiano, a cada momento inventando, criando formas de conciliar suas atividades com divertimento, prazer e combinando, permanentemente, elementos antigos em novas formas.

Afonso Ávila (1994) descreve três cerimônias ocorridas nas Minas do século XVIII. A primeira delas a festa do “Triunfo Eucarístico”⁶, considerada pelo autor como a maior festa barroca do período colonial. Para descrever a pompa, o luxo, os recursos cênicos e visuais e a ostentação dessa festa ele utiliza a narração feita por Simão Ferreira Machado, português de Lisboa e residente nas Minas, provável Conde das Galvêas, então governador da província. Narração publicada em Portugal um ano após a realização da Festa.

Ressaltando a cultura barroca por trás da festa, as motivações políticas e algumas características estilísticas do texto, Ávila escreve:

Ligando, assim, sua percepção do colonialismo português e do determinismo monárquico-religioso de que esse se impregnava, a uma visão ufanista das riquezas do Novo Mundo, o autor do triunfo Eucarístico nos faz entender bem claro a ideologia que sustentava seu entusiasmo diante do grande espetáculo total que testemunhou. E o seu texto, marcado pela construção preciosa das frases e a sinestesia

⁶ A “Festa do Triunfo Eucarístico” será analisada, neste trabalho, utilizando as premissas da “Festa Produtiva”.

hiperbólica das imagens, situava-o bem como um escritor ainda que menor visceralmente identificado com o discurso de sua época: o barroco (ÁVILA, 1994, p. 246).

A “Festa do Triunfo Eucarístico” aconteceu em 25 de maio de 1733 e celebrou a inauguração da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica, atualmente Ouro Preto. A festa durou 15 dias e expressava o estado coletivo de euforia, celebrando o apogeu do metal precioso que “iluminava” a aventura mineradora nas Minas. O acontecimento também teria sido precedido por um longo período de atos comunitários, “seis dias de luminárias”, antes da procissão, montagem de altar, flores e aromas. De acordo com Ávila, a “Festa do Triunfo Eucarístico” evidencia o estado de euforia da sociedade mineradora, através de uma festa “mais de regozijo dos sentidos que propriamente de comprazimento espiritual” (1994, p. 53). A Igreja também se utiliza do evento para afirmar sua hierarquia colonizadora nas Minas. Nela se faz presente um numeroso cortejo de sacerdotes, ricamente paramentados, assinalando com a sua presença a força da Igreja. Soma-se ao cortejo o séquito das irmandades que se sucedem em um desfile competitivo de preeminência social e demonstração de recursos. Uma multiplicidade de recursos cenográficos e a pompa coreográfica dos cortejos e danças são complementadas pela diversidade dos instrumentos e arranjos da música marcial e profana. A “Festa do Triunfo Eucarístico” exalta uma Minas de natureza profundamente barroca:

Quanto à pompa litúrgica e à suntuosidade dos divertimentos profanos, já vimos que constituíam aspectos comuns às festividades do tempo e que nenhuma sociedade oferecia condições naturais mais propícias a essas manifestações de estilo de vida barroco do que a nossa colônia de mineradores. Seu padrão monetário era o próprio ouro, valor financeiro de circulação universal e de quase absoluto poder aquisitivo, o que facultava aos mais abastados habitantes das Minas importar com liberalidade desde os produtos alimentícios até os finos artigos de luxo. Os atos festivos de consagração da nova matriz não poderiam diferir, portanto, na concepção daquela comunidade de novos ricos, do requinte e desprendimento observados em outros passos da vida social (ÁVILA, 1994, p. 58).

A segunda festa, denominada “Áureo Trono Episcopal”, ocorreu em 1748, em Mariana, e celebrava a chegada do primeiro bispo, D. Frei Manoel da

Cruz, com um variado programa de cerimônias públicas. Essa celebração tinha como personagem principal, mais do que o metal precioso, a sociedade mineradora, agora com sua própria sede eclesiástica. A festa episcopal, com o brilho intelectual dos concursos de poesia, refletia uma sociedade mais estável, em fase de integração e definição de valores.

A última cerimônia comemorava o duplo casamento dos infantes portugueses, D. João e D. Mariana, com D. Carlota Joaquina, neta do rei espanhol, e D. Gabriel, irmão do mesmo rei, em 1786. Festa referendada nas Cartas Chilenas, de Tomaz Antônio Gonzaga. Essa festa, de acordo com Ávila (1994), distingue-se das outras duas, por ter ocorrido durante a decadência da mineração, suporte vital da civilização do ouro.

Utilizando como pano de fundo o Barroco para validar a recorrência desse “estilo” nas minas de ouro, Ávila (1994) flexibiliza os limites cronológicos de seu vigor. Ele enfatiza a América como palco da Contra-Reforma e a relação desse movimento católico com o Barroco. De outro modo, afirma que se enquanto estilo estético o Barroco se restringiu mais aos seiscentos, como postura filosófica, mentalidade, seus marcos temporais estenderam-se por todo o século XVIII.

Seguindo a linha de Werner Weisbach (1934) em sua clássica obra *Arte Barroco – historia del arte labor*, Ávila afirma que os ibéricos singularizam-se por uma inclinação religiosa inata, impactada surpreendentemente pelo estilo do Barroco, resultando em uma religiosidade ritualista e afeita à pompa.

De acordo com Ávila (1994) a importância de um povoado e o espírito religioso de seus moradores era demonstrada pela imponência e pela suntuosidade ornamental das igrejas matrizes. Assim, as principais celebrações litúrgicas assumiam aspecto espetaculoso, incluindo-se entre os maiores acontecimentos da vida colonial e remetendo a uma religiosidade de fachada, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias e interessada em sua pompa exterior.

A festa barroca de Minas, que agenciava uma série de elementos cênicos, visuais e artísticos para poder representar o poder régio, possuía uma função dupla: elas traziam para perto da população a figura do rei que estava distante, e fixavam na mente destes o poder de seus administradores. Assim,

as três cerimônias relatadas por Ávila (1994) têm em comum a continuidade do Barroco.

Em uma linha bem próxima à de Ávila escreve Lourival Gomes Machado (1973), em sua clássica obra denominada *Barroco Mineiro*. Ela representa a junção de dois dos seus principais ensaios sobre o Barroco: *Teorias do Barroco* e *O Barroco e o absolutismo*. Trata-se de um estudo que apresenta rigor e profundidade teórica, sendo indispensável leitura no tema do Barroco Mineiro. O autor baseia-se nas teorias gerais a respeito do Barroco para elaborar sua interpretação do Barroco nas Minas Gerais. Assim como para Ávila, o Barroco assume pano de fundo para Machado tratar das questões da colônia, incluindo a festa, tema deste estudo.

Machado divide as interpretações teóricas do Barroco em três grandes correntes de explicação: as teorias genético-formais, nas quais inclui autores como Heinrich Wölfflin, Henri Focillon, Dvorak e Eugênio D'Ors; as teorias genético-sociais, representadas pelos autores Werner Weisbach, Leo Balet e Arnold Hauser e, finalmente, as teorias sociológicas, interpretações que, de acordo com o autor, visam a superação das duas primeiras, possuindo como representantes Guillermo Worringer e Siegfried Giedion.

As teorias genético-formais entendem que a origem do movimento seiscentista reside em um contraste estilístico entre Barroco e Renascença. As teorias genético-sociais entendem que a oposição com a Renascença, mais do que no plano estético, dá-se no campo ideológico: os segmentos sociais em que se desenvolve a arte barroca não são os mesmos da fase renascentista, pois, além de outros fatores sociológicos, o fenômeno da Contra-Reforma altera substancialmente a concepção de vida. A terceira corrente, teorias sociológicas, buscam um progressivo amadurecimento no sentido de superação dos excessos metodológicos que as duas primeiras correntes abrigaram.

Dentre os autores citados anteriormente, merece destaque a concepção explicativa de Werner Weisbach (1942). De acordo com Machado (1973), para Weisbach o Barroco é a arte da Contra-Reforma. Diante das reformas propostas por Lutero, que combatia os descaminhos da organização eclesiástica e propunha a revisão dos dogmas cristãos, a Igreja Católica reagiu com a Contra-Reforma (1545-1563). Essa restauração eclesiástica

recomendou, entre outras propostas, o fim da lascívia, principalmente na arte, no intuito de por fim às críticas protestantes, que denunciavam as manipulações do clero e os desvios que os apelos sensuais na arte significavam para a vida espiritual. A Igreja chegou a publicar um decreto contendo regulamentos a serem seguidos. Abaixo uma passagem importante:

[...] na invocação dos santos, veneração das relíquias e uso sagrado das imagens, toda a superstição deve ser removida, toda busca imunda por lucro eliminada e toda a lascívia evitada, de modo que as imagens não deverão ser pintadas ou adornadas com um encanto sedutor [...] não será permitido exibir numa igreja ou qualquer outra parte uma pintura insólita (*insolitam imaginem*) sem a aprovação do bispo (HAUSER, 1976, p. 63).

A Igreja acata essa diretriz em um primeiro momento, ação efetivada principalmente pelos jesuítas, mas logo atenta que a arte poderia ser posta a serviço da propagação da fé, passando não mais a rejeitar qualquer possibilidade que objetivasse seduzir, emocionar e cooptar o fiel. Cabe lembrar que uma das principais críticas de Lutero diminuía o poder da Igreja em favor do indivíduo, na medida em que pregava que entre Deus e o homem não devia haver intermediários. Dessa forma, o fortalecimento da Igreja Romana tornou-se uma tarefa política com o intuito de enfraquecer os ataques protestantes e recuperar o prestígio da Igreja Católica. A principal crítica à teoria de Weisbach baseia-se no fato dela não explicar o Barroco em países protestantes, bem como a não percepção de que o Barroco se iniciara antes do Concílio de Trento.

A terceira corrente explicativa – teorias sociológicas – é elucidada por Machado (1973), e a ela o autor parece se filiar. Após longas aproximações metodológicas entre as teorias genético-formais e as teorias genético-sociais, Machado afirma que estas posições devem sofrer restrições críticas negativas apenas quando forem propostas unilateralmente, como única solução para a compreensão do Barroco. Desse modo, as teorias não se excluem no exame metodológico proposto por Machado, mas ele as integra em uma via sociológica ou cultural, uma vez que o Barroco se prestou a atender as solicitações históricas as mais diversas, colocando-se a serviço de diferentes

grupos sociais, bem como funcionando em estruturas políticas e econômicas distintas. De acordo com o autor:

[...] Forma, expressão e cultura continuam a interessar-nos, mas não só nos esquivamos de qualquer valorização excessiva, que a um elemento atribua predominância, como ainda passamos a cuidar, principalmente de pesquisar as ligações que, estabelecendo entre tais elementos, traduzem, em verdade os processos sociais vivos que vinculam uma forma a uma cultura a fazem esta recorrer àquela [...] (MACHADO, 1973, p. 76).

Após a fusão das teorias explicativas do Barroco, o autor inicia sua pesquisa sobre a arte presente em Minas Gerais no ciclo do ouro:

Se Vila Rica surge na formação da sociedade nacional como pujante exemplo da primeira cultura urbana de formação espontânea e de função não-litorânea, em tudo difere das cidades mercantis e militarizadas que sustentaram o Renascimento latino, enquanto a oposição à coroa metropolitana que se esboça contemporaneamente à maturação do barroco local possui uma fisionomia totalmente diversa do cerco burguês às cortes onde floria a maneira frouxa do rococó. É, mais, aqui nada se encontra que se assemelhe à organização social correspondente ao barroco dos reinos católicos ou das regiões dominadas pela burguesia protestante no século anterior. Não se queira, pois, buscar aqui um barroco que signifique os valores específicos de inexistentes grupos e instituições, como também não se queira, pela inexistência deles, negar a presença do barroco (MACHADO, 1973, p. 166).

As manifestações artísticas e arquitetônicas barrocas se apresentaram aqui em um contexto histórico diferente do europeu, o que culminou em configurações diversas desse estilo. O material predominante nas Minas era a pedra sabão, matéria prima abundante e característica da região. Outro fator significativo refere-se à liberdade com que se implantaram os projetos das grandes basílicas no espaço da cidade. Nas cidades europeias as construções desses templos deviam respeitar e se ajustar às edificações já existentes. Aqui, em Vila Rica e demais cidades históricas, “tratava-se apenas de plantar a igreja na terra como uma afirmação e nunca se procurou comunicar ao chão mais próximo o ritmo arquitetônico” (MACHADO, 1973, p. 187).

Com a necessidade de construção de vilas, formaram-se grupos de trabalhadores: carpinteiros, ferreiros, marceneiros e pedreiros, dentre outros.

Quase sempre nascidos do próprio esforço pessoal. Assim, a contratação desses trabalhadores para a construção das igrejas, edificações públicas e privadas, quase sempre significava receber a influência de formas criativas:

Tais imposições não afetaram, está claro, as possibilidades inventivas e criadoras, engendrando antes o problema da superação dos obstáculos quer no aspecto puramente ergológico – emprego de mão de obra escrava -, quer no aspecto propriamente artístico – pinturas colocadas em gravuras, técnica de lavra em madeira adaptando-se a pedra sabão [...] transformando-se em verdadeira diretriz inspiradora, florindo em obras-primas[...] (MACHADO, 1973, p. 106).

Nas cidades mineiras, a exemplo de Vila Rica, as igrejas ocupam lugar especial, suas edificações monumentais dominam o cenário da cidade, evidenciando a importância que as mesmas representaram na organização da vida social. Se a coroa era responsável pela organização do aparelho político administrativo, as confrarias assumiam a organização da vida civil. A vida social daquela gente estava direta ou indiretamente ligada a uma das duas. As festas das cidades, registros de casamentos, nascimentos e óbitos, tudo era controlado pelas mesmas. Na competição que acabavam realizando entre si para alimentar seu prestígio como representantes de diferentes segmentos sociais transformaram as grandes cidades da mineração, a exemplo Vila Rica e Mariana, em verdadeiros “monumentos religiosos”.

De acordo com Machado (1973), reafirmando Weisbach (1942), e baseadas no estilo do Barroco, as festas religiosas das Minas quase sempre significavam a mobilização da cidade. Um convite à população para participar de rituais que visavam a ostentação de riqueza e a demonstração de poder, muito mais do que a efetivação de um ato litúrgico.

Um exemplo seria o que Machado denominou de guerra entre as paróquias, de um lado Ouro Preto, de outro Antônio Dias, duas matrizes, centro da vida religiosa e social dos arraiais, evidenciando um passado de embates, culminando com a vitória de Ouro Preto com a realização do “Triunfo Eucarístico”:

[...] a monstruosa procissão que em 1733 trasladou o Santíssimo para o Pilar, então simples capela [...].O incrível préstito compôs-se de incontáveis figuras mitológicas, bíblicas,

do martirológico ou da imaginação tradicional, todas representadas pelos “grandes”, que esgotaram supérfluos e reservas de veludos bordados com fios preciosos para cobrirem-se e às suas montarias; em pedraria de cor e brilhantes para marchetar os florões do peito, das costas, dos gorros; em rendas e plumas para acabar mangas e arrematar chapéus; em chuveiros de diamantes, postos em diademas, pulseiras e broches. Aquele que encarnava “Ouro Preto” – quem seria? – vinha vestido de veludo negro e ouro escuro e trazia, numa salva de ouro, enorme réplica, ainda de ouro e maciça, do morro que deu nome à freguesia! Era o batismo áureo da matriz. Antônio Dias, de qualquer forma, fora derrotado (MACHADO, 1973, p. 194).

Aqui, a todo o momento, a Igreja Católica utilizava-se da arte barroca como forma de sedução pelos sentidos (ouro, música, danças, festas), transformando o interior das igrejas em lugar muito mais de contemplação mundana do que em lugar de orações, revestindo nosso Barroco de uma originalidade em comparação ao europeu.

As concepções de Ávila (1994) e Machado (1973), se comparadas às análises de Del Priore (2000) e José Ramos Tinhorão (2000), conseguem fugir da forma tradicional de percepção da festa, frequentemente percebida como algo imposto pelo Estado e pela Igreja – aqui denominada “Festa do Poder”, demonstrando o quanto tais festas eram apropriadas por todas as pessoas. Na “Festa Barroca”, as pessoas ou grupo de pessoas (associações, irmandades), conseguiam criar uma nova imagem de si próprios, refletindo para os demais a maneira como se identificavam ou como gostariam de ser identificados.

A festa, nessa perspectiva, é elemento essencial à formação do povo brasileiro, ela é artifício de sua criação, meio utilizado para suportar o drama do cotidiano. A teatralização, maneira de criar e reinventar os laços sociais indispensáveis à vida coletiva.

A crítica que se faz a ambos os autores é que apesar de apresentarem análises mais profícuas em relação às análises tradicionais acerca do tema da festa, eles ainda possuem uma visão do Barroco como pura Contra-Reforma e Absolutismo Político, o que limita suas interpretações, na medida em que o Barroco brasileiro não possui a mesma metafísica do Barroco europeu e, por isso mesmo, é mais construtivo e criativo.

