Marinalva do Rego Barros Silva

Festas e sociabilidades nos sertões: a Rainha Nossa Senhora do Rosário

unesp
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de São Paulo

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de São Paulo

Marinalva do Rego Barros Silva

FESTAS E SOCIABILIDADES NOS SERTÕES: A RAINHA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO

Palmas

Novembro/2019.

Ficha catalográfica preparada pelo Serviço de Biblioteca e Documentação do Instituto de Artes da Unesp

S586f

Silva, Marinalva do Rêgo Barros, 1954-

Festas e sociabilidades nos sertões : a rainha Nossa Senhora do Rosário / Marinalva do Rêgo Barros Silva. - São Paulo, 2019.

259 f. : il. color.

Orientadora: Profª. Drª. Karylleila dos Santos Andrade

Coorientadora: Profª. Drª. Kátia Maia Flores

Tese (Doutorado Dinter em Artes) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Instituto de Artes e Universidade Federal do Tocantins

1. Brasil - Cultura popular. 2. Rosário, Nossa Senhora do, Festa de. 3. Festas religiosas - Igreja católica. I. Andrade, Karylleila dos Santos. II. Flores, Kátia Maia. III. Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes. IV. Universidade Federal do Tocantins. V. Título.

CDD 398

(Laura Mariane de Andrade - CRB 8/8666)

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de São Paulo

Marinalva do Rego Barros Silva

FESTAS E SOCIABILIDADES NOS SERTÕES: A RAINHA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes – IA/UNESP - Dinter Interinstitucional UNESP - UFT, na Área de Concentração: Arte e Educação, na Linha de Pesquisa: Processos artísticos, experiências educacionais e mediação cultural, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutora em Artes, sob a orientação das Professoras Dra. Karylleila dos Santos Andrade e Dra Kátia Maia Flores.

Palmas, novembro/2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de São Paulo

TESE DE DOUTORADO

FESTAS E SOCIABILIDADES NOS SERTÕES: A RAINHA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO

Marinalva do Rego Barros Silva

Orientadora: Profa. Dra. Karylleila dos Santos Andrade

Coorientadora: Profa. Dra. Kátia Maia Flores

Banca Examinadora

_____
Profa. Dra. Kátia Maia Flores (Orientadora)
Universidade Federal do Tocantins

_____
Profa. Dra. Carminda Mendes André
Universidade Estadual Paulista "Júlio De Mesquita Filho"

_____
Prof. Dra. Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica de Goiás

_____
Profa. Dra. Noeci Carvalho Messias
Universidade Federal do Tocantins

_____
Profa. Dra. Rosane Balsan
Universidade Federal do Tocantins

Palmas, 19 de novembro/2019

“A *boniteza da festa é feita pelas pessoas. Sem a participação das pessoas a festa não existe, acaba*.”

(Edimael Limeira de Almeida. Monte do Carmo/TO)

Para Helena, João Antônio,
Leonardo e Artur,
porque netos são filhos com açúcar,
festa sagrada e alegria profana.

E para minha mãe Iaiá,
que bordou minha alma de folias, tambores,
sabores e aromas
(*In memoriam)*.

AGRADECIMENTOS

“Basta um pequeno gesto feito de longe e de leve
para que venhas comigo e eu para sempre te leve”.

(Cecília Meireles)

Levo muitos comigo: todos com quem partilhei andanças, indagações, dúvidas; os que me acolheram e repartiram comigo seus ensinamentos; os que respeitaram meus silêncios e suportaram minha ausência. Gratidão, essa palavra tão repetida, nem por isso menos apropriada para definir o sentimento que impregna meu espírito ao final desse percurso no Dinter Interinstitucional UNESP – UFT.

Gratidão à comunidade de Monte do Carmo, rio caudaloso que permite o encontro de tantos navegadores; que recebe com apreço e generosidade pessoas que escolhem mergulhar em suas águas e a quem oferece pouso, alimento, saberes, conhecimento. Reis, rainhas, congos, taieiras, tambozeiros, caretas, boleiras, trabalhadores e mestres, todos os que tecem a festa e colaboraram com esse estudo oferecendo saberes, sentimentos, espaços de interação e vivências em seu cotidiano; os que compartilharam fotografias guardadas de família testemunhando sua relação com a santa e sua festa, para ilustrar a escritura dessa tese.

