

ISSN 1518-3157



BOLETIM 02
Abril 2007

APRENDER E ENSINAR
NAS FESTAS POPULARES



Secretaria
de Educação a Distância

Ministério da
Educação



SUMÁRIO

PROPOSTA PEDAGÓGICA	03
Aprender e ensinar nas festas populares	
Jadir de Moraes Pessoa	
PGM 1 – FESTAS DE SANTOS REIS	15
Lúcia Beatriz Torres e Raphael Cavalcante	
PGM 2 – FESTAS CARNAVALESCAS	26
O avesso e o plural na folia	
Maria Alice Amorim	
PGM 3 – FESTAS JUNINAS	37
Jadir de Moraes Pessoa	
PGM 4 – FESTAS DE TRABALHO	44
Carlos Rodrigues Brandão	
PGM 5 – FESTAS DA AFRO-DESCENDÊNCIA	54
Roberto Benjamin	

Aprender e ensinar nas festas populares

Jadir de Morais Pessoa¹

O homem, “em sua verdadeira essência, é um *homo festivus*”, diz Havey Cox (1974, p. 20), colocando, nessa nossa caracterização identitária essencial, o cultivo dos folguedos, das aspirações visionárias e da capacidade de fantasiar. Sem isso seríamos reduzidos a uma “tribo de robôs”. Como atestam os mais diferentes tipos de registro, provavelmente todas as civilizações conhecidas fizeram ou ainda fazem festa. “Tendo sido formado por uma fabulosa mistura de povos milenares e festeiros, como o indígena, o europeu e o negro vindo à força da mãe África, o Brasil não poderia fugir a essa universalidade da festa. Fazemos festa por todos os motivos e, quando não os temos, inventamos” (Pessoa, 2005, p. 32).

Em outros momentos da marcante obra de Cox (1974), a festividade aparece como “dizer sim à vida” (p. 27). Embora todos a tenham, “a habilidade de celebrar descontraidamente é mais encontradiça entre as populações a quem não é estranho o sofrimento nem a opressão” (p. 29).

Por isso, estamos falando da importância da festa e, mais especificamente, da festa pensada como experiência educativa, no contexto das camadas mais pobres da sociedade brasileira – dos trabalhadores rurais e urbanos, das populações “subalternas”, etc. Ou seja, o programa Salto para o Futuro detém seu olhar desta vez sobre as **festas populares**, entendendo-as como momentos privilegiados nos quais as populações rurais, as populações das pequenas cidades e as populações das periferias das grandes cidades brasileiras interrompem sua rotina de trabalho e de vida da casa para “festar” com os vizinhos, amigos, co-participantes da mesma crença e das mesmas tradições. No dizer da maioria dos antropólogos, dentre eles Carlos Rodrigues Brandão (1981, p. 30), a festa é um tipo de ritual. E para outra antropóloga, Mônica Wilson (*apud* Turner, 1974, p. 19), “os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo (...) os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente”.

Desse modo, quando uma criança está em uma roda de Congo olhando como se toca uma “casaca”, com a convicção de que, assim que lhe for dada ocasião, saberá fazer o mesmo som, ou quando outra criança, não mais do litoral capixaba, mas do interior de Goiás, abstrai-se do conjunto da cantoria de uma Folia de Reis e se fixa nos movimentos do folião que bate a “caixa”, igualmente com a certeza de que um dia também repetirá a mesma cena, o que ocorre, nos dois casos e em uma infinidade de outros semelhantes, é uma “situação de aprendizagem”. O termo é de Carlos Brandão, mas já em outro texto, o seu tão reeditado *O que é educação*. Isso é uma verdade que salta aos olhos. Toda vez que vemos uma Congada, uma Folia de Reis ou do Divino, um grupo de dançadores de Jongo se apresentando, vemos sempre à volta meninos e meninas absortos em cada gesto e palavra, procurando uma oportunidade de se fazerem aprendizes daquele ritual ou daquele auto popular. Para a nossa felicidade enquanto praticantes – como sou folião de reis –, quase sempre algumas crianças estão olhando e querendo aprender, enquanto que outras já estão inseridas no grupo, tornando muito concretas as possibilidades de continuidade de cada grupo e da crença e da tradição que ele expressa e que o fundamenta.

Há também, nesses casos, outra aprendizagem que nem sempre é tão aparente assim, mas que se reveste de muito mais profundidade e importância na compreensão das festas populares. Para tentar explicitá-la, volto ao pensamento de Mônica Wilson acima assinalado. As pessoas e grupos populares não têm como primeira forma de expressão o domínio da escrita. Seus textos são escritos em forma de dança, de cânticos rimados para facilitar a memorização, são troças, lendas, ditados, com muita, mas muita comidinha gostosa. É dessa forma que o povo escreve suas memórias, seus valores, seus códigos de regras, suas crenças, suas angústias pelo árduo trabalho, suas esperanças e fantasias. Os ingredientes que compõem a festa popular são também textos por meio dos quais a gente simples manifesta tudo aquilo que lhe toca mais profunda e intensamente.

Por isso, uma criança ou adolescente aprendendo a tocar um instrumento ou ensaiando um passo numa dança, para também fazer parte da festa da sua família, vizinhança ou comunidade, é uma pessoa que está aprendendo, assimilando uma compreensão de mundo e buscando uma forma de nele se inserir. É dessa forma que bumbeiros, congadeiros, foliões,

jongueiros compreendem a sua condição de camadas subalternas, mas têm a convicção de que podem tornar essa condição, no mínimo, suportável e, se possível, também amenizá-la e até transformá-la. Participar de um ritual ou de uma festa supõe fazer a sua parte, sempre intercalada com a parte do outro, ou dos outros. E isso tem muita importância, em se tratando de educação. A vida também é assim: supõe diálogo, cooperação, esperar a vez do outro, acreditar no outro. Ninguém é tão pobre e impotente diante da vida que não lhe possa acrescentar um pouco de encanto. Ninguém é tão seguro e auto-suficiente para poder encantá-la unicamente com suas forças e seus conhecimentos.

Conseqüentemente, podemos pensar a festa como uma grande escola, na qual se aprende, antes de outras tantas coisas, como a vida em sociedade acontece – seus valores, seus conflitos e suas possibilidades de interação e sociabilidade. “Enquanto ritual, a festa reproduz de forma simplificada a sociedade que a produziu; ela desenvolve uma espécie de pedagogia social”, diz Ribeiro Júnior (1982, p. 42) citando Ecléa Bosi. Uma criança que começa a freqüentar uma festa começa, pois, a descobrir o que terá que fazer para melhor se inserir na vida em sociedade.

Ocorre que a festa não é feita só de pétalas de rosas. Já que ela é uma representação da vida em sociedade, entre seus componentes imprescindíveis está a conflitividade, diz ainda Ribeiro Júnior (p. 45-48). A luta pelo exercício do poder perpassa todas as instituições da sociedade e não seria diferente com a festa. Também não podemos pensar uma festa de 30 anos atrás sendo repetida hoje da mesma maneira. A história muda, as pessoas incorporam novas visões de mundo e, por isso, “a cultura é dinâmica”, lembra o antropólogo Roque Laraia (1986, p. 98-99): “os homens, ao contrário das formigas, têm a capacidade de questionar os seus próprios hábitos e modificá-los”.

Recentemente tentei explicitar essa dinâmica da cultura, ao tratar especificamente das festas populares, da seguinte forma:

A dimensão educativa da festa expressa-se, especialmente, numa ambigüidade que lhe é intrínseca: a festa visa marcar em cada membro do grupo social os seus valores, as suas

normas, as suas tradições; ao mesmo tempo em que se transforma sempre num grande balcão, numa grande demonstração das inovações, das mudanças, das novas descobertas, das novas concepções e, porque não dizer, da fecundidade das transgressões. Festejar ou simplesmente festejar, como dizemos num genuíno "goianês", é, antes de tudo, aprender o quanto temos de riqueza e de sabedoria a preservar e, ao mesmo tempo, o quanto temos a aprender com as transformações da história, com a lenta mudança das mentalidades. Quem vai à festa tem a possibilidade de aprender que o que se sabe ainda não é tudo para se continuar a viver e a reproduzir as condições de sobrevivência. Há que se abrir para o novo que cedo ou tarde acaba chegando e preenchendo nossos espaços vitais, até mesmo os de nossa habitação. Mas na festa também se pode aprender que o novo, por mais irremediável que seja, precisa ser integrado à herança que recebemos, que foi e, em muitos casos, ainda permanece sendo reconstituída, reproduzida e ensinada por abnegados artistas e sábios conservadores da cultura popular. A festa popular é o grande e fecundo momento a nos ensinar que a arte de viver e de compreender a vida que nos envolve está na perfeita integração entre o velho e o novo. Sem o novo, paramos no tempo. Mas sem o velho nos apresentamos ao presente e ao futuro de mãos vazias (Pessoa, 2005, p.39).

Da mesma forma como tentei expressar em relação aos ofícios, especialmente aqueles que são tão caros à sobrevivência das comunidades populares (Pessoa, 2005, p. 55-74), as práticas educativas da escola têm muito a aprender com as festas populares. Para se conseguir “prender” a criança na escola e “prender” sua atenção no se quer ensinar, desenvolvem-se teorias e mais teorias pedagógicas, escrevem-se livros, o Ministério Público apresenta ultimatos aos pais e, ainda assim, essa presença ainda tem que ser barganhada por compensações financeiras às famílias (bolsa disso e daquilo outro). As festas populares não precisam de nada disso. As crianças e adolescentes as procuram, quase sempre, espontaneamente e, não raro, até às escondidas. Vão por um gosto pela música, pela dança, pela convivialidade ou, quem sabe, numa hipótese ainda mais otimista, por um sentimento de pertença. Como poderá a escola chegar a esse mesmo gosto e a esse mesmo sentimento? Longe deste pequeno texto as receitas! Os professores, que estão “com a mão na massa” e, ainda, que estão muito mais próximos de cada uma das diferentes realidades sociais e festivas, é que têm condições de responder a esta e a outras mais perguntas. Mas, pensando na inevitável indagação sobre o “como fazer”, seguem pelo menos três indicações substanciais.

A primeira é que a comunidade escolar tenha ocasiões concretas de conhecimento das festas, como elas realmente acontecem. Quem aprende, para depois passar a gostar, precisa aprender o certo, de preferência indo aonde um terno de Congada costuma dançar e celebrar, indo aonde uma Folia de Reis faz seu giro, ou indo aonde um grupo de vaqueiros (ou seus descendentes) faz uma Festa de Aboio. Assim acontecendo, os alunos e professores vão ter a oportunidade de compreender toda a fundamentação mítica, religiosa, artística, estética daquela festa. Esta primeira indicação pode acontecer, também, com um movimento inverso: a festa indo à escola. Nesse caso, esses componentes da fundamentação da festa vão estar irremediavelmente diminuídos, por se tratar não do acontecimento da festa, em data e local próprios, mas de uma apresentação excepcional da festa. Mas, pelo menos, alguns elementos da festa (história, dança, música, vestimenta) poderão ser vistos pelos alunos e explicados pelos próprios sujeitos que a constituem.

A segunda indicação é quanto à possibilidade de serem desenvolvidas, nas escolas, releituras ou recriações das festas populares, seja por grupos de teatro ou pelos próprios alunos. Aqui vale o alerta dos folcloristas, no sentido de que essas recriações são consideradas “para-folclore”. Ou seja, elas não são o fato folclórico em si, como no caso de um grupo de Reisado fazendo seu ritual próprio, sempre ensaiado, corrigido e avalizado por seus mestres, os guardiões daquela tradição. Mas, como o objetivo é sempre pensar sobre o que a escola e seus sujeitos podem aprender com a festa, a reprodução desta, mesmo se feita por outros sujeitos, pode ser de grande oportunidade. Recomenda-se, obviamente, que esses esclarecimentos sejam sempre feitos e que seja estimulado que, em outras ocasiões, as festas populares sejam conhecidas em seu ambiente e período próprios de realização.

A terceira e última indicação é que, por um ou por outro caminho, depois de conhecida, a festa seja tomada também como situação de potencialização (ampliação) do conhecimento sobre a diversidade cultural brasileira (por meio de discussões, debates, reflexões, entrevistas, encenações, atividades de leitura e escrita, etc.). Se as festas populares forem abordadas como momento de ócio, de lazer, de folga, de brincar, etc., já será um ganho, pois elas expressam a grande riqueza cultural de nosso país. Mas elas podem “dar” muito mais: elas podem contar, de diversas formas, em diversas linguagens, em múltiplas cores, como nos tornamos uma

nação e como o capital está querendo nos fazer crer que não somos mais uma nação. Se a escola tomar parte nesta dramática tensão e, em especial, na forma como a cultura popular a vivencia, aí o reconhecimento quanto ao seu papel de instituição produtora e reprodutora de conhecimentos, social e culturalmente referenciada, chegará à sua formatação mais completa.

Concluindo por uma perspectiva um pouco mais didática – como classificar e falar das festas populares – salta logo à mente a clássica divisão das festas em ciclos, sendo os mais citados: ciclo das festas natalinas, ciclo carnavalesco, ciclo quaresmal e ciclo das festas juninas. É inegável o quanto esta classificação ajuda a organizar nossa idéia sobre as festas existentes nesse imenso Brasil. Por isso, ela será levada em conta aqui, na organização dos cinco programas do Salto para o Futuro.

Entretanto, algumas razões me levam a pensar que a idéia dos ciclos é insuficiente para abarcar todas as nossas festas. Em alguma medida, podemos até dizer que ela engessa nosso raciocínio.

A primeira razão é que os ciclos se consolidaram por força da hegemonia religiosa e moral da Igreja Católica, impregnando as festas populares com a estruturação do ano litúrgico. Mesmo o ciclo carnavalesco, que é o mais “profano” dos quatro, também parte desta impregnação. Quando é que se dá o carnaval? Ninguém sabe. Ele não tem data fixa. Para se saber quando é o carnaval, a cada ano, é preciso saber primeiro quando é a Quarta-Feira de Cinzas, ou o início da Quaresma. Essa marca religiosa dos ciclos põe um problema até mesmo para as festas populares, que são profundamente identificadas com a devoção aos santos do catolicismo, especialmente no caso dos rituais afro-descendentes. Nas Congadas, Marujadas, Moçambiques, Catupés, etc., é tradicional o momento em que se canta e se dança à porta de uma igreja. É que houve um tempo em que era taxativamente proibido cantar e dançar do lado de dentro. Na Região Sudeste (RJ, ES, SP), onde ainda se verifica o Jongo, a maioria das paróquias proíbe os fiéis de freqüentarem as rodas dessa dança, com a justificativa de ser uma dança muito sensual.

