

## A FESTA E O CALENDÁRIO RELIGIOSO NA DEMARCAÇÃO DOS TEMPOS DA VIDA SOCIAL

João Valdir Alves de Souza<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Fui convidado para falar sobre um tema provocante: *insurgências universais e saberes locais*. Apesar de esse título captar, de modo consistente, a complexa dinâmica entre o global e o local, o geral e o particular, o universal e o singular, ele é demasiadamente amplo para ser abordado dentro dos limites de tempo disponíveis em um evento como este. É preciso, pois, fazer escolhas.

Essa escolha é feita a partir de uma série de possibilidades. Poderíamos discutir, por exemplo, em uma perspectiva econômica, os efeitos da globalização no reordenamento produtivo local, do processo de industrialização à monocultura do eucalipto e seus efeitos na agricultura familiar; em uma perspectiva social, elementos que implicam mudanças dos padrões da composição demográfica da população, na mobilidade social, nas migrações, na nova dinâmica do trabalho, nos movimentos sociais, dentre muitos outros; em uma perspectiva política, os novos arranjos do poder, esteja ele no plano do Estado ou da sociedade civil, no governo ou no povo, no cenário global/nacional ou no regional/local, institucionalizado ou não. Apesar de relevantes, não é dessas questões que se tratará a seguir.

De que se tratará, então? Ficamos com a perspectiva cultural, mas essa é, também, demasiadamente ampla. Poderíamos abordar a mídia e as complexas relações entre indústria cultural e saberes locais; poderíamos abordar a escola e as densas relações entre currículo e cultura; poderíamos abordar a constituição da modernidade e a tensa disputa de hegemonia cultural entre a Igreja e o Estado moderno. Então, se uma escolha há que ser feita, eu vou escolher um tema aparentemente pouco acadêmico para, por meio dele, apontar alguns elementos constitutivos dessa provocante e complexa relação entre *insurgências universais e saberes locais*. Esse tema é a festa. Não qualquer festa, mas apenas aquela que pode ser qualificada de religiosa.

---

<sup>1</sup> João Valdir Alves de Souza – Bacharel-licenciado em Ciências Sociais pela FAFICH/UFMG (1990); Mestre em Educação pela FAE/UFMG (1993); Doutor em História e Filosofia da Educação pela PUC/SP (2000). Professor de Sociologia da Educação na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da FAE/UFMG.

## A FESTA

Nem todo dia é dia de festa. Seja na esfera pública ou privada, no domínio do sagrado ou do profano, a festa é uma celebração de algo, por alguém, em circunstâncias muito especiais. Dentre os vários elementos que caracterizam a festa, podem ser destacados três dos mais significativos: seu caráter celebrativo, seu aspecto subversivo e sua função ritualística.

Como celebração, a festa é a exaltação coletiva dos sentimentos de liberdade das amarras da vida cotidiana. Como subversão, a festa é a manifestação do desregramento, da oposição à lógica do cálculo que preside o mundo do trabalho. Como ritual, ela é a consagração do princípio religioso da *religere*, isto é, da *re-ligação*, do revigoramento, da reciprocidade, da reafirmação dos elos que unem o grupo social.

Mas a festa é, sobretudo, paradoxo. Por um lado, ela é efervescência, exaltação dos sentidos, compartilhamento de sentimentos e emoções levados ao paroxismo. Essa efervescência é componente essencial da vida em sociedade e um dos principais elementos que dão força e renovam a vida do dia-a-dia. Por outro lado, pela intensidade com que se vive esse período excepcional, extraordinário e excessivo não se pode esperar mesmo que a festa seja algo presente na nossa vida cotidiana, a menos que possamos desconsiderar o risco de a sociedade esvair-se na exaltação e esgotar, pelo esbanjamento, a sua própria capacidade criativa e regenerativa.

## FESTA RELIGIOSA

Podemos começar a entender a festa e, por extensão, a festa religiosa, prestando atenção ao modo como ela foi analisada por três autores. Pierre Sanchis analisa a festa como “acontecimento total” (SANCHIS, 1983); Alba Zaluar a vê como “tempo de exceção” (ZALUAR, 1983); e Léa Perez nos permite uma leitura da festa como “efervescência coletiva” (PEREZ, 2002).

Porém, deve ficar claro que não está no horizonte analisar a festa como tal, mas apenas a festa religiosa, particularmente as festas de santo. Para entendermos a origem dessas festas, talvez devêssemos começar pela reconstituição que Pierre Sanchis faz delas em Portugal, já que muitas foram trazidas por imigrantes portugueses. **Em Arraial: festa de um povo**, Sanchis traça um vasto panorama das romarias portuguesas desde a Idade Média até a época de sua pesquisa, em meados dos anos 1970. Ao analisar o arraial, o autor nos traz a própria história da formação cultural do povo português e, por extensão, da nossa própria cultura, tão marcada pelo modo como as festas de santo ganharam forma entre nós.

Segundo Sanchis, engana-se quem imagina a romaria, ou o modo como ela é festivamente vivida, como um ajuntamento de crentes. “A romaria é vivida como festa, quer dizer, como acontecimento total, que se constitui em ruptura do cotidiano, irrupção de um ‘outro’ universo.” (SANCHIS, 1983, p. 139). Esse “outro” universo tanto pode ser o da utopia, entendida como um sonho, um modo de distanciar-se da vida cotidiana, quanto a fusão de pólos opostos, a quebra de hierarquias, o “retorno ao caos primitivo”. Seu lugar é o arraial que, se do lado de cá do Atlântico – como “arraiaí” – ficou circunscrito às encenações anuais das festas juninas, em Portugal é todo lugar e respectivo ajuntamento que aí se forma com vistas a uma celebração.