À Profa. Dra. Carminda Mendes André, presença marcante, que acompanhou de perto o desenvolvimento do trabalho desse grupo de doutorandos e doutorandas. No caso desta pesquisa, demonstrou interesse desde o processo de seleção, fez questão de ir a Monte do Carmo vivenciar a festa e entregou-se ao pulsar frenético da *Caçada da Rainha* na companhia dos brincantes locais. Rendeu-se para sempre ao biscoito amor perfeito, aos tambores e à *folia* do Rosário.

À Profa. Dra. Karylleila dos Santos Andrade, que esteve à frente de todos os processos e conduziu as diferentes etapas de realização desse processo formativo, garantindo um percurso estável aos participantes, orientando pesquisas, oferecendo apoio e acolhimento. O Dinter UNESP/UFT, garantiu espaços de

crescimento acadêmico aos participantes com a publicação de livros e realização de relevantes eventos científicos voltados ao conhecimento e à pesquisa.

À Profa. Dra. Kátia Maia Flores, interlocutora constante e presente na construção desse trabalho, familiarizada com a complexidade do objeto por mim escolhido, por meio de seus estudos e sua vivência. Não saberia expressar com propriedade sua generosidade nesse longo processo, mas posso assinalar sua disposição em receber-me para longas conversas, em emprestar-me seus livros, em pensar junto sobre caminhos e procedimentos mais apropriados para alcançar os propósitos do estudo, sempre respeitando meu lugar de pesquisadora: "*esse trabalho é seu, meu papel é ajudá-la a encontrar as estradas possíveis para chegar lá*".

Às Professoras Dra. Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante Ribeiro, Dra.Carminda Mendes André, Dra. Noeci Carvalho Messias e Dra. Rosane Balsan pela disponibilidade demonstrada em avaliar e contribuir com esse estudo em sua finalização.

À Ayslene Mayane de Oliveira Lopes, que em 2017 como acadêmica do curso de Pedagogia da Faculdade ITOP desenvolveu, sob minha orientação, pesquisa de iniciação científica com o tema *Narrativa e memória: reconstituição da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, TO*. O estudo contribuiu com dados importantes para a compreensão sobre a realização da festa no passado.

À Universidade Estadual do Tocantins – UNITINS pelo apoio institucional à finalização desta pesquisa. Gratidão especial às professoras Kyldes Batista Vicente, Alessandra Ruita e Darlene Teixeira pelo apoio pessoal na forma de encorajamento e interesse, compartilhado por todos os colegas com os quais vivencio o cotidiano institucional. Obrigada à Profa. Dra. Maria de Fátima Medina pela leitura cuidadosa do texto, contribuições e sugestões valiosas.

Ao grupo *Doutorandas arteiras,* espaço de partilha, agasalho, encorajamento, gentileza, ternura, desabafo, gracejo, companheirismo, entre as mulheres desse Dinter. Quase uma irmandade.

À minha família, privada de meu convívio por longos períodos. Em especial ao meu núcleo familiar a quem impus constantes ausências, embora compartilhando o mesmo espaço. Perdão pela porta fechada do meu local de estudo, pelo isolamento e convivência silenciosa, pelo alheamento da rotina, pelo

distanciamento da convivência diária. Gratidão pelo respeito e compreensão em relação a esse período de construção solitária. A esses seres, meus companheiros mais íntimos de jornada, meu devotado amor.