Uma segunda razão é que, pelo Brasil afora, há uma infinidade de momentos festivos em torno da realidade do trabalho e das colheitas, o que nem sempre é captado pela idéia dos ciclos. Trabalho é o ano inteiro e o tempo da colheita depende de qual é a cultura em questão.

E, como foi dito antes da dinâmica da cultura, há que se pensar que as festas tradicionais da cultura popular também estão sendo afetadas pelas transformações da comunicação e pela reorganização do mercado. Nós, os antropólogos e os folcloristas, dizemos isso com um misto de satisfação e de pesar. Mostrar um acontecimento da cultura popular na televisão pode ter uma consequência ambígua. Pode ajudar a animar os seus praticantes a permanecerem ativos, pode animar outras pessoas a nele se inserirem, mas pode também transformá-lo em mercadoria. E aí as consequências, às vezes, são trágicas, pois o mercado não põe uma mercadoria à venda de qualquer jeito. Ele sempre vai querer apresentá-la à sua imagem e semelhança. Daí considerarmos, quanto aos meios de comunicação e ao desenvolvimento do turismo – os dois quase sempre conjugados –, que o maior risco enfrentado hoje pela cultura popular é a sua espetacularização. É preciso que todos os praticantes das festas e tradições populares tenham uma compreensão ampla e profunda desse processo. Seja lá como for, isso tem modificado profundamente o calendário das festas populares. Um grupo de Parafuso, ou um grupo de Jongo, ou um de Moçambique podem se apresentar em qualquer época do ano, inclusive fora do seu “território” de origem. A Folia de Reis, especialmente agora com a pulverização dos Encontros de Folias por todo o Brasil, já saiu de vez da rigidez do período natalino.

Com estas reflexões, sem nenhuma convicção de haver contemplado toda a nossa diversidade de festas, penso que os temas selecionados vão conseguir motivar e fundamentar cinco programas. São eles: Festas de Santos Reis, Festas Carnavalescas, Festas Juninas, Festas de Trabalho e Festas da Afro-descendência.

Uma última e necessária explicação é quanto ao componente indiscutível das culturas indígenas na formação da diversidade cultural brasileira. Sem dúvida, temos muitas influências indígenas nas festas populares. Exemplo: a Catira deriva de cateretê (dança aprendida pelos portugueses com os índios), depois catiretê e, finalmente, transformada em

Catira. Nas explicações sobre o Parafuso, aparece sempre que, embora tenha uma influência indígena, é uma dança que lembra os escravos se enrolando em panos brancos e andando em redor dentro dos canaviais, para que os capitães-do-mato pensassem ser fantasmas se movimentando nas noites de lua cheia, e a fuga não fosse interceptada. No Bumba-meu-boi, entre os componentes essenciais das alas ou quadros, há personagens indígenas. Só com esses exemplos, já se torna visível e expressiva a presença indígena em três dos temas selecionados.

Dessa forma a influência indígena, com absoluta segurança, estará presente nos cinco programas. Tomando como inspiração a linguagem dos PCN, as festas indígenas aparecerão, com inegável transversalidade, ao longo de toda a série.

Temas que serão debatidos na série *Aprender e ensinar nas festas populares*, que será apresentada no programa Salto para o Futuro/TV Escola/SEED/MEC de 9 a 13 de abril de 2007:

PGM 1 – Festas de Santos Reis

No primeiro programa da série, será debatido o ciclo natalino, que tem duas partes distintas: os rituais da liturgia oficial católica e ritos e festas promovidos quase sempre independentemente desta oficialidade. Nesta segunda parte, há uma inegável centralidade dos Reis Magos. Pastorinhas, presépios, folias são a eles devotados, predominante do dia primeiro ao dia 6 de janeiro de cada ano. Mas a devoção aos Reis Magos não se esgota na Folia de Reis. Seus ingredientes são de origem portuguesa e, no Brasil, desenvolveram-se no antigo “Corredor das Bandeiras” (SP, MG e GO), e se espalharam para outros estados como Rio de Janeiro, Paraná, Espírito Santo, Bahia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Tocantins. No Nordeste de Minas Gerais, no Ceará, Rio Grande do Norte, Piauí e Sergipe são tradicionais os grupos de Reisado. Na Bahia, Santa Catarina e Rio Grande do Sul existem os Ternos de Reis. Estas são as manifestações da devoção, que contam com uma ocorrência maior de grupos e práticas nos estados citados. A devoção e as Festas de Reis já contam hoje com mais de 60 modalidades. Este ciclo de festas estará em debate no primeiro programa da série.

PGM 2 – Festas carnavalescas

No segundo programa da série, os debates terão como foco as **Festas carnavalescas**. É importante ressaltar que o carnaval está muito longe de ser a unanimidade brasileira, como se supõe em outros países. Em algumas partes das regiões Norte e Centro-Oeste, o carnaval vai muito pouco além de um feriado na folhinha de parede. Mas nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco, os festejos dos quatro dias de véspera da quaresma são vividos intensa e generalizadamente. Em grau um pouco menor, há outros estados em que também se podem contar muitos adeptos de Momo. Pretende-se discutir as dimensões educativas desses festejos, procurando abstrair um pouco o grau, às vezes exacerbado, de produto mediático e econômico que têm as festas carnavalescas. Desfiles de escolas de samba, trios elétricos e até mesmo a experiência dos blocos já foram visivelmente transformados em rentável mercadoria e isso também vale a pena ser discutido. Além disso, pretende-se mostrar pequenos blocos no nível das comunidades, numa festa em que os moradores fecham a rua e fazem o velho carnaval das marchinhas, sem virar notícia. Mesmo no Rio de Janeiro e em São Paulo, os blocos tradicionais ainda são verificados. Da mesma forma, no carnaval do Pernambuco, o Galo da Madrugada é um majestoso acontecimento mediático. Mas os velhos apreciadores também ainda vivem intensamente os pequenos grupos de frevo, os maracatus rurais, sempre no âmbito da comunidade, ensinando crianças e adolescentes. Estas festas carnavalescas são o foco do segundo programa da série.

PGM 3 – Festas juninas

O terceiro programa debate o ciclo das festas juninas. Em termos religiosos, ele é marcado, sobretudo, pelas festas de Santo Antônio, São João e São Pedro. Mas a Festa de São Benedito que, oficialmente, ocorre no dia 5 de outubro, em muitos lugares é incorporada também ao mês de junho. Aparentemente mais pagãs, situam-se também no mês de junho as festas do Bumba-meu-boi e suas inúmeras derivações (Boi-Bumbá - AM, Boi-de-Mamão - SC, e Boizinho - RS). Como elementos formadores do conjunto das festas juninas, destacam-se as tradições milenares em torno do solstício de inverno, aqui no Hemisfério Sul (dia 24, o dia em que o sol está mais a pino) e, no Hemisfério Norte, o solstício de verão. Em especial aparece a

figura do culto ao fogo (fogueira) para se garantir a fertilidade e a saúde. Há uma influência significativa também da Festa das Primícias judaica (primeiras colheitas), fazendo aparecer em nossas festas juninas a função marcante das comidas típicas da estação.

As festas juninas se vinculam às datas de santos do catolicismo oficial, mas esse ciclo foi apropriado pelo domínio popular, porque são festas que assumiram um caráter doméstico. Mesmo quando são festas “da paróquia”, o mastro e a fogueira trouxeram a festa para o terreiro – para o lado de fora da igreja. Na imensidão de festas, nesse período, destacam-se as fogueiras com batizados, simpatias casamenteiras e gente passando por sobre as brasas, com as comidas e bebidas típicas. Estas festas são o tema do terceiro programa da série.

PGM 4 – Festas de trabalho

Pelo trabalho o homem marca o meio físico onde busca satisfazer as suas necessidades. Por isso, os principais acontecimentos ligados ao trabalho também são ritualizados nos meios populares, fazendo emergir importantes momentos festivos, tais como: festas de colheitas, pousos de tropeiros, mutirões (puxirão, muxirão, adjutório, demão), mutirões de traição (ditos “treição” – um mutirão para o qual o dono do serviço não foi avisado), dança da enxada, canto das lavadeiras, canto das fiandeiras. Durante o trabalho, num dia de mutirão, sempre acontecem as cantigas de mutirão (“Brão”, na região de São Luis do Paraitinga-SP). Além disso, “uma coisa puxa a outra”, diz a sabedoria popular. Um dia de mutirão é sempre uma boa oportunidade para uma noite de jogo de truco, danças variadas conforme o lugar (forró, vanerão, catira, cururu, siriri, etc.). Em muitos casos, o mutirão até é “inventado” como pretexto para essa divertida complementação. As festas de trabalho serão debatidas no quarto programa da série.

PGM 5 – Festas da afro-descendência

Sem nos esquecermos da dramaticidade dessa forma de exploração do trabalho humano, o trabalho escravo propiciou à formação cultural do Brasil importantes componentes da riqueza cultural africana. A casa-grande não conseguiu silenciar a senzala. A visão de mundo, a

religiosidade, a música, a dança, a vestimenta e a culinária dos negros resistiram aos séculos de opressão branco-européia de nossa Colônia e Império. E as nossas diversas formas de ser brasileiro foram todas impregnadas por esses componentes africanos. Vem daí a existência de um grande leque de festas e rituais em todas as regiões brasileiras. Muitas dessas festas constituíram-se na fusão da cultura negra com o catolicismo popular, como Congos, Congadas, Moçambiques e outros tantos. Em outras, permaneceu a base da própria religiosidade africana, como se verifica no Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina. Em outros casos ainda, a resistência negra gerou manifestações que, de certa forma, desenvolveram-se à margem das práticas religiosas: Capoeira, Jongo, Parafuso (a dança da fuga), Lundu. Em todos esses casos há sempre uma diversidade de festas que garantem a reprodução da arte e das crenças africanas, formando gerações e gerações de adeptos que, às vezes, não compõem uma efetiva afro-descendência. Ou seja, mesmo que ao longo do seu desenvolvimento tenham ficado restritas aos de cor negra, muitas festas e rituais afro-descendentes vivem hoje uma alegre e criativa miscigenação. Esse último programa da série vai colocar em discussão as festas da afro-descendência, em que muitas vezes se misturam brancos e negros.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, Carlos R. *Cavalcadas de Pirenópolis*. Goiânia: Editora Oriente, 1981.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

COX, Harvey. *A festa dos foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

FREIRE, Paulo. Sociedade fechada e inexperiência democrática. In: *Educação como prática da liberdade*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 65-83.

IANNI, Octávio. *Dialética e capitalismo*: Ensaio sobre o pensamento de Marx. Petrópolis: Vozes, 1988.

LARAIA, Roque de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

PESSOA, Jadir de M. *Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular*. Goiânia: Editora da UCG/Kelps, 2005.

RIBEIRO JÚNIOR, Jorge Cláudio N. *A festa do povo: pedagogia de resistência*. Petrópolis: Vozes, 1982.

SILVA, Affonso M. Furtado da. *Reis Magos: história, arte, tradições: fontes e referências*. Rio de Janeiro: Leo Christiano Editorial, 2006.

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

Nota:

Professor na Universidade Federal de Goiás. Membro da Comissão Goiana de Folclore. Consultor desta série.

*Lúcia Beatriz Torres*¹

*Raphael Cavalcante*²

Aprender é (re) viver

“Partiram [os Magos] de suas terras [no Oriente] e, guiados pela luz de uma estrela resplandecente, chegaram à gruta, em Belém, na Judéia, para adorar o filho de Deus que havia nascido, ofertando-lhe régios presentes: Ouro, Incenso e Mirra.”

Síntese da Viagem dos Reis Magos baseada no Evangelho de Mateus (2, 1-12)³.

O texto bíblico de Mateus alude vagamente a respeito dos Magos, não especificando seus nomes e respectivas categorias, número, locais de procedência no Oriente, entre outros aspectos. O enigma que envolve essa narrativa bíblica tem ensejado infindáveis reinterpretações ao longo dos tempos. Conhecida, em sua forma mais popular, como a “Adoração dos Reis Magos”, essa passagem da Escritura Sagrada é fonte de inspiração para as mais variadas manifestações nas letras e nas artes, contribuindo para o desenvolvimento de tradições populares as mais diversas (SILVA, 2006).

Este contexto levou Mâle⁴, nos alvores do século XX, à seguinte reflexão:

A imaginação popular cedo foi aos evangelhos, tentando complementá-los, no que faltava. As lendas originaram-se nos mais antigos séculos da cristandade. Elas nasceram do amor, de um tocante desejo de conhecer mais Jesus e aqueles próximos [...]. O povo achava os evangelhos muito sucintos [...]. Nenhuma das cenas da infância de Cristo forneceu mais rico material para o povo que a Adoração dos Magos. Suas misteriosas figuras, mostradas veladamente nos evangelhos, despertavam ávida curiosidade nas pessoas.

A propósito, o título de Reis, atribuído aos Magos do Oriente, foi devido a Cesário [São Cesário], Bispo de Arles, França, no século VI. No século seguinte, o Papa Leão I assegurou, em seus “Sermões” sobre a celebração da Epifania, que os Reis Magos eram em número de três. Todavia, seus nomes somente mais tarde foram estabelecidos.

As tradições populares do ciclo natalino eram comuns em toda a Europa Cristã, em países como França, Itália, Alemanha⁵, Portugal e Espanha. Os dramas litúrgicos medievais eram utilizados como instrumento de ensino e divulgação da doutrina cristã. O episódio dos Magos do Oriente, desde cedo, tornou-se um dos temas prediletos para efeito de dramatização (*Officium Stellae*). Representações de rituais litúrgicos relativos aos Magos, que, a princípio, eram realizados no interior das igrejas, foram, pouco a pouco, popularizando-se, transportados para espaços abertos – praças e ruas. Assim surgiram os cortejos, vinculados aos templos religiosos das cidades, que encenavam a temática dos Magos, bem como grupos peditórios, no âmbito dos povoados rurais que, de casa em casa, levavam a mensagem do nascimento de Jesus Cristo. Atualmente, alguns países europeus ainda mantêm essas tradições milenares como, por exemplo, o Cortejo dos Reis Magos na Basílica de Santo Eustórgio⁶ em Milão, Itália, e a *Cabalgata de Reyes Magos*, em Sevilha, Espanha, bem como o costume dos Grupos de *Villancicos* (Espanha) e de *Janeiras e Reis* (Portugal).