Esta velha palavra portuguesa que, na origem, designava um acampamento militar, tornou-se hoje em dia, em Portugal, a concretização e o símbolo privilegiado da festa popular e singularmente da festa de romaria. O arraial é o prado, o campo plantado de árvores, o entroncamento de caminhos, a avenida ou a praça que a festa anexou; é também o ajuntamento que aí se forma, a densidade social que aí se cria, o povo que aí se comprime, o ‘nós’ gratuito que aí se instala; é, enfim, o conjunto de atividades que aí se desenrolam. ‘Ir ao arraial’, ou ‘fazer’ um arraial, é equivalente a ir à festa ou realizá-la de repente. Mas acentuando o aspecto a que chamaremos – já que é necessário dar-lhe um nome – ‘profano’.” (SANCHIS, 1983, p. 142).

Vivida como “acontecimento total” a festa religiosa é sempre fonte de tensão entre os representantes populares e o clero. Como mediadores institucionais, os sacerdotes reivindicam a demarcação dos espaços e a administração e controle do que se faz em cada um deles. Sua tarefa é separar, classificar e ordenar os fatores em função das prescrições da Instituição, que reivindica o monopólio do sagrado. O povo, pelo contrário, é bastante refratário a essa ordenação exógena, construindo seus próprios mecanismos reguladores em conformidade com suas conveniências. Aos olhos da Igreja essa auto-regulação, que não estabelece claras fronteiras entre sagrado e profano, não passa de desregramento, o que justificaria sua intervenção nos modos de se realizar a festa.

Enquanto do lado da religião oficial, a celebração da missa e a realização da procissão se constituem como os principais instrumentos de regulação, do lado do povo é exatamente a quebra das regras o que demarca a diferença entre a festa e o cotidiano do trabalho. Por isso, a festa é ritual, porque é sua realização repetitiva que permite reverenciar a memória do santo, por exemplo. Ela é celebração, porque é a exaltação coletiva dos sentimentos de liberdade das amarras da vida cotidiana. E é subversão porque é a possibilidade de fugir às regras impostas por um instrumento de poder. O arraial é o lugar onde tudo isso acontece ao mesmo tempo. Mas é também o lugar de atuação da Igreja na tentativa de se constituir como instância reguladora desse universo da utopia, na luta pela restauração da hierarquia e na defesa do ordenamento do “caos”. Tentativa infrutífera, muitas vezes, diz Pierre Sanchis, dado o alto grau de autonomia com que se vive intensamente a vida no arraial.

Aí se canta, aí se dança, aí se toca música; aí se come, aí se fazem trocas e comércio; aí se luta; aí se processam encontros cuja significação erótica é com frequência particularmente marcada. Por vezes instala-se aí, provisoriamente, a sua vida e aí se cozinha e aí se dorme. O arraial-espaco é assim lugar de uma socialização intensa mas fugaz, dominada pela liberdade relativamente às regras, a ausência de trabalho, a gratuidade. É a comunidade reencontrada e alargada, a nova Jerusalém onde somente ressoam os cantos e a música. Aí se reúnem todas as atividades humanas, levadas a certo ponto de incandescência lírica, salvo uma, precisamente: a produção. Pois admitir um trabalho produtivo no arraial seria conduzi-lo, de uma só vez, ao nível do cotidiano prosaico. (SANCHIS, 1983, p. 142).

Se em Portugal, país de pequena extensão territorial e de centenária relação de fidelidade a Roma, as romarias “emanciparam-se quase totalmente da regulamentação da Igreja (...) e esta poucas possibilidades tinha de reagir” (SANCHIS, 1983, p. 191), o que dizer então do que aconteceu na colônia, essa região de dimensões continentais, em que o devocionário foi se constituindo por obra e graça do próprio povo em ação, longe dos regulamentos institucionais? Mesmo se considerarmos que a região das minas era fortemente caracterizada pela urbanidade, era nas irmandades leigas e nos pregadores

populares que os fiéis encontravam as coordenadas culturais que presidiam a organização da vida coletiva. Conforme Caio César Boschi, quando o fiel se dirigia ao arraial para participar dos ofícios religiosos, simultaneamente à busca do conforto espiritual ele tentava encontrar também um ponto de apoio, um local de conforto diante da insegurança e da instabilidade de sua vida. Com isso, as capelas tornaram-se não apenas palco de práticas religiosas, mas o próprio centro da vida social. (BOSCHI, 1986, p. 22).

É como palco da vida social que Alba Zaluar analisa as festas de santos. Em **Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**, ela capta o que há de comum a essas festas em quatro diferentes localidades do território brasileiro, tentando mostrar os dilemas, as encruzilhadas e os desafios que os festeiros encontram diante de uma realidade em transformação. Excluídas algumas aproximações forçadas entre as crenças religiosas e a estrutura de classes forjada no capitalismo, o livro traz excelente contribuição para se pensar a dinâmica das festas de santo no contexto das transformações pelas quais o país passou nas últimas décadas: industrialização crescente, urbanização incessante, modernização excludente. Ao lado dessas transformações na produção da vida material, há uma intensa transformação no modo como se organiza a cultura, de que a festa é um dos principais elementos constitutivos.