Sumário

Introdução 1

Capítulo 1: Festas barrocas: mestiçagens e identidades 21

1.1 A Colonização da América: novos olhares, velhos debates 22

1.2 Olhares sobre festas 37

1.3 Festas pagãs 50

1.4 A festa barroca 58

Capítulo 2 – A festa barroca de Portugal 71

2.1 A festa em Portugal 72

2.2 As irmandades religiosas 76

2.3 O culto a Nossa Senhora do Rosário 83

2.4 A vinda da festa para o Brasil 85

Capítulo 3 – A festa de Nossa Senhora do Rosário chega aos sertões 94

Primeira parte 95

3.1 O sertão como paisagem no Tocantins 95

3.2 Monte do Carmo: das minas de ouro a território da festa 107

3.3 O tempo da festa no reino de Senhora do Rosário 122

3.3.1 Preparar a festa 126

3.3.2 Rezar, festar, reinar 144

3.4 A festa já acabou, festeiro quer ir embora 168

Segunda parte 175

3.5 Narrativas sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário 175

O soquete 176

A casa da rainha 180

A arte de Filó 186

O amor perfeito 192

É Senhora do Rosário que estamos festejando 197

Correr como careta 203

Senhora do Rosário visita o Divino 210

Edimael 216

A casa da festa do Divino 220

O menino imperador 223

Considerações finais 227
Homenagem póstuma 234
Referências e fontes 235

RESUMO

Este estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo teve o propósito de compreender o contexto no qual ela se insere e os sentidos que lhe são atribuídos pela comunidade local, garantindo sua permanência no transcurso das gerações. A abordagem escolhida foi a da história cultural, em razão de sua natureza multidisciplinar e seu diálogo com vários campos de conhecimento, importantes para a compreensão de uma manifestação religiosa e cultural. O aporte teórico do trabalho foi estruturado com o estudo das mestiçagens no contexto da colonização europeia nas Américas, do fenômeno barroco e das irmandades religiosas. A pesquisa foi um trabalho etnográfico, apoiado no conceito semiótico de cultura de Clifford Geertz, segundo o qual o homem está vinculado a teias de significados tecidos por ele próprio, sendo a cultura essas teias e sua análise, um canal de interpretação e busca do significado. O caminho metodológico no trabalho etnográfico foi a descrição densa proposta por Clifford Geertz, com a utilização de observações participantes, entrevistas, acervos fotográficos e outros elementos produzidos pela comunidade na realização da festa. Ao final da pesquisa, ficou evidenciado que a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo se aproxima do contexto das mestiçagens culturais, e que sua permanência entre as gerações tem sido garantida pelo sentimento de pertença e pela manutenção das tradições, em meio às adaptações que se fizeram necessárias frente a novos contextos.

Palavras-chave: Festa de Nossa Senhora do Rosário; Mestiçagens; Barroco; Irmandades religiosas; Cultura.

ABSTRACT

This study about Nossa Senhora do Rosário Festival in Monte do Carmo had the purpose of understanding the context in which it is inserted and the meanings attributed to it by the local community, ensuring its permanence over the generations. The chosen approach was the cultural history, due to its multidisciplinary nature and its dialogue with various fields of knowledge, important for the understanding of a religious and cultural manifestation. The theoretical contribution of the work was structured with the study of crossbreeding in the context of European colonization in the Americas, the baroque phenomenon and religious brotherhoods. The research was an ethnographic work, supported by Clifford Geertz's semiotic concept of culture, according to which man is linked to webs of meanings woven by himself, being the culture these webs and their analysis, a channel of interpretation and search for meaning. The methodological path in the ethnographic work was the dense description proposed by Clifford Geertz, with the use of participant observations, interviews, photographic collections and other elements produced by the community in the celebration of the festival. At the end of the research, it was evidenced that the Nossa Senhora do Rosário Festival in Monte do Carmo comes close to the context of cultural crossbreeding, and its permanence between generations has been guaranteed by the sense of belonging and the maintenance of traditions amid the adaptations that needed in the face of new contexts.

Keywords: Holidays; Crossbreeding; Baroque; Religion; Culture.

INTRODUÇÃO

Festa de Nossa Senhora do Rosário, década de 1960, acervo da família Magalhães Gomes
Monte do Carmo/TO

O sertão e o rio

Tenho a alma atravessada por dois territórios: o sertão e o rio. Do primeiro fui impregnada em Monte do Carmo; ao segundo cheguei quando nos mudamos para Porto Nacional, e lá estava o Rio Tocantins, com seus rebojos e profundezas.