No período colonial, os colonizadores, em conjunto com os missionários jesuítas que aportaram ao Brasil, vindos com o primeiro Governador Geral Tomé de Sousa, em 1559 e em anos seguintes, trouxeram essas tradições da Península Ibérica. Estes utilizavam autos litúrgicos com a temática dos Reis Magos, sob a forma de canto, dança e encenação, no processo de catequese e ensino, tanto dos nativos indígenas como dos próprios colonos portugueses (reinóis) e, posteriormente, dos escravos negros. O catequista José de Anchieta, considerado por muitos o precursor das letras brasileiras, formado na escola de Gil Vicente, compôs, ensaiou e representou sua peça teatral inicial, “Pregação Universal”, reintitulada “Na Festa de Natal”, na Igreja dos Jesuítas, em São Paulo de Piratininga (atual cidade de São Paulo), no Natal de 1561, no Ano Novo e no dia de Reis de 1562. Este é o primeiro registro de um Auto encenado no Brasil que, com adaptações diversas, foi repetido por toda a costa brasileira, em aldeamentos jesuítas como São Lourenço [Niterói] e São Vicente [São Paulo], Reis Magos [Espírito Santo], entre outros (SILVA, 2006).

Na segunda década do século XVIII, Nuno Marques Pereira, em seu *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*⁷, registra a presença de Grupos de Reis peditórios na Bahia:

[...] uma noite dos Santos Reis saíram estes [homens] com vários instrumentos pelas portas dos moradores de uma vila cantando para lhes darem os Reis em prêmio que uns lhes davam dinheiro e outros doces, frutas, etc.

Tudo indica que, no início da Colonização, junto aos núcleos de povoamento mais consolidados (Salvador/vilas próximas do Recôncavo, Olinda e, pouco depois Recife, já sob o domínio holandês, Rio de Janeiro/Niterói e São Vicente/São Paulo de Piratininga) moldaram-se as formas iniciais das tradições de Reis no Brasil. Presépios, Lapinhas e Pastoris, seguindo-se de outras representações folclóricas derivadas, Reisados, Rancho de Reis, Terno de Reis (versão baiana), Guerreiros, etc. O processo de transplantação dessas tradições intensificou-se durante o Ciclo do Ouro [em terras do atual estado de Minas Gerais, em cidades como Ouro Preto, Sabará, São João del Rei, entre outras], uma vez que aumentou, significativamente, o fluxo migratório de colonos oriundos do norte de Portugal (Porto, Minho e Trás-os-Montes), regiões agrícola-pastoris, com expressivas tradições de Reis. Na medida em que o povoamento expandiu-se, essas manifestações se ramificaram e se difundiram por todo o território colonizado. Naturalmente, essas tradições que chegaram ao Brasil sofreram, gradativamente, a influência local pela incorporação dos elementos da cultura negra e indígena, através de hibridismos religiosos e culturais, ou seja, como preconizam diversos folcloristas brasileiros, adquiriram a “cor local”.

O processo de popularização dos ritos litúrgicos, através das novas formas de representação que surgiram, em particular sobre a influência dos Reis Magos, resultou, em muitos casos, em “excessos de profanação”. Tal fato levou a Igreja a reprovar essas manifestações populares, passando a impedir a entrada desses Grupos no interior das Igrejas, afastando-se, desse modo, de seus fiéis que, no entanto, a seu modo, continuaram a levar a palavra de Deus para lugares aonde o catolicismo não chegava ou não os aceitava.

Na década de 1980, com a vinda do Papa João Paulo II a Santo Domingo (América Central), houve, contudo, uma mudança dessa postura eclesial. A partir daí, a Igreja Católica, através do processo de inculturação, abriu novamente suas portas a essas manifestações populares, reaproximando-se, assim, de seus seguidores, dando novo impulso às Festas dessas tradições de Reis.

Colocando a inculturação na linha da encarnação promovida pelo Cristo, compreende-se que se trata de atingir os níveis mais profundos que constituem uma cultura, nas organizações da sociedade, nos relacionamentos entre os homens e com Deus⁸.

No Brasil, as tradições populares do Ciclo Natalino, baseadas nos costumes religiosos ibéricos, são designadas por REISADOS. Segundo o mestre folclorista brasileiro Câmara Cascudo⁹ “[...] sem especificação maior refere-se sempre aos ranchos, ternos e grupos que festejam o Natal e Reis. O Reisado pode ser apenas a cantoria como também possuir enredo”. É necessário lembrar que, dentro do ciclo natalino, existem manifestações que, apesar de serem habitualmente chamadas de Reisados, não possuem a temática dos Reis Magos e do Menino Jesus, o que não impossibilita a participação desses grupos nas Festas de Santos Reis. Como exemplo, temos a Chegança e a Marujada (temática náutica, envolvendo a luta dos Mouros contra os Cristãos), a Taieira e o Ticumbi (temática afro-brasileira).

Falta unanimidade na definição conceitual por parte de estudiosos dos Reisados, em função da dificuldade classificatória dessas manifestações, posto que se compreendem em um numeroso grupo: as Folias/Companhias/Embaixadas de Reis, o Terno de Reis (baiano e sulino), Pastor, Tiração de Reis, o Presépio, as Pastorinhas, os Pastoris, o Bumba-meu-boi do Nordeste brasileiro oriental, o Boi-de-Mamão, o Boi de Reis, o Reis de Bois, o Cavalo-Marinho, a Companhia de Pastores, as Reiadas, Reis de Careta e tantas outras manifestações, cobrindo praticamente todo o território brasileiro. Encerra a questão o folclorista Ulisses Passarelli¹⁰:

A verdadeira riqueza do folclore brasileiro está na variedade inclassificável, no sincretismo, nos fenômenos de transposição, interpenetração e influências folclóricas, nas múltiplas variantes, em

toda a criatividade, plasticidade, presença de espírito e dinâmica com que o povo os cria, recria, adapta, extingue e ressuscita.

Em alguns Grupos de Reis, o período de jornada/giro adianta-se ou estende-se aquém ou além do período de 24 de dezembro até 06 de janeiro. A partir do dia 08 de dezembro (Nossa Senhora da Conceição) até o dia de São Brás (03 de fevereiro – entendendo que, por advogar contra problemas de garganta, o Santo possa garantir uma boa voz para a cantoria), os Grupos podem encerrar sua jornada/giro. O tradicional Dia de Reis (06 de janeiro) é o mais marcante, seguido, em alguns lugares, pelo dia de São Sebastião (20 de janeiro – Folias de São Sebastião) e ainda pelo dia de Nossa Senhora das Candeias (02 de fevereiro).

No caso das Folias/Companhias/Embaixadas de Reis, as formas de representação dos grupos e de seus componentes, como também os estilos de cantoria, entre outras características, variam de região para região, entretanto a essência, o núcleo dramático dessas tradições “que é contar, rememorar a viagem dos Três Reis Magos, o culto ao Menino Jesus¹¹” não muda. De uma maneira mais ampla, todos os reisados, sob influência dos Reis Magos, constituem autos populares ou grupos de cantoria, formados:

[...] por grupos de músicos, cantadores e dançadores, que vão de porta em porta, no período de 24 de dezembro a 6 de janeiro, anunciar a Chegada do Messias, homenagear os Três Reis Magos e fazer louvações aos donos das casas onde dançam¹².

Normalmente, saem por promessa e/ou devoção aos Santos Reis, e nas visitas, os Grupos de Reis entram nas casas, cantam à saúde e pedem a proteção de seus moradores, desejam o melhor para todos, através de bênçãos, recebendo, em contrapartida, donativos (dinheiro, mantimentos, entre outros). Esse “[...] ritual de reciprocidade [...] que se processa entre pessoas do grupo e dos moradores das casas visitadas¹³” é o que os identifica, pois é nesse momento em que se percebem as trocas simbólicas imbuídas dessa outra característica marcante dos grupos, o peditório, que, de acordo com Théó Brandão¹⁴, “[...] é o que lhe dá o verdadeiro [sentido] e lhe cria individualidade”.

Os donativos arrecadados são utilizados para a realização da Festa de Encerramento do Grupo, ou Festa do (Ar)Remate, evento que marca o fim da jornada/giro, com fartura de comida e bebida, ansiosamente aguardado pelos componentes, familiares e convidados. Em muitas regiões, é comum a presença da figura do Festeiro (indivíduo que se prontifica a realizar essa festa), e em algumas regiões o responsável ou dono do Grupo (Mestre/ Embaixador/ Capitão) assume esse papel.

As Festas de Santos Reis contam com grande envolvimento da comunidade. Os moradores/devotos incentivam os Grupos de Reis, ajudando como podem. Muitas famílias fazem questão de recebê-los em suas casas, oferecendo lanches para os integrantes. Costureiras costumam destinar um pouco de seu tempo para a confecção das indumentárias e artistas plásticos doam um pouco de sua arte aos “Santos Reis”. Outros se destinam a acompanhar os Grupos em suas peregrinações pelas ruas das cidades, ajudando no que for preciso.

A participação de pessoas da mesma família e de amigos nos Grupos de Reis é um fato de extrema importância para entendermos a resistência das tradições, na medida em que fica mais fácil se organizar e preservar suas raízes culturais, transmitidas de geração para geração, de pai para filho. Cada pessoa possui um papel importante dentro do complexo universo ritual e dos Grupos de Reis, que inclusive podem ter regulamento (estatuto) interno, com normas que devem ser seguidas pelos componentes e que estabelecem uma hierarquia e conduta mais responsável, disciplinada e fraterna podendo, inclusive, “punir” com a desfiliação o integrante que não seguir esses preceitos. O mesmo se passa com as associações constituídas por um ou mais grupos de uma localidade, município ou região.

Por se tratar de uma enorme família, é bem representativo o número de crianças que participam desses grupos, o que estimula e desenvolve o seu lado lúdico, fazendo-as interagir internamente (entre elas) e externamente (com outros grupos), acelerando o processo de ensino-aprendizagem, inerente ao meio acadêmico (escolas) – primeiro contato com educação patrimonial. Essa experiência e a aproximação dos mais jovens são fundamentais para a perpetuação dessas tradições, uma vez que os detentores do “conhecimento dos antigos” encontram-se, em sua maioria, com idade avançada e, em alguns casos, infelizmente, não podem mais difundir seu rico legado.

Vivenciando o fato folclórico, as crianças conhecem/absorvem melhor esse conhecimento transmitido pelos Mestres, reforçando seus laços culturais e conscientizando-se de sua identidade.

Cabe observar um expressivo surgimento de Associações/Organizações de Grupos de Reisados pelo Brasil, impulsionado pela busca de recursos e apoio por parte de seus participantes, resultando também na mobilização de seus integrantes e na participação das comunidades de seu entorno. Geralmente essas instituições da sociedade civil atuam em parceria com órgãos municipais encarregados da execução das Festas/Encontros de Reis (palco/palanque, sonorização, transporte, alimentação, etc.).

A construção de Igrejas e Capelas de Santos Reis constituiu um ponderável componente de preservação das tradições. Esses espaços sagrados agregaram cerimônias religiosas populares como: missas solenes, procissões, dramatizações, apresentações de corais, etc., facilitando as atividades das Festas. Nos salões e outras instalações agregadas possibilitam também a realização de eventos comunitários. Essa iniciativa de erguer templos aos Reis ganhou mais força com a constituição dos Grupos em entidades associativas.

Os Grupos, geralmente compostos por pessoas humildes, de localidades/ bairros periféricos, precisam adaptar-se aos novos tempos que impõem, em função da necessidade de se trabalhar, que seus integrantes saiam para as jornadas/giros ou de noite ou nos finais de semana, muitas vezes também deixando para usar suas férias durante esse período. Sacrificios à parte, o ritual é sempre muito bonito e composto de “etapas” ou “fases”, que podem variar de acordo com a região, mas com algumas poucas alterações: chegada/abrição de portas; saudação aos donos da casa, louvação ao presépio, despedida e, dependendo da manifestação, apresentação cantada/recitada e/ou dançada dos palhaços (e seus congêneres regionais). Podem ainda apresentar “cantos circunstanciais”, com temas diversos. O teor dos versos cantados é normalmente de natureza bíblica.

Em resumo, individualmente, podemos identificar claramente que existem dois tipos de Festa de Reis: as festas de encerramento de cada grupo e de “confraternização coletiva”, onde diversos grupos se apresentam publicamente “fora de sua base ritualística de ampla significação¹⁵”, assinalando uma nova perspectiva: maior intercâmbio entre os grupos locais e regionais,

apresentações fora do período tradicional e, conseqüentemente, maior participação dos moradores. Essas Festas de confraternização coletiva recebem diferentes denominações: Encontro de Folia de Reis, Festival de Folias de Reis, Festa de Santos Reis, Chegada das Bandeiras, entre outros, e costumam reunir um grande público. Os grupos participantes ganham troféus, certificados, visibilidade social e, algumas vezes, dinheiro. Alguns pesquisadores admitem que essas festas sejam um dos principais instrumentos de preservação da tradição e onde “[...] essas relações [comunitárias e associativas] atingem o auge”¹⁶.

Festas de Santos Reis pesquisadas no Brasil, por cidades e principais grupos de reisados participantes (SILVA, 2006):

- **Pará:** Belém, Ananindeua – Tiração de Reis e Folia de Reis;
- **Maranhão:** São Luís e Caxias – Pastor e Reis de Careta;
- **Piauí:** Teresina – Reis de Careta;
- **Ceará:** Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha - Reisado;
- **Rio Grande do Norte:** Natal – Boi de Reis (Boi Calemba);
- **Paraíba:** João Pessoa, Tacimas e Bananeiras – Boi de Reis e Cavalo-Marinho;
- **Pernambuco:** Carpina, Santa Maria da Boa Vista e Garanhuns – Pastoril, Bumba-meu-boi, Reisado, Cavalo-Marinho;
- **Alagoas:** São José das Lajes – Reisado e Guerreiro;
- **Sergipe:** Laranjeiras e Japarutuba - Reisado;

- **Bahia:** Salvador e Santo Amaro da Purificação – Terno de Reis;
- **Espírito Santo:** Muqui, São Mateus e Conceição da Barra – Folia de Reis e Reis de Boi;
- **Minas Gerais:** Juiz de Fora, Poços de Caldas, Passos, Três Corações, Três Pontas, Itaú de Minas, Uberaba, Uberlândia, Araxá, Romaria, Patos de Minas, Jequitibá, Sete Lagoas, Montes Claros, Bocaiúva e Pirapora – Folia de Reis, Pastorinha e Companhia de Pastores;
- **Rio de Janeiro:** Nova Friburgo, Cordeiro, Barra Mansa, Duas Barras, Valença, Rio das Flores, Vassouras, São Fidélis e Itaocara – Folia de Reis;
- **São Paulo:** Ribeirão Preto, Batatais, Altinópolis, Cajuru, Santo Antônio da Alegria, Cássia dos Coqueiros, São José do Rio Preto, Votuporanga, Nhandeara e Assis – Companhia de Reis;
- **Goiás:** Goiânia – Folia de Reis;
- **Distrito Federal:** Brasília – Folia de Reis;
- **Mato Grosso do Sul:** Cassilândia, Parnaíba e Aparecida do Taboado – Folia de Reis;
- **Paraná:** Londrina, Maringá e Sarandi – Folia de Reis;
- **Santa Catarina:** Florianópolis e Itajaí – Boi-de-Mamão e Terno de Reis;
- **Rio Grande do Sul:** Osório, Gravataí e Santo Antônio da Patrulha – Terno de Reis;

Observa-se que os Grupos de reisados estão mais organizados, dispõem de maior apoio do poder público e realizam as Festas, a cada ano, com maior repercussão social. Entretanto, continuam realizando a sua produção de forma independente, fazendo praticamente tudo com recursos

próprios: vestimentas (grupos saem com roupas doadas por outros grupos), conserto/compra de instrumentos, contratação de músicos quando necessário (sanfoneiro, cavaquinho, etc.), compra de alimentos para as Festas de Arremate. Alguns Grupos já produzem, sob forma de gravação (cassete, CDs e até em DVD), o registro de suas apresentações.