Para Alba Zaluar, a festa se constitui como “tempo de exceção”. Seu livro, no entanto, é totalmente redigido em referência ao passado para destacar o que a festa *era*, no domínio da vida rural do Brasil de outrora, em contraposição ao que ela se tornou no Brasil urbano dos dias atuais, em que o modo de produção capitalista passou a regular todas, ou quase todas, as relações sociais de produção da vida material e, com elas, a produção simbólica. Como parte desse cotidiano em transformação, a festa não apenas foi re-significada, mas também subordinada à lógica do cálculo que preside a organização capitalista do trabalho.

A festa era vista como um tempo de exceção: de alegria, de fartura, de “movimento”, de pagar promessa ao santo e ajustar as contas com ele. As festas de santo marcavam fases de transição do ciclo de produção agrícola. Eram “ritos de passagem” nos quais apareciam ressaltados os aspectos opostos à vida diária comum e em que era simbolicamente enfatizada a comunidade rural dos devotos do santo. (ZALUAR, 1983, p. 72).

Isso é particularmente relevante em relação à Festa do Divino, o santo indiviso, supremo, a terceira pessoa da Trindade e que, por isso mesmo, é raramente eleito orago de uma confraria, padroeiro de um lugar ou instituído protetor de uma categoria particular de pessoas. Ele é o santo de todos, é santo da união. Em muitos lugares, ainda hoje, a festa não é realizada no dia de Pentecostes, mas em período posterior, esperando que se complete o ciclo das colheitas a fim de permitir que os lavradores possam cumprir suas promessas de contribuir para a fartura da mesa. Organizando a sua vida a partir do calendário religioso, os lavradores realizavam suas festas de santo conforme as diversas fases do ciclo anual de produção agrícola. Se a chuva do dia de São José é prenúncio de uma boa safra, o São João é comemorado com fogueira e grande diversidade de comidas e bebidas.<sup>2</sup>

É por esse prisma que Alba Zaluar afirma que a festa tem que ser analisada como palco da vida social. Celebrar gratuitamente o santo da devoção ou fazer promessa e ajustar as contas com o santo

---

2 A comida tem importante lugar na festa popular. Não foi dela certamente que o escritor Ângelo Machado tirou o mote para escrever o livro **Manual de sobrevivência: em recepções e coquetéis com bufê escasso**, o qual inspirou peça de teatro encenada anos a fio. A festa popular se rende à fartura de comida.

em uma romaria constituem, pois, os traços principais dessa religiosidade popular. Vivendo em um mundo natural sobre o qual se tem pouco controle, o devoto se orienta pelas relações que estabelece com o sobrenatural. Assim, não apenas os acontecimentos extraordinários são tomados por milagres, mas aquilo que escapa ao seu controle é submetido a uma relação de troca com o santo da sua devoção. Dessa forma, se a devoção é gratuita, a tendência é a exaltação do santo em festa realizada em sua glória. Mas se a lógica da promessa é a realização do sacrifício, a dimensão festiva não se realiza enquanto não se acertam as contas com o santo. E quanto maior a causa maior a dimensão sacrificial. Sacrifício que vale todos os esforços, pois é a contrapartida do devoto ao poder mediador do santo.

A promessa e a romaria constituem, portanto, uma relação de troca entre o devoto e o santo. Mesmo que exista uma devoção gratuita, em que o fiel apenas manifesta um ato de fé na capacidade de o santo se constituir como mediador na relação com o poder mais alto, isto é, com a divindade, as devoções santeiras, de modo geral, se assentam numa relação de troca. Ainda que seja uma troca de dons, como diz Pierre Sanchis, o dom essencial que se pode oferecer ao santo da devoção é o gesto simbólico de exaltar a sua glória entre os homens. Mas mais do que isso, o que se vê, de modo geral, é uma troca de elementos concretos expressos no ato da promessa. Promete-se levar ao centro de romaria o ex-voto relativo à parte do corpo que se curou de uma doença grave; nomear o recém-nascido de parto difícil com o nome do santo; percorrer a pé, às vezes descalço, longas distâncias; carregar uma cruz em romaria; subir de joelhos as escadarias do santuário; edificar um templo em homenagem ao santo; fazer a festa para o santo; arrecadar prendas para a festa, dentre muitas outras promessas, inclusive algumas em que se comprometem os descendentes na obrigação de pagá-las. Obrigações estabelecidas com o santo, mas que, na verdade, dentro do catolicismo popular, significa também estabelecer obrigações com os semelhantes.

Tudo isso, porém, acentua Alba Zaluar, tem sofrido mudanças significativas com o processo de modernização capitalista da produção e suas repercussões no modo como se organiza a vida social, sobretudo em sociedades que passam a ser predominantemente ordenadas em conformidade com o modo de vida urbano. À medida que avança o processo de urbanização, burocratização e racionalização, e que esse processo atinge o campo, as festas deixam de ter uma dimensão essencialmente religiosa, até mesmo sagrada, e adquirem uma dimensão essencialmente comercial. Essa dimensão religiosa traduzia-se na atitude de respeito, seriedade e reverência diante do santo, ainda que se tratasse de um santo brincalhão como São Gonçalo do Amarante ou Santo Antônio. Mesmo que as danças, as folias e certas manifestações de caráter erótico (pegar no pau de Santo Antônio para arrumar um namorado; mulheres estéreis esfregando-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante) ou punitivo (roubar o menino Jesus do Santo Antônio ou colocar o santo de cabeça para baixo enquanto a causa estiver em jogo) constituam parte desse peculiar modo de viver a religião, há múltiplos significados sociais na realização do ritual, ao mesmo tempo em que os festejos se ligam a uma eficácia no trato ou contrato que se estabelece com o santo.