A lembrança mais remota que consigo acessar quando busco minhas referências traz com ela a imagem de minha mãe se preparando para a missa do Divino. Quando se afastou do espelho ela disse, como se compartilhasse um segredo ou transmitisse um ensinamento: *o Divino gosta de ver todo mundo bonito na festa dele*. O Divino da infância não era etéreo e distante mas alguém do cotidiano, aquele das bandeiras vermelhas enfeitadas de fitas e dos benditos, que entrava na casa da gente e fazia o dia ficar bonito.

Vivi em Monte do Carmo até os dez anos. Como toda criança do lugar fui alfabetizada no idioma dos tambores, do repicar dos sinos, dos cantos das folias; das jaculatórias, ladainhas e procissões; das festas e reinados; dos benditos e benzimentos. Quando o presente alcança o passado, como faço agora com o propósito de sinalizar meu percurso até a escolha deste objeto de estudo, janelas são abertas e personagens antigos da cidade aportam no texto.

Figuras como *Seu Bena*, mestre em preparar bolos tradicionais, em trazer crianças ao mundo, ofício geralmente reservado a mulheres em sua época; ou *Belim* e sua devoção conduzindo rezas, ladainhas e o ofício à Imaculada: "*agora lábios meus, dizei e anunciai os grandes louvores da Virgem Mãe de Deus. Sede em meu favor, Virgem soberana, livrai-me do inimigo com vosso valor".*

Ícones como *Santana*, presença alegre nas ruas da cidade, exímio tocador dos sinos da igreja, com um arremedo de samba; genial em fazer o tambor cantar com uma harmonia que só ele conhecia; e *Aurora,* rainha das rodas de tambor, deslizando de braços abertos, curvando o corpo e abrindo espaço para uma coreografia que afirmava sua ancestralidade africana. Santana e Aurora, reverenciados no imaginário local como mestres do ritmo e do passo preciso.

Quando saí de Monte do Carmo encontrei o rio em Porto Nacional. Na escrita de Pedro Tierra, portuense que se tornou poeta de muitas gentes, o Tocantins é um rio sisudo, apegado a cascalhos, pedras e corredeiras. Pois esse rio *sisudo* imprimiu em mim um segundo letramento: o das águas, ilhas e canoas; do azul da estiagem e do marrom avermelhado das enchentes. Com o tempo, o rio derramou-se das margens e inundou minha poesia: "*as digitais de um rio tatuaram meu espírito / sou por isso matizada, povoada de estações / afeita a cidades antigas e ruas estreitas / alinhavada de correntezas".*

Em casarões às margens desse rio, e nos espaços educativos da antiga cidade, grande parte de minha vida pessoal e profissional foi escrita; a docência em História encontrou na literatura e na poesia um canal de diálogo ampliado e profícuo. O caminho docente quase sempre esteve conjugado com outra carga horária em órgãos de gestão da cultura regional. Ao longo do tempo participei de discussões e atividades voltadas ao fortalecimento dessa

área, e atuei em conselhos municipais e estaduais de cultura em várias ocasiões.

Em 2007 ingressei como professora na Universidade Estadual do Tocantins (UNITINS), o que possibilitou a entrada no MINTER UNITINS/UNB. As experiências de sala de aula, com a contribuição da literatura no estudo e compreensão da história, conduziram-me à pesquisa que teve o propósito de conhecer o que pensavam discentes e docentes de graduação sobre o diálogo entre a literatura e outras áreas de conhecimento na formação dos acadêmicos e na prática pedagógica dos professores. Utilizei como lente teórico-metodológica a Teoria das Representações Sociais, na perspectiva de Serge Moscovici, e procedi à leitura das informações com os recursos da análise de conteúdo.

Na trilha da festa

Festa de Nossa Senhora do Rosário, 1986, acervo da Família Santos Senra – Monte do Carmo/TO

Quando parti de Monte do Carmo com a família para Porto Nacional, ainda na infância, as visitas àquela cidade ficaram restritas às festas do mês de julho durante alguns anos, até que se tornaram raras quando a vida tomou

outros rumos. No final transcorreram mais de duas décadas, até que retornei para um período de três anos à cidade, como servidora pública estadual. Essa circunstância favoreceu uma nova aproximação com as festas e com o costume local de oferecer trabalho voluntário na preparação das mesmas.