As perspectivas aqui analisadas, formas usuais de explicação da festa, enfatizam as questões de poder, de hierarquia, da relação Igreja, Estado e população, mas não enfatiza o papel produtivo da festa, ponto principal do presente trabalho.

Ainda assim, podemos encontrar nelas elementos que fortalecem a nossa hipótese da “Festa Produtiva”, dentre eles a massiva participação de todos nas festas, a diferença dada aos dias de festa e aos demais dias do cotidiano, “o mundo de cabeça para baixo”, a presença do estilo do Barroco, o poder das festas em teatralizar, inventar e reinventar a realidade.

As teorias de Bakhtin (2008) e Charles Taylor (2010) se configuram teorias mais amplas e complexas, nos permitindo visualizar uma alternativa diferenciada de análise da festa. A própria análise de Bakhtin representa uma perspectiva da linguagem dos afetos, modelo que evidenciamos como hegemônico no período colonial brasileiro.

Assim o tema da “Festa Produtiva” ganha embasamento teórico, quando consideramos o tema das linguagens e o Barroco, como características primordiais, nos primeiros séculos do Brasil.

3 A FESTA PRODUTIVA

3.1 Uma nova perspectiva da festa

No processo de buscar embasamento teórico para o tema da “Festa Produtiva” nos deparamos com a obra de Roy Wagner (2010), *A invenção da Cultura*, que, conforme explicitaremos a seguir, tornou-se ponto essencial para a definição do termo “Festa Produtiva”.

A contribuição de Wagner encontra-se justamente na superação do termo cultura para designar entidade, unidade, estrutura, sistema, finalidade, ou objeto. Wagner amplia a interpretação do termo cultura, evocando tanto a ideia de mediação quanto a de criatividade.

Sua obra tem como referência etnográfica uma pesquisa realizada por ele próprio com os Daribi, da Nova Guiné, e está inserida em um conjunto de estudos melanésios que tem proporcionado contribuições produtivas ao pensamento antropológico e sociológico contemporâneo.

Para Roy Wagner (2010) cultura é antes de qualquer coisa invenção. Ele vai dizer que o homem inventa suas próprias realidades e que a criatividade e a invenção emergem como qualidades salientes da cultura.

Wagner considera duas implicações na ideia de cultura: 1) objetividade cultural, o fato de que todos nós pertencemos a uma cultura e 2) relatividade cultural, o fato de que devemos pressupor que todas as culturas são equivalentes.

Para Wagner o conceito de cultura não pode ser pensado como a produção *sui generis* de determinados povos, pois para ele as pesquisas desenvolvidas sobre essa ótica apresentam apenas tentativas de controle sobre a inventividade das populações estudadas. Sendo a cultura antes de tudo invenção, o que inclui também os estudiosos, a tarefa primordial não seria a de traduzir significados do outro como se o outro não possuísse a verdadeira dimensão dos sentidos atribuídos aos seus atos, e sim, mostrar como esses povos inventam a si mesmos.

Wagner (2010) advoga uma percepção dos processos sociológicos e simbólicos enquanto dialéticos. E nesse sentido, a determinação da motivação humana como objeto da análise mostrar-se-á essencial.

A motivação se impõe ao indivíduo, ela precipita-se a cada um desde o exterior através de imagens, objetos, e mesmo a ação e o comportamento de cada um dos outros agentes. Tudo pode se converter em motivação e, desse modo, interferir nas formas de um ator pensar, sentir, agir e se posicionar no mundo. Tomadas em conjunto, as relações existentes entre as diferentes motivações revelariam aquilo que Wagner denomina *contexto simbólico*:

Um contexto é uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los.[...] No entanto, a comunicação e a expressão só são possíveis na medida em que as partes envolvidas compartilham e compreendem esses contextos e suas articulações. Se as associações contextuais de um elemento simbólico são compartilhadas, a significância de sua extensão ou “empréstimo” para uso em outros contextos também será compartilhada (2010, p. 78-79).

Nas palavras do autor: “O efeito dessa invenção é tão profundo quanto inconsciente, cria-se o objeto no ato de tentar representá-lo mais objetivamente e ao mesmo tempo se criam (por meio de extensão analógica) as ideias e formas por meio das quais ele é inventado” (WAGNER 2010, p. 41).

Wagner dispõe de dois modos de simbolização articulados à convencionalização e à invenção, nos quais a cultura opera: a convenção e a diferenciação.

A simbolização convencional estabelece relações entre elementos no interior de um campo discursivo, agregando os signos dentro de um determinado padrão, construindo uma classificação “dos detalhes do mundo” que é ordenado. Esta forma de simbolização convencionaliza associações, permitindo o compartilhamento dos símbolos e, assim, sua utilização como base para a comunicação entre agentes, produzindo a propriedade coletivizadora dos símbolos convencionais. O autor ressalta, ainda, que todas as simbolizações convencionais, na medida em que são convencionais, têm a propriedade de “representar” ou denotar algo diferente delas mesmas (como

exemplo, algo é considerado grande por oposição ao pequeno) e, por meio deste tipo de operação, emergem os sistemas de classificação.

O outro modo de simbolização denominado por Wagner (2010) de “diferenciante” ou “não convencional” constitui a outra face da simbolização convencional. Tal como ocorre na formação de uma metáfora, situação em que a introdução de um novo referente acompanha simultaneamente uma nova simbolização, neste outro modo os símbolos assimilam ou incorporam as coisas que simbolizam. Justamente por isso, todo procedimento de natureza metafórica que envolve, de modo geral, um empreendimento inventivo, produz a extensão dos significados. Tal extensão de significados ultrapassa o registro tautológico imprimido pela convenção. A dinâmica metafórica da simbolização “diferenciante” compreende tanto uma não arbitrariedade como uma relação indeterminada entre significante e significado.

A metáfora colocaria, então, os símbolos de forma relacionada em um processo em que estes representariam apenas a si mesmos. Nessa dinâmica, as simbolizações, “convencional” e “diferenciante”, delineiam o contexto de controle mútuo de uma e de outra, denotando uma relação de interdependência entre si. Dessa forma, tal como explicitamos anteriormente, os símbolos, para serem comunicados, devem ser compartilhados e, para isso, precisam produzir convenções, ou seja, toda sociedade precisa **inventar** convenções, já que são elas que dão consistência ao mundo.

Em todos os casos a Cultura é inventada por meio da experiência e criação da realidade da qual extrai suas características objetivas. A necessidade de invenção é criada pela dialética e pela interdependência que ela impõe entre os vários contextos da cultura. Uma vez que “esgotamos” nossos símbolos no processo e usá-los, precisamos forjar novas articulações simbólicas se queremos reter a orientação que possibilita o próprio significado. Nossa cultura coletiva cria e sustenta uma imagem e uma percepção da “natureza” e da força natural, enquanto nossa busca compensadora por conhecimento e experiência em domínios não Culturais equivale a uma invenção da Cultura. Viver na Cultura e contar com ela cria a necessidade de conhecimento e experiência da “natureza” (inclusive do impulso e da “natureza humana”); observar e experienciar a natureza torna a Cultura significativa e necessária. A necessidade pode ser mascarada como a necessidade de conter impulsos e “forças da natureza” externas ou, inversamente, como uma necessidade de relaxar, “afastar-se de tudo” ou descobrir novos fatos, mas na verdade

ela é uma propriedade da dialética por meio da qual o significado é e precisa ser continuamente reinventado (WAGNER, 2010, p. 105-106).

De modo sucinto, percebemos uma visão ampla e audaciosa do conceito de cultura. Para Wagner (2010), criamos e produzimos significados para as coisas de acordo com nossa visão de mundo e de acordo com os diferentes contextos que vivenciamos. Essas experiências ganham sentido coletivo quando compartilhadas, e podem ter sentidos diferentes de acordo com os grupos às quais elas pertencem.

Com base na teoria de Wagner, assentada na linguagem dos afetos, e sem esquecer o Barroco, estilo predominante nos primeiros séculos do Brasil, é possível afirmar as festas do período colonial como “Festas Produtivas”.

Nesse sentido, propomos a tentativa de responder a três questões referentes ao período colonial brasileiro:

- 1) Quem habitava o Brasil?
- 2) Quais eram as convenções da época (culturas)?
- 3) Como essas pessoas se constituíram enquanto sociedade?

Para qualquer um que se dispuser a ler os livros de História, a resposta à primeira pergunta certamente é a mais fácil de achar correspondência. Aqui habitavam os índios, mais tarde vieram os portugueses, que trouxeram os africanos.

As duas últimas perguntas não possuem respostas tão fáceis. Mas, de certo, se observamos o conceito de cultura defendido por Wagner (2010) chegaremos à conclusão de que tínhamos o encontro de três culturas diferentes. Povos diferentes, com convenções e simbologias diferentes.

Em nossa hipótese consideramos que as festas constituem um desses elementos que foram utilizados e que permitiram, ao longo da “invenção da cultura brasileira”, o reconhecimento dos “diferentes” como “iguais”, no sentido de pertencentes a uma mesma sociedade.

O pensamento de Wagner sobre cultura nos permite uma reflexão acerca da terceira pergunta. Primeiro, porque quando utilizamos a simbolização diferenciante do autor percebemos que o outro (no caso, o índio, o português ou o africano) podia sim vivenciar uma estrutura simbólica diferente, sem que isso significasse abolir a sua cultura, mas sim, que com a interação com as

demais culturas ele participava de um novo contexto, criando algo realista, mesmo que provisório, que poderia tornar-se ou não uma nova convenção (cultura). Justamente por isso Wagner especificou que “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de obviação” (2010, p. 240).

Outro ponto a ser considerado é que diferente do tempo da Modernidade: linear, objeto, retilíneo, tempo cronológico, no período colonial reinava o tempo kairótico: o tempo dos homens era o tempo da natureza, dos ciclos, do plantio, da colheita, das estações do ano, do nascer e do pôr do sol. Um tempo marcado por eventos significativos e por experiências vivenciais. Nesse contexto as festas tinham um *glamour* especial, conforme buscaremos demonstrar no capítulo de análise das festas.

Podemos afirmar que a festa é produtiva socialmente, pois ela claramente é para essa sociedade, no caso a sociedade colonial brasileira, elemento de formação de um “eu” e de um determinado tipo de “sociedade”. Ela cria espaço, contexto de troca e invenção, ela permite às pessoas inventar o que ainda não existe, no caso, a própria sociedade. Ela possibilita a invenção de cenários sociais, ela teatraliza a realidade e, o mais importante, a festa é para todos.

A festa tem uma dinâmica e autonomia própria, nela quase sempre estão inseridos de alguma maneira o sagrado e o profano, e ela se destaca como um elemento de produção capaz de incorporar a diversidade.

A festa é um dos elementos utilizados pelo Barroco e pela linguagem dos afetos que pode ser traduzido como elemento de criação e produtividade de uma sociedade que pouco a pouco vai se constituindo, deixando o provisório e criando novas realidades, convenções/culturas, buscando abarcar as diferentes culturas aqui estabelecidas.

3.2 A “Festa Produtiva” na literatura

Na busca de uma alternativa diferente da ofertada pelo modelo hegemônico das Ciências Sociais acerca do tema da festa, nos deparamos com a leitura da obra *Tocaia grande*, de Jorge Amado (2008), e com o conto *Uma estória de amor*, de Guimarães Rosa (2006). Deste modo, é preciso

deixar claro que não nos aprofundamos na literatura para falar da festa. Em nosso trabalho, apenas nos utilizamos da literatura, através das obras referidas, para sinalizar que é possível buscar novas possibilidades e perspectivas no tema da festa.

Ao contrário das festas coloniais barrocas e o “Carnaval” (analisados no capítulo 4), estas narrativas dos romances de Amado (2008) e Rosa (2006) são obras de ficção. A realidade descrita não corresponde a episódios histórico-sociais do Brasil *stricto sensu*, baseiam-se neles, mas a partir de livre criação dos autores. Assim, não pretendemos empreender uma discussão de teoria literária, mas consideramos que tais obras representam uma sensibilidade dos autores para uma realidade social/cultural/simbólica brasileira e, nesse sentido, podem colaborar com o argumento do presente trabalho.

A escolha pelas referidas obras justifica-se no entendimento de que ambas podem ser consideradas duas metáforas da constituição da sociedade brasileira. O enredo contado, a festa como elemento essencial na vida dos participantes, nos remete, sem grande esforço, aos primeiros séculos do Brasil.

Como esmiuçaremos a seguir, em *Tocaia grande* e em *Uma estória de amor*, a festa alcança uma dimensão mais ampla e é percebida com todo o seu caráter instituidor, criativo e produtivo; diferentemente das Ciências Sociais, que reduzem o caráter ontologicamente produtivo da festa, conforme demonstramos em páginas anteriores.

Jorge Amado e Guimarães Rosa são autores de reconhecimento inegável. Em suas obras destacam-se as várias facetas do nosso Brasil, o que os torna leitura indispensável para a compreensão de nossa realidade social e histórica. Seus personagens são cativantes e donos de grandiosa sensibilidade. O primeiro, de linguagem simples e o segundo apresentando uma linguagem mais complexa, mas ambos se destacam por utilizarem a realidade como fonte de inspiração. E deles provem nossa inspiração para falar da festa em uma perspectiva original: a “Festa Produtiva”.

3.2.1 *Tocaia grande* – Jorge Amado

Tocaia Grande como diz o próprio Jorge Amado, foi escrito de déu em déu, entre São Luís do Maranhão, Estoril, Itapuã e Petrópolis. E quando lhe perguntaram a razão de se demorar

tanto na feitura de um romance, esclareceu: É que desta vez não estou só escrevendo um romance - estou construindo uma cidade.⁷

Em *Tocaia grande*, o autor narra o processo de formação de uma cidade nordestina nascida da violência e da disputa de terras, um lugar em que a lei não vigorava e nem havia presença formal de governo. Em nossa síntese, buscaremos ressaltar o papel das festas para a população de *Tocaia grande*, o quanto elas tiveram de importância até que o local adquirisse a condição de cidade.

A história começa quando o jagunço Natário da Fonseca comandava uma tocaia, extremamente bem sucedida, contra inimigos de seu patrão, o Coronel Boaventura. O massacre humano, quando o local era apenas uma grande mata, fez com que o local ficasse conhecido como *Tocaia grande*. Em recompensa, o jagunço recebeu alguns alqueires de terra próximos ao local da matança, onde passou a cultivar o cacau. Recebeu, também por ocasião da matança, o título de Capitão.

Com o passar dos tempos, os tropeiros fizeram de *Tocaia grande* caminho de passagem em suas idas e vindas, transformando o local em lugar de pernoite. Raparigas faziam a vida e para elas não faltava freguesia, trabalhadores de roças próximas – mateiros e alugados -, jagunços de passagem e os tropeiros de pernoite. Instalou-se também em *Tocaia grande* o turco Fadul Abdala, que encantado com a beleza do lugar abriu um comércio para venda de cachaça, rapaduras, farinha - tinha de tudo -, do necessário ao supérfluo. Fadul acreditava ter sido conduzido a *Tocaia grande* pelas mãos de Deus, um local que iria prosperar e, conseqüentemente, ele próprio.

Natário passou de jagunço a administrador da fazenda da Atalaia, de propriedade do Coronel Boaventura, mas com o direito de cuidar também das próprias terras, na fazenda que ele denominou fazenda da Boa Vista. Assim, nos moldes de um coronel nordestino, Natário começa a ampliar seus domínios e a impor sua autoridade.

⁷ Ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Tocaia_Grande:_a_Face_Obscura

Com o desenrolar da história vão surgindo novos personagens. Bernarda, afilhada do Capitão Natário, abusada pelo pai, assim que ocorrera a morte de sua mãe, aproveitou para ir embora. Tornou-se a rapariga preferida do local e amante do capitão, com quem teve um filho. Jacinta Coroca, uma velha rapariga que morava junto com Bernarda. O negro Castor Abduim, ferreiro, apelidado de Tição, que vai chegar a *Tocaia grande* por estar sendo perseguido pelos homens de um barão. Tição servia a este barão, mas por ter-se envolvido com a esposa e com a empregada predileta do mesmo, teve de sair em fuga, encontrando pouso em *Tocaia grande*, terra onde tudo estava para ser construído.

Assim, com o passar do tempo, *Tocaia grande* se transformou no ponto de pernoite preferido pelos tropeiros. A notícia do comércio de Fadul concorreu para a rapidez com que novas moradias surgissem: choças, cabanas, barracos, uns de barro batido, outros de madeira, os mais pobres de palha seca. A primeira casa de pedra e cal foi erguida pelo negro Castor, e logo o lugar ganha status de arruado.