Além de “acontecimento total” e “tempo de exceção”, a festa pode ser lida como “efervescência coletiva”. É com esse propósito que Léa Freitas Perez resgata a idéia de festa, “tratando-a como forma lúdica de sociação e como um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva” e mostrando que “a festa não é somente boa para dela se participar, é também boa para pensar os fundamentos do vínculo coletivo, o que faz sociedade”. (PEREZ, 2002, p. 17-18).

Sustentando-se em autores como Durkheim, Mauss, Simmel, Caillois, Bataille, Duvignaud, dentre outros, em poucas páginas ela analisa de modo consistente o caráter excepcional do tempo de festa: o exagero, a superexcitação, o desregramento, a transgressão, a explosão intermitente, o frenesi exultante, a efervescência das paixões, a intensidade do vivido, seu caráter contagiante e, até mesmo, sua atmosfera sacrificial. Se é de Durkheim que ela recupera a idéia de festa como agrupamento massivo, gerador de exaltação geral, isto é, efervescência coletiva, é dele também a noção de “realiança”, da “religere”, do estabelecimento de um vínculo coletivo que atende pelo nome de religião, que parece ter nascido das próprias efervescências coletivas. Seja em ambiente primitivo em que as pessoas necessitam se unir para enfrentar as forças de uma natureza desconhecida, seja no ambiente social e culturalmente diversificado da modernidade, a festa configura-se como um potente mecanismo de operação de ligações. “Pouco importa se é festa religiosa ou profana, o que vale é que ela é o espaço privilegiado de reunião das diferenças, i. e., o espaço de figurações sociais, de assembléia coletiva e de socialidade. A festa é, portanto, o elemento de re-ligação.” (PEREZ, 2002, p. 35).

Em outra passagem do texto, em longo parágrafo, a autora define a festa. Segundo ela:

A festa é (...) um ato coletivo *extra-ordinário*, *extra-temporal* e *extra-lógico*. Significa dizer que a condição da festa é dada pela confluência de três elementos fundamentais, interdependentes um do outro, que se *con-fundem* uns com os outros, a saber: um grupo em estado de exaltação (leia-se fusão coletiva e efervescência) que consagra sua reunião a alguém ou a uma coisa (toda festa é sacrifício) e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo, pois a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presididos pela lógica do excesso, do dispêndio, da exacerbação, da dilapidação. Em resumo: a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções – com um forte acento hedonista e agonístico – e, mesmo, em grande medida pelo não-social. É pela *con-junção* dessas três características constitutivas da festa que podemos defini-la como paroxismo, dado que ela é fundamentalmente transgressora e instauradora de uma forma de sociação na qual o acento é dado pelo estar-junto, pelo fato mesmo da relação. (PEREZ, 2002, p. 19. Grifo no original).

Ao falar do primeiro dos três elementos citados, fusão coletiva e efervescência, a autora afirma que é a “densidade da festa” o que a distingue de um banal divertimento. Claro está que um dos traços marcantes da festa é o divertimento, mas o que constitui uma festa é o agrupamento massivo, gerador de exaltação, de efervescência. Essa efervescência pode ser lida de duas formas. Primeiramente, no sentido mais evidente que a palavra evoca, ela é a exaltação pura e simples dos sentimentos e atos do grupo, orientando-se mutuamente não em função de interesses racionais, mas nos sentimentos e emoções compartilhados coletivamente. Em um segundo sentido, a efervescência expressa a pulsão que incita os indivíduos a reunir-se e ligar-se aos outros. É esse sentido mais profundo da “realiança” que funda o sentimento de estar ligado compactamente, ou *religere*, que eleva até mesmo as festas profanas à dimensão do sagrado e as aproxima do estado religioso.

Quanto ao segundo dos elementos fundamentais, a festa como sacrifício, revela-se aí um paradoxo, isto é, a festa é ao mesmo tempo celebração e renúncia. Segundo Léa Perez, “esses instantes culminantes da vida coletiva que a festa representa são carregados de uma atmosfera sacrificial”, isto

é, de excesso e destruição, de comunhão e renúncia. “O sacrifício é a antítese da produção”, diz ela. Sacrificar é “consumir”, é “despender”, é “abandonar”, é “dar as costas” para as relações reais da vida cotidiana. Tanto o devoto que se “sacrifica” por um mês de caminhada até o centro de romaria quanto o folião que se aniquila noites seguidas no carnaval abdicam do cálculo do tempo de trabalho que deixou de investir o primeiro e do risco do desemprego que pode ameaçar o segundo.

Em resumo, sacrificar é, ao mesmo tempo, dom e abandono, que se traduzem na festa, em primeiro lugar, pela partilha da paixão comum, criadora de uma comunhão que é vivida através de atos e gestos excessivos: comida, bebida, licenciosidade sexual, frenesi da dança, tudo levando ao aniquilamento, ao esgotamento, ao fundir-se no outro, constituindo um estado de indistinção. (PEREZ, 2002, p. 26).