Hoje em dia, as Igrejas Pentecostais, que se instalaram nas periferias das localidades, têm contribuído para o arrefecimento das tradições de Reis, retirando muitos componentes dos Grupos de Reisados, normalmente por intolerância ou preconceito. O respeito à diversidade cultural independe de crenças e deveria ser tratado como um valor de cidadania.

Após a leitura desse texto, devemos refletir sobre a importância de se levar o conteúdo das Festas Populares para debate com profissionais da área da educação e, posteriormente, para os jovens nas escolas. Essas celebrações acontecem no âmbito da pedagogia da aprendizagem (“escola da vida”) e complementam a pedagogia da instituição de ensino, derrubando diferenças sociais e “desenvolvendo seus mecanismos próprios de transmissão do conhecimento¹⁷”.

Existem assuntos relativos às Festas que, se tratados de maneira transversal dentro das escolas, preencheriam lacunas historicamente excludentes dos menos favorecidos, como também aproveitar para pensar em um Natal mais brasileiro, refletindo, tanto quanto possível, os valores de nosso patrimônio artístico-cultural.

É um momento que os pobres se levantam, dizem sua voz, apresentam sua resistência, e para aqueles que sabem ver, está aqui o grito de libertação, o grito de justiça, o grito de vida nova¹⁸.

Notas:

Jornalista e Radialista. Graduada em Comunicação Social pela UFRJ.

² Produtor Cultural.

³ Este e outros textos deste artigo são baseados no livro *Reis Magos: história, arte, tradições* – fontes e referências (SILVA, Afonso Furtado da. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2006).

⁴Émile Mâle, *L'Art Religieux de XII siècle*, inserido no *Gazette de Beaux Arts* (1904).

⁵ É interessante assinalar, como exemplo, a existência, até hoje, dos Grupos de *Sternsingers* (Cantadores da Estrela), atualmente apoiados por uma organização missionária alemã, *Kindermisionwerk*, que desenvolve projetos de educação cristã, em nível mundial, com crianças carentes.

⁶ Essa celebração acontece desde 6 de janeiro de 1336, conforme registrado por Muratori (*Rerum Italic Scriptorum*, Milan, 1728, t. XII, p. 1018).

⁷ *Apud Dicionário do Folclore Brasileiro*, Câmara Cascudo.

⁸ Revista MUNDO e MISSÃO –

<http://www.pime.org.br/mundoemissao/evanincultigreja.htm>.

⁹ *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Câmara Cascudo.

¹⁰ *Reisados Brasileiros: tipologia* (2003).

¹¹ Domingos Diniz em *As Folias de Santos Reis*, publicado pela Comissão Mineira de Folclore.

¹² José Maria Tenório Rocha em *Folguedos e Danças de Alagoas: sistematização e classificação* (1984).

¹³ BRANDÃO, *apud* SILVA, 2006, pág. 174.

¹⁴ Em um de seus muitos trabalhos sobre os folguedos natalinos.

¹⁵ *Idem*, p. 8.

¹⁶ Edimilson de Almeida Pereira, em seu texto *A Educação pela Festa* para “Carranca” – Órgão informativo da Comissão Mineira de Folclore (Ano 2, nº. 23, agosto de 1997).

¹⁷ *Idem*, p. 14.

¹⁸ Padre Medoro de Souza, da Igreja Matriz de Valença/RJ, em depoimento para o documentário *Dias de Reis*, de Lúcia Beatriz Torres e Raphael Cavalcante (2006).

FESTAS CARNAVALESCAS

*Maria Alice Amorim¹***O avesso e o plural na folia**

Evoé, Evoé! Baco! Sobre as colinas, sobre a caatinga, sobre o mar e o mato, nada de silêncio! O rufar dos tambores de maracatu chama. A flauta mágica do deus Pã e dos caboclinhos insiste. O toque dos clarins grita: é hora de obedecer ao frevo e dançar o passo. É Dioniso, ou Baco, o deus do vinho, quem ordena. Passam as bacantes festejando. Dionisiaca é a temporada. O “deus de Nisa” quer ver desfilar clubes pedestres, clubes de alegoria e crítica, ursos, bois, burrinhas, bonecos gigantes, papangus e caretas, cambindas, maracatus... Enfim, o “estúpido folguedo africano”, segundo o *Diário de Pernambuco*, na década de 80 do século 19. É a festa da dança, da bebedeira e da liberdade de colocar a vida pelo avesso. É o reinado dos deuses da alegria, é o reinado de Baco e Momo.

Filho do sono e da noite, Momo é o deus grego da zombaria e dos gracejos. Usa máscara e carrega um bastão. Entre nós, a divindade da Grécia foi adotada como o rei do carnaval, e nada mais lógico, já que esse é um tempo propício a momices e diversões. Mergulhados no vinho e nas delícias da vida, os portugueses – excessivamente católicos – assim se preparavam para jejuar e fazer penitência durante os quarenta dias que antecediam a Páscoa ou festa da ressurreição do Cristo. Era isto o entrudo: uma forma de brincar, festejar – com água, lima-de-cheiro, goma – enquanto não chegava a quarta-feira de cinzas e o recolhimento do ciclo religioso da quaresma. A palavra entrudo, que significa intróito, introdução, é exatamente a entrada do período quaresmal.

Foi assim, com essa brincadeira de mela-mela do entrudo que começamos, em Pernambuco, a registrar as comemorações do carnaval. Nas primeiras festas de rua, os autos hieráticos ou

catequéticos, organizados pelos jesuítas, com o fim de cristianizar os índios, misturaram-se às festas públicas do período colonial e do Império, aos costumes de negros, europeus e indígenas. A partir da manifestação carnavalesca do entrudo, das mascaradas e de tantos outros folguedos populares dos ciclos festivos, a nossa festa momesca se multiplicou e diversificou tanto que hoje o carnaval pernambucano oferece um dos mais ricos conjuntos de manifestações folclóricas durante os dias dedicados a Momo. Personagens, vestuário, cenários das procissões e cortejos oficiais dos tempos coloniais e do Império transferiram-se para as festividades de carnaval, como comprovam importantes pesquisadores que se debruçaram sobre temas carnavalescos de Pernambuco e trataram justamente dos primórdios do nosso ciclo carnavalesco e da relação entre a folia e as festas populares. O papangu, por exemplo, hoje bastante conhecido como símbolo da cidade de Bezerros, era figura grotesca nas procissões de cinzas, era o mascarado que seguia à frente do cortejo religioso, abrindo alas com um relho ou chicote, sob vaías e pitombas da gurizada.

Festas: máscaras do tempo, de Rita de Cássia Barbosa de Araújo, trata do entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife, num contexto histórico e social de grande repressão sobre as manifestações espontâneas e de estreita relação entre Igreja e Estado. No livro *Carnaval: cortejos e improvisos*, o presidente da Comissão Pernambucana de Folclore, pesquisador Roberto Benjamin, aborda justamente a ligação dos cortejos religiosos com os cortejos carnavalescos, a caricatura das festas oficiais durante o carnaval e a vontade de experimentar o mundo pelo avesso durante os dias de Momo. Leonardo Dantas Silva, em *Carnaval do Recife*, aponta dados importantíssimos para a compreensão da formação dos grupos populares de carnaval. *O folclore no carnaval do Recife*, da antropóloga norte-americana Katarina Real, é uma obra pioneira e indispensável, escrita na década 1960, após cerca de cinco anos de pesquisa de campo nos subúrbios e também durante o período da folia. O livro registra diversas manifestações folclóricas, como os caboclinhos, maracatus, bois, *la ursa*, dentre tantas outras que compõem a riqueza do carnaval pernambucano.

Caboclinhos, tribo de índio e *la ursa*

A brincadeira dos caboclinhos descende diretamente dos autos catequéticos que os jesuítas organizavam para cristianizar os indígenas. Há não muito tempo, era um auto dramático, em que mestre e índios recitavam versos decorados, no estilo dialogado, com a participação individualizada de caboclos e respostas do coro. A coreografia é exuberante e mostra passos de dança guerreira a cada toque dos instrumentos – flauta, bombo, mineiro e caixa. Há, ainda, as tribos de índio, denominação utilizada pela pesquisadora norte-americana Katarina Real para destacar as diferenças entre essa manifestação folclórica e os conhecidos *caboclinhos*. Na tribo, há diferenças na vestimenta, composta por calça, camisa e avental; no escudo, que os índios portam numa das mãos, a outra reservando a machadinha; nos passos da coreografia, que também é de guerra. Segundo Katarina, da Paraíba vieram as nossas carnavalescas tribos de índio, e as primeiras que começaram a desfilar no Recife mantinham forte ligação com aquele estado. Entretanto, disseminaram-se de tal maneira que os caboclinhos da Mata Norte apresentam uma fusão de características, aliadas a elementos do maracatu rural: têm vestuário parecido com o dos caboclos de lança e há a figura do mestre (poeta) improvisador. O som melífluo da flauta é presença viva em todos os grupos, embora cada um mantenha o próprio sotaque musical. Além do Recife, Goiana, no litoral norte, é uma localidade especial para ver caboclinhos. Há, dentre outros, o centenário Cahetés, Canindé, União Sete Flexas. Em Tracunhaém e Buenos Aires são tradicionais o Índio Tupi-Guarani e o Índio Brasileiro.

La ursa vem do Hemisfério Norte - Herança européia no carnaval pernambucano, a representação do animal se dá com a fantasia composta de máscara do urso e de simulada pelugem do corpo em macacão feito de tecido e outros materiais. Há o domador ou amestrador, que o conduz preso a uma corda ou corrente. Há o caçador que, munido de espingarda, vai perseguindo o bicho sempre que ele tenta escapar. A música – a marcha-frevo da *la ursa* – é executada por uma orquestra composta de sanfona, zabumba, reco-reco e triângulo. O pesquisador Roberto Benjamin publicou, em fevereiro de 2001, no *Suplemento Cultural*, encarte do Diário Oficial do Estado de Pernambuco, ensaio em que analisa a presença do urso no imaginário popular de europeus aqui chegados desde os primórdios da colonização. Analisa, ainda, a presença de ursos em grupos de comediantes e artistas de circo italianos, muitos dos quais ciganos amestradores de urso, vindos numa leva de imigração no século 19. Daí a existência do personagem “domador italiano”. Por fim, relaciona a

obsценidade e o aspecto religioso invocados pela brincadeira como um retorno a simbologias ancestrais vinculadas ao animal. Katarina, na pesquisa sobre o folclore no carnaval recifense, trata dos ursos e menciona, sobre o mesmo tema, os estudos de pesquisadores como Louis-François de Tollenare e Francisco Pereira da Costa.

Olha o frevo e o passo!

Em meio ao frenesi da percussão dos bois de carnaval, da marcha-frevo dos ursos, sobressaem os acordes líricos dos blocos de pau e corda, o frevo-canção e o som metálico das orquestras de frevo-de-rua que acompanham os clubes e os blocos carnavalescos mistos. O encontro de blocos líricos – nas ruas do Bairro do Recife, nas ladeiras de Olinda – é momento inesquecível para quem se emociona com o modo menor, o tom melancólico do frevo-de-bloco. Essa música suave chama os foliões às evoluções coreográficas, que fazem da exibição um espetáculo delicado, cheio de movimentos de braços e mãos para o alto, enquanto a vibração do sopro rasgado do frevo-de-rua puxa os carnavalescos para a excitação da coreografia do passo.

O frevo é um ritmo característico da folia pernambucana que começou a delinear-se em fins do século 19, a partir de uma combinação de ritmos – modinha, polca, maxixe, dobrado –, e o passo surgiu das acrobacias dos capoeiras que abriam os caminhos para as bandas militares desfilarem. O ritmo binário do dobrado estridente tocado durante as procissões está na base do frevo-de-rua, enquanto no frevo-de-bloco a sonoridade cadenciada de cordas, flautas e palhetas aponta a vinculação com o choro. Conforme pesquisa de Evandro Rabello, até o momento o registro mais antigo da palavra “frevo” é o que aparece em 9 de fevereiro 1907, no Jornal Pequeno, do Recife, como título de uma das canções executadas num baile de carnaval, e significando uma variante do verbo ferver, ou seja, frever, frevança, frevura, frevo. Mestre Zuzinha, Antônio Sapateiro, Nelson Ferreira, Edgard Moraes, Capiba, Duda, José Menezes, maestro Nunes são alguns dos notáveis compositores do ritmo.

Vários tipos de agremiações carnavalescas tocam o frevo e dançam o passo: troças, blocos, clubes de rua. Estes, que eram chamados de clube pedestre, ganharam a denominação com

Katarina Real, na pesquisa realizada nos anos 1960. A intenção era melhor delimitar os grupos relacionados ao frevo. Tais clubes, conforme as pesquisas de Katarina, Valdemar de Oliveira e diversos autores, foram criados a partir das corporações de artesãos e das associações de profissionais, que fizeram surgir, por exemplo, o Vassourinhas (1889) e o Clube das Pás (1890), dois ícones do carnaval pernambucano. Inclusive, a Marcha nº 1 do Vassourinhas é uma espécie de hino do carnaval do Recife. Espanadores, Remadores, Chaleiras de São José, Lenhadores, Abanadores eram alguns dos clubes fundados em fins do século 19 e início do século 20. Havia, ainda, blocos que congregavam comerciantes portugueses, como o Caninha Verde, tradicional brincadeira lusitana disseminada em algumas partes do Brasil.