O primeiro incidente ocorrido em *Tocaia grande* foi o assalto ao comércio do turco Fadul. Aproveitando-se que o turco se ausentara para comprar mercadorias em Itabuna, alguns jagunços invadiram e saquearam e, por não acharem dinheiro em quantia, quebraram, estragaram e puseram fogo nos pertences do turco. Os jagunços prometeram voltar quando o turco estivesse presente, a fim de garantir o sucesso do próximo assalto. Com medo do bando de jagunços, ninguém fez nada para impedi-los.

Logo após o ocorrido, *Tocaia grande* recebe a visita do Capitão Natário. Este conversa com o amigo Fadul sem dar demonstrações de se importar com o ocorrido, o que entristece Fadul. No entanto, quando está indo embora, Natário informa Fadul que já sabia do saque e que também já tinha resolvido o caso, dando cabo dos jagunços.

A proteção dada pelo Capitão Natário da Fonseca dava àquele povo sofrido e esperançoso a confiança para permanecer e lutar por *Tocaia grande*. Esses laços de solidariedade ganhavam vigor a cada dia. Já citado, um personagem que muito contribuiu para o crescimento desse sentimento foi o negro Castor Abduim, ferreiro, exímio caçador e homem de fé e coragem. Muitos viam em Tição uma garantia a mais contra eventuais e temidas

ameaças à tranquilidade do lugar. Tição era um negro alegre, festeiro, criativo, cobiçado pelas mulheres e muito bom no trabalho.

Foi de Tição a ideia e organização da primeira festa ocorrida em *Tocaia grande* – a festa de São João, que detalharemos a seguir. Antes da festa, o negro já havia instituído o chamado Almoço Dominical:

[...] ao assinalar como acontecimento marcante e permanente o início da semana: congregou os habitantes num almoço. Concorrendo para evitar tratantadas, pecados, desenganos, serviu ao comércio, à religião e à benquerença das criaturas (AMADO, 2008, p. 172).

Tição ganhava seu dinheiro na oficina, porém, caçador inveterado, com a mata obtinha o necessário para variar o de comer. Em dias de fartura ainda destinava parte da caça a presentear os moradores mais chegados. Não foi para auferir lucro e nem movido por ganância que decidiu fabricar carne de sol e a seguir dedicou-se em organizar o almoço aos domingos. Pensou apenas em melhorar a comida e em reunir o escasso povo do lugarejo.

Para fabricação da carne de sol, juntou-se a caça de Tição, o sal de Fadul e a perícia de Dalila – outra moradora de Tocaia Grande – mas essa participação logo se ampliou, podendo ser chamada de reduzido mutirão. Juntos eles trabalhavam e se divertiam. Percebeu-se que era muito trabalho e pouca carne, porém, o suficiente para que cada um tivesse seu quinhão. Lucro não dava, mas ainda assim, valia a pena. “ [...] nem tudo é dinheiro nesse mundo” (AMADO, 2008, p. 174).

Quando a carne de sol ficou pronta, improvisaram um verdadeiro festim. Uns trouxeram feijão, outros a farinha, uma habitante fez doce de Jaca, juntaram dinheiro e compraram cachaça de seu Fadul, que contribuiu reduzindo o preço. Tudo terminou em cantoria e assim foi instituindo o almoço dominical.

Dessa forma, aos domingos, no toldo em meio ao descampado, aglomerava-se a população, na hora do sol a pino. Fornecendo mantimentos ou trabalhando, quase todos participavam da organização do almoço de alguma maneira. Pedro Cigano, uma das pessoas sempre presentes no lugarejo, agraciava com sua música e, além da cantoria, havia dança.

Foi para agradar Epifânia, mulher da vida e preferida por Tição, que o negro organizou a primeira festa de *Tocaia grande*, a festa de São João. Epifânia se queixara que nunca em sua vida havia passado um ano sem brincar o São João.

Os preparativos já tinham ar de festa. Durante mais de uma semana, ocupou-se todo o tempo livre da reduzida população que, aliás, parecia multiplicar-se na execução dos preparativos. Das fazendas, os tropeiros utilizavam cangalhas e caçuás vazios para neles transportarem o que não se podia adquirir no comércio de Fadul, como milho verde, coco seco, foguetes e os fogos. Até balão, segredo de Tição e Coroca, fora reservado para a festa.

Outros ajudavam na construção de um espaçoso barracão de palha. Pedro Cigano, além de ajudar a levantar o barracão era o responsável pela música da festa. As mulheres faziam de tudo: ajudavam a construir o barracão, carregavam lenha que os homens cortavam na mata para as fogueiras, juntavam gravetos, improvisaram fogões sobre pedras e neles cozinhavam canjica e as demais guloseimas típicas da festa.

Eles haviam planejado uma fogueira grandiosa na frente do barracão, ou melhor, duas, uma para cada noite de festa. Mas, como houve grande sobra de lenha, decidiram entregar as sobras àqueles que desejassem erguer diante de seu casebre fogueira menor para assar batata-doce e milho. Antes mesmo do início da festa, quem quisesse podia levar para casa um pouco da canjica e do licor de jenipapo, para servir aos vizinhos antes dos festejos. Juntos eles iriam se divertir, comer, beber, pular a fogueira, dançar a quadrilha, enfim, festejar o "São João".

Natário da Fonseca lastimou não poder estar presente na festa, sobejado de trabalho, mas não deixou de contribuir em seu nome, de Bernarda e de Coroca. Nem por isso as duas deixaram de contribuir com uma moeda ganha com o próprio esforço, oferecida com satisfação.

Cada pessoa se encarregava dessa ou daquela tarefa, em geral mais de uma. Muitas vezes se reuniam em grupos animados para a execução das tarefas. Não havia horário nem obrigação de trabalho. Mesmo Tição e Fadul, que estavam sempre a orientar e dirigir, o faziam de modo discreto e também trabalhavam pesado. Assim aconteciam os preparativos da "Festa de São João", uma proposta de Tição, feita em um almoço dominical.

Por ideia de Pedro Cigano resolveram ampliar a festa e comemorar também os outros santos de junho: Santo Antônio e São Pedro. Para a “Festa de São João”, guardariam os fogos e a quadrilha.

A “Festa de Santo Antônio” estava muito animada, teve briga de raparigas, o que gerou apostas por parte dos homens. Mais tarde, três sujeitos de fora, um boiadeiro e seus dois subordinados, tentaram forçar três raparigas – Bernarda, Dalila e Margarida - a tê-los por fregueses. Mas em dia de festa, todas elas haviam decidido, na expressão de Jorge Amado (2008), “fechar o balaio”. Começou-se assim, um empurra-empurra, bofetadas, e as demais mulheres da vida juntaram-se às três para defendê-las. Os homens de *Tocaia grande* também as apoiaram e coube a Fadul Abdala mandar os homens de fora embora.

As palavras de Fadul, que relataremos a seguir, era um sentimento compartilhado por todos os presentes de *Tocaia grande*, palavras simples, mas que ficaram escritas no sangue.

Como quem estivesse dizendo amenidades, Fadul olhou para o boiadeiro e disse a ele que tratasse de ir embora, antes que fosse tarde demais.

O sujeito ainda retrucou perguntando se eles iriam brigar por aquelas mulheres, as quais ele denominou de “escrotas”.

A resposta de seu Fadul foi a seguinte: “[...] se o amigo quiser obrigar elas, a gente briga. Fique sabendo de uma coisa. Aqui é assim: mexeu com um, mexeu com todos.” Fadul resumiu dizendo que aquela era a regra do lugar (AMADO, 2008, p. 200). Os três não se deram por vencidos e houve muita briga. Um dos arruaceiros, para garantir a fuga, atirou e atingiu na testa de Cotinha, outra rapariga de *Tocaia grande*. Abriu-se cova funda para o enterro de Cotinha, a primeira cova aberta depois que o lugar passara a se chamar *Tocaia grande*. A população tentou esboçar uma reza, mas ninguém de *Tocaia grande* sabia uma oração do início ao fim.

Na noite de São João o descampado iluminou-se com os foguetes, comeram e beberam com fartura. Epifânia brincara o “São João” e o “São Pedro”, e disse a quem quisesse ouvir que nunca havia se divertido tanto. Ainda assim, devido à incerteza de Tição, de seus sentimentos, Epifânia foi embora de *Tocaia grande*.

Mas *Tocaia grande* encantava cada dia mais não só ao povo que lá já vivia, mas também a muitos que desejavam tornar seus sonhos realidade. Como aquela ainda era uma terra “de ninguém” ela exibia promessas de um futuro melhor, um futuro no qual as pessoas pudessem recomeçar e se sentir “gente”.

Foi com essa promessa de terra e melhor viver que o Coronel Natário ecaminhou uma família de sergipanos para morar em *Tocaia grande*. Os mesmos haviam sido escorraçados da fazenda onde moravam e não sabiam que rumo dar as suas vidas. Temiam ter que se separar e o que podiam ainda enfrentar. O Capitão Natário lhes falou de *Tocaia grande* e lhes garantiu que lá seriam donos de suas terras e que ninguém os expulsaria.

Há muito o Coronel e o velho Fadul esperavam pela instalação de famílias em *Tocaia grande*. Sabiam que para prosperar aquele lugar precisava de famílias morando, crianças e bichos de estimação. Muitos outros vão chegando, cada um por um motivo diferente, mas todos com o desejo de um futuro melhor. Foi desse modo que a família chegou a *Tocaia grande*. Também o Coronel Natário iniciou a construção de sua casa própria.

Bernarda ficou grávida de seu padrinho, o Coronel Natário da Fonseca, dizendo à Jacinta Coroca que ela faria o seu parto. Jacinta havia aconselhado Bernarda a não ter o filho, mas como dizer não a uma menina que ela já tinha como filha e que tanto queria bem. Fato é que muito antes do nascimento do filho de Bernarda Coroca viu sua fama de parteira espalhada no local, e os que precisavam, recorriam a ela. Assim, Jacinta Coroca se iniciou no conceituado ofício de parteira.

As mudanças começaram a acontecer com a chegada dos sergipanos, mas ganharam impulso quando, após a entressafra, os primeiros cacauais floraram e deram frutos. O próprio Natário da Fonseca tocava a exímia tropa em cujas cangalhas era carregado o primeiro cacau colhido em suas roças. “Grato episódio, resultou em festa como não podia deixar de acontecer” (AMADO, 2008, p. 229).

Sete anos já se haviam passado, e aquele lugar deserto tinha se transformado por completo. Todos já reconheciam as mudanças do local. Parecia, enfim, que os sofridos anos, vivenciados desde o início pelo turco Fadul, estavam indo embora. *Tocaia grande* já alcançara o título de povoado.

Muitas mudanças ocorreram. Vejamos o antes e o depois na vida de Fadul:

Nos tempos das vacas magras, ao menos sobrava-lhe tempo o dia inteiro para dormir, se assim quisesse. Os tropeiros e as putas constituíam o grosso da freguesia, de raro em raro alguns passantes. A lida maior acontecia a partir do fim da tarde e pela manhã bem cedo, sendo essa a parte mais pesada da labuta. O movimento, porém, com o plantio das roças, crescera muito. Além de acordar antes do raiar da aurora e deitar-se noite alta, durante o decorrer do dia tinha de manter abertas as portas do armazém, a toda hora aparecia gente. Se quisesse de fato ganhar dinheiro não podia descuidar-se, pôr-se a dormir de pança cheia – tinha muito trabalho pela frente para encher a pança (AMADO, 2008, p. 263).

Com tantas mudanças, Fadul acolheu Durvalino para ajudá-lo. Ele era sobrinho de Zezinha do Butiá, aqui ainda não mencionada, uma rapariga que sempre teve especial apreço por Fadul. Quando Fadul deu corda à outra mulher, Zezinha foi embora, casou-se com homem rico, mas manteve apreço por Fadul e, justamente por isso, enviou Durvalino para ajudar nos trabalhos e em sua segurança.

E as festas foram ganhando frequência em *Tocaia grande*, quase sempre ideia do negro Tição, como se sabe, chegado a uma festinha, fosse qual fosse à natureza e o objetivo. Elas eram festejos de comemoração que possibilitavam àquele povo construir laços de amizade e solidariedade uns para com os outros.

A população de *Tocaia grande* continuava crescendo, muitos chegavam atraídos pelas notícias a respeito do progresso do local. Muitas grávidas eram vistas entre a população e multiplicaram-se igualmente os animais de estimação, criados nas posses ou soltos pela rua. As novidades chegavam até Ilhéus, levadas inclusive por fazendeiros ricos, coronéis da linhagem dos senhores da Atalaia e da Santa Mariana.

Quando tudo parecia avançar, *Tocaia grande* é assolada por fortes chuvas. Uma enchente impetuosa que durou mais de trinta horas. Em suas águas lamacentas levou a vida de Cão, uma adolescente, lerda das ideias e, também a de Cícero, representante de uma das principais casas exportadoras de cacau. Levou também a vida da cadela de Tição

Muitos foram buscar abrigo na casa do Capitão Natário. Ali, até os mais desalentos sentiam-se em segurança, inclusive contra as forças da natureza. Os motivos, a casa situava-se no alto da colina e pertencia ao capitão Natário da Fonseca. Para lá foram transportados os recém-nascidos e as paridas. Zilda, a esposa do Capitão, acolheu a todos. Zilda tinha com o capitão dois filhos e outros tantos que recolhia e criava como se fossem seus. Todos tinham a cara de Natário.

A enchente trouxe, além das mortes, a ruína e o abandono. As plantações alagadas, o cultivo destruído e a criação dizimada. Ficaram as poucas casas de tijolos e de pedra e cal. Nas fazendas, as roças de cacau, sobretudo as plantadas nas proximidades do rio, sofreram com a cheia, e houve prejuízos a lastimar, menos, porém, do que se previu e temeu. O rio havia preferido violentar e destruir a morada dos homens a prejudicar a lavoura de cacau.

A primeira construção a ruir com as chuvas foi o velho palheiro, e com ele as águas arrastaram a memória de muitas alegrias e tristezas. Era no velho palheiro, construído com a ajuda de todos para a realização da “Festa de São João”, que a dança e as festas aconteciam. Também servia de dormitório para os tropeiros. Outra hora era sala de jogos, ponto de apostas. Já havia sido também enfermaria de hospital, abrigando doentes em trânsito para Itabuna. Capela mortuária, território de flete, arena de desavenças que resultaram em algumas mortes.

Quantas festas foram realizadas naquele local. O número exato ninguém sabia, tantas tinham sido e cada uma mais animada. “Mas os que participaram do dancará inicial jamais o esqueceriam por motivos vários que tiveram a ver com a abrupta presença da morte e com a proclamação da vida” (AMADO, 2008, p. 327).

Mas a população de *Tocaia grande* se fazia unida e corajosa, nada de desistir do lugar; iam sim, construir casas que a água não pudesse derrubar. “Em lugar de ir-se embora, o povo juntara-se solidário. Virou uma família, explicou em Ilhéus o Coronel Robustiano de Araújo, testemunha idônea. Com pouco tempo renasceram plantações e casario” (AMADO, 2008, p. 348).

Passado algum tempo, *Tocaia grande* renascia e estava ainda mais forte. Foi com uma grande festa que inauguraram um novo barracão. Foi a

maior e mais bela festa vista em *Tocaia grande*. Um salão iluminado com candeeiros de vidro, e com outros artigos de luxo das prateleiras do armazém. Além da presença do violeiro Pedro Cigano, presença certa desde a primeira festa de *Tocaia grande*, os estancianos trouxeram seus instrumentos. Números de mágica e exibicionismo foram realizados deixando de boca aberta todos os presentes.

Mas foi no dia da festa do novo barracão que a febre chegou e se instalou. A peste negra se abateu sobre a população de *Tocaia grande*, levando consigo nove vidas, deixando a sua pequena população em polvorosa, o que levou muitos a sair em busca de outro abrigo. O Capitão Natário e os primeiros moradores mantiveram-se firmes no local. Sabiam que se fossem embora, todos iriam. Pedro Cigano foi buscar medicamentos em *Taquaras* para combater e prevenir a febre.

De qualquer forma, a população permanecia unida, dando apoio aos que tiveram familiares mortos. Todos temiam ter de ir embora, ou perder suas vidas, mas os que persistiram ali acreditavam que *Tocaia grande* não podia acabar dessa forma. A febre durou uma quinzena, tivesse ficado mais uma semana teria feito com a população de *Tocaia grande* o que a enxente não quis fazer.

Mas, *Tocaia grande* também teve seus dias de alegrias, dias de glórias e felicidades. Um exemplo foi a festa de reisado promovida por Sia Leocádia, estancieira bastante idosa, mas que nem por isso desanimava. Cada ensaio era uma festa, com namoro, cantoria e dança. Para preparação do reisado foram vinte noites de trabalho durante as quais foram traçados os planos e os detalhes para a realização do reisado. A discussão foi pública, mas as decisões pode-se dizer terem sido tomadas por aclamação, ou seja, Sia Leocádia decidia e os demais batiam palmas. Todos queriam participar do reisado.