Minha ligação com Monte do Carmo não se desfez quando retornei para Porto Nacional ou quando fixei residência em Palmas, capital do estado, pois sempre que as datas permitiam eu retornava à cidade para participar dos acontecimentos festivos. Em 2004 meu irmão e eu incluímos nossos nomes em uma lista de espera de futuros rei e rainhas, sem previsão de data; sete anos depois fomos convocados para realizar a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Organizar, preparar e realizar a festa resultou em uma nova experiência, como tinha sido um dia a iniciação no barracão dos festeiros.

Quando tomei conhecimento da seleção para ingresso no DINTER em Arte Educação UNESP/UFT senti que precisava transformar minha relação com a Festa de Nossa Senhora do Rosário em um projeto e submetê-lo para avaliação, na linha de pesquisa "Processos artísticos, experiências educacionais e mediação cultural", que contemplava perfeitamente o estudo de uma festividade. As reflexões e estudos preliminares delinearam o projeto que resultou na pesquisa *Festas e sociabilidades nos sertões: a Rainha Nossa Senhora do Rosário*, aqui apresentada.

A festa de Nossa Senhora do Rosário, no modo como é realizada em Monte do Carmo, na mesma medida em que me atraía pelo seu caráter singular, se comparada às outras festividades locais, tornou-se motivo de várias indagações que passei a formular, conforme meu envolvimento com ela se intensificava. Como deveria ser definida? Uma festa barroca? católica romana? Pagã, revestida de sacralidade católica? Uma festa popular? Uma festa africana? Uma festa sertaneja? Uma festa mestiça?

As dúvidas quanto à sua definição ligavam-se a indagações sobre seu contexto: os sentidos que ela encarnava no cenário barroco europeu permaneceram no sertão? Que arranjos foram tecidos em torno dessa festa no sertão do Tocantins, lugar de encontro de diferentes grupos étnicos – indígenas, africanos, portugueses, franceses – de bandeiras e mineração?

Que contornos, adaptações e/ou ressignificações foram processados ao longo de quase dois séculos garantindo seu curso entre as gerações, em uma

comunidade sem muitos recursos materiais, que no entanto a realiza duas vezes ao ano (julho e outubro), mantendo-a com vigor no tempo presente?

Para mergulhar nesse universo e buscar respostas a essas indagações escolhi a abordagem da história cultural. De natureza multidisciplinar, ela mantém fronteira aberta com a antropologia, a geografia, a literatura, a arte entre outros campos de conhecimento, e isso auxilia na compreensão sobre o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade cultural é dada a ler. As religiosidades estão entre as áreas temáticas mais frequentadas por historiadores nos últimos anos, e a história cultural tem revelado especial interesse pelas manifestações das massas como as festas, as resistências, as crenças heterodoxas, entre outras.

A opção pela perspectiva da história se aproxima de dois lugares neste caso: minha formação e caminhada nessa área, e a natureza do objeto de estudo: uma festa trazida na bagagem dos europeus do século XVIII aportados no Brasil, em especial nas minas e arraiais coloniais; um evento do calendário festivo que buscava ajustar as populações coloniais à aliança Igreja Estado, utilizando-se do espetáculo para imprimir a marca desses poderes.

Vale ressaltar aqui a visão de Guinzburg (1990) de que a História não seja uma ciência totalmente abstrata, mas uma ciência do particular, na qual compete ao pesquisador decifrar indícios, com métodos e problemáticas teóricas amplas. Inspirado em Baktin, que percebia a carnavalização da cultura das elites no escárnio popular, Guinzburg propõe o conceito de circularidade cultural: a cultura popular se opõe à cultura letrada das classes dominantes, mas também se define pelas relações que com ela mantém, filtrando-a segundo seus próprios valores. O mesmo ocorre em sentido inverso – a cultura dominante filtra à sua maneira elementos da cultura popular.

A delineação do estudo, portanto, indicava como ponto de partida estudos sobre a colonização europeia nas Américas, processo que engendrou o encontro de modos de vida diferentes e desencadeou diversos níveis de mestiçagens. Nesse contexto se situa os modos de inserção dos africanos escravizados no Brasil, e seus descendentes, compelidos a negociar com novos ambientes culturais, sem a anulação completa de suas identidades.