Clube de fado - Em Vitória de Santo Antão, há o Clube de Fados Taboquinhas, provavelmente derivado do Caninha Verde. Na cidade em que os clubes de alegoria e crítica – Girafa, Leão, Cebola Quente, Galo do Cajá, Cisne, Zebra – e a briga de Leão com Camelo, de Cisne com Girafa empolgavam os foliões, o que acelerava os ânimos, por volta de 1924, era ver as taboquinhas pintadas de verde marcando no chão o ritmo daqueles brincantes vestidos à moda portuguesa. A existência de um jornal, *O Ilheo*, do século 19, dava conta, no Recife, de brincadeira do gênero, pois era editado pelo Clube da Canna Verde, composto por imigrantes portugueses que cantavam fado e dançavam o vira no carnaval. Havia, em Vitória, outros grupos do mesmo tipo, o Senhora Helena e o Cana Roxa, que também executavam músicas semelhantes. As Taboquinhas ainda brincam no carnaval, dois cordões de moças e rapazes desfilam vestidos com as cores de Portugal, flabelo à frente, Senhora Helena e Sinhá Pequena no centro. Todos vão levando ao ombro uma taboca, de cerca de metro e meio, planta da família do bambu. Quando cantam, marcam o ritmo batendo-a no chão, e a música tem evidente vinculação com o frevo-de-bloco, inclusive pela presença de instrumentos de pau e corda: violino, rabeca, cavaquinho, violão, atabaque, pandeiro. As coreografias consistem em evoluções no cordão.

Brincadeiras relembram reis de Congo

Desdobramento das antigas festas de coroação de reis negros, promovidas em devoção aos padroeiros dos pretos africanos – Nossa Senhora do Rosário e São Benedito –, as cambindas, as pretinhas de Congo, o samba de matuto, os maracatus de baque solto e virado são hoje variantes autônomas transpostas para o ciclo do carnaval. Nas cambindas, os antigos participantes eram “negros integrantes dos segmentos mais baixos da sociedade local, trabalhadores rurais, operários de fábricas, feirantes etc.”, conforme o pesquisador Roberto Benjamin, em artigo publicado em maio de 1985, nos *Cadernos* da Universidade de São Paulo. O samba de matuto foi registrado pelo poeta Ascenso Ferreira, na Mata Sul, e os maracatus têm sido documentados por importantes estudiosos, entre eles, o compositor, instrumentista e musicólogo César Guerra Peixe. Sobre as pretinhas, Benjamin crê na ligação com a aruenda, extinta brincadeira que existia na cidade de Goiana.

Pretinhas do Congo - Dois cordões de pretinhas saem, maracá na mão, respondendo às jornadas puxadas pela mestra e acompanhadas de percussão. No miolo, estandarte, rei, rainha e dois vassalos ou secretários. O cearense Oswald Barroso menciona, no livro *Reis de Congo*, um texto de Paulo Elpídio de Menezes, em que este conta como se passa a brincadeira dos congos na região do Crato, citando a presença de personagens, tais como rei, príncipe e secretário. Barroso ainda cita Menezes, ao referir-se ao canto dos congos do Cariri, na segunda metade do século 19: "Oh, pretinhas do Congo/ para onde vão?/ Nós vamo pro Rosaro/ festejá Maria". Cruzam-se personagens, cantos e o nome da brincadeira goianense, retirada de uma estrofe daquela cantiga.

Na praia de Carne de Vaca, a veterana Carminha Ribeiro deu continuidade ao que o pai começou. Fundado em 1930, o grupo das pretinhas era da cidade, mas, com a transferência da família para o litoral, há mais de 30 anos, é lá que brincam. Adultos, jovens, adolescentes e crianças percorrem diversas ruas da localidade, parando em algumas delas para se apresentar na casa de conhecidos ou apreciadores anônimos. Durante décadas era o apito de dona Carminha quem indicava as pausas e recomeço, com voz firme, postura ativa e boa memória, indispensáveis na hora de tirar as jornadas. De 1936 são as pretinhas do baldo do rio, tradição da família do falecido babalorixá Heleno. A mestra Rosa Santos, sobrinha de Heleno, lembra que nos tempos de fartura tinha até carruagem, senhores de engenho, feitor e escravos. Hoje,

além de rei, rainha, vassalos, bandeirista e cordões das pretinhas, há somente alguns escravos com enxada na mão. O irmão de Heleno, Edvaldo Ramos da Silva, é o coordenador da agremiação.

Cambindas - Um bando alegre de baianas tisanadas percorre as ruas de Ribeirão, na Mata Sul. No meio dos cordões de mulheres e homens fantasiados de baiana, um pálio abriga rei e rainha, posicionados entre estandarte e músicos (tarol e bombo). No miolo, circula a baiana, fazendo as vezes de poeta improvisador, tecendo loas em memória de tradicionais folgazões, a exemplo do mestre Goitá, “que fez versos pras Cambindas”. À frente, a dama da boneca preta alardeia que o grupo está chegando, e pede dinheiro para os tocadores, cheia de “liberdade” com os passantes ou espectadores espalhados pelas calçadas, bares e residências. Segundo os mais antigos, as Cambindas de Ribeirão existem desde 1928. Em Pesqueira, a Cambinda Velha é de 1909, conforme registro no estandarte e foi fundada por Aprígio Amaral, avô do atual presidente e mestre do grupo, Rosano Amaral. Nela desfilam cerca de 36 homens vestidos de baiana, ao som da percussão.

Baque virado dos tambores da nação - A batida do maracatu nação convida à dança e tudo – dança, ritmo, personagens, vestimentas, adereços –, tudo nos remete aos registros mais antigos desta brincadeira: a antiga cerimônia de coroação dos reis de Congo, realizada durante o período colonial, em igrejas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e São Benedito. Entretanto, isto não nos deixa esquecer a estreita relação do baque virado com os terreiros de candomblé. No início do século 17, reis e rainhas “Angola” eram nomeados na cidade do Recife, conforme registro de diversas coroações em arquivos da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio. Das diversas nações de negros, a dos Congos era a que mais se destacava dentre as associações daquelas irmandades. A cerimônia de coroação acontecia na entrada dos templos católicos, com o aval dos senhores brancos e da Igreja. Isto até o final do século 19, no Recife.

Transformados em maracatu, os grupos mantiveram a nomenclatura de nação e, representando o cortejo régio da festividade, figuram o rei e a rainha, conduzidos sob uma umbela ou guarda-sol, os lampiões, as damas do paço ou da boneca (importante objeto ritual), príncipe,

princesa, embaixador, porta-estandarte, o símbolo da nação, dois cordões de baianas e os batuqueiros. Os instrumentos são gonguê, tarol, caixa de guerra, bombo. No vestuário e adereços, a referência ao culto dos orixás é explícita. Os grupos são sempre vinculados a determinado terreiro de candomblé, o que serviu para aprofundar o sincretismo religioso.

O registro mais remoto de maracatu, conforme aponta Guerra Peixe, é de 1867. Segundo ele, a denominação é africana e designa uma dança praticada pela tribo dos Bondos, que vivia, durante a ocupação portuguesa, a 50 km de Luanda, Angola. Ainda conforme o pesquisador, inicialmente os maracatus eram designados de nações e afoxés. O termo nação implicava vínculo administrativo com a instituição de reis de Congo, mas era como o afoxé que se apresentavam nas festas de coroação. Pereira da Costa, no *Folk-lore Pernambucano*, de 1908, cita como exemplo de toada de maracatu a estrofe que diz: *Aruenda qui tenda, tenda/ Aruenda qui tenda, tenda/ Aruenda de totororó*. Estes versos remetem para a brincadeira da Aruenda de Iaiá Pequena, que existiu em Goiana, e tem ligação direta com os maracatus, cambindas e pretinhas do Congo.

Dos grupos tradicionais, podemos destacar o Nação Elefante (1800), Leão Coroado (1863), Estrela Brilhante do Recife (1906), Porto Rico do Oriente (1915). O maracatu Estrela Brilhante de Igarassu é um dos mais antigos em atividade, e, segundo tradição oral, existe desde 1824 naquela cidade onde há remanescentes de negros escravos. O Leão Coroado abrigou durante décadas reverenciado carnavalesco, o mestre Luís de França. Uma das mais destacáveis rainhas de maracatu foi Dona Santa, do maracatu Nação Elefante. A *Noite dos Tambores Silenciosos* é importante cerimônia que reúne os grupos de baque virado no Pátio do Terço, Recife. Criada nos anos 1960 pelo jornalista Paulo Viana, e que vem acontecendo desde essa época, com certa regularidade, reúne maracatus pernambucanos que prestam homenagem aos eguns, ou espírito dos mortos, no dia a eles dedicado, a segunda-feira, em ritual conforme manda os costumes jeje-nagô.

Baque solto ressoa na palha da cana - É com o esplendor da cabocaria, ou caboclos de lança, que o maracatu de baque solto se faz notado, muito mais do que com a pancadaria da maquinada ou surrão – aqueles chocalhos que levam às costas, presos numa moldura de

madeira coberta com pele de carneiro sintética. É com a ajuda da bengala ou batuta e do apito que o mestre improvisa os versos e comanda a brincadeira. Diferente do maracatu nação ou de baque virado, o maracatu rural, também chamado de baque solto ou de orquestra, não descende exclusivamente da instituição dos reis de congo. Conforme o pesquisador Roberto Benjamin, é muito mais o resultado da fusão de manifestações populares – cambinda, aruenda, cavalo-marinho –, além da evidência de elementos comuns à festividade de coroação dos reis negros. Há o cortejo real, personagens "sujos" (Mateus, Catirina, burrinha, babau, caçador), um grupo de baianas ou baianal, dama do buquê, dama do paço, calungas, porta-estandarte, os vistosos caboclos de pena e de lança.

Tem forte tradição na palha da cana, sobretudo na Zona da Mata Norte, em Pernambuco. Os dois maracatus mais antigos, conforme tradição oral, são originários de Nazaré, cidade da zona canavieira considerada a “Meca” dos maracatus de baque solto. São eles o Cambindinha de Araçoiaba (1914) e o Cambinda Brasileira (1918). Este último é do engenho Cumbe, a 6 km do centro de Nazaré da Mata. O Cambindinha, embora atualmente esteja sediado em Araçoiaba, foi fundado em terras de Nazaré. Na década de 30, com a migração dos rurícolas para áreas urbanas, esse tipo de maracatu começou a aparecer no Recife. Exemplo disso é o maracatu Cruzeiro do Forte, criado em 1929, e o dissidente Almirante do Forte, de 1931, que era maracatu rural e depois virou o baque. Hoje, podemos encontrar o baque solto na Mata Norte, Mata Sul, Região Metropolitana e até na Paraíba.

A música é feita com instrumentos de sopro e percussão, e o mestre entoia versos improvisados e decorados, mas não acompanhado do instrumental. Quando a orquestra pára, o mestre entra, a cada vez, com uma das muitas estrofes que desfia ao longo da apresentação. Os mestres desenvolvem pelo menos quatro modalidades de verso: a marcha, o galope, o samba curto e o samba de dez. O visual é muito bonito, sobretudo o dos caboclos de lança, que se vestem com mantos (chamados de gola) bordados de lantejoulas, miçangas, vidrilhos, canutilhos. Na cabeça, um chapéu coberto com tiras coloridas de papel celofane ou brilhoso. Na mão, uma lança pontiaguda forrada com fitas coloridas que pendem ao longo dela. O apelo visual da cabocaria é complementado pelo dos caboclos de pena ou *arreamá*, adornados com farto cocar de plumagem de pavão, ema e avestruz.

Não é de hoje o vigor do maracatu rural. O pesquisador Berlando Raposo, em carta ao *Diário de Pernambuco*, de 1º de março de 1977, relembra o tempo em que os senhores de engenho bancavam maracatu com duzentos figurantes, oitenta deles vestidos de caboclo. Hoje, bastante difundidos na mídia, os grupos fazem valer esse prestígio, apresentando-se em diversas cidades da Mata Norte e da Região Metropolitana. Organizados desde 1990 em associação, é na sede, em Aliança, e também no centro daquela cidade, além de Nazaré, que praticamente todos os maracatus rurais – cerca de oitenta – comparecem durante o período carnavalesco. Símbolos de pernambucanidade, os famosos caboclos de lança percorrem Igarassu, Nazaré, Buenos Aires, Tracunhaém, Carpina, Chã de Alegria, Lagoa de Itaenga, Feira Nova, Araçoiaba, Paudalho, dentre outras cidades em que é tradicional a presença dos maracatus rurais.

Em Pernambuco, onde a ginga do frevo nos faz cair no passo, não falta negritude no sangue para que o baque do maracatu tome o nosso corpo.

Evoé! Axé!

Referências bibliográficas

AMORIM, Maria Alice & BENJAMIN, Roberto. **Carnaval: cortejos e improvisos**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2002, 125 p.

_____. Improviso: tradição poética da oralidade. In: RIBEIRO, Solange et al. **Literatura e música**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, Instituto Itaú Cultural, 2003, p. 97-134.

BARBOSA DE ARAÚJO, Rita de Cássia. **Festas: máscaras do tempo**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996, 423p.

BENJAMIN, Roberto Émerson Câmara. Maracatus rurais de Pernambuco. In: PELLEGRINI FILHO, Américo (org.). **Antologia de folclore brasileiro**. São Paulo/Belém/João Pessoa: Edart/UFPA/UFPB, 1982, 390 p.

_____. **Folgedos e danças de Pernambuco**. 2.ed. Recife: FCCR, 1989, 134 p.

CÂMARA CASCUDO, Luís da (s.d.). **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ouro.

DANTAS SILVA, Leonardo. **Carnaval do Recife**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000, 408 p.

DUARTE, Ruy. **História social do frevo**. Rio de Janeiro: Leitura, 1968, 131 p.

GUERRA PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. São Paulo/Recife: Irmãos Vitale/FCCR, 1980. (Col. Recife, v. XIV)

OLIVEIRA, Valdemar de. **Frevo, capoeira e passo**. Recife: CEPE, 1985, 152 p.

PEREIRA DA COSTA, Francisco. **Folk-lore pernambucano**: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco. Prefácio de Mauro Mota. 1.ed. Autônoma. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974, 636 p.

REAL, Katarina. **O folclore no carnaval do Recife**. 2.ed. Recife: Massangana, 1990, 266 p.

SOUTO MAIOR, Mário & DANTAS SILVA, Leonardo (org.). **Antologia do carnaval do Recife**. Recife: Massangana, 1991.

Nota:

Jornalista. Membro da Comissão Pernambucana de Folclore.

FESTAS JUNINAS ¹

Jadir de Moraes Pessoa²

Devido à centralidade da figura de Jesus Cristo na cultura ocidental, o ciclo natalino quase sempre aparece como o mais importante. Mas, considerando-se a diversidade de elementos e a antiguidade da origem de muitos deles, o ciclo das festas juninas é igualmente bastante significativo. Em termos religiosos, ele é marcado sobretudo pelas festas de Santo Antônio, São João e São Pedro. Mas a Festa de São Benedito que, oficialmente, ocorre no dia 5 de outubro, em muitos lugares é incorporada também ao mês de junho. Aliás, no calendário das festas de paróquias e prefeituras pelo Brasil afora, o dia de São Benedito é 3 de abril, 4 de abril, 14 de abril, algum dia de agosto, sem contar que no mês de dezembro há três dias de São Benedito: 20, 27 e 28.