Nas palavras do autor, em *Tocaia grande* era impossível a separação entre as raparigas e as famílias, assim, foi com trajes lindos e exultantes que as raparigas interpretaram as pastoras:

Quem visse aquele mundão de gente reunido no descampado poderia até pensar que Tocaia Grande era uma vila populosa, pois das fazendas haviam chegado levadas de alugados e mateiros e o tráfego das tropas crescera nas noites de Reis.

Putas, nem se fala. Os habitantes do lugar que não participavam do reisado nem por isso mostravam-se menos orgulhosos. Misturados à malta de forasteiros, arrotavam importância e gabolice no louvor do reisado de sua Leocádia, ostentação de *Tocaia grande* (AMADO, 2008, p. 387).

Foi um dos dias mais alegres do lugar. Da festa, surgiram namorados e amasiados, por conta da felicidade da comemoração.

Neste ínterim, chegou a *Tocaia grande* a Santa Missão. Os freis que para lá foram o fizeram de boa vontade, acreditando que suas presenças eram necessárias para redimir o local da pecaminosidade. Apesar dos esforços e do bom palavrear dos freis, os mesmos passaram por *Tocaia grande* deixando tão somente a legalidade aos amasiados, transformando-os em casados, nos conformes da lei de Deus; o batismo aos pagãos e o Cruzeiro, local destas cerimônias.

Fato derradeiro para *Tocaia grande*, mesmo que sem aparente aproximação, foi à morte do Coronel Boaventura Andrade, que deixou apenas um pedido a Natário: que o mesmo se encarregasse da moça Sacramento, verdadeira alegria do Coronel, encaminhando-a da melhor forma possível.

Para a morte do Coronel pesou a tristeza e o desgosto vivenciado durante a vida, por conta do seu único filho, Venturinha. O mesmo formou-se advogado e nunca cumpriu a promessa que fizera ao pai, a de retornar a fazenda para assumir os negócios. Ao invés disso, vivia na Europa, cercado de mulheres e, gastando a seu prazer, todo o dinheiro do pai.

Com a morte do Coronel, Venturinha se viu obrigado a regressar para casa e assumir as finanças e a política deixada pelo pai. Natário não quis auxiliar Venturinha; seu compromisso era com o Coronel, e com a morte dele entendeu que haviam cessado suas obrigações. Natário queria se dedicar à *Tocaia grande*. Porém, esse ato criou imensa revolta em Venturinha, que buscou a vingança.

Venturinha chegou a Itabuna acompanhado de uma russa, a qual conheceu em casas noturnas em Paris, e também pelo irmão da mesma. Ele os levou para uma visita de reconhecimento da cidade, de Ilhéus e do povoado de *Tocaia grande*. A russa ficou maravilhada e acreditou ser tudo aquilo propriedade de Venturinha. Assim, pediu-lhe de presente o povoado de *Tocaia*

grande como agrado e reconhecimento por toda felicidade que ela lhe proporcionava.

E o cenário de Itabuna e *Tocaia grande* se modificam. Em Itabuna começam a chegar jagunços dos mais temidos das localidades e redondezas, com o intuito de tocaiar a população de *Tocaia grande*, especialmente, o Capitão Natário da Fonseca. Essas notícias chegam ao Capitão, que reúne sua gente, dizendo que ninguém é obrigado a ficar. E muitos vão embora.

Agora que *Tocaia grande* tinha encontrado seu rumo: famílias, comércio, colheitas fartas; ela enchia os olhos de todos. A população de *Tocaia grande* sabia que queriam tirar-lhes a terra, tirar-lhes a vida. Natário não impediu aqueles que queriam de ir embora, mas todos sabiam que para alcançar vitória iam ter de enfrentar mais esse obstáculo. Enfrentar aqueles que queriam tomar *Tocaia grande*.

Natário era do tempo em que não se fazia necessário papel e tinta, a palavra de um homem tinha muito mais valor. E no quesito lealdade e respeito, no brio e na honra, todos eram iguais: ricos, pobres, coronéis, jagunços e, traição, essa se pagava com morte.

Na noite da tocaia, o capitão estava com sua amante e afilhada Bernarda. De repente, um capanga entrou na casa de Bernarda e disparou um tiro. Bernarda se interpôs entre a bala e o Capitão Natário e morreu nos braços do único homem que amou, conforme profeciou uma cigana em outras datas. O capanga foi morto por Sigismundo, um capanga de confiança do Coronel Boaventura, quando este ainda vivia. Sigismundo havia escutado em um cabaré de Itabuna um jagunço mencionar que quem mataria Natário seria ele. Desde então se colocou nos encaixotes deste, vindo dar no ocorrido:

[...] O rosto de Natário, pedra arbusta, não deixava transparecer os amargos pensamentos, não refletia a dor da ausência de quem fora amante e afilhada, quase filha. Mas as comadres e os compadres, fraterno compadrio nascido da diária convivência de homens livres, conheciam-lhe o discurso, o manifesto e o silêncio. Acontecesse o que acontecesse, honraria a palavra empenhada, tácida e subentendida, cumpriria o compromisso assumido na trajetória das conjunturas e das ocorrências, as grandes e as pequenas, as bem-aventuranças e as malditas, a aliança celebrada pela vida. (AMADO, 2008, p. 437).

O perigo era iminente e só ficariam aqueles que tinham um pacto a honrar, como o do Capitão Natário da Fonseca, que conquistou mando e autoridade contraindo obrigações que deviam ser cumpridas: o caso de Fadul que tinha um pacto com Deus desde que chegara ao local, o do negro Castor, um pacto com a liberdade e o de Vanjé e de muitos outros, um pacto com a terra ganha com o suor do rosto, ou, ainda, no caso de pessoas como Coroca, um pacto firmado com a vida.

Em defesa de *Tocaia grande* o Capitão Natário mandou espalhar o boato, em Itabuna e redondezas, de sua morte. Assim, todos os outros jagunços se puseram em marcha para *Tocaia grande*, com o propósito de acabar com todos e com tudo que se interpusesse nos seus caminhos.

A população de *Tocaia grande*, os que ficaram, receberam armas para combater os inimigos e, na espreita, aguardavam os jagunços. “Os que fugiram, salvaram a vida e alguns teréns, mas perderam tudo o mais, inclusive o respeito próprio e a consideração alheia, como se ao desertar dos parentes e vizinhos adquirissem, no semblante e na alma, as marcas da bexiga negra ou contraíssem lepra” (AMADO, 2008, p. 448).

A maioria da população morreu. Natário e Jacinta Coroca, no outeiro do capitão, armaram uma emboscada para os mandantes daquela desgraça. Lá embaixo estava *Tocaia grande*, tomada pelos jagunços.

De lá de cima eles avistaram a comitiva de notáveis: juiz, promotor e o mandatário. Natário comentou com Coroca: “Lugar mais bonito pra viver” - ao que ela respondeu: “não há igual”.

Eles avistaram, no centro do cortejo, com a cara aberta em riso, o bacharel Boaventura de Andrade Júnior, Venturinha, chefe político, mandachuva. “Natário firmou a pontaria, visando à testa de Venturinha. Em mais de vinte anos, não errara um tiro. Com sua licença, coronel.” (AMADO, 2008, p. 458).

E o próprio autor afirma que dali por diante é o começo da história da cidade de *Irisópolis*, antes *Tocaia grande*, a face obscura.

Vejamos *Uma estória de amor*, antes de maiores reflexões.

3.2.2 *Uma estória de amor* – Guimarães Rosa

Uma estória de amor é parte do livro *Corpo de Baile* (2006), volume composto por sete contos. Nesse conto, Guimarães Rosa narra os preparativos para uma festa e a própria festa. A festa aparece como essência da narrativa que é recheada pelos pensamentos e sentimentos do personagem Manuelzão. Uma história na qual a festa adquiriu uma autonomia singular, reforçando, juntamente com a obra de Jorge Amado, *Tocaia grande*, nosso conceito de “Festa Produtiva”.

Protagonista da história, Manuelzão é um velho vaqueiro, solteirão. A todo o tempo o autor nos mostra os dilemas do personagem: idade avançada, sozinho e com medo da morte. Nessa mesma fase de sua vida Manuelzão torna-se responsável pela Samarra, um rincão de terras de propriedade de Frederico Freyre, alguém de muitas posses, mas que nunca aparece. Ele comprou as terras indicadas por Manuelzão e, ao mesmo, confiou a ele a tarefa de desbravar e cuidar da “terra asselvajada”⁸.

Na Samarra, Manuelzão conduziu o início de tudo. Estava ali por quatro anos. Acostumado a não ter pouso, ali seria diferente, ele queria firmar um estabelecimento maior, queria fazer prosperar aquelas terras:

[...] desde o começo Manuelzão conheceu que, para fundar lugar, lhe faltava o necessário de alguma espécie. Sentiu-o vagorosamente. Só, solteirão, que ele era. Antes, nunca tinha pensado nisso com motivos. Pensou. Seus homens, mais ou menos velhos conhecidos, com ele vindos do Maquiné, para apego de companhia não bastavam [...] (ROSA, 2006, p. 142).

Assim, quando Manuelzão estabeleceu-se na Samarra, sentindo falta de um sentimento de família pensou em trazer sua mãe, mas achou que ela não iria aguentar as ruindades de um princípio sertanejo, como era a Samarra. Lembrou-se então de Adelço, um filho natural, nascido de um curto acaso, e resolvera trazê-lo para perto. Adelço era casado com Leonísia, mulher pela qual Manuelzão sentiu grande apreço. Ele tinha com ela sete filhos, a mais velha com sete anos. Manuelzão queria povoar o lugar, fazer crescer a Samarra.

⁸ Termo escrito por Rosa (2006, p. 141).

Com a morte de sua mãe Manuelzão resolveu erguer uma capela para Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Ele queria atender a um pedido feito em vida por sua mãe. Terminada a construção da capelinha, Manuelzão sentia que sua ação carecia de sagração, de uma missa e também da realização de uma festa. Desse modo começam os preparativos para a inauguração da capelinha, que contaria inclusive com a presença de um padre. “[...] uma capelinha branca, com tanta parede e janela nenhuma, tão pequenina cruz, piando de pobre [...]” (ROSA, 2006, p, 172).

Para a festa a nora de Manuelzão mandara fazer roupa nova para todos da família, e “ninguém podia ficar sem terno novo para a festa. A caridade formava suas regras num estipêndio vezeiro” (ROSA, 2006, p. 149). Manuelzão nada pedira, mas muito apreciou a iniciativa, como se algo sublime lhe tivesse acontecido.

Já na véspera, surpreendentemente, vem chegando uma enorme quantidade de gente, de todas as partes, para participar da festa. Todos queriam a festa. Manuelzão, que estava com o pé doente, até da dor se esquecera, queria conversar com o padre, cuidar para que ele fosse servido e tivesse muito conforto. Mas o padre pouco se importava com isso. Acostumado a cumprir seu ofício, queria era saber quantas crianças teria para batizar, quantos homens e mulheres morando em par iriam se casar. Não queria saber de perder tempo.

Uma procissão marcou o princípio da festa, mas Manuelzão, que tudo definira e determinara, não tinha mandado aquilo acontecer, nem previra aquilo.

E a festa foi crescendo e saindo do controle de Manuelzão. Inúmeros acontecimentos não planejados, casamentos, negócios. Restou para Manuelzão garantir alimentação para uma população grandiosa de convivas.

Entre os presentes, destacamos algumas figuras. A primeira delas é João Urúgem, homem extremamente primitivo, mas que também viera admirar a festa. Ele morava solitário no pé da serra. Lá havia se refugiado desde que injustamente o acusaram de roubo. Dizia-se que ele tinha raiva de todos por ali. Era um homem-bicho, às vezes era visto andando de quatro, fedia a urina e mal sabia falar com os outros. Mas, até João Úrugem conseguiu ter notícias da festa.

Outra figura era o Senhor do Vilamão, outrora homem rico e poderoso, mas no presente, quase cego, velho para andar. Mas ainda, homem de posses e pose. Enfim, pessoas de todos os tipos e lugares iam chegando para a festa da Samarra.

A festa transcorreu na mais perfeita ordem. Muita fartura de bebidas, comidas e muita mistura de gente: mendigos como o João Úrugem, ricos como o velho Vilamão, homens que não se sabia se eram bons ou ruins, muitos com armas a tiracolo, mulheres com famílias inteiras, e muitas crianças.

Com a festa e com todo aquele povo presente Manuelzão sonhava ter seu nome reconhecido. Ele era o dono da Samarra, como um dia foi o senhor do Vilamão, pessoa que o nome vale. Manuelzão sabia que a Samarra carecia de progressos. Sabia também que os meninos de Adelço, seus netinhos, iam crescer e se criar ali. Mas, eles seriam reconhecidos como filhos de fazendeiro, com comodidades que ele nunca teve, teriam livros de estudo. Manuelzão pensou ter descoberto a função da festa e “havia de compor outras, maiores festas, ali na Samarra. Ou em lugares. Aumentação” (ROSA, 2006, p. 185).

Na festa, Joãozim, o vendeiro, mandou armar um lugar para de tudo vender. Trouxera um carro de bois cheio de coisas. Fizeram até um leilão. O lucro havia de dar para se comprar um sino para a capelinha. Muita gastação e muita música preenchiam a festa. Todos que chegavam, traziam alguma prenda para a Santa.

E muitos iam falar e agradecer, parabenizar Manuelzão pela festa. Mas,

[...] a festa não era entendida dele Manuelzão, não correspondia às alças. Muito mais seria de Leonísia, das outras mulheres. Do padre? Seria de seo Vevelho, trazedor do saco de alegrias. Mesmo os danzadores de lindú eram os prestes, afalados naquilo desde meninos, de onde (ROSA, 2006, p. 199).

O padre terminara sua função e já partia para outra missão. Mas ninguém queria saber de ir embora, queriam beber, comer e dançar. “Seo Manuelzão, aqui se tem de serenar e valsar, até se produzir ao menos outros dez pares de noivos pra casamento!” (ROSA, 2006, p. 216).

A narrativa termina com o fim da festa e com a perspectiva da saída de uma boiada que Manuelzão iria comandar. Todos aproveitaram muito a festa.

“A festa não é para se consumir – mas para depois se lembrar” (ROSA, 2006, p. 245).

É muito rica e ampla a festa na interpretação literária, conforme pudemos observar e refletiremos a seguir.

3.2.3 Reflexões permitidas pela literatura

A Festa, contada por Jorge Amado (2008) e Guimarães Rosa (2006), é utilizada neste trabalho como duas metáforas da própria constituição da sociedade brasileira. Elas nos remetem aos primeiros séculos do Brasil e fortalecem o nosso pensamento acerca do papel da festa nesse período, a “Festa Produtiva”.

A festa, nesse caso, não é percebida como um acontecimento periódico e espaçado na vida da sociedade, mas como elemento permanente de sua autoconstituição, como forma de sua criação moderna, sem a necessidade de reproduzir estruturas anteriores da sociedade. A festa é elemento de produção de uma sociedade que não pode, simplesmente, mobilizar um passado para existir. Que deve reinventar seus laços, mobilizando os homens para a sua existência teatral em relações sociais que devem ser voluntariamente produzidas. E que, por isso, só podem se valer da persuasão como o eixo de organização da sociedade, persuasão dirigida mais aos sentimentos, às emoções que levam os homens a compartilhar a própria existência da sociedade.

Diferente do observado nas Ciências Sociais, a festa na literatura referida rompe com o conceito estrutura/superestrutura, ampliando a interpretação do tema da festa.

Em Jorge Amado e Guimarães Rosa a festa ganha vida, saindo de uma visão reducionista, conforme verificamos nos capítulos anteriores, sendo percebida com todo o seu caráter instituidor, criativo e produtivo.

Lendo *Tocaia grande*, a todo o momento nos veio o passado brasileiro: também fomos uma terra de ninguém, terra em que todos iam chegando. Uma terra sem donos: índios que viviam do que a natureza oferecia no mais primitivo jeito indígena, portugueses que apenas queriam saquear nossas

riquezas e, por fim, visto que para que a terra se devolvesse era preciso haver gente trabalhando, foram trazidos os negros “escravos”.

Fato é que o Brasil Colonial foi palco da mistura de índios, negros e portugueses, povos com culturas diferentes, assim como em *Tocaia grande*. A violência relatada por Jorge Amado também era uma característica presente no Brasil Colonial. Aqui reinava uma violência endêmica. Mas ainda assim, eram importantes para essa população os momentos coletivos – festas – as relações sociais. Uma atitude própria da linguagem dos sentimentos.

Jorge Amado (2008) e Guimarães Rosa (2006), intuitivamente, concedem às festas um papel importante nessa transformação: o mesmo papel produtivo que acreditamos que no Brasil colonial as festas realizavam.

Em *Tocaia grande* ou em *Uma estória de amor* ou no Brasil Colonial, conforme mostraremos nas análises específicas, as festas constituíam um espaço propício à construção de laços sociais, um momento no qual era permitido ser quem se sonhava ser – uma teatralização da sociedade para si mesma - assim como foi no reisado alegre de *Tocaia grande*.