Quanto ao terceiro dos elementos, a dilapidação, não muito distante desse segundo, talvez seja o que mais se situa na mira dos mediadores institucionais, particularmente dos mediadores sacramentais, quando reivindicam o estabelecimento da ordem, ou de um tipo particular de ordenamento. Não só deles, mas de todos aqueles que se preocupam com o estabelecimento de um cálculo entre o esforço despendido em conseguir a sobrevivência e o esbanjamento desregrado que impõe o sacrifício. Se, por um lado, a festa permite libertar-se das “amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo” ou transgredir as “interdições e as barreiras sociais usuais”, por outro lado, constituindo “uma sucessão de instantes fugidios, presididos pela lógica do excesso, do dispêndio, da exacerbação, da dilapidação”, ela não pode ser suportada por muito tempo, sob risco de esgotar a sua própria capacidade criativa e regenerativa. E esse risco é tão maior quanto mais a festa se aproxima do espetáculo, a menos que ela própria seja transformada em negócio. Enquanto aquela produz o participante, que se anima no espírito comunitário e participativo, este último produz o espectador que se satisfaz com o divertimento permitido pelo *show*. Atualmente, assistimos à espetacularização da festa, que tem sido apropriada pelas relações de mercado e se tornado a cada dia mais esvaziada do seu sentido religioso.

É esse, portanto, o duplo caráter da festa, o que demarca sua característica essencial de paradoxo. Em comum entre os autores que analisam a festa está a constatação de que ela tem um caráter regenerador, o que faz dela, sobretudo da festa religiosa, o instrumento por excelência de ligação entre os humanos e entre eles e o mundo que habitam. Porém, mesmo que se considere, em acordo com Léa Perez, que “a desordem festiva, o tumulto festivo, a violência festiva são criadores, são fundadores”, são “criadores da própria humanidade do homem” (PEREZ, 2002, p. 29), não há como não considerar, como o fez Durkheim, que os excessos levam a “uma tão violenta superexcitação que não pode ser suportada por muito tempo” (apud PEREZ, 2002, p. 29). É quando a festa estabelece e impõe seus próprios limites, isto é, ela não pode aniquilar a sociedade da qual se constitui, ao mesmo tempo, como expressão e como fundação.

## **O CALENDÁRIO RELIGIOSO NA DEMARCAÇÃO DOS TEMPOS DA VIDA SOCIAL**

Como foi visto, o que há de comum na abordagem dos três autores é que a festa deve ser entendida como expressão da vida em sociedade. E, como expressão da vida social, poderíamos continuar essa discussão perguntando, por exemplo, como a organização capitalista do trabalho, cada vez mais predominante entre nós, pesa sobre a definição dos tempos da festa ou como o processo de secularização

da cultura, cada vez mais desencantada pela ciência e filosofia modernas, interfere nos modos como as pessoas vivem a festa religiosa.

Mas o movimento que será feito a seguir, no entanto, inverte as perguntas e aponta, ao contrário, como a dimensão religiosa continua, com intensa força, a definir o calendário civil, a despeito do peso que a organização capitalista do trabalho tem sobre a organização dos tempos sociais ou da racionalização e do cientificismo que caracterizam a vida moderna. Há uma tensão que atravessa essa relação de alto a baixo na pirâmide social, independentemente do modo como se lê a estratificação social, e que ora tende a ver as manifestações culturais típicas dessa religiosidade, sobretudo aquela caracterizada por popular e rural, como um modo de vida em vias de desaparecimento, ora vê nela uma revivescência religiosa em resposta a um desencantamento não realizado, ora vê simplesmente um movimento de circularidade ou hibridismo cultural que deve ser lido e entendido pelas ciências sociais contemporâneas.

Não é possível entrar nos detalhes da questão, mas basta observar a grande quantidade de dias santificados ou de feriados nacionais ou municipais definidos por motivos religiosos, de modo geral ligados à celebração do santo padroeiro, o que desde a Colônia tem suscitado acalorados debates sobre tempo de trabalho e tempo de festa. Independentemente de qualquer juízo de valor que possa ser feito sobre a questão, o que nos interessa aqui é demonstrar, à maneira de Carlos Alberto Steil, que as festas religiosas, assim como os dias reservados a elas, “surgem como uma das nossas mais importantes expressões culturais, estabelecendo um calendário que demarca os tempos e organiza grande parte da nossa vida social.” (STEIL, 2001, p. 11). Seja na Semana Santa ou no Corpus Christi, no 12 de outubro ou no Natal, cuja influência se estende a todo território nacional, seja na infinidade de feriados municipais em honra aos oragos consagrados como padroeiros de cada localidade, há não só a demarcação de um “tempo de exceção”, mas sobretudo o estabelecimento de uma separação entre o sagrado e o profano, assim como diferentes gradações do sagrado.

Na bibliografia consultada, encontram-se várias referências a “ciclos”, isto é, à regularidade de eventos estabelecida pelo calendário e que não demarcam apenas uma data, mas o conjunto de atividades que determinada celebração mobiliza em certos períodos do ano, em determinados lugares. Apesar de circunscrito à cidade de Belém, na Pará, o Círio de Nazaré mobiliza mais de um milhão de pessoas a cada realização e “demarca um período de quatro meses de exceção e mudança na vida da cidade” (STEIL, 2001, p. 37). Como não podemos correr o risco de produzir uma interpretação da vida social como uma repetição de “ciclos”, que se assentam sempre nos mesmos elementos, fora dos quais nada mais relevante teria acontecido, não é essa perspectiva que será adotada aqui, embora sejam feitas algumas referências a eles.