Aparentemente mais pagãs, situam-se também no mês de junho as festas do Bumba-meu-boi e suas inúmeras derivações (Boi-Bumbá – AM e PA, Boi-de-Mamão – SC, Boi Pintadinho e Boi Turuna – RJ, e Boizinho – RS). Disse aparentemente, porque essas festas guardam um vínculo religioso bastante expressivo: em São Luis-MA os bois fazem um dia de batizado em frente à Igreja de São Pedro; o boi do antigo bairro de Madreus, também em São Luis, apresenta-se em frente a um altar com terço, velas e várias imagens e quadros de santos. Também faz parte do “enredo” desse belíssimo auto popular, nos dias da “morte do boi”, a intervenção de padres e/ou pajés na tentativa de se “ressuscitar” o boi, e, por extensão, livrar a pele de Pai Francisco e Catirina.

Mas, quais são as explicações históricas para esse período de festas, e quais são os principais elementos que as compõem?

A fertilidade das mulheres, das plantas e dos animais

É bom lembrar, de início, que a ponte pela qual chegaram até nós as crenças e tradições que compõem as festas juninas é o colonizador português. Não só no ato do “descobrimento”, como também, ao longo dos três séculos de nossa condição de Colônia, nossa vida cultural foi sendo gradativamente formada pelos costumes europeus, via Portugal. No período imperial, esta europeização prosseguiu, mas com outros componentes populacionais. Com o fim da importação de escravos negros, a partir de 1850, a cafeicultura recorreu aos trabalhadores europeus, especialmente os suíços, alemães, italianos e espanhóis, que também foram bastante explorados, enfrentando difíceis condições de sobrevivência.

Entre os germanos, celtas, gregos, suecos, italianos, enfim, em toda a Europa, aconteceram, em tempos remotos, de diversas formas, os “cultos das árvores” ou “cultos aos espíritos das árvores”. Acreditava-se que os “espíritos das árvores” é que eram responsáveis pelo crescimento e reprodução das plantações. O mesmo poder lhes era atribuído em relação à fertilidade das mulheres e dos animais domésticos (Frazer, 1982, p. 61). Em outras culturas, havia até uma vinculação entre a fertilidade das mulheres e a das plantas. James Frazer mostra que entre os índios do Orenoco e os índios Tupinambás no Brasil, respectivamente, a semeadura do milho e da castanha era sempre feita pelas mulheres. Para eles, só as mulheres sabem fazer com que as plantas se reproduzam, pois só elas sabem reproduzir (p. 40).

O modo mais antigo e mais comum de se prestar homenagens aos “espíritos das árvores” é cortar uma delas no bosque e levá-la para o centro da aldeia, onde será erguida em meio à alegria geral. O objetivo é atrair o espírito frutificante da vegetação, tanto para a população, como para o rebanho, ainda segundo Frazer (p. 62). Há dois costumes nas festas populares no Brasil que lembram muito bem essas práticas mágico-religiosas. São o erguimento do mastro nas festas juninas e o “pau-de-fitas”, com danças e cânticos ao seu redor.

Um outro elemento formador do que são hoje as festas juninas é o costume de relacionar as atividades destinadas à sobrevivência (pesca, coleta de frutos, colheita) com práticas mágicas e religiosas (p. 38). Isso remonta a civilizações ainda mais antigas. No Israel antigo, por

exemplo, existia a festa das primícias (ver na Bíblia, Lv. 23, 9-14), que era o reconhecimento de que Deus é o senhor da natureza e fonte de toda a fecundidade. Com o fim do cativeiro no Egito, a festa das primícias foi incorporada à Páscoa dos judeus e, posteriormente, à Páscoa cristã. O que há de correspondente nas festas juninas é a existência de comidas e bebidas à base de produtos agrícolas de época: amendoim, gengibre, jerimum, milho, milho-de-pipoca e outros.

As bênçãos do fogo

De dezembro a junho, o sol vai gradativamente se distanciando do Equador e vai se colocando mais a pino. Essa trajetória tem seu ápice no dia 24 de junho, que é então o dia do solstício de verão no Hemisfério Norte e de inverno no Hemisfério Sul – no Brasil, portanto, solstício de inverno. No próprio dia 24 de junho, o sol inicia sua trajetória de volta, refazendo sua inclinação em relação ao Equador. Esse movimento culmina no dia 23 de dezembro, que é o dia do solstício de inverno, quando no Brasil se inicia o verão. O solstício de verão, no dia 24 de junho, é o centro das festividades juninas. É o grande momento da carreira do sol, o dia em que ele chega mais alto no céu. Assim como outros fenômenos da natureza (eclipses, chuva, trovão, relâmpago), o solstício de verão só podia ser visto com preocupação pelo homem primitivo. Daí a razão de ele ser secularmente celebrado.

O ponto alto da comemoração do solstício é o costume de acender grandes fogueiras, geralmente em lugares altos, na noite de vésperas. O sentido da fogueira vem da crença de que é o sol que garante a fertilidade. Como no solstício ele atinge o máximo da sua luz e calor, acredita-se que a fogueira traga para a terra esses benefícios (luz e calor) com mais intensidade. Portanto, o fogo da fogueira é capaz de promover o crescimento das plantações e o bem-estar dos homens e dos animais. Além disso, o fogo afugenta os perigos e calamidades (raios, pestes, esterilidade), afugentando as bruxas que os promovem.

Trazendo um pouco do sol para perto dos seres vivos, a fogueira torna-se sagrada. Tudo nela tem poderes sagrados, capazes de garantir a fertilidade e a saúde. Por isso, da fogueira derivam também outras práticas mágico-religiosas: transportar tições, tochas ou cinzas da

fogueira para o meio das pastagens e do rebanho; andar em volta da fogueira, passar pela fumaça ou passar por sobre as brasas, para prevenir enfermidades e esfregar cinzas da fogueira pelo corpo, com o mesmo sentido de cura.

O imaginário popular garante também que, tal como a fogueira, a noite de vésperas do solstício de verão tem poderes especiais. Assim, se as plantas medicinais forem colhidas naquela noite, terão poderes acima do normal para curar enfermidades. Também se acredita que o banho de água corrente, antes de o sol sair, pode ser portador de muita saúde e sorte até a mesma data do próximo ano (Cascudo, 1988 – verbete São João).

A re-significação religiosa

Até aqui, falou-se mais sobre as origens pagãs dos ritos e crenças que compõem as festas juninas. Mas há nelas também fortes identidades católicas, manifestas principalmente nas rezas de terço e devoção aos santos. Até se pode dizer que as festas juninas são tradicionalmente festas religiosas. É que, ao longo dos séculos, a Igreja Católica foi assumindo a maioria dos símbolos das festas juninas, inserindo neles a sua lógica organizativa e os seus valores religiosos e rituais. Aqui é necessário falar de um duplo movimento em relação às festas de junho: “catolicismo oficial” e “catolicismo popular”. A hierarquia católica conseguiu permear essas mesmas festas com alguns elementos do seu culto oficial. Alguns exemplos: orações reconhecidas pela Igreja; as três principais festas são festas de santos (Santo Antônio, São João e São Pedro); e, no mastro que homenageava os espíritos da vegetação, erguem-se hoje estampas dos três referidos santos.

Mas até meados do século XIX, antes do período chamado de romanização do catolicismo brasileiro, a capacidade de atendimento religioso da Igreja Católica estava instalada praticamente nas cidades. A grande maioria da população estava no campo, onde o atendimento religioso era garantido por associações, confrarias, rezadores e beatos, irremediavelmente à margem do controle oficial católico. Essa situação definiu, no quadro religioso brasileiro, o que é chamado de “catolicismo popular”. Sua principal característica é compreender um grande número de símbolos e práticas, cuja organização e realização

independe da hierarquia católica. São práticas religiosas que se situam também fora do calendário oficial e dos seus locais de culto. Mas isso não significa um cisma ou uma negação da Igreja. Os sujeitos sociais definidos por essas práticas guardam uma grande fidelidade à hierarquia e, em geral, até mantêm uma relativa frequência aos atos oficiais, especialmente aos sacramentos.

O que há de católico nas festas juninas refere-se principalmente a esta forma de afiliação religiosa. Portanto, mesmo que celebrem santos oficiais católicos, as três principais festas de junho são predominantemente domésticas ou, no máximo, ao nível da vizinhança, e não necessitam da iniciativa dos principais agentes da Igreja. Mais ainda: sem a presença sacerdotal para o devido atendimento religioso aos imensos contingentes de camponeses, as festas de fogueira assumiam até algumas funções sacramentais. Uma delas é a celebração do batismo em volta da fogueira, enormemente difundida nos sertões de vários estados brasileiros. O “batizado de fogueira” era levado muito a sério, ajudando, inclusive, a sustentar a instituição do compadrio, de fundamental importância para as relações sociais camponesas. Até o casamento em volta da fogueira, encenado hoje como uma comédia grotesca, já foi muito praticado, com validade, em algumas regiões de maior isolamento. Câmara Cascudo cita registros, dando notícias de que nos Gerais, região entre Piauí e Goiás, o casamento na fogueira de São João ainda era assumido como sacramento até 1912. Tal união era posteriormente legitimada com a passagem de algum missionário em desobriga (Cascudo, 1988).

A migração do fogo

Pode-se argumentar, no entanto, que tudo isso faz parte de um passado de lendas e crenças mágicas; de um passado camponês que já não existe mais. Os problemas que essas práticas rituais procuravam resolver já têm novas e mais eficazes soluções na sociedade urbanizada e industrializada.

De fato, a relação entre população urbana e população rural no Brasil se alterou muito nos últimos 50 anos. E é verdade também que estamos envolvidos pela lógica do planejamento

racional, do resultado e do lucro. Mas isso ainda não foi suficiente para soterrar a festividade camponesa. Em boa medida, o que ocorreu foi a sua transferência para os pátios dos colégios e das igrejas, na cidade, tomando a forma de quermesse ou simplesmente “festa junina”. É bem verdade, também, que ela perdeu a sua gratuidade, tornando-se marcadamente uma festa de arrecadação de fundos.

Essa transformação ainda é objeto de repúdio e polêmica. A representação do “caipira”, sobretudo nas quadrilhas e casamentos, é tida por muitos como exploração da condição de pobreza e da simplicidade da gente do sertão. A folclorista Regina Lacerda (1977, p. 64) até formaliza um protesto contra essa condição de objeto de chacota a que o camponês humilde ficou submetido nas festas juninas urbanizadas. Somo-me veementemente a esse protesto de Regina Lacerda e de tantos amigos folcloristas. Mas, por outro lado, por minha formação antropológica, não posso deixar de dizer que a questão fundamental, antes de qualquer juízo analítico, é tentar entender as razões da recorrente e grotesca encenação do caipira no contexto urbano.

O escritor inglês Raymond Williams, nascido em uma aldeia ao pé das Montanhas Negras, mesmo depois de se tornar o importante crítico literário que foi, e de ter morado em grandes cidades da Inglaterra, exclamou: “Nasci numa aldeia e até hoje moro numa aldeia”. Voltando ao Brasil, a encenação do caipira nas festas juninas da cidade é muito mais a construção coletiva de um “auto-retrato”, ainda que caricatural. É uma representação do caipira que, em graus diversificados, ainda está dentro de cada um de nós. Bem que gostaríamos de que ele pudesse se manifestar naturalmente. Mas os códigos preestabelecidos da vida urbana nos constroem, impedem-nos de deixar que sejamos, em mais dias durante o ano, um típico caipira – no falar, no vestir, etc. Tal como acontece nos quatro dias do carnaval, temos, no dia da apresentação da quadrilha, uma “permissão” social para invertermos nossa rotina urbana e assim, envoltos em gracejos e até em elogios pela performance, sermos o caipira que gostaríamos de poder ser. Então, em vez de explorado nas nossas brincadeiras, o homem do campo, sábio no seu conhecimento profundo de todas as formas de vida e religiosamente integrado à fecundidade das plantas e dos animais, está é gritando, suplicando para não morrer dentro de nós.

Referências bibliográficas

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 6.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

COX, Harvey. **A festa dos foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974.

FRAZER, James G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

LACERDA, Regina. **Folclore brasileiro – Goiás**. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

PESSOA, Jadir de M. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Editora da UCG/Kelps, 2005.

Notas:

Com algumas adaptações, extraído do livro **Saberes em festa** (ver referências).

² Professor na Universidade Federal de Goiás. Membro da Comissão Goiana de Folclore. Consultor desta série.

FESTAS DE TRABALHO

Carlos Rodrigues Brandão¹

Todos nós que, como educadores, investigadores profissionais, amadores ou artistas, estudamos a *cultura camponesa* – uma entre outras tantas *culturas populares* – passamos um dia pela leitura de Antonio Candido, de quem aprendemos que toda a relação dos grupos humanos com o seu meio físico e ambiental explica-se pela busca de garantir “os meios de vida”. Da correlação entre as necessidades e a sua satisfação é que depende, em boa medida, o equilíbrio social (Candido, 1979, p. 23). E o trabalho é o meio pelo qual homens e mulheres buscam assegurar esses “meios de vida”. Mas o que Antonio Candido chama de equilíbrio social não se esgota apenas na satisfação da necessidade biológica da alimentação e da sobrevivência de indivíduos, famílias, comunidades e nacionalidades. Por meio do trabalho, o homem deixa a sua marca no meio físico. Deixa os seus sinais na natureza, onde procura satisfazer as suas necessidades materiais. Pois, como diz Octávio Ianni (1988, p. 53), um outro sociólogo brasileiro:

É precisamente pelo trabalho que [o homem] se exterioriza, expressa. Todo produto da atividade humana configura-se também como realidade espiritual. O homem se manifesta em coisas, fatos, acontecimentos que se apresentam como realizações com significado. Ao criar, cria-se a coisa e o sentido.

Assim, podemos dividir as ações humanas, quaisquer que elas sejam, em *atos práticos*, de que o trabalho produtivo – aquele que visa a alguma transformação da natureza e à produção de bens úteis aos homens – é o melhor exemplo, e em *gestos simbólicos*. Eles envolvem ações individuais, realizadas em família, em outros pequenos grupos, como uma equipe de amigos ou vizinhos, ou em uma comunidade maior, tal como acontece com os *atos práticos* do

trabalho. Mas a diferença está em que através de *gestos simbólicos* não se visa a um “resultado produtivo”, material, mas a uma troca, a uma intercomunicação entre pessoas, ou entre pessoas e seres naturais ou sobrenaturais em que elas crêem, através de palavras, de condutas regidas por saberes e preceitos. Gestos vividos entre preces, cantos, danças, pequenas dramatizações, jogos, brincadeiras, festejos, ritos, rituais, celebrações, enfim.