A festa na literatura exige dias de trabalho de todos para sua efetivação, roupas apropriadas, comida em fartura, enfim, mostra o quanto aquele momento era importante, por diferentes motivos, para cada um dos participantes. Uma festa que dispensa hierarquia e que possui autonomia. É fruto dela muito mais do que o esperado. Características que também identificamos nas festas realizadas no período especificado neste trabalho.

No ambiente coletivo da festa, todos queriam se sentir prestigiados e, para alguns, aquele era o único lugar que isso era verdadeiramente possível. A festa, com sua autonomia, modificava a estrutura social naquele ambiente. Um não era melhor que outro, ou de modo mais apropriado, todos tinham o seu lugar.

A festa é o momento de união, de solidariedade, de construção de laços sociais conseguindo sobrepor-se às mazelas do cotidiano.

Da narrativa de Guimarães Rosa, um ponto fundamental é reconhecer a festa imaginada sem grandes propósitos, como algo autônomo. Dela surgiram casamentos, negócios, amizades, parcerias, solidariedade. Por si mesma a festa cresceu e se fez produtiva socialmente. Aquele povo se fez mais unido a partir da festa de Manuelzão.

A hierarquia ressaltada nas teorias usuais acerca do tema da festa também pode ser questionada. A festa de Manuelzão, com toda pompa e relevância, não contou com a presença do patrão de Manuelzão. A festa seguiu uma hierarquia própria, abalizada pelos seus participantes. O próprio Manuelzão, em diversos momentos da festa, se mostrou surpreso com os rumos da festa, das mudanças em relação ao que ele planejara; tamanha a amplitude que a festa tomou.

Acreditamos que quem vive a festa, o faz para si. A festa é vivenciada para cada um de modo singular, cada um tem seus próprios interesses, suas crenças, seus valores, sua forma de divertimento, isso não é algo que possa ser imposto.

Muito além da questão hierárquica apontada pelos autores das Ciências Sociais, ou a festa como oposição ao tempo ordeiro, oposição ao trabalho, essa autonomia que a festa é capaz de realizar deve ser considerada como fonte de produção. Em espaços e sociedades em construção, como o período colonial brasileiro, elas adquirem ainda maior relevância, pois tudo está para ser construído.

No próximo capítulo buscaremos, através das análises das festas escolhidas, ressaltar esse papel produtivo da festa, nos primeiros séculos do Brasil.

4 ANÁLISE DAS FESTAS NA PERSPECTIVA DA “FESTA PRODUTIVA”

Este capítulo é muito importante para o entendimento do que denominamos “Festa Produtiva”. Conforme descrevemos em capítulo anterior a “Festa Produtiva” é um dos elementos presentes nas sociedades e cumpre objetivos que possibilitam a formação de um “eu” e de um determinado tipo de sociedade.

Em sociedades como a colonial brasileira, a festa foi um dos mecanismos utilizados pelo Barroco para a teatralização do mundo, ela abarcou a diversidade e, na expressão de Wagner (2010), possibilitou a “Invenção da cultura”.

Desse modo, faremos a descrição e análise de três festas importantes nos primeiros séculos do Brasil: a “Festa do Triunfo Eucarístico”, a “Festa do Divino Espírito Santo” e o “Carnaval”. Todas mobilizaram uma multidão de pessoas e são percebidas como eventos significativos para as pessoas daquela época. Mais que isso, a importância de tais festas persiste ao tempo.

Destacamos que a primeira, “Festa do Triunfo Eucarístico”, chegou a ser remontada em 2006, em uma encenação realizada pela Prefeitura de Ouro Preto para o turismo e para a comunidade. A segunda, “Festa do Divino Espírito Santo”, virou tradição em nosso país. Difundida no período colonial, hoje ela é anualmente revigorada em diversos pontos do país, como Bahia, Maranhão, Minas Gerais, São Paulo, Espírito Santo, dentre outros lugares. A última, o “Carnaval”, tornou-se a maior festa popular brasileira, é presença nos cartões postais do Brasil e é comemorada de diversas formas em todo o país.

4.1 A “Festa do Triunfo Eucarístico”

[...] tudo representação: diga-se a história humana, ou da Escritura [...]

(MACHADO, 1734, p. 50)

O “Triunfo Eucarístico” foi uma festividade realizada em 24 de maio de 1733 na cidade brasileira de Ouro Preto, chamada à época de Vila Rica, estado de Minas Gerais. Ela marcou a translação do Santíssimo Sacramento da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de volta para a nova Igreja

Matriz de Nossa Senhora do Pilar, no dia da consagração dessa última. A “Festa do Triunfo Eucarístico” representa também o evento de maior esplendor, requinte de luxo e pompa celebrado em Minas Gerais ou no Brasil Colonial.

O “Triunfo Eucarístico”, festa barroca, foi narrada por Simão Ferreira Machado, português de Lisboa e residente nas Minas, provável Conde das Galveas, então governador da província.

O registro de sua narrativa constitui o exemplar da *Cristandade Lusitana*, publicado em 1734. A mesma narrativa foi reproduzida integralmente por Affonso Ávila (1967) no primeiro volume de *Resíduos Seiscentistas em Minas*, textos do século do ouro e as projeções do Barroco. Aqui, essas duas obras, constituem nossos maiores referenciais.

Nas páginas iniciais de sua narração Simão Ferreira Machado comenta que os preparativos para a “Festa do Triunfo Eucarístico” precederam o cortejo em Vila Rica, no período compreendido entre o final de abril e o dia 24 de maio de 1733.

O cronista inicia o texto descrevendo um bando de mascarados que desde o final de abril anunciaram as solenidades pelas ruas da vila, utilizando imagens que uniam o sagrado ao profano e produziam oposições típicas de uma festividade barroca: “um aprazível objeto das visitas nas diferenças do traje, e precioso da compostura; outros na galantaria das figuras assunto do rito, e jocosidade: todos por diferentes modos anunciaram ao povo a futura solenidade” (MACHADO, 1734, p. 37). No dia 03 de maio duas bandeiras saíram à veneração pública pelas ruas da vila (uma delas tinha em uma face a Senhora do Rosário, em outra a custódia do Sacramento; a outra tinha também a custódia em uma face, e na outra a imagem da Senhora do Pilar; ambas de damasco carmesim). Elas foram levadas por duas pessoas ricamente vestidas e colocadas uma em frente ao templo de Nossa Senhora do Rosário, onde estava o sacramento, e a outra, em frente ao templo da Senhora do Pilar, para onde havia de ser transladado o sacramento.

Inicialmente a transladação seria realizada no dia 23 de maio à tarde, mas uma chuva repentina impediu a solenidade, que foi transferida para a manhã seguinte. Antes, porém, houve um discurso que afirmava que o impedimento desta servira a algo superior.

No dia seguinte, dia da procissão, a cidade amanheceu ricamente, ornamentada. No percurso entre as duas igrejas as ruas foram atapetadas com flores e folhagens. Os moradores colocaram em suas janelas sedas e damascos, em meio a adornos de ouro e prata. Nas ruas cinco arcos ornamentais, um deles de cera. Machado, (1734) comenta que o arco de cera, “na vulgar matéria pelos empenhos da arte, fez nos juízos lugar a competência, nos olhos teatro à vitória dos esplendores do ouro, das luzes dos diamantes” (p. 45). Havia também um altar para descanso do Santíssimo.

Ao se referir à presença da população no evento, o cronista torna-se hiperbólico em suas imagens: “no populoso concurso tinha a vila a multidão das cortes; nas galas a polícia, e gravidade: vestiu neste dia a todos do mimo das cores a natureza; em lâminas de ouro e prata o sol as luzes dos raios”. (MACHADO, 1734, p. 46). Na análise de Ávila (1967), os atos festivos de consagração da nova matriz não poderiam diferir, portanto, na concepção daquela comunidade de novos ricos, do requinte e desprendimento observados em outros passos da vida social.

De acordo com Machado (1734), a descrição dessa manhã confirma os desígnios de Deus pela muda voz dos céus e procura oferecer uma imagem idealizada, em contrapartida às décadas anteriores, de ações repressivas do Estado Português com vistas a estabelecer o controle das atividades de mineração.

Antes da saída do cortejo foi celebrada uma missa, durante a qual o Divino Sacramento foi colocado em um braço de Nossa Senhora, em lugar do menino Jesus, indicando sua consagração.

Deram início ao cortejo com três danças. Uma dança de turcos e cristãos, em número de trinta e duas figuras militarmente vestidas e igualmente divididas em um Imperador e um Alferes, que eram conduzidos por dois carros de músicos instrumentistas e vocalistas. Logo em seguida, romeiros ricamente trajados, além de músicos com alegorias diversas. Todas, profusamente, revestidas com diamantes, ouro, rendas, sedas e plumas. Tais danças ensejavam os conflitos entre turcos e cristãos, a origem do homem e do pecado na Gênese divina e a expressão. Seguiam-se a eles quatro figuras a cavalo representando os quatro ventos – Norte, Sul, Leste e Oeste – estes,

referiam-se as influências boas e más às quais todos estão sujeitos, remetendo-nos à sorte, à fortuna, ao fado.

Depois dessas, vinha a “fama”, uma divindade alegórica que trazia à mão direita uma haste de prata rematada em cruz, da qual pendia um estandarte de tela branca com a arca do testamento, a arca construída por Moisés, pintada em uma face, na outra face uma custódia e a inscrição Eucharistia em Translatione victrix (Eucaristia vitoriosa na translação). A fama, neste caso, está ligada à notícia. Ao lado da divindade fama seguiam dois pajens caracterizados como Mercúrio, o que remete à concepção clássica do mensageiro dos deuses, mas a serviço da difusão e do elogio à crença nos dogmas cristãos.

Seguia-se um personagem, representando Ouro Preto, bairro de Vila Rica onde estava situada a nova Matriz do Pilar, para onde se dirigia o cortejo. Ele trajava vestes de tecidos finos, ornamentados com ouro e diamantes. O cavalo que montava era igualmente ornamentado com ouro, prata, esmeraldas e veludo. Levava na mão direita uma salva, “dentro dela um morrozinho, coberto de folhetas de ouro, e diamantes, que significava o Ouro Preto” (MACHADO, 1734, p. 60).

Até aqui, a procissão exemplifica a experiência da nação portuguesa, lutando para difundir a fé católica, sujeita ao pecado e ao fado. Traz no estandarte de sua fama a defesa das leis divinas e do dogma, e recebe de Deus a graça das riquezas materiais recém-descobertas.

Após, seguiam as esplendorosas figuras representando os corpos celestes - Lua, Marte, Mercúrio, Sol, Júpiter, Vênus e Saturno - todas com deslumbrantes trajes e fartamente escoltadas. Os planetas, de acordo com Machado, (1734, p. 64), chegavam “oferecendo aos juízos as memórias da antiguidade”.

Na descrição de Machado, no Triunfo Eucarístico, os planetas são dispostos da seguinte forma: Lua (pedras e metais, anjos, humor vegetativo); Marte (violentas concepções da imaginação, virtudes, desejos de glória); Mercúrio (plantas, frutos, animais, arcanjos, deleite); Sol, como Rei e em lugar que seria de Apolo (palavras, sons, cantos, trindade, potestades, temperança); Júpiter (debates das inteligências, dominações, saúde); Vênus (pós, sutis, odores, perfumes, sabores, principados, memória). Terminada a descrição dos

planetas, Machado faz a seguinte consideração acerca da intenção que se teve ao apresentar tais figuras durante o evento:

[...] estas majestosas figuras dos planetas pela memória da divindade, que neles adorava o fingimento da antiga idolatria, eram glorioso triunfo do Eucarístico Sacramento; que como no feliz século da redenção humana foi alcançado pelo mesmo Senhor sacramentado; se via agora na memória e figurava renovado para a pública veneração da Cristandade e maior glória do mesmo Senhor (1734, p. 90).

A alegoria seguinte reafirma a Eucaristia como Memorial do Senhor. Contrapondo mais uma vez as idolatrias pagãs, a Igreja se faz representar pela figura da Matriz de Nossa Senhora do Pilar:

[...] onde o Soberano Senhor, encoberto nos Acidentes do Sacramento como verdadeiro Deus com reverente culto será sempre venerado, e os dias desta solenidade havia ser adorado, punha o fim a toda esta ordem de figuras. Ultima de todas se oferecia à vista; e porque as antecedentes não lhe davam lugar à superioridade no ornato, via-se nela igualdade no ornato, e imitação (1734, p. 91).

A citação acima evidencia a oposição presente entre planetas e Igreja. De outro modo, idolatria pagã versus catolicismo. Ainda assim, o que percebemos é a presença de ambas na festa e nenhuma conseguindo impor superioridade à outra. Na festa, tudo parecia encaixar-se perfeitamente.

Após essas figuras, vinham as irmandades, conduzindo andores com seus santos padroeiros e cruzeiros de prata: “em tudo se via nelas uma ordem e asseio competente à gravidade de tão solene ato” (MACHADO, 1734, p. 95). Todos os participantes vestiam trajes esplendorosos, com acabamento em veludo e seda, ouro, prata e pedrarias.

Ávila (1994) chama a atenção para o número de conjuntos e solistas existentes no Triunfo, o que levaria a crer que a sociedade mineradora já possuísse, ao meio de seu segundo quartel de vida urbana, a base de gosto musical capaz de propiciar o posterior florescimento de um estilo culto, autonomamente mineiro, dentro das características da composição barroca. Ele afirma, ainda, que a música coral religiosa era também cultivada, tendo

atuado dois coros na missa cantada de despedida da Eucaristia da Igreja do Rosário, e na que marcou a consagração da nova matriz.

Por outro lado, ele também observa o quanto os ritmos profanos e marciais confundiam-se, como as alegorias mitológicas, aos símbolos e motivos sagrados.

Esse ponto pode ser afirmado através da narrativa de Machado (1734), que destaca que para o desfile de todas as irmandades precedia um gaiteiro, seguido por um lado de um “moleque” tocando tambor e, dois passos atrás, vinham em cavalos brancos quatro negros tocando trombetas, das quais pendiam estandartes de seda branca com uma custódia pintada.

Fechando a procissão, o Santíssimo Sacramento era conduzido pelo vigário da Matriz do Pilar, debaixo de um manto de tela carmesim com ramos e franjas de ouro, sustentado por seis varas de prata.

O cortejo foi o ponto mais importante dentro das festividades de inauguração da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar, culminando na transladação do Santíssimo Sacramento. Ele representou para todos momento ímpar: um ritual religioso para a Igreja, uma demonstração de poder por parte do Estado Português. No entanto, o ritual religioso fundiu-se à função política de demonstrar os lugares dos indivíduos em sociedade. O ritual religioso e a solenidade política que envolvia a festa evidenciavam os valores da sociedade e a hierarquia que se instituía como um fator advindo da organização colonial urbana durante o ciclo do ouro.

Segundo Machado (1734), os grupos sociais, reunidos em irmandades, definiam cada um seu espaço, demonstravam as relações de poder e ordenadamente se organizam, ascendentemente, colocando-se os mais nobres em evidência, mais próximos do sagrado e do poder, representados pelo Santíssimo Sacramento, que seguia acompanhado por autoridades civis e eclesiásticas.

O Triunfo reuniu toda a população de Vila Rica e arredor. A cerimônia contou ainda com uma grande apoteose de sinos tocando, bandas musicais, fogos e cânticos em homenagem ao Divino Sacramento. Os festejos prolongaram-se por três dias, com missas solenes, cavalhadas, corridas de touros e fogos de artifício.

Muito além da pompa, exuberância, riqueza e suntuosidade, de acordo com Ávila, o Triunfo Eucarístico evidencia, sem dúvida, o estado de euforia da sociedade mineradora, que se faz expandir através da festa mais de regozijo dos sentidos que propriamente de comprazimento espiritual (1994, p. 53).

De modo geral, é preciso recordar que o processo colonizador nas Minas foi marcado por constantes conflitos entre os colonos e as autoridades metropolitanas, por disputas de interesses entre os próprios colonos e também entre as autoridades. Não se caracterizou apenas pela adoção de um intenso controle repressivo, com vistas à submissão dos colonos. Dada a importância da região mineradora e o conseqüente receio de perder o controle sobre as Minas, a Coroa tratou de estabelecer práticas que efetivassem o poder do rei. Nesse cenário, o Barroco foi fundamental para promoção dos laços de identificação entre colonizados e colonizadores, apresentando aos súditos coloniais os códigos culturais da metrópole, sendo as festas palco profícuo nesse sentido.

Cabe destacar a presença massiva de toda a população na festa do Triunfo Eucarístico e o seguinte ponto: a festa não era patrocinada apenas pela coroa, ou pela Igreja, mas também por irmandades, que reuniam pessoas comuns da cidade em formação e por todas as corporações da cidade. O artifício da teatralização envolvia todo mundo. Assim, a festa é produtiva de uma forma de organização social, podendo ser “produtiva” tanto para as autoridades, quanto para a massa do povo. Em alguns momentos, as festas servem aos dois e não cabe aqui nenhum problema.