Apesar de não ser religiosa, o carnaval é uma das festas móveis que se ligam ao calendário religioso, cujas datas são definidas a partir da páscoa. Mas não é só por isso que o carnaval se liga à religião. Interpretando Peter Burke, Steil afirma que a cisão entre o carnaval e a quaresma resulta de um enfrentamento histórico entre o clero católico e a cultura popular na época moderna. Como resultado, a Igreja conseguiu produzir o divórcio entre eles, mas não só os temas religiosos, mesmo a contra-gosto das autoridades religiosas, continuam sendo mote para enredos de escolas de samba, como o próprio carnaval carioca era parte do calendário religioso. “Neste calendário, a Festa da Penha era o lugar e o momento em que os sambas-enredo das escolas e blocos eram lançados, abrindo assim a temporada das festas carnavalescas.” (STEIL, 2001, p. 29).



Carnaval é a expressão máxima da exaltação, da folia levada ao extremo, da incontida efervescência que marca a passagem de um tempo profano à tríplice manifestação religiosa que se lhe segue: a quaresma, a Semana Santa e a festa da Páscoa. É provavelmente o período em que o calendário destaca mais clara e intensamente uma oposição entre sagrado e profano. Não deixa de ser notável, entretanto, o fato de que “folia” é um termo que expressa, ao mesmo tempo, a exaltação carnavalesca e diversas manifestações no contexto das festas religiosas, a exemplo das folias do Divino e de Reis, duas das festas mais tradicionais da cultura ibérica.

Encerrado o carnaval, entra-se na quaresma, época de expurgo dos excessos típicos do desregramento próprio do carnaval e preparação para o maior ritual de afirmação religiosa do cristianismo: a Semana Santa. Quaresma não é tempo de festa, mas tempo de introspecção, de reflexão sobre os males do mundo, um mundo assombrado pelos demônios e pelas forças ocultas e sobrenaturais. As assombrações do tempo da quaresma lembram a todos que há necessidade de conter os impulsos mundanos, de fazer contrição e expiar os pecados, de colocar em prática os aspectos penitenciais da vida religiosa, únicos meios de não sucumbir aos apelos do mundo das sombras. Em diversos lugares, sobretudo nas sextas-feiras, são realizados diversos atos penitenciais, como encomendação das almas, procissões e rezas do terço e ofícios. Mas a quaresma é, sobretudo, preparação para os rituais da Paixão.

Repetida e encenada a cada ano, a Paixão de Cristo é o ritual máximo de cultivo e afirmação do fervor religioso, de rememoração da dor e do sofrimento humano expressos na crucificação do Cristo. Para os fiéis, significa reafirmar a cada ano a crença de que Cristo deu a própria vida em benefício de todos os homens. Esse catolicismo penitencial assentou suas bases em todo o território brasileiro, fazendo do Bom Jesus, representação da Paixão e morte de Cristo, a principal devoção do catolicismo tradicional. Segundo Carlos Alberto Steil, a centralidade da Paixão não é exclusiva dos muitos santuários e igrejas dedicadas ao Bom Jesus, “mas também ganha especial visibilidade no tempo da Quaresma, quando os rituais da Semana Santa trazem a morte para dentro de presente, evocando, através da imagem do Senhor Morto, o triunfo da humanidade sobre a desintegração do corpo.” (STEIL, 2001, p. 23).

No sábado de aleluia, a queima ou malhação do judas representa o ato final do exorcismo de todos os males que afetam o mundo e constitui o gesto simbólico do revigoramento das relações humanas expressas no *religere*, o religar religioso que ordena o caos e garante a continuidade da vida. Se a quaresma significou tempo de preparação para o reconhecimento da crucificação e a própria encenação da Paixão significa reviver os passos de Cristo em direção ao calvário, a Páscoa é o anúncio da *boa nova*, isto é, é o anúncio de que Cristo renasceu (ressuscitou) e por isso deve ser festejado por 50 dias. Esse período é identificado por Léa Perez como ciclo da Ressurreição, período ao final do qual são feitas as celebrações relativas ao Divino Espírito Santo, a sempre pomposa Festa do Divino.

Seguindo-se à festa da Páscoa, ainda no contexto do ciclo da Ressurreição, o mês de maio é integralmente dedicado a Maria, mãe de Jesus e símbolo dessa revivescência religiosa. Além das invocações a Nossa Senhora da Conceição, muito comuns nas regiões de influência portuguesa, há várias outras invocações, repetindo localmente a grande variedade de nomes com que Maria é reverenciada. Pierre Sanchis encontrou 68 (sessenta e oito) invocações diferentes de Nossa Senhora em Portugal. Edésia Aducci identificou mais de 100 (cem) ao redor do mundo. (ADUCCI, 2003).

Em todos os lugares onde o catolicismo exerceu alguma influência, o mês de maio é reservado às coroações de Nossa Senhora. Não por acaso, as celebrações desse mês se ligam aos casamentos e às

crianças, angelicalmente trajadas com asas, flores e arranjos que lembrem a origem divina do humano. Casar no mês de maio significa bênçãos à nova família e incorporar as crianças ao coroamento de Nossa Senhora expressa a crença na virtude infantil e no poder renovador (regenerador) das novas gerações. Em todas as localidades por onde andamos, de norte a sul do país, encontramos a coroação de Nossa Senhora, que se impõe como ponto alto das celebrações religiosas de maio.