Sendo realizadas através do trabalho de algumas pessoas (às vezes um duro e penoso trabalho, mas sempre se diz que “o melhor da festa é esperar por ela), as nossas *festas populares* do campo e da cidade são imagens do que mulheres e homens fazem juntos quando se reúnem, numa quebra do cotidiano, para compartilhar algo, para conviver, rememorar, celebrar, festejar, honrar um deus, um santo ou alguma pessoa, enfim, comemorar algo: “festar”.

É muito comum que os *atos práticos* sejam considerados como um quase oposto dos *gestos simbólicos*, da mesma maneira como se costuma opor o *trabalho* à festa. Pois toda a celebração, toda a festa seria, afinal, um *tempo-e-espço* de ruptura da rotina da vida cotidiana dominada pelo exercício dos atos práticos do trabalho. Mas tanto nas mais pequeninas situações quanto nas maiores festividades, como os “quatro dias de folia” do nosso Carnaval, não é raro que *ato-e-gesto* estejam juntos e sejam vividos um após o outro, ou mesmo a uma só vez: *um-com-o-outro*.

Por exemplo, quando um lavrador, acompanhado de seu filho, inicia em sua roça uma ação matinal de preparar “uma quarta de terra” para semear o milho, eles estão realizando juntos, sem dúvida alguma, um *ato prático*, um tipo de trabalho. Mas o que aconteceria se antes de começarem o trabalho eles parassem por um momento para dizerem uma oração, pedindo a Deus uma boa colheita? Temos aí um *gesto simbólico* que antecede o momento longo do trabalho. E ele poderá retornar, se os dois encerrarem um “dia de labuta”, com uma outra oração. E como seria se a partir de um momento de trabalho “no eito”, os dois comesçassem a cantar juntos alguns cantos antigos que o pai aprendeu de seu pai e ensinou aos seus filhos? Seria então um trabalho acompanhado do canto. Seria como se um pequeno rito de convivência e de arte, um exercício gratuito da voz e da alma, invadissem o ritmo do duro trabalho com a terra.

Assim, os principais acontecimentos ligados ao trabalho também são ritualizados nos meios populares, fazendo emergir importantes momentos festivos, tais como: festas de colheitas, festa do aboio (ou do aboiador, na Paraíba), pousos de tropeiros (como é mostrado no programa Globo Rural), mutirões (puxirão, muxirão, adjutório, demão), mutirões de traição, ditos também “treição”, dança da enxada (mostrada também no programa Globo Rural), canto das lavadeiras, canto das fiandeiras. Durante o trabalho num dia de mutirão sempre acontecem as cantigas de mutirão, o “Brão”, na região de São Luis do Paraitinga, em São Paulo, que nos espera um pouco adiante.

Além disso, “uma coisa puxa a outra”, diz a sabedoria popular. Um dia de mutirão é sempre uma boa oportunidade para uma noite de jogo de truco, para momentos de danças variadas conforme o lugar (forró, vanerão, catira, cururu, siriri, etc.). Em muitos casos o mutirão até é “inventado” como pretexto para essa divertida complementação gratuita e festiva.

Estamos acostumados com a seqüência de momentos de festas, de celebrações com preces, cantos, procissões, danças, narrativas cerimoniais de mitos, em que se celebra o tempo *depois-do-trabalho*. Os antigos e os ainda vivos festejos da colheita do milho ou da uva; a pequena e tradicional “festa da cumeeira”, quando os operários completam o telhado da construção de uma casa; ou até mesmo a festa pomposa e aristocrática do lançamento de um novo navio ao mar. Conhecemos também, tanto nas sociedades tribais mais simples, quanto nas mais complexas e atuais, os *rituais propiciatórios*, quando, entre preces, ritos religiosos, não raros com a presença de sacerdotes e até mesmo de sacrifícios cruentos, antes do começo de um novo trabalho com a terra, a comunidade reúne-se para pedir a seres e forças da natureza, ou a um deus poderoso: a chuva na hora certa, o trabalho bem feito e uma farta colheita, uma construção imobiliária feliz, uma cidade afortunada, cuja “pedra fundamental” está sendo lançada.

Trabalhar convivendo, festejando

Sabemos que por todo o mundo muitos povos plantam, colhem, remam, pescam, constroem algo cantando. É possível entrever, em tais cantos, um fator instrumental do trabalho. Pois o

canto coletivo e ritmado serve a estabelecer o ritmo devido das remadas, dos gestos de plantio coletivo em linha, ou os da colheita. Podemos imaginar que, entre a cultura e a razão prática, existe algo mais aí.

Podemos lembrar um antigo documentário brasileiro que retrata momentos da “puxada da rede” na pesca do xaréu, em praias da Bahia. Presos os homens a duas cordas paralelas, puxando-as com vagarosos e esforçados passos para trás, as duas linhas de pescadores puxavam do mar as redes, cantando uma bela e alegre canção que lhes marcava os lentos e esforçados passos.

Aires da Mata Machado realizou, na região de Diamantina, em Minas Gerais, uma longa pesquisa de coleta de cantos de escravos, alguns deles *re-cantados* por Clementina de Jesus. Alguns serão, por certo, cantos do trabalho.

Em um dos primeiros livros mais completos sobre formas tradicionais de ajuda mútua entre homens e mulheres do mundo rural, Hélió Galvão (1959, p. 16) lembra uma definição de teor jurídico atribuída a Freitas Marcondes:

Mutirão é uma instituição universal, cultivada geralmente nos grupos primários, onde o organizador, necessitando de uma rápida, larga e eficiente cooperação para um serviço, a solicita dos seus vizinhos, comprometendo-se tacitamente a retribuí-la nas mesmas circunstâncias, tão logo lhe seja pedida essa retribuição.

Há muitos anos fotografamos e gravamos pequenos mutirões de mulheres fiandeiras no interior de Goiás. Reunidas em um mesmo “terreiro” de uma casa rural, e repartidas entre as diversas atividades do ofício – desencaroçar, cardar, fiar, tingir e tecer – elas cantavam. Cantavam ora em solo, uma só, em geral, uma das mais velhas. Cantavam também em duplas, outras vezes. E cantavam mesmo em grupos maiores, em outras vezes. O canto solo, desacompanhado de instrumentos, como acontece em tais casos, não marcava propriamente o

ritmo do trabalho, já que entre a desencaroçadeira, a cardadeira, a roca (que elas chamam “roda”) e o tear, os ritmos e os gestos eram bem diferentes.

E não vale ali apenas o canto, mas o clima de trocas de afetos, saberes, sentidos, serviços e sociabilidades em que o *trabalho-com-ritual* se dá. Pois ele traz a uma situação vivida no cotidiano, como um trabalho feminino solidário ou realizado em pequenas equipes, quase sempre familiares (uma mãe fiandeira e suas filhas), a dimensão de um trabalho-festa. Uma ação produtiva, mas entretecida de um clima socioafetivo que faz interagirem as duas dimensões do duro labor cotidiano. Uma relação entre *coisas através de pessoas*, regida em outros momentos por princípios produtivos de eficácia, e dirigida ao estrito cumprimento de tarefas, torna-se uma relação entre *pessoas através de coisas*. Torna-se um cenário de *atos práticos* entretecidos com *gestos simbólicos*, em que as regras do trabalho produtivo mesclam-se com as de uma convivência gratuita e generosa. Situações nas quais atos utilitários de produção de bens misturam-se com gestos afetivos de criação de afetos e sentidos, através não tanto *do que* se produz – colchas de algodão rústico – mas *através do como* se cria o que se produz: uma relação de trocas de que resulta também uma colcha de algodão.

Traição, “treição” - a surpresa da ajuda

Uma forma curiosa e hoje bastante rara de ajuda mútua e de trabalho vivido como festejo ocorria com frequência em Goiás e em algumas áreas rurais de Minas Gerais. Nunca ouvimos falar de sua existência em outros estados, mas acreditamos que ela seja ou fosse vigente também no Tocantins, regiões da Bahia na fronteira com Goiás e também no Mato Grosso.

Quando parentes e vizinhos tomavam conhecimento de que um sitiante das redondezas necessitava da ajuda de outros braços além dos de sua família para realizar um trabalho, em geral, atrasado (a limpa de um pasto, o preparo de um terreno para o plantio), era costume que, em segredo, saíssem convidando outros parceiros de trabalho da comunidade para um mutirão. A diferença entre esta modalidade de ajuda mútua e as outras experiências de mutirão, bastante mais frequentes, é que o próprio “dono do serviço” não toma a iniciativa de

convocar parceiros, parentes e/ou vizinhos. Ele recebe em sua casa, em um clima de surpresa e festa, os trabalhadores do mutirão. E mesmo que porventura ele saiba o que vai acontecer, ele deve representar o papel de quem de nada sabe.

E o mutirão começa com uma traição, com uma “treição”. E este momento da chegada é um alegre e festivo rito de surpresa e de acolhida. Em tempos antigos, de modo geral os “treíçoeiros” se reuniam em algum lugar antes combinado e não muito longe da casa do “treído”. Chegavam lá em silêncio, pela madrugada. Levavam com eles, além dos instrumentos do trabalho – enxadas e foices, quase sempre – alguns instrumentos de música: violas, violões, de vez em quando acompanhados de um pandeiro, de uma caixa, de uma sanfona.

Diante da porta da casa começavam a cantar, anunciando a chegada e conclamando as pessoas que dormem a que acordem e venham abrir a porta. Depois de aberta a porta e depois que todos entravam e se saudavam – os que chegavam e os “donos da casa” – um café era então servido e, quando possível, algumas quitandas típicas. Alguns poucos poderiam aproveitar as horas até o amanhecer para descansar ou para dormir em algum canto da casa. Outros, a maioria, quase sempre, formavam rodas de algum cantório de viola ou uma, duas mesas de truco.

Amanhece o dia e, ainda em clima de pequena festa, a família do dono e a equipe do mutirão saem para o dia de trabalho. Ele pode ser uma “limpa de pasto”, uma “capina de lavoura” ou, mais raro, uma colheita atrasada. Quando poucos, formam uma linha de trabalho e, sob as ordens do “dono do serviço”, o “treído” ou do “chefe dos treíçoeiros”, em geral aquele que planejou em segredo o dia de serviço voluntário, todos trabalham armados de enxadas ou de foices, de acordo com o tipo de “serviço”. Quando muitos, algumas dezenas, o costume é a formação de algumas ou várias “linhas” e, então, não é raro que entre elas sejam estabelecidas algumas brincadeiras, ou até mesmo uma competição em volta de uma das linhas que termina uma sequência do “serviço” mais depressa.

Assim, o que seria um duro dia de trabalho rural, caso ele fosse contratado e pago pelo “patrão”, torna-se uma jornada que faz do trabalho uma demorada cerimônia de convivência e entremeia o “serviço” e a “brincadeira”, o esforço do corpo e o canto, a dança e a comida festiva. A diferença entre o mutirão (com ou sem “treição”) é que, mesmo quando haja bastante trabalho de homens e mulheres em uma “festa de santo”, ou em uma “chegada de folia”, tudo o que se faz então é considerado como um não-trabalho. Tudo é uma oferta de um “serviço” voluntário”, mas na verdade quase obrigatório pelo código local de trocas de bens, serviços e sentidos, a pessoas da casa, ao grupo ritual ou mesmo aos seres sagrados festejados. Vale então a convivência e o conagração, e os momentos vividos com devoção e diversão são considerados como um oposto cerimonial à rotina do trabalho rural. Enquanto o mutirão, ao contrário, traz momentos de festa para este próprio trabalho rotineiro.

O “brão” – trabalhar cantando

Em algumas – hoje raras – regiões do Brasil, o trabalho solidário realizado sob a forma de adjutórios ou de mutirões é acompanhado de cantos. Em algumas modalidades mais freqüentes, cantos e ritos de deferência e de amizade são vividos antes e depois dos momentos do trabalho coletivo. Em outras, como a que descrevemos a seguir, além de se saudarem, cantarem e festejarem, antes e após o trabalho coletivo, os participantes do mutirão alternam o próprio trabalho com momentos de canto, de cantório.

Alguns mutirões entremeados de cantos de *brão* ainda ocorrem pelo menos na região do Alto Paraíba, na Serra do Mar, em São Paulo. Não há neles uma chegada de surpresa, como nos mutirões de “treição”. Ao contrário, a iniciativa de convite parte do “dono do serviço”, quase sempre um pequeno fazendeiro ou um sitiante, o que é mais comum ainda.

Grupos de homens que vão chegando sobem morros em direção aos pastos onde o “serviço” deverá ser realizado, após as saudações alegremente exageradas aos donos da casa e a outros parceiros do trabalho. É costume que linhas de trabalho sejam formadas e, assim, os parceiros avançam juntos, pasto afora e morro acima.

Trabalhando em linhas, alguns parceiros do mutirão ficam juntos, lado a lado. E, então, começa o “cantório do brão”. De repente uma dupla pára por um momento o seu trabalho com as foices, os “empenados”. Apoiados nelas e quase sempre um frente ao outro, ou lado a lado, eles entoam um canto gritado e sem instrumentos, um canto “a capela”. Cantam alto para que os escutem os de perto e também os de longe. Após alguns instantes de silêncio, uma outra dupla suspende o trabalho e entoa o seu cantório. E assim o canto do trabalho viaja entre uma dupla e as outras.

Os cantores do “brão” procuram tomar cuidado para que cada dupla cante sozinha e seja escutada por todos. Assim, se acaso duas duplas próximas ou distantes iniciam quase juntas o seu cantar, é costume que uma delas suspenda o seu até o final da outra.

Chama a atenção o fato de que o que se canta quase sempre contém versos de perguntas ou de respostas a perguntas feitas por uma dupla que entoou antes o seu canto. E por que é assim? Assim é porque o brão é, na verdade, um diálogo cantado. As duplas cantam umas para as outras, muitas vezes dizendo os nomes das pessoas presentes a quem o canto se dirige. O “brão” é um diálogo entre duplas e entre todos os presentes, através das duplas de cantadores, porque é também um enigma. Quando uma dupla canta, o seu cantar longo e gritado divide-se em duas partes. A parte inicial é um improviso e é comum que os dois que cantam combinem antes os versos da primeira parte. A segunda parte é fixa, repete-se sempre como um refrão, logo após o final do cantório da primeira parte, e vale como uma assinatura de cada dupla. O que cada dupla canta pode iniciar uma “linha do brão”. O que as outras cantam pode ser também “uma linha”, ou pode ser uma pergunta musicada, para que a dupla que propôs a linha, cantando o começo de um enigma, forneça mais detalhes.

Os homens mais velhos costumam lamentar a perda de costumes “dos antigos”, como as trocas solidárias de bens (prendas), de serviços (mutirões) e de sentidos de vida, vividas em dias de festas feitas através do trabalho coletivo, ou dias de trabalho coletivo vivido como festa. Tempos já então regidos por trocas de produtos por dinheiro, e mesmo de trabalho por dinheiro. Eles lembram tempos em que eram ainda freqüentes as trocas solidárias de produtos

por produtos – as diferentes modalidades de escambo – e as reciprocidades de trabalho por trabalho.