A festa possui autonomia e por isso afirmamos a impossibilidade de ser controlada em todo o seu enredo, seja pela Coroa, ou pela Igreja. Tais instituições não tinham como obrigar ninguém a comparecer; as pessoas estavam separadas no sertão ou nas matas e não havia força policial para isso. Justamente por isso, relativizamos a ideia de hierarquia da festa, pois a ela não pode ser conduzida, controlada da forma como desejava a Coroa ou a Igreja e este é um ponto crucial para afirmarmos a autonomia da festa.

Vejamos a consideração de Norberto Luiz Guarinello:

[...] Uma festa pode, certamente, representar uma tentativa de impor determinada identidade segmentária ao conjunto da

sociedade, seus sentidos podem ser forçados, manipulados, disfarçados. Toda festa pode, como vimos, comportar uma multiplicidade de sentidos particulares, segmentados, não congruentes, pode ser lida de maneiras distintas por segmentos distintos dos participantes. Mas permanece o fato crucial de que o sentido da festa, e, portanto da identidade que propõe e produz, depende sempre dos participantes, eventuais ou desejados, cuja presença e envolvimento determinam o sucesso e o significado de qualquer festa. Uma festa que não atraia ninguém não é uma festa e a participação forçada produz apenas arremedos, paródias de festas (como Neto). Por mais controlada e manipulada que possa parecer, uma festa é assim, sempre, um coletivo por excelência, produzindo identidade, mais ou menos provisória, e em diferentes graus, para seus participantes (GUARINELLO, 2001, p. 974).

Essa autonomia é essencial à “Festa Produtiva” e algo que merece destaque nas festas barrocas do período colonial. É parte da evolução das cidades esta busca de ordem, e ela se torna visível, material, através da festa e do desfile. Vale lembrar que, no período inicial de formação da cidade de Ouro Preto, a violência era endêmica, já que ela foi formada por aventureiros de todo tipo e também pela presença de alguns chefes de bando. Nessas condições, a criação da cidade demandava a criação de uma ordem, pela qual essa violência deveria ser controlada. E por meio do mecanismo da festa essa ordem se tornava clara para todo mundo, através da teatralização. É claro que, naquele momento, não havia a possibilidade de uma ordem democrática. O que a festa sancionava, teatralizava e tornava real era uma ordem hierárquica, sem dúvida, mas, como ressaltado anteriormente, uma teatralização que envolvia a todos, sancionando uma ordem social na qual todos encontravam o seu lugar.

Utilizando a teoria de Wagner (2012) percebemos, na descrição da “Festa do Triunfo Eucarístico”, que através do mecanismo de teatralização do Barroco a comunidade inventou a si mesma.

Desse modo, a “Festa do Triunfo Eucarístico” praticamente pode ser considerada “instituidora” da cidade de Ouro Preto e, obviamente, isso se dá pela teatralização de uma ordem social. A festa foi responsável pela instituição de um percurso expressivo – o arruamento entre a velha e a nova matriz. A lembrança da festividade, aquele espaço cheio de pessoas, toda a teatralização da festa são objetos vivos da memória. Tão importante para a

construção de Ouro Preto que, como apontamos anteriormente, a festa foi recriada em 2006, pela prefeitura de Ouro Preto, para reviver a história com sua comunidade e também com os turistas da cidade.

Toda simbologia, luxo e riqueza presentes na “Festa do Triunfo Eucarístico” simbolizavam, para aquela população, a mudança de uma marca provisória, pobre, para uma marca definitiva, adornada e construída com signos de riqueza e prosperidade.

O desfile bem ordenado e a hierarquia instituída pela festa impunham duas grandes ideias: a fenomenização das identidades étnicas e religiosas, reinventadas naquele momento, e a persuasão mútua da existência de uma cidade, de uma *pólis*.

Lembrando Argan (2004), se entrar em uma igreja é entrar em um “conceito”, atravessar um percurso expressivo é também construir um conceito de uma cidade, que se fenomenaliza no próprio desfile. Assim, a rua torna-se memória de uma passagem, do rito de passagem da multidão para a condição de cidade.

Uma cidade que acolhe todos, na medida em que institui uma matriz católica, uma Igreja “Universal”. Sem ser exclusiva nela cabem todas as identidades, toda a diversidade, uma forma particular de cristianismo, sem abrir mão de seus contextos simbólicos e religiões aqui reinventadas. Essa diversidade é exibida e reafirmada pelos sinais de identidade que criam grupos variados.

A exibição dos sinais identitários é ontologicamente criativa: ela cria um ser que não existia. Podia existir previamente, mas só ocorre plenamente quando se formaliza para os outros, quando se exhibe. Assim, o que buscamos demonstrar é que, dentro da linguagem barroca dos afetos, o indivíduo é percebido como um ser relacional, ou seja, só existe em relação aos outros.

E isso é o que justifica o “desfile”, o percurso e a Igreja, pois esses símbolos colocam-se como modelo para a cidade e sua expansão. A festa representa o lugar cenográfico da exibição de um jogo mútuo de invenção das identidades. Algo próprio do Barroco, no qual a arte não é feita simplesmente para demonstrar o belo, mas que se utiliza da estética e da persuasão para a produção do compartilhamento de valores.

Desse modo, o desfile se dirige à memória do povo, buscando provocar o maravilhamento que se dirige muito mais à emoção do que à razão, construindo assim um contexto simbólico comum.

O Barroco, a linguagem dos afetos, a “invenção” da cultura são percebidas no “Triunfo Eucarístico”. Todos esses elementos transformam a referida festa em uma “Festa Produtiva da Ordem”, de certa forma, de organização social. Ressaltamos, ainda, que diferente do que nos coloca Del Priore (2000), a festa não impõe uma hierarquia, ela sanciona uma hierarquia, efetivada, voluntariamente, com a participação massiva de um corpo social, no qual todos encontravam o seu lugar.

4.2 A “Festa do Divino Espírito Santo”

O Divino Espírito Santo
 É um grande folião,
 Amigo de muita carne,
 Muito vinho e muito pão
 Meu Divino Espírito Santo
 Divino e Celestial
 Vós na terra sois pombinha,
 No céu pessoal real.
 (MORAES FILHO, 1979, p. 42)

De acordo com Lima (1981) a “Festa do Divino Espírito Santo” teve sua origem em Portugal, com a construção da Igreja do Espírito Santo, em Alenquer, estabelecida pela rainha Dona Isabel, no século XIII.

De começo, um simples bodo, ou seja, singela distribuição de esmolas, só se tornaria assembleia festiva e alvissareira no século XVII, sob o reinado de D. João IV, o primeiro rei português a ter tratamento de Vossa Majestade, segundo Cascudo. É na euforia da Restauração que o Divino toma ares de festa majestática, com corte organizada, seu principal personagem ganhando o título de Imperador, título que Carlos V populariza na península ibérica, como imperador do sacro Império Romano e Rei da Espanha (LIMA, 1981, p. 08).

A difusão da “Festa do Divino Espírito Santo” no Brasil está diretamente vinculada aos percursos da colonização portuguesa. Nesse sentido, cabe destacar o apontamento de Sérgio Ferreti:

No mundo português, conforme diversos autores, essa festa difundiu-se a partir dos Açores. Sabe-se que no início dos tempos colônias, Portugal mandou casais açorianos para povoar o Brasil, sobretudo nas áreas próximas aos limites do Tratado de Tordesilhas, que passava, ao Norte, perto de Belém, no Pará, e ao Sul, em Laguna, no atual estado de Santa Catarina. Talvez por isso, nessas regiões, como no interior do país – em Goiás, por exemplo – essa festa mantenha até hoje sua grande importância, embora seja realizada também em outros estados, como São Paulo e Rio de Janeiro. Na literatura específica, constata-se, por outro lado, sua ausência em vários estados, sobretudo no Nordeste, incluindo a extensão que vai de Sergipe ao Piauí, talvez em função do tipo de ação missionária desenvolvida no passado. (FERRETTI, 2005, p. 08).

A despeito das poucas informações precisas sobre os primeiros tempos da “Festa do Divino Espírito Santo” no Brasil, alguns estudiosos delimitam os estados brasileiros nos quais a festa se mantém como tradição no âmbito da cultura popular:

Marise Barbosa aponta que as “Festas do Divino Espírito Santo” “podem ser encontradas em alguns estados do Brasil: Pará, Maranhão, Piauí, Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul” (2002, p. 44).

Os pesquisadores Gustavo Pacheco, Cláudia Gouveia e Maria Clara Abreu, trazendo a discussão sobre essa festa para a atualidade, sustentam sua difusão por todo o país, com peculiaridades locais. Segundo os autores,

Festas do Divino podem ser encontradas nas mais diferentes regiões do país, de Santa Catarina ao Amapá, apresentando características distintas em cada local, mas mantendo em comum elementos como a pomba branca e a santa croa, a coroação de imperadores e a distribuição de esmolas (PACHECO et al, 2005, p. 4).

Comum a todos os autores citados é que a “Festa do Divino Espírito Santo” ou “Festa de Pentecostes”, existente desde o período colonial até os dias atuais, foi trazida para o Brasil por influência dos portugueses. E, ainda, que assim como a festa do “Triunfo Eucarístico”, a “Festa do Divino Espírito Santo” é destaque no período colonial, como grandiosa festa religiosa, assentada em rituais barrocos de uma “Corte Imperial Simbólica”.

Herdada dos portugueses, A “Festa do Divino Espírito Santo” é considerada uma das maiores expressões de fé, sendo repleta de significados e tradições. Além de ser vastamente celebrada em todo o Brasil, ela é dedicada à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, e geralmente acontece cinquenta dias após a Páscoa, no Domingo de Pentecostes, constituindo festa litúrgica do calendário móvel da Igreja Católica.

Faremos aqui uma breve descrição da “Festa do Divino Espírito Santo” utilizando, principalmente, das seguintes referências: *A Festa do Divino*, de Moraes Filho (1979), e *O Império do Divino*, de Marta Abreu (1999).

De acordo com Moraes Filho, nenhuma festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente, até o ano de 1855, do que a “Festa do Divino”, ele descreve o ritual da festa da seguinte maneira: meses antes da “Festa do Espírito Santo” os foliões seguiam em bandos para o interior da província do Rio de Janeiro, angariando doações e esmolas para as festas das capitais dos municípios.

Antes disso, precedia-se a eleição das mesas das respectivas irmandades e a escolha dos liberais festeiros, a cuja direção e cargo ficavam a solenidade religiosa e os festejos externos. Realizada a eleição, três, quatro ou até cinco bandeiras, de acordo com a extensão das freguesias ou distritos, saíam para levar a todos os lugares o anúncio da festividade anual.

As bandeiras eram compostas por “rapazolas”, termo utilizado pelo autor, sendo os mesmos brancos, crioulos e mestiços. Vestiam-se de branco, com jaquetas enfeitadas de laços de fitas e usavam chapéus de palha com laços coloridos, que se desdobravam em longas e flutuantes pontas sobre os ombros e costas.

Ao alferes da bandeira cabia a responsabilidade de tomar conta das esmolas, conversar diretamente com os devotos e cuidar do que ocorresse durante o extenso trajeto. A vestimenta do alferes era semelhante à dos outros foliões, mas ele carregava a bandeira do Divino. Nela era pintada uma pomba sobre um fundo de raios solares, franjada de outo, prata ou lã, de acordo com as posses das irmandades. Acima da bandeira destacava-se uma pomba de pau, prateada ou dourada, envolta de grande quantidade de fitas.

Engrossando a turma dos foliões, ladeando a bandeira, vinham os tocadores de ferrinhos, de pandeiros, de pratos, de tambores e de violas, em risonho convívio, pulando tocando e cantando. Junto às folias iam também um

ou mais animais de carga, para conduzir prendas para os leilões, as dádivas e promessas, tudo o aquilo que necessitava ajuda de transporte.

Moraes Filho (1979) relata como era a acolhida para esses foliões:

À notícia de que andavam bandeiras, não havia casa que não se julgasse honrada de receber-lhes a visita, não havia um pobre que, em sua palhoça humilde, deixasse de se prevenir para o favorável agasalho dos foliões, reservando, na falta de esmola pecuniária, uma galinha, uma leitoa, uns pombinhos, um peru, para oferecer ao Divino (MORAES FILHO, 1979, p. 40).

As pessoas se entusiasmavam com a música e com a cantoria. Recebiam a bandeira do Divino, beijavam-na, e com igual reverência passavam a bandeira aos demais presentes: mulher, filhos, escravos e vizinhos.

O alferes recolhia a bandeira e adiantava a sacola das esmolas. Em jornada difícil os foliões contavam com a ajuda dos roceiros para conseguir o necessário para o sustento e para a viagem.

Muitos dias antes da novena as bandeiras se reuniam na matriz, onde prestavam as últimas contas ao festeiro, que a partir daí ocupava-se em mandar levantar o coreto para a música e o esplendoroso império, que servia de um lado para o leilão das ofertas.

Durante os nove dias que antecediam a festa podia-se sentir o fervor dos participantes. Ao escurecer, as fogueiras estavam acesas no largo, o povaréu sentado ao acaso ou apreciando o leilão. O leiloeiro apregoava ofertas e também fazia rir a multidão, que arrematava roscas, pães-de-ló, segredos, marrecos, galinhas e o que mais houvesse.

A igreja era bordada de luzes, descobria-se o tablado para as danças, e tudo com muita música.

Na manhã da festa, os bandos mascarados percorriam a cavalo as ruas da vila, e o festeiro mandava distribuir carne e farinha, em louvor ao Divino. Quando iniciava a solenidade religiosa e durante todo o ato, ouviam-se repiques de sino, girândolas de dúzias de foguetes, e o povo, presente em todas as direções, olhava boquiaberto para os vistosos palanques e para as vistosas bandeiras.

Então, apareciam os doze velhos, figuras cômicas nas festas religiosas. Esses seguiam para o tablado em busca das risadas dos espectadores. Havia, ainda, as danças que compunham a grandiosas festas no tempo do rei⁹.

Todo o povo queria ver o imperador do Divino com a sua comitiva:

E conjuntamente, no centro de quatro varas pintadas de encarnado, vinha o imperador, um menino de dez a onze anos, vestido de casaca de veludo verde e manto escarlate, calção, meias de seda, sapatos afivelados, com coroa e cetro, tendo ao peito o refulgente emblema do Espírito Santo. Dois mordomos, de casaca, chapéu de pasta, espadim e calção, suspendiam-lhe o roçagante manto, e todos com a folia tomavam lugar no império, artisticamente adereçado para recebê-los (MORAES FILHO, 1979, p. 44).

Assim, com muita música e dança, todos assistiam ao imperador, sentado em sua cadeira e diante de uma mesa que continha, além da coroa e do cetro, uma grande bandeja de prata para esmolas, bem como grandes maços de registros e pombas do Divino para serem distribuídos.

Honrados sempre com a presença do imperador, e também com a figura do leiloeiro, que agradava multidão, essas festas duravam dias, reservando-se para a última noite o riquíssimo fogo, que era iniciado bem cedo, devido à conveniência dos devotos que residiam distante.

Marta Abreu (1999) também realizou estudos sobre essas comemorações no Rio de Janeiro durante o século XIX, e explica que as festas confundiam as práticas sagradas com as profanas, tanto nas comemorações na rua como nas que eram realizadas dentro das igrejas, organizadas pelas irmandades em homenagem aos santos padroeiros ou outros de devoção, configurando-se como o momento máximo da vida dessas associações. Nesses momentos, nas missas eram apresentadas músicas profanas, bem como sermões, novenas e procissões, sem mencionar partes importantes e indissociáveis da festa como as danças, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas. A população escrava ou negra, na maior parte dessas missas, sempre mostrava suas músicas, danças e batuques.

⁹ No Brasil o rei passou a ser chamado Imperador, título escolhido em 1822, pelo ministro José Bonifácio, pois o povo estava mais habituado com o título de Imperador (do Divino) do que com o nome de rei (MORAES FILHO, 1979, p. 43).

Abreu (1999, p. 46) explica que em 1808, com a chegada da família real no Brasil, a cidade colonial do Rio de Janeiro passou a ser “o centro do mundo luso-brasileiro”. A população aumentou bastante, e a presença de escravos africanos e imigrantes europeus, como camponeses portugueses e dos Açores, artesãos franceses, comerciantes ingleses e mercenários alemães, fez com que eles se organizassem e comparecessem às “Festas do Divino”, como forma de sociabilização e reencontro com os símbolos cristãos. Ao mesmo tempo, a Abreu (1999) destaca que esses jamais deixariam de imprimir os seus próprios desejos e paixões, criando e recriando novos sentidos para aquelas manifestações, reforçando nossa tese da festa como produtora, autônoma e possuidora dos seus próprios impulsos.