Maio é também o mês de Pentecostes, que relembra ritualisticamente a cada ano, 50 dias após a páscoa, a descida do Espírito Santo sobre os discípulos de Cristo. A isso se liga uma das festas religiosas mais tradicionais no Brasil, desde os tempos da Colônia, a Festa do Divino, que encerra o ciclo da Ressurreição. Trata-se de uma festa móvel, que pode ser comemorada tanto no dia de Pentecostes quanto em outra ocasião, sobretudo no mês de julho, como é comum em diversos lugares em Minas Gerais. Isso se deve à possibilidade de maior mobilização popular, por ser época de férias escolares e fim do período de colheitas nas culturas tradicionais, motivo pelo qual ela é também festa de ação de graças.

Se o mês de maio é o mês das noivas e dos casamentos, junho é o mês das festas dos três santos da família: Santo Antônio (dia 13) é o protetor dos namorados (dia 12); São João (dia 24) é protetor dos casados; e São Pedro (29) é protetor dos viúvos. As quadrilhas, de origem medieval, são um misto de festa religiosa com gracejos populares, celebração da fartura expressa nas comidas típicas e da fertilidade (da terra e humana) expressa na recorrente encenação de um casamento na roça em que a noiva já está grávida. A quadrilha tem sua origem nos meios populares ingleses, na baixa Idade Média. Levada para os salões da nobreza, espalhou-se pela Europa como festa da corte. Veio para o Brasil, no início do século XIX, difundindo-se para os meios rurais, onde adquiriu os traços que, mesmo encenados atualmente em tom pejorativo e de deboche, a caracterizam como uma das festas mais populares do país. As festas juninas demarcam um bem definido ciclo das colheitas, em que os santos celebrados expressam claramente o modo pelo qual a Igreja se apropriou da festa popular.<sup>3</sup>

O período que vai de agosto a outubro é conhecido como Ciclo do Rosário que, segundo Saul Martins, “inclui os Santos pretos, entre os quais São Benedito e Santa Efigênia”. (MARTINS, 1991, p. 110). Trata-se de período de grande quantidade de celebrações religiosas, sendo o mês de agosto uma época particularmente representativa do hibridismo cultural produzido pela fusão histórica de elementos culturais de origem européia, africana e indígena. As “festas de agosto” realizadas em Montes Claros, por exemplo, são inconfundível expressão desse hibridismo, da circularidade cultural que põe em confronto, mais ou menos tenso conforme as circunstâncias, as insurgências globais e os saberes locais.

O 15 de agosto e o 8 de dezembro são duas datas dedicadas a Nossa Senhora. No entanto, parece haver certa confusão nos atos de celebração que as duas datas realizam. No primeiro caso, celebra-se a Assunção de Nossa Senhora, que é o dogma católico solenemente instituído pelo papa Pio XII, em 1º de novembro de 1950, proclamando a elevação em corpo e alma de Maria ao céu. Essa crença é festivamente celebrada na Igreja católica no dia 15 de agosto sob a invocação de Nossa Senhora da Assunção ou Nossa Senhora da Glória.

A celebração que tem lugar em 8 de dezembro é de outra natureza. Trata-se da Festa da Imaculada Conceição ou Concepção Imaculada de Maria. Segundo consta no **Dicionário Enciclopédico das Religiões** (PORTO e SCHLESINGER, 1995), esse é o dogma que declara Maria, mãe de Jesus, isenta do pecado original. Apesar de celebrada na Igreja desde pelo menos o século VIII, a crença somente foi

3 Essas informações devem ser creditadas a Tadeu Martins Soares, poeta e trovador, exímio conhecedor da cultura popular brasileira.

instituída dogma pelo papa Pio IX em 1854. Por influência da colonização portuguesa é grande o número de lugares, no Brasil e na América Latina, que a adotam como padroeira. Por obra das cortes de Lisboa a devoção à Imaculada Conceição começou antes mesmo da proclamação do dogma.

Em 1645, D João IV propôs que se tomasse por padroeira de seus Reinos a Senhorita e Virgem Nossa Senhora, sob o título da Imaculada Conceição e comprometeu-se a pagar o feudo anual de 50 cruzados de ouro à capela de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa, “por ser a primeira que houve na Península Ibérica desta invocação”. Em carta de 11 de setembro de 1646, o mesmo soberano determinou que as câmaras, com o cabido e mais o clero, elegessem Nossa Senhora da Conceição como padroeira do reino. Por fim, para difundir mais amplamente a devoção entre os portugueses e os povos das colônias, por carta de 30 de junho de 1654, mandou que “em todas as portas e entradas das cidades, vilas e lugares de seus reinos” se colocasse uma pedra com inscrição comemorativa. E a devoção a Nossa Senhora da Conceição foi sendo difundida, dessa forma, por todos os lugares onde Portugal exerceu influência cultural.

Mas não foi apenas nos meios populares que essa influência se fez notar. Em 28 de julho de 1646, os professores da Universidade de Coimbra fizeram o solene juramento de defender o mistério da Imaculada e os estudantes ficaram obrigados a prestá-lo quando tomassem qualquer grau. Em 8 de maio de 1671, Clemente X confirmou a eleição da padroeira de Portugal, aumentando o fervor e devoção entre a população. Em 1717 D João V recomendou a todos os prelados e colegiados que celebrassem a festa da Imaculada na Academia Real de História. No mesmo sentimento de homenagem, em fevereiro de 1818, D João VI instituiu a Ordem de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa. Concomitante a essas manifestações oficiais constituía-se a devoção do povo português, cuja influência foi levada para as terras de além-mar, convertendo-se assim o voto inicial de D João IV em amplas manifestações de apreço, cuja celebração é feita geralmente em 08 de dezembro. (PORTO e SCHLESINGER, 1995, p. 1358).