O que eles – os homens da terra – lamentam é o mesmo que nós devemos também lembrar e lamentar: a perda do princípio de solidariedade, de gratuidade e de generosidade nas relações entre pessoas, entre grupos humanos e mesmo entre povos e entre nações.

Uma perda tida por alguns como um ganho, quando defendem as regras e os valores de um mundo regido pelos interesses utilitários do mercado de dinheiro, de bens e de trabalhos. Relações em que produtos valem mais do que produtores de produtos. Relações em que, sob uma mesma lei de que as regras do mundo do agronegócio são o melhor exemplo, quem trabalha para gerar bens não se sente apenas um criador de mercadorias, mas se sente, cada vez mais, ele próprio uma outra mercadoria.

Saber dar, doar bens, trabalho, afeto, saber, sentido, saber receber, e saber retribuir. Fazer desta alternância de recíprocas intertrocas que resistem ao *mundo dos negócios* em nome do *mundo da vida*, a própria essência solidária da razão de ser e de viver. E mais do que esta razão, a de saber dar-se ao outro, aprender a “sair-de-si” e abrir-se aos outros. Re-aprender a reciprocidade na convivência de uma vida menos competitiva e mais compartilhada. Uma vida que, afinal, valha a pena ser vivida.

Referências bibliográficas e sugestões de leitura

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da Vida**, Taubaté: Editora Cabral, 1997.

CALDEIRA, Clovis. *Mutirão – formas de ajuda mútua no mundo rural*. São Paulo: Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1956.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

GALVÃO, Hélio, **O mutirão no nordeste**. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola / Ministério da Agricultura, 1959.

IANNI, Octávio. ***Dialética e capitalismo***: Ensaio sobre o pensamento de Marx. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAYNARD de Araújo, Alceu. **Muquirão**. São Paulo, “Fundamentos”, n. 9/10, março/abril.

Nota:

Psicólogo, Mestre em Antropologia Social (UnB) e Doutor em Ciências Sociais (USP).
Professor livre-docente e aposentado da UNICAMP e Professor Visitante da UNIMONTES – Mg.

FESTAS DA AFRO-DESCENDÊNCIA

Roberto Benjamin¹

A colonização do Brasil somente foi possível com a migração forçada dos africanos. Portugal tinha uma reduzida população, que não poderia vir a povoar os grandes espaços do Brasil. A escravidão do índio demonstrou-se insuficiente para realizar o trabalho produtivo da nova colônia. Foram então trazidos da África milhares de homens e mulheres, num período de quatro séculos.

Apesar da injusta situação da escravidão, do despojamento dos indivíduos escravizados, da política de separação das famílias e dos grupos étnicos, os africanos e os afro-descendentes deram uma contribuição fundamental para a cultura brasileira. A visão de mundo, a religiosidade, a música, a dança, a vestimenta, a culinária dos escravos resistiram aos séculos de opressão durante o período da Colônia e do Império. A forma de ser brasileiro foi totalmente impregnada pelas contribuições africanas. E em relação às festas não poderia ser diferente.

A política de catequese da Igreja Católica – única religião permitida no período colonial – determinou um ciclo de festas que proliferou por todo o País. Nas festas da igreja, então associada ao governo colonial, era permitido relaxar as atividades de trabalho e era incentivada a participação dos escravos na criação das modalidades festivas. Estas ocasiões tornaram-se oportunidade para que aos aspectos puramente católicos fossem incorporadas manifestações das religiões africanas das etnias de onde os escravos procediam. Naturalmente, os traços culturais dos grupos mais populosos e mais bem organizados obtiveram maiores espaços e conseguiram se impor às populações de outras origens, embora também os traços culturais de outras etnias possam estar presentes.

A convivência com outros setores da população brasileira determinou a incorporação à cultura afro-brasileira de traços culturais de outros segmentos. Por outro lado, observa-se a presença de aspectos das culturas africanas em regiões e manifestações que, em sua aparência, são predominantemente indígenas e européias. Tais fatos constituíram a miscigenação da cultura brasileira.

A associação das culturas africanas às festas católicas determinou o sincretismo entre aspectos religiosos das duas procedências. Embora a imposição da antiga religião oficial tenha desaparecido, permanecem muitas manifestações do catolicismo popular – com diferentes graus de presenças africanas – de forma que essas populações realizem práticas católicas com o apoio da Hierarquia da Igreja e, nas mesmas datas, e em alguns casos nos mesmos lugares, reverenciam as entidades das religiões africanas.

No calendário católico, Maria, mãe de Jesus, é reverenciada segundo uma diversidade de atributos e de denominações. Em quase todas há uma associação com as entidades femininas das religiões afro-brasileiras, especialmente com Iemanjá e Oxum.

Segundo Reginaldo Gil Braga, a Festa dos Navegantes é a maior festa popular do Rio Grande do Sul. No dia 2 de fevereiro, praticantes das religiões afro-brasileiras comparecem em massa para homenagear a rainha dos mares e o orixá mais popular no batuque. A festa também é compartilhada com os católicos que, apesar de serem em menor número, procuram apagar os sinais da participação dos batuqueiros junto ao largo da igreja. O aspecto sincrético da “santa Iemanjá” para os participantes das religiões afro-brasileiras – Nossa Senhora dos Navegantes para os católicos – permite comportamentos e interpretações paralelas sobre uma mesma festa, basta observar os vários espaços demarcados pelas duas concepções religiosas, a afro-brasileira e a católica. Consomem-se grandes quantidades de melancia, churrasco e cerveja são vendidos em barracas armadas em volta da igreja. Para os praticantes do Batuque e demais religiões afro-brasileiras é quase uma norma ir à festa no largo da Igreja dos Navegantes. À noite, principalmente os “filhos” de Iemanjá vão às praias do rio Guaíba ou ao litoral marítimo levar as suas “oferendas secas”, frascos de perfume, pentes, bolos, melancias e “tirar” as suas cantigas à divindade das águas.

Em outras regiões do Brasil, as situações se repetem. Na Bahia, também no dia 2 de fevereiro, são feitas oferendas no mar à “Iemanjá do Rio Vermelho”. No Recife, a festa do dia 8 de dezembro tem a sua parte católica junto ao monumento de Nossa Senhora da Conceição, em uma das colinas da cidade, e à noite as praias se enchem de devotos que fazem oferendas a Iemanjá, muitos dos quais vindos diretamente do Morro da Conceição. No Rio de Janeiro, a grande homenagem à Iemanjá se dá na noite de 31 de dezembro. No Estado de São Paulo, Praia Grande recebe mais de seiscentos mil afro-brasileiros para homenagens a Iemanjá.

O momento afro-brasileiro da festa é precedido por rituais realizados no interior das casas de culto, com a preparação das oferendas. Ordinariamente se enche uma grande panela de barro, que é levada de barco até um ponto profundo do mar. Mais recentemente, as oferendas têm sido levadas por pessoas que entram na água até mais ou menos a altura dos ombros. O trajeto entre a casa de culto e a praia é acompanhado de palmas e cantos, ao som de atabaques, que se alongam até a entrega da oferenda.

Nossa Senhora do Carmo é festejada na cidade do Recife, da qual é padroeira, no dia 16 de julho, com missas e procissão na basílica que lhe é dedicada. Na frequência aos atos litúrgicos é visível uma multidão vestida na cor amarelo-ouro, característica do culto ao orixá Oxum. À noite, em lugares ermos, às margens de rios e lagos e em cachoeiras, integrantes dos cultos afro-brasileiros levam oferendas na chamada cesta-de-Oxum, cuja entrega ocorre com cantos, toques de atabaques e danças.

Outra festa em honra de Maria é a da sua boa morte e assunção, realizada nos dias 13, 14 e 15 de agosto na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Conserva-se, naquela cidade, uma irmandade feminina responsável pela realização da festa. Embora as velhas senhoras da irmandade utilizem a vestimenta típica das sacerdotisas dos cultos dos orixás, a parte pública dos rituais é estritamente católica.

Numerosas outras festas afro-brasileiras são realizadas no interior das casas de culto, sendo reservadas apenas para os seus frequentadores. Este foi o caso das celebrações em honra aos santos gêmeos Cosme e Damião, cultuados como Ibejis, que ocorrem em 27 de setembro e

que acabaram por ser praticadas nas grandes cidades por simpatizantes dos cultos afro-brasileiros em situação profana. Em sua origem e ainda hoje nas casas tradicionais, a cerimônia é constituída por um banquete em que predomina o caruru, que é servido a seis crianças em uma grande panela. Já os devotos simpatizantes dos santos gêmeos costumam oferecer balas e doces nas portas das suas casas, para a alegria das crianças da redondeza.

Há, porém, um conjunto de outras festas do catolicismo popular no qual é possível sentir a contribuição dos afro-descendentes, sem que em sua realização ocorram aspectos das liturgias africanas: é o caso das Folias de Reis ocorrentes nas regiões Sudeste e Centro-Oeste do Brasil; do Império-do-Divino, realizado na cidade de São Luís; das festas em honra de Nossa Senhora do Rosário, conhecidas como *festas-de-reis-negros* ou *festas-de-reis-de-congo*; e de algumas outras festas de santos padroeiros de pequenas comunidades.

No Sudeste e no Centro-Oeste realizam-se as Folias de Reis como parte do ciclo do Natal, sendo manifestações tipicamente do catolicismo popular onde, aparentemente, estão ausentes os traços da religiosidade afro-brasileira. Todavia, nas manifestações de natureza mais urbana, do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, é possível observar que os “palhaços” e outros brincantes integram as comunidades afro-descendentes de natureza religiosa.

Em São Luís do Maranhão, as festas em honra ao Divino Espírito Santo conservam as cerimônias de coroação dos “imperadores” do Divino, com a realização de banquetes e outros aspectos comuns às Festas do Divino realizadas pelo Brasil afora, cuja origem é atribuída a migrantes açorianos. Na capital maranhense, porém, a organização cabe às casas de culto afro-brasileiras e a música conta especialmente com a participação de percussão, a cargo de mulheres, conhecidas como “caixeiras-do-Divino”, elas também integrantes das comunidades afro-brasileiras.

A Igreja Católica atribuiu a Nossa Senhora do Rosário a proteção dos escravos e de seus descendentes. Também foram dados os santos São Benedito, Santa Ifigênia, Santo Antônio de Catargéro, Santo Elesbão e São Baltazar (um dos reis magos) como patronos das associações e irmandades dos africanos e afro-descendentes no Brasil.

Ficou estabelecido que as solenidades deveriam se constituir da coroação de reis-negros, também chamados reis-de-congo, com músicas e danças próprias das culturas afro-brasileiras, e com a presença de “guardas” representantes das diversas etnias, como a célebre festa da comunidade dos Arturos, no município de Contagem, da região metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais.

Numerosas festas de reis-negros continuam a se realizar no Brasil, dentro do modelo em que permanece o sentido de catequese adotado pela hierarquia da Igreja Católica. No caso das ‘Taieiras’ de Laranjeiras, em Sergipe, que são manifestação do ciclo de reis-negros, ainda que a coroação se processe na Igreja de São Benedito Filadelfo, durante a missa, a organização social do grupo é de afro-descendentes praticantes dos cultos dos orixás. Já os maracatus-nação, de Pernambuco, se deslocaram da festa de Nossa Senhora do Rosário para o carnaval e também são, basicamente, estruturados pelas comunidades afro-brasileiras dos orixás.

A presença de manifestações das culturas afro-brasileiras também ocorre em festas não-religiosas, ditas profanas. Entre outras manifestações festivas registram-se algumas das danças de natureza sensual como o lundu, o carimbó e o cacuriá.

A capoeira – que reúne esporte, dança e luta e é uma característica da identidade dos afro-brasileiros – é praticada, em geral, em eventos festivos, sendo acompanhada por músicas que lhe são próprias executadas com acompanhamento de percussão (berimbau, pandeiro, atabaques) e cujo canto é denominado “ladainha”. Nos últimos anos, a capoeira alcançou uma grande difusão, estando presente em academias dos Estados Unidos e da Europa. A sua prática no Brasil se estende a outros segmentos da população além dos afro-descendentes.

Sem que hajam perdido a sua qualidade de afro-brasileiras, muitas festas e rituais de afro-descendentes vivem hoje uma alegre e criativa miscigenação.

Referências bibliográficas

- Areias, Almir das. **O que é capoeira**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense. 1987. 113 p. (Coleção Primeiros Passos 96).
- Benjamin, Roberto. **A África está em nós**. vol. 3. João Pessoa: Editora Grafset, 2004, 167p. il.
- Benjamin, Roberto. **A África está em nós**. vol. 4. João Pessoa: Editora Grafset, 2005, 176p.
- Braga, Reginaldo Gil. **Batuque jeje-ijexá em Porto Alegre – A música no culto aos Orixás**. Porto Alegre: Fumproarte, Secretaria Municipal de Cultura, 1998. 240p. il [partituras]
- Carneiro, Edison. **Candomblés da Bahia**. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde, 1948. 140p. il. – 2.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Andes, 1954. 239p. il. (com 14 desenhos de Carybé). – 3.ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s. d., 191p. il.
- Carneiro, Edison. **Capoeira**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1975 (*Cadernos de Folclore*, 1).
- Ferretti, Sérgio. Festa do Divino em São Luís. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, v. 07, p. 02-02, 1997.
- Frade, Cásia. **Cantos do Folclore fluminense**. Rio de Janeiro: Presença Editora, 1989.
- Martins, Saul. **Congado: família de sete irmãos**. Belo Horizonte: SESC, 1988. 48p. il

Nota:

Professor da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Presidente da Comissão Pernambucana de Folclore.

Presidente da República
Luís Inácio Lula da Silva

Ministro da Educação
Fernando Haddad

Secretário de Educação a Distância
Ronaldo Mota

TV ESCOLA/ SALTO PARA O FUTURO

Diretora do Departamento de Produção e Capacitação em Educação a Distância
Leila Lopes de Medeiros

Coordenadora Geral de Produção e Programação
Viviane de Paula Viana

Supervisora Pedagógica
Rosa Helena Mendonça

Acompanhamento Pedagógico
Sandra Maciel

Coordenadora de Utilização e Avaliação
Mônica Mufarrej

Copidesque e Revisão
Magda Frediani Martins

Diagramação e Editoração
Equipe do Núcleo de Produção Gráfica de Mídia Impressa – TVE Brasil
Gerência de Criação e Produção de Arte

Consultor especialmente convidado
Jadir de Moraes Pessoa

Email: salto@mec.gov.br
Home page: www.tvebrasil.com.br/salto
Rua da Relação, 18, 4º andar - Centro.
CEP: 20231-110 – Rio de Janeiro (RJ)
Abril 2007