Para a autora,

[...] as homenagens ao Espírito Santo eram importantes por si só; não estavam ligadas a um tipo específico de prece espiritual – ou a um determinado segmento social – a não ser a proteção geral aos pobres. Falavam sempre de muita alegria, prazer, comidas e bebidas; apresentavam o Divino como amigo dos pobres e consolador após a morte; ajudavam recolher esmolas, elogiavam quem contribuísse, prometendo-lhe muitas graças (ABREU, 1999, p. 47).

Abreu reforça que a própria população foi a maior responsável por disseminar o catolicismo barroco no Rio de Janeiro, tendo as “Festas do Divino Espírito Santo” contribuído significativamente para isso. De início, era apenas para ser uma festa real e religiosa que permitisse a identificação entre rei e religião, fortalecendo a aliança entre colonizadores e colonos, para consolidação de uma política mercantilista. No entanto, as festas repletas de paganismo, politeísmo e superstições atraíam a todos, principalmente os negros, o que facilitou a adesão e transformação dos mesmos.

Ao permitir a mistura do sagrado com o profano a Igreja aproxima as celebrações pagãs que faziam parte de uma cultura popular e, sobretudo, folclórica. De acordo com Mata (2000) e na mesma linha de Wagner (2010), podemos afirmar que a Igreja não desfaz determinada crença ou ritual, antes de tudo ela batiza determinada manifestação, ou de outro modo, ela transforma, permite que novas concepções surjam daquele instante, constituindo a festa espaço de produção:

[...] apropria-se dos quadros espacio-temporais e mesmo de culto pagão e converte esses lugares, tempo e práticas em culto cristão. [...]A herança pagã do culto do Espírito Santo e verifica-se em diferentes momentos[...]o papel central do ciclo solar. No calendário eclesiástico cristão os momentos litúrgicos “positivos” andam associados aos dois solstícios: O natal e o Pentecostes, relacionados respectivamente com os solstícios de Inverno (25 de dezembro) e de verão (24 de junho) (MATA, 2000, p. 23-24).

Como destaca Marcelo Camurça, as festas religiosas “funcionam em diversas culturas como estruturas abrangentes, produtoras de sociabilidade através da estética do ‘estar juntos’[...]” (2003, p. 8). São nesses espaços que podem ser compreendidos os processos comunicativo e cultural de uma determinada comunidade e, portanto, a construção das identidades desses grupos, já que as festas são representações coletivas de uma realidade coletiva, possibilitando a constituição da própria forma de pensar e agir desses sujeitos.

De acordo com Abreu (1999) e Camurça (2003), em sociedades como a do Brasil Colonial as festas se constituíam em espaços importantes de sociabilidade, nos quais os participantes – confrarias e irmandades – buscavam uma posição de destaque no conjunto das estruturas orgânicas aceites pela Igreja para enquadrar a vida social e religiosa dos leigos.

Na leitura de Sanchis (2005), no livro *Escravos Libertos nas Irmandades do Rosário* percebemos o quanto as confrarias e irmandades eram importantes para a população colonial. Elas eram instituições que permitiam maiores oportunidades de exercício do poder ao nível local, através da multiplicação dos seus cargos dirigentes, sendo alguns deles muito disputados, ou pelo fato de criarem sucessivas oportunidades de exibição social a partir de manifestações culturais ou caritativas de caráter público.

Célia Maia Borges (2005), na obra *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*, afirma que as irmandades constituíam um espaço de cooperação que gerava uma dinâmica própria, como entre os negros e escravos. Nelas agrupavam-se homens e mulheres de diferentes partes da África e os escravos nascidos na colônia. Esse encontro de diversas etnias implicava em uma reorganização cultural das diversas tradições, capaz de propiciar entendimento

entre seus membros. As pessoas, em razão de sua condição social, filiavam-se entre as diversas confrarias, criando laços de solidariedade e ajuda mútua.

Assim, tanto para a Igreja Católica, quanto para as irmandades, as festas religiosas e procissões constituíam um momento privilegiado de convívio social. As procissões eram o ponto alto para os membros das irmandades: cada um tinha uma vestimenta, cores e estandartes que lhe davam reconhecimento interno e externo.

A festa, um espaço capaz de abarcar a todos, possibilitava “inventar” novas realidades, abrindo a possibilidade de cada um mostrar-se ao outro como desejava ser visto.

Desse modo, a “Festa do Divino” deve ser percebida como um espaço de “invenção” e coletivização. Ela evidencia a competição entre as identidades que desejam se particularizar pelo luxo, pela ostentação e pelas artes. Por meio da teatralização da festa elas conseguem criar um contexto simbólico comum.

É preciso ressaltar que no período colonial, conforme já apontamos, a religião era mais da ordem da complementaridade do que da conversão. O que isso significa: a concepção relacional de identidade, própria da linguagem barroca dos afetos, não se presta à conversão nos termos do cristianismo europeu, pois a concepção de identidade não é percebida como coincidência consigo mesmo, sendo explícita a inexistência de uma noção de “eu” na forma europeia.

Assim, aos moldes de Wagner (2012) é que essa religião é vivenciada. O diferente é percebido através da assimilação. Essa é a premissa operante entre os africanos e indígenas. Eles assimilavam os cristãos e o cristianismo, seus ritos e propostas alegóricas, como parte desta humanidade que contém o diferente numa totalidade barroca que nunca se fecha.

Por isso, as religiões afro-brasileiras equiparam os “caboclos” indígenas e os santos católicos aos seus orixás, espíritos protetores aos anjos da guarda, e fazem surgir um tipo particular de cristianismo.

A festa, nesse sentido, é espaço de experiências religiosas, de troca e assimilação, e constituem possibilidades complementares colocadas à disposição de todos para o enfrentamento da diversidade, do diferente.

Em sociedades como a do Brasil Colonial, os ritos e as festas são cruciais, pois em sociedades assim não há como existir o “*self* protegido”¹⁰ de Taylor (1997). No Brasil Colonial vigorava o “*self* poroso”, ou seja, uma população vulnerável às forças externas, anjos e demônios, contrário à vida disciplinada e de um mundo progressivamente desencantado, no qual não se teme mais demônios, espíritos e forças mágicas.

Diferente das sociedades modernas, percebidas dentro do modelo weberiano, no qual as festas perdem importância, à época colonial as festas garantiam significado e explicação à vida e ao contexto social, e eram essências para a constituição de uma simbologia comum.

Justamente por isso, festas populares como a “Festa do Divino Espírito Santo” permitiam que as mensagens teatralizadas fossem compartilhadas por uma comunidade e possibilitassem o inventar dos espaços e da própria sociedade, através da memória revivida nos lugares, nos discursos e na prática.

4.3 O “Carnaval”

“No Brasil o ano só começa depois do carnaval”

Ditado Popular

O “Carnaval”, assim como a “Festa do Divino Espírito Santo”, chegou ao Brasil trazido pelos portugueses, e desde a época colonial constitui uma das festas contidas no calendário cristão.

Segundo Germano (1999) o “Entrudo”, antiga celebração do que hoje conhecemos como “Carnaval”, foi a primeira forma de festejos momescos que chegou ao Brasil. De modo geral, podemos definir o “Entrudo” como uma série de jogos e brincadeiras populares que foram associados ao “Carnaval” brasileiro, sendo considerado como a fase de gestação do “Carnaval” popular de rua.

No “Entrudo” as famílias patriarcais brancas brincavam durante o “Carnaval” e atiravam umas nas outras: água, farinha, lama, ovos, limões de

¹⁰ No original “*buffered self*”.

cera e líquidos perfumados. Deste modo, inicialmente a participação dos escravos negros era praticamente excluída. Esses auxiliavam seus senhores durante os festejos, buscando águas nas fontes, limpando a sujeira das residências, produzindo os limões de cera e sendo alvo das brincadeiras dos brancos, que lhes atiravam a farinha para vê-los sujos e embranquecidos. Os negros somente podiam participar do “Entrudo” entre si e longe dos olhares e das residências dos senhores brancos. Assim, Germano (1999) destaca o “Entrudo” como a primeira forma de brincar o “Carnaval” no Brasil, constituindo essa uma brincadeira até então associada às famílias patriarcais brancas.

Já no início do século XIX, o “Entrudo” passou a se popularizar, saindo do espaço restrito das residências das famílias patriarcais para as ruas e becos, causando apreensão no poder público, que enxergava na popularização dos festejos a possibilidade de perda de controle sobre os segmentos populares.

Esta popularização dos festejos fez com que a elite fosse, progressivamente, se afastando das ruas repletas de gente, na qual via muita mistura de corpos e de raças, uma festa decadente, selvagem, atrasada, associada ao grotesco, à barbárie e ao popular. O “Entrudo” passa a ser visto, a partir de então, como uma festa do povo, constituindo o primeiro processo importante de re-significação pelo qual passa o carnaval no Brasil (GERMANO, 1999, p. 132).

Diferente do “Entrudo” vivenciado pelas famílias patriarcais brancas, o “Entrudo” popular trazia para as ruas diversas brincadeiras que se destacavam pelas características de violência e grosseria. Seus principais atores eram os escravos e a população das ruas. Essas se apropriaram da brincadeira do “Carnaval” recriando ao seu modo uma nova forma de brincar o “Entrudo”. A principal característica era o lançamento mútuo de todos os tipos de líquidos disponíveis, incluindo sêmen e urina. O desfile nas ruas mostrava ritmos de percussão e gingados sensuais, característicos dos descendentes africanos. De acordo com Germano (1999), entre esses dois extremos havia toda uma variedade de “Entrudos” que envolviam grande parte da população.

Importa destacar a apropriação do espaço da rua feita pelos negros e escravos, recriando e invertendo a ordem social. Desse modo, podemos afirmar que o “Entrudo”, tipo de “Carnaval” vivenciado no Brasil Colonial, era

uma festa demarcada especialmente pela inversão da ordem, pela violência e pela sexualidade.

De acordo com Moraes Filho (1979), o “Carnaval” do Rio de Janeiro, composto pela passeata carnavalesca, carros alegóricos, cavalos e carruagens iniciou-se em 1854 quando o então Desembargador Siqueira, chefe de polícia, conseguiu, após persistente campanha, a proibição do Jogo do “Entrudo”. Após a proibição os segmentos populares se organizaram em blocos, cordões e sociedades populares, que passaram a desfilar pelas ruas nos dias de “Carnaval”, cujas exhibições eram marcadas pelos ritmos e danças de origens africanas.

Moraes Filho ressalta que muito antes da proibição do “Entrudo” inauguraram-se os bailes mascarados, tendo sido os primeiros por iniciativa da cantora Delmastro, que para o Brasil viera com a companhia lírica de Madame Lagrange¹¹.

Para Germano (1999), a existência do “Entrudo” e dos grandes bailes de máscaras realizados na Europa contribuiu para a criação, no Brasil, dos bailes, a festa em local fechado e reservada à elite. Este era o “Carnaval” civilizado, seco, feito à base de serpentinas, confetes, máscaras e fantasias de galã, em oposição ao bárbaro, molhado e popular “Entrudo”.

Mas, qual o sentido do “Carnaval” para o povo na Colônia? O que representava o “Carnaval” para esses foliões?

Para responder a essas questões utilizamos a obra de Peter Burke (2010, p. 248-277), *Cultura Popular na Idade Média*, mais precisamente a passagem denominada *O mundo do Carnaval*, na qual ele analisa o “Carnaval”.

Burke vai dizer que as festas, dentre elas o “Carnaval”, constituíam ocasiões especiais em que as pessoas paravam de trabalhar, comiam, bebiam e consumiam tudo o que tinham. Assim, o tempo do “Carnaval” era um tempo de oposição ao tempo cotidiano, justamente porque o cotidiano exigia cuidadosa economia.

Em seus estudos, Burke (2010) afirma que a estação do “Carnaval” começava em janeiro, ou mesmo em finais de dezembro, sendo que a

¹¹ Ver Moraes Filho (1979, p. 31).

animação crescia à medida que se aproximava a Quaresma. O autor evidencia o “Carnaval” vivenciado à época como uma grande peça teatral realizada ao ar livre:

O Carnaval pode ser visto como uma peça imensa, em que as principais ruas e praças se convertiam em palcos, a cidade se tornava um teatro sem paredes, e os habitantes eram os atores e espectadores, que assistiam à cena dos seus balcões. De fato, não havia uma distinção marcante entre atores e espectadores, visto que as senhoras em seus balcões podiam lançar ovos na multidão abaixo, e os mascarados muitas vezes tinham licença para irromper em casas particulares (BURKE, 2010, p. 248-249).

Nas palavras do autor, o “Carnaval” se apresentava como um “mundo de cabeça para baixo”, uma ocasião de êxtase e liberação. Ele afirma três temas essenciais à “Festa do Carnaval”: a comida, o sexo e a violência.

Desse modo, o “Carnaval” era marcado pela abundância e desperdício dos alimentos, especialmente pelo consumo da carne. Era visto como uma época de atividade sexual particularmente intensa, não se constituindo apenas em uma festa de sexo, mas também em uma festa de agressão, destruição e profanação.

[...] De fato, talvez seja de se pensar no sexo como meio-termo entre a comida e a violência. A violência, como o sexo, era mais ou menos sublimada no ritual. Nessa ocasião a agressão verbal era permitida; os mascarados podiam insultar os indivíduos e criticar as autoridades. Era a hora de denunciar o vizinho como cornudo ou saco de pancada da sua mulher [...]. (BURKE, 2010, p. 254).

O “Carnaval” opunha-se primeiramente ao tempo da Quaresma, tempo de jejum e da abstinência, e também à vida cotidiana, não só em relação aos quarenta dias que começavam na quarta-feira de cinzas, mas também ao resto do ano.

Um tempo de inversão, “do mundo de cabeça para baixo”:

[...] também se representava a inversão das relações entre homem e homem, fosse inversão etária, inversão de sexo ou outra inversão de status. O filho aparecia batendo no pai, o aluno batendo no professor, os criados dando ordens aos patrões, os pobres dando esmolas aos ricos, os leigos dizendo

missa ou pregando para o clero, o rei andando a pé e o camponês a cavalo, o marido segurando o bebê e fiando, enquanto sua mulher fumava e segura à espingarda (BURKE, 2010, p. 256).

Percebemos assim que o “Carnaval” era mais que uma válvula de escape, mais que uma oposição ao cotidiano, se encaixando no que Taylor (2010) e Bakhtin (2008) denominaram como antiestruturas.

Esse retorno ao caos como visto em Bakhtin e Taylor é indispensável para que se possa viver a ordem. O caos para esses autores é a outra metade da ordem, de modo que só pode haver harmonia, equilíbrio, quando existem as duas oposições.

No caso brasileiro, consideramos a análise de Roberto DaMatta (1991). Ele diferencia os espaços da casa e da rua para afirmar, entre outras coisas, o papel das festas carnavalescas. O autor utiliza os termos casa e rua como grandes metáforas para ajudar a entender o comportamento, as relações e as contradições da sociedade brasileira. Casa e a rua envolvem o espaço, a cidadania, a mulher e até a morte como variáveis fundamentais à compreensão dessa sociedade. Segundo o autor, casa e rua não se restringem a espaços físicos, sendo na verdade grandes “esferas de ação social”, que são opostas e ao mesmo tempo complementares. A casa e a rua refletem as ambiguidades da sociedade brasileira, constituindo diferentes conjuntos de valores cuja abrangência pode variar muito em função de seu referencial.

Jogamos o lixo em nossa calçada pelas portas e janelas; não obedecemos às regras de trânsito, somos até mesmo capazes de depredar a coisa comum, utilizando aquele célebre e não analisado argumento segundo o qual tudo que fica fora da nossa casa é um “problema do governo”! Na rua a vergonha da desordem não é mais nossa, mas do Estado. Limpamos ritualmente a casa e sujamos a rua sem cerimônia ou pejo [...] Não somos efetivamente capazes de projetar a casa na rua de modo sistemático e coerente, a não ser quando recriamos no espaço público o mesmo ambiente caseiro e familiar (DAMATTA, 1991, p. 23).

Primordialmente conhecemos a casa e a rua como espaços físicos, mas na verdade são conceitos muito mais amplos e repletos de significados. São, na verdade, grandes “entidades morais”. Desse modo, o conjunto de valores de um indivíduo varia radicalmente conforme o contexto em que ele se encontra.

No ambiente de sua casa, o indivíduo tende a acreditar no diálogo, na valorização das individualidades. Na rua, por outro lado, se aceita que todos devem ser tratados de forma igual, segundo a “fria letra da lei”, de modo a manter a ordem. O contraste entre os dois conceitos é abrupto: a casa é o espaço da compreensão, do diálogo, da individualidade. A rua é o espaço da impessoalidade, do isolamento.

A casa, sobretudo, fala de relações harmoniosas, e quando “somos postos para fora de casa”, acabamos por relacionar a rua a alguns aspectos negativos, onde não somos mais pessoas e sim indivíduos regidos por regras e leis impessoais que estamos obrigados a cumprir. A rua e seus espaços são lugares do anonimato, da “consequência dos seus atos”, e por isso tendemos a relacioná-la a um espaço perigoso. Enquanto o tempo da casa é medido pela hora do almoço, da novela, o tempo da rua é geralmente medido pelo relógio, com horários e rotinas fixas.