Há, ainda, a Festa do Rosário, outro significativo exemplo de fusão de elementos religiosos europeus e africanos. Segundo o frei Francisco van der Poel, a devoção ao Rosário remonta à Idade Média, cuja difusão é atribuída a São Domingos de Gusmão (1170-1221), fundador da ordem dos dominicanos. Atribui-se à fé ao Rosário a vitória de uma cruzada organizada pelo papa Inocêncio III (1198-1216) contra os albigenses (ou cátaros – seita religiosa maniqueísta que se irradiou por Albi, sul da França, durante o século XII). Em decorrência dessa vitória, foi construída uma capela dentro da igreja de Santiago de Muret, que parece ter sido a primeira dedicada a Nossa Senhora do Rosário. Três séculos depois, atribuiu-se à fé ao Rosário a vitória da Igreja sobre os turcos, perto de Lepanto, na Grécia. Em decorrência disso, o papa Pio V (1566-1572), dominicano, instituiu a Festa do Rosário que, a partir de 1913, sob o papado de Pio X, passou a ser realizada em 7 de outubro. Afirmo também a mesma fonte que, por ocasião da vitória sobre os turcos, mais de 20.000 escravos cristãos celebraram a liberdade. Deve-se a isso a devoção que a Senhora do Rosário adquiriu entre os escravos no Brasil colônia, sendo amplamente adotada como orago de irmandades e confrarias de cativos em diversos pontos do território. (cf. POEL, 1981, p. 59-62).

Acrescente-se a todas essas festas o Natal, provavelmente a maior expressão de uma festa religiosa popular que sucumbiu à lógica do mercado capitalista global. Se o nascimento de uma pessoa é visto como o momento crucial de revivescência da dádiva – a troca de presentes sem nenhum interesse

– o Natal, que revive o nascimento de Cristo, transformou-se no momento, por excelência, de expressão do poder do mercado e da real força da mídia impulsionando às compras, definindo gostos e lançando moda. É fim de ano, que inclusive sob o impacto da crise dos mercados globais, nos dá a impressão de uma avassaladora imposição global aos modos locais de organizar a vida e o saber. Apesar de real, parece não passar de impressão, pois o ciclo natalino não se encerra no dia 31 de dezembro, mas em 06 de janeiro, quando de novo as folias de reis trazem de volta a força das tradições. E recomeça mais um ano trazendo a possibilidade de sobrevivência dos saberes locais.

## CONCLUSÃO

O que se percebe, portanto, é que, a despeito do vertiginoso processo de globalização, dos processos de secularização da cultura e desencantamento do mundo, o que supõe inevitáveis efeitos modernizadores sobre o modo de organização da vida e dos saberes locais, os tempos da vida social são fortemente demarcados pelo calendário religioso e as festas de santo são sua principal expressão. Ainda que boa parte da população que desfruta delas não tenha qualquer filiação religiosa ou não se filie ao catolicismo, as festas religiosas se caracterizam por reunir a comunidade local em torno da celebração do santo da devoção e, com ela, vasta gama de visitantes.

Em todas elas há o “acontecimento total” de que fala Pierre Sanchis (SANCHIS, 1983). É o “tempo de exceção”, como a vê Alba Zaluar (ZALUAR, 1983). É a “efervescência coletiva” de que trata Léa Perez (PEREZ, 2002). Ainda que haja a forte presença da Igreja, com seus rituais de afirmação da catolicidade e sua intenção de regular a festa popular – a festa, o devoto e o santo – há o povo que faz a festa a seu modo, quase independentemente dos instrumentos de poder impostos de fora. Mesmo que a instituição exerça seu poder, demarcando os espaços do sagrado e re-significando a festa a seu favor, há sempre espaço para os divertimentos populares (como os shows, os bailes e o futebol) ou para eventos que tanto podem ser a arrecadação de recursos para o financiamento da festa (o leilão, o giro, as prendas) ou abertura da festa ao mercado em pequena escala (o bingo, as barraquinhas, os mascates).

Tudo isso nos deixa claro que, independentemente das escolhas que fazemos em nossas abordagens – seja na esfera econômica, política, social ou cultural –, não há lugar para visões unilaterais na determinação dos elementos com os quais nos confrontamos, e que é na dialética entre o global e o local, o geral e o particular, o universal e o singular que vamos encontrar a complexa dinâmica do mundo, do vasto mundo que habitamos.

## REFERÊNCIAS

- ADUCCI, Edésia. **Maria e seus títulos gloriosos**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- AMARAL, Leila. **Do Jequitinhonha aos canaviais**: em busca do paraíso mineiro. 3 v. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 1988. Dissertação. (Mestrado em Sociologia.)
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986
- MACHADO, Ângelo. **Manual de sobrevivência**: em recepções e coquetéis com bufê escasso. Belo Horizonte: Lê, 1998.
- MARTINS, Saul. **Folclore em Minas Gerais**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1991.
- PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro. (Org.) **A festa na vida**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- POEL, Francisco van der. OFM. **O rosário dos homens pretos**: edição comemorativa do centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí/MG. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.
- PORTO, Humberto e SCHLESINGER, Hugo. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.
- SANCHIS, Pierre. **Arraial**: festa de um povo – as romarias portuguesas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent. (Org.) **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.