O que DaMatta nos mostra é o quanto a rua é o espaço da impessoalidade, do “mundo de cabeça para baixo”, da inversão. Por isso o “Carnaval” é a festa de rua mais popular do Brasil. Nele a inversão da ordem é permitida, tudo é possível: o homem vestido de mulher, a mulher vestida de terno e fumando charuto etc.

Vejamos a observação de DaMatta acerca do “Carnaval”:

Num certo sentido, é surpreendente a observação de que, no Brasil, temos momentos rituais – festas – em que o ponto de partida é um desses espaços. As festas de rua são carnavalescas e unificam por meio de uma visão na qual a rua e casa tornam-se contínuos, reunidos por uma convivência temporariamente utópica de espaços rigidamente divididos no mundo diário. A troca de lugar que define a carnavalização é a marca de um elo bem sucedido entre rua, casa e outro mundo, já que no Carnaval até mesmo a morte e os santos podem participar (1991, p. 68).

Assim, no “Carnaval” as noções de impessoalidade e hierarquia quase desaparecem em meio às festividades populares, quando a própria cidade ou mesmo o país assumem o papel de “casa”. Um período de encenação, de vivenciar o “mundo de cabeça para baixo”.

DaMatta (1984), na obra “O que faz o Brasil, Brasil?”, oferece algumas respostas sobre de que forma o “Carnaval” serve de teatro e prazer para o

mundo. Ele ressalta que, no caso brasileiro, o “Carnaval” é sem dúvida a maior e mais importante, mais livre e mais criativa, mais irreverente e mais popular de todas as festas. O autor afirma que todas as sociedades alternam suas vidas entre rotinas e mitos, trabalho e festa, corpo e alma, coisas dos homens e coisas dos deuses, períodos ordinários: tempos comuns, rotineiros; e o tempo das festas, os rituais, as comemorações, os milagres e ocasiões extraordinárias: nestes, tudo pode ser visto de modo novo. Nessa perspectiva, o “Carnaval” cria certas situações nas quais várias coisas são possíveis e outras tantas devem ser evitadas. Ele é definido como “liberdade” e como possibilidade de viver uma ausência fantasiosa e utópica da miséria, trabalho, obrigações, pecado e deveres. Nele trocamos a noite pelo dia, não se fala em máscaras, mas em fantasias. “É a fantasia que permite passar de ninguém a alguém; de marginal do mercado de trabalho à figura mitológica de uma história absolutamente essencial para a criação do momento mágico do carnaval” (DAMATTA, 1984, p. 64).

As pessoas mudam de posição social. A vida diária deixa de operar e, por causa disso, um momento extraordinário é inventado. O “Carnaval” é percebido como algo que vem de fora; para o autor algo que nos seduz inapelavelmente. Todos são iguais ou podem ser iguais perante o “Carnaval”, constituindo-se basicamente uma inversão do mundo.

Cabe ressaltar a influência de outras culturas nos ícones que representam o “Carnaval” brasileiro. Essa festa brasileira, luso-afro-ameríndia, sofreu a influência da França, que se manteve hegemônica na forma de fazer “Carnaval”. Portugal trouxe o Entrudo e a comédia teatral, o Rei Momo, além do Zé-Pereira, tocador de bumbo, que revolucionou o “Carnaval” carioca e deixou a herança rítmica da cúica, do pandeiro, do reco-reco. A comédia italiana trouxe as colombinas, os pierrôs e os arlequins. Essa mistura de costumes e tradições, tão diferentes, faz do Carnaval brasileiro uma festa singular, mundialmente, e retrata de modo especial a “Festa Produtiva”, desde os primeiros séculos do Brasil. Na perspectiva de Wagner (2012), uma cultura construída pela assimilação do diferente.

A apropriação da “Festa do “Entrudo”/”Carnaval” pelos negros, escravos e todos os demais excluídos da sociedade, ocupando o espaço da rua,

recriando e invertendo a ordem social, revela uma mensagem clara de que todos têm o seu lugar, ou deveriam ter o seu lugar na sociedade.

Retrata também a festa como antiestruturas, aos moldes de Bakhtin (2008) e Taylor (2010): o eu e o mundo de ponta cabeça. Parafraseando DaMatta (1984), uma ocasião em que vivenciamos a fantasia de passar de ninguém a alguém. Um momento extraordinário, no qual todos são bem vindos, são aceitos, tem o seu lugar.

O “Carnaval” é mesmo “o mundo de cabeça para baixo”, pois permite a inversão da ordem vigente, possibilitando sátiras, contestações, invenção de uma nova realidade, teatralização de si mesmo e do mundo. Para a sociedade brasileira, momentos indispensáveis desde o tempo colonial. De forma alegre e espontânea, contrapõe a dura realidade cotidiana das diferenças sociais, da violência, da impunidade e da injustiça. Em seu lugar, surge uma festa capaz de receber a todos, capaz de rir do tempo comum, ressaltando, na espontaneidade da festa, elementos essenciais para o convívio em sociedade e, especificamente, o brincar o “Carnaval”, enquanto algo coletivo.

Na atualidade, quando assistimos aos desfiles gigantescos e monumentais apresentados, especialmente nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, fica evidente que esses desfiles extraordinários só existem devido ao esforço de um coletivo: tanto na produção de toda a festa, quanto na exibição da mesma.

O “Carnaval”, dentro da perspectiva da linguagem dos afetos, serve para mostrar a todos que a sociedade só vale a pena quando é para todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou demonstrar a especificidade do papel das festas para sociedades em que a ultrapassagem histórica da sociedade medieval para a sociedade moderna se faz diferenciadamente do vivenciado pelo modelo europeu, conforme o caso brasileiro. Entendemos que para capturar o papel das festas para sociedades como a brasileira é necessário, primeiramente, compreendê-la em sua singularidade.

Contrastamos o modelo hegemônico com um modelo alternativo que privilegia a teoria da linguagem dos afetos e a modernização pelo Barroco, considerando assim aspectos fundamentais da realidade brasileira.

Quando buscamos a literatura clássica a respeito das festas e também a literatura que retrata a festa no período colonial brasileiro, o intuito principal foi demonstrar o que tais análises procuraram enfatizar; enfim a percepção do papel dela para tais autores. Percebemos que a literatura clássica que retrata a festa: Durkheim (1996), Caillois (1988), Bataille(1993) e Girard (1990) entende que a mesma exprime o modo de viver dos grupos sociais que delas se utilizam para reforçar suas crenças, normas e valores. Em muitos pontos, essas teorias se aproximam da hipótese da “Festa Produtiva”, desenvolvida no presente trabalho, mas elas se afastam quando utilizam-se do modelo hegemônico weberiano, afirmando a diminuição das festas após a passagem para a sociedade moderna; algo que discordamos. O Brasil é um exemplo que não se encaixa, dado que estamos em pleno desenvolvimento e as festas, ainda hoje, são importantes para nossa sociedade, mais do que isso, a festa é algo peculiar da cultura brasileira.

Também nos autores que analisaram a festa no período colonial brasileiro, como Ávila (1994), Machado (1973), Del Priore (2000) e José Ramos Tinhorão (2000); encontramos elementos que fortalecem a hipótese da “Festa Produtiva”. Dentre esses elementos destacamos a massiva participação de todos na festa, a diferença dada aos dias de festa e aos demais dias do cotidiano, “o mundo de cabeça para baixo”, a presença do estilo do Barroco, indispensável para afirmação da “Festa Produtiva”; pois o Barroco é o grande responsável pelo artifício de teatralizar, inventar e reinventar a sociedade, constituindo as festas um espaço de criação a disposição do Barroco. O que

nos diferencia é que tais autores enfatizam, nas análises da festa, as questões de poder, de hierarquia, da relação igreja, Estado e População e nós afirmamos a festa como ontologicamente produtiva, ou seja, capaz de produzir o ser social. Para isso, ressaltamos suas características principais: autonomia e capacidade criativa, pois a festa é um elemento de produção social capaz de incorporar a diversidade.

Em Taylor (2010), Bakhtin (2008) e na teoria antropológica, com destaque para teoria de Roy Wagner (2010), encontramos subsídios para afirmar a “Festa Produtiva”. Como pano de fundo da afirmação da “Festa Produtiva”, ressaltamos o Barroco, como traço específico da linguagem dos afetos. É na perspectiva da linguagem dos afetos que as festas adquirem um papel específico, denominado no presente trabalho de “Festa Produtiva”. A festa como elemento de produção de um “eu” e de um determinado tipo de “sociedade”.

As festas e liturgias de certificação social são reconhecidas assim, desde o período colonial, como um momento de celebração da vida, rompendo com as coisas do cotidiano. São ocasiões em que o homem experimenta a reconciliação de todos com todos, na perspectiva proposta por Bakhtin (2008). Um espaço fecundo para criar e recriar, de acordo com Wagner (2010).

A importância dessas passagens no período colonial justifica nosso extenso calendário de festas e liturgias religiosas, políticas e civis, que desde os primeiros séculos são consideradas como o espaço de maior sociabilidade, cabendo destacar que os grandes momentos de interação social ocorriam através das festas religiosas, momentos em que se construía um espaço de convivência e reconhecimento para além da violência, do controle, da manutenção de privilégios e hierarquia.

Quando identificamos a festa com todo o seu potencial produtivo e de inversão da ordem, conseguimos explicar os chamados “excessos” salientados nas interpretações precedentes, identificando-os não como resultados inesperados, mas como o próprio cerne da festa.

A festa em sociedades regidas pelo “*self* poroso”, como é o caso da sociedade colonial, é um espaço essencial à sociabilidade. Um caminho diferente do seguido pelas sociedades modernas, ao estilo weberiano.

A nosso ver, a festa foi elemento crucial utilizado pelo Barroco brasileiro, traço específico da linguagem dos afetos que permitiu aos negros, africanos, brancos e mestiços a percepção dos mesmos como uma sociedade. Desse modo, ela é produtiva e instituidora de uma ordem social.

Comparando a “Festa na literatura” com a “festa” descrita pelas Ciências Sociais, temos de um lado uma percepção intuitiva do papel da festa, que assegura sua autonomia e criatividade, e de outro, nas Ciências Sociais, essa intuição precisa ser recuperada em um nível analítico específico, ou seja, a “festa” tem um papel muito mais amplo do que simplesmente uma festa de reprodução das formas de poderes, ela é ocasião de troca, de assimilação de sociabilidade, de sanção de ordem, da revolta, ela é efetivamente produtiva.

Na investigação e afirmação da “Festa Produtiva”, analisamos três festas importantes, ocorridas nos primeiros séculos do Brasil: a “Festa do Triunfo Eucarístico”, a “Festa do Divino Espírito Santo” e o “Carnaval”. Elas mobilizaram uma multidão de pessoas e são percebidas e analisadas como eventos relevantes, simbólicos e significativos para os que viveram naquela época. E, como já afirmamos anteriormente, a importância de tais festas é vivenciada ainda hoje.

Buscamos ressaltar a importância do espaço social da festa em uma sociedade na qual reinava a violência; um território sem dono, com a presença de três culturas diferentes (índios, portugueses e escravos). Destacamos que na festa eram utilizadas a teatralização do Barroco e a linguagem dos afetos, linguagem predominante nessa ocasião, para agir, teatralizar e, ao poucos, efetivar uma sociedade.

Entendemos, assim como Chamom (2001), que a festa não pode ser percebida meramente como instrumento a serviço do poder político, da religião, ou, ainda, como máquina dócil montada para atender aos interesses das elites.

O fato de o povo comparecer ao festejo não significava que ele estivesse ali para comungar daqueles valores e ideais públicos. Havia ali, como em toda festividades, uma pluralidade de sonhos e desejos, muitas vezes até contraditórios, e não apenas propósitos políticos ou mesmo um único propósito em questão. Havia também muitas apropriações do momento festivo, que não passavam necessariamente pela festa que a elite dirigente idealizava (CHAMON, 2001, p.597).

É a autonomia do espaço da festa, característica afirmada neste trabalho, que impede ou, pelo menos, não garante que o resultado da festa seja simplesmente estabelecer laços efetivos entre o povo e o poder. O importante é que, no momento em que a festa se realiza, os homens criam sentidos e significados para a vida em sociedade, eles imaginam simbolicamente o seu mundo.

Elemento importante para constituição da sociedade brasileira, a “festa” ainda possui papel singular em nossa sociedade, mas isso merece outros estudos. Perceber a “festa” como espaço produtivo é repensar os primeiros séculos brasileiros, é identificar novos processos de modernização e, principalmente, afirmar novas possibilidades democráticas.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. **O Império do divino**. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/FAPESP, 1999.
- AMADO, Jorge. **Tocaia grande**: a face obscura. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e persuasão**: ensaios sobre o Barroco. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ÁVILA, Afonso. **O lúdico e as projeções do Mundo Barroco I e II**. São Paulo. Perspectiva, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1981.
- _____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. 6. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 2008.
- BATAILLE, Georges. Teoria da religião. São Paulo: Ática, 1993.
- BARBOSA, Marise Glória. **Um as mulheres que dão no couro**. As caixeiras do Divino no Maranhão. Dissertação (Mestrado em História)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**: Iberismo e Barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- _____. **As linguagens da democracia**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 23, p. 15-37, 2008. < <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n67/03.pdf>>.
- BORGES, Célia Maria. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas, SP: Papiros, 1989.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CAILLOIS, Roger. **O mito e o homem**. Lisboa; Portugal: Capa de Edições 70 Ltda, 1938. 137 p.
- _____. **O homem e o sagrado**. Lisboa, Portugal: Capa de Edições 70 Ltda, 1988. 180 p.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Festa e religião: abordagens ampliadas e diversificadas. In: CAMURÇA, Marcelo Ayres; PEREIRA, Mabel Salgado (Org.).

Festa e religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais. Juiz de Fora: Templo, p. 23-38, 2003.

CHAMON, Carla Simone. O Tejuco faz a festa. Festejo cívico no arraial do Tejuco em 1815. In: JANCSÓ, István (Org.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América Portuguesa. v. II. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 587-599.

DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem.** 2. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A casa e a rua:** espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil Colonial.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIAS, Norbert. **O Processo civilizador.** Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.v. 1.

_____. **O processo civilizador.** Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Festa do Divino no Maranhão.** Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão. Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN-MINC, 2005.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. Nos textos de Bakhtin e Vygotsky: um encontro possível. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido.** Campinas: Ed. UNICAMP, 1997. p. 311-327.

GERMANO, IRIS. O Carnaval no Brasil: da origem europeia à festa nacional. **Caravelle**, n. 73, p. 131-145, 1999.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem.** Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: UNESP; Paz e Terra, 1990.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István (Org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. v. II. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 969- 975.

HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **O discurso filosófico da Modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 2 v.

_____. **The postnational constellation: political essays**. Cambridge: The MIT Press, 2001.

HAUSER, Arnold. **Maneirismo: a crise da Renascença e o surgimento da Arte Moderna**. São Paulo: Perspectivas, 1976.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

KANTOR, Iris. **Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana, 1724 – 1759**. São Paulo: Hucitec; Salvador, BA: Centro de Estudos Baianos/ UFBA, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1997.

LIMA, Carlos de. **Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão)**. São Luís: Departamento de Cultura do Estado, 1981.

MACHADO, Lourival Gomes. **Barroco Mineiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1973.

MACHADO, Simão Ferreira. **O Triunfo Eucarístico: exemplar da cristandade lusitana**. Lisboa: Companhia de Jesus, 1734.

MATA, Luís Antônio Santos Nunes. **Ser, ter e poder**. O Hospital do Espírito Santo nos finais da Idade Média. Santarém: Magno Ed.; Câmara Municipal de Santarém, 2000. (Coleção História e Arte, n. 5).

MORAES FILHO. **Festas e tradições populares do Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 1979.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil (1549-1560)**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

PACHECO, Gustavo et al. **Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão**, Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005. 1 Livro CD, Secretaria de Cultura.

PARSONS, Talcott. **O Sistema das sociedades modernas**. São Paulo: Pioneira, 1975.

PEIRANO, Mariza G. S.. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Por uma antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 15-58.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Vamireh Chacon. Brasília: UnB, 1981.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RODOLPHO, A. L.. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

ROSA, Guimarães. Uma história de amor. **Corpo de baile**. Edição Comemorativa 50 anos (1956-2006), v. I e II. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da Modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: UnB, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

TURNER, Victor Witter **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Uma era secular**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac e Naify, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “Espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Ed. UnB, 2012. v. I.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Ed. UnB, 1999. v. II.

_____. **Ensaio de sociologia**. Tradução de Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 1.. Introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. Tradução de Augustin Wernet 2. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1993. 210 p

_____. **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 2. Introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. Tradução de Augustin Wernet. 2. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1995. 453 p