A colonização foi um processo turbulento em que mundos que nada tinham em comum de repente se viram confrontados, provocando uma mistura

de imaginários. Para efetivar-se, a colonização andou de mãos dadas com a cristianização imposta pela religião e seu conjunto de regras de conduta moral e social, um verdadeiro “batismo cultural”, na opinião de Scannone (1977). Essa coexistência forçada não tardaria a estimular o aparecimento de mestiçagens.

Embora a festa de N. S. do Rosário de Monte do Carmo se inscreva no calendário litúrgico católico, ela é atravessada por elementos de outras matrizes religiosas nos diferentes momentos e espaços de sua realização: das celebrações na igreja aos cantos e danças de congos e taieiras, e ao som dos tambores nas ruas.

A festa também se vincula à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos que existiu no Arraial do Carmo, entidade organizadora da festa e promotora da devoção local à santa, conforme atestam estudos de Messias (2010).

O objetivo a que me propus neste estudo foi compreender o contexto no qual se insere a festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo e os sentidos que lhe são atribuídos pela comunidade, garantindo sua permanência no transcurso das gerações. Defendo a tese de que o território das mestiçagens é o contexto mais apropriado para compreendê-la, considerando a realidade local e as especificidades dessa festa.

Taieiras de Nossa Senhora do Rosário, 2012 – Monte do Carmo/TO[1]

O mapa

Estruturei o trabalho em três pilares: *Festas barrocas: mestiçagens e identidades*; *A festa barroca de Portugal; A festa de Nossa Senhora do Rosário chega aos sertões*. No primeiro capítulo elaborei a discussão sobre mestiçagens e identidades no bojo do projeto colonizador europeu no Novo Mundo. Considerei nesse ponto a perspectiva das mestiçagens culturais de Serge Gruzinsk (2001; 2010), significando o processo de misturas de imaginário e formas de vida desencadeado na América no século XVI, oriundo dos continentes americano, europeu, asiático e africano. Ao choque da conquista, seguiu-se um processo de desenraizamento e de descontextualização do modo de vida dos povos conquistados.

Ao mesmo tempo, um processo de ocidentalização atuou no deslocamento do modo de vida e das instituições da Europa para as Américas, desencadeando as mestiçagens, entendida como a mistura dos seres humanos

[1]As imagens que não têm explicitação de fonte são de meu acervo pessoal; as que foram produzidas em 2017, 2018 e 2019 resultam do trabalho de campo realizado em Monte do Carmo-TO no decorrer da pesquisa.

e dos imaginários. Nesse contexto se sobressai a questão de crise de identidade (HALL, 2002; 2004) que advém do deslocamento ou descentração do sujeito de si e de seu lugar no mundo, fragmentando sua identidade cultural.

O acontecimento festivo, como um fenômeno, foi abordado por meio de vários olhares, com o propósito de ressaltar aspectos e sentidos que caracterizam ou compõem o festejar. Ora, ao longo do tempo as festas têm se mostrado como um desenho importante no tecido da vida, um suporte que auxilia as gentes de todo mundo a suportar as asperezas da existência e ao mesmo tempo conferir-lhes sentido; a reafirmar laços, mas também a ressaltar diferenças; a constituir-se como espaço de utopias (PRIORE, 1994) e também de transgressão (DUVIGNAUD, 1983) quando emitem apelos às pessoas para além do poder que as cercam e aprisionam.

Elas também serviram de instrumento de manipulação das massas, seja no império romano, seja no palco do absolutismo europeu, com o propósito de manter a ordem e formatar uma memória oficial. Seja como for, historiadores e antropólogos têm considerado a festa como um ato coletivo, ritual, assinalado pela evasão da ordem e pelo êxtase, onde os papéis sociais são por vezes invertidos e tensões reprimidas são descarregadas.

Ao se apossar da rotina, a festa inventa um espaço em que coabitam o sagrado e o profano, dois modos de ser no mundo assumidos pelo homem (ELIADE, 1992). Identificados pelo cristianismo como uma ligação com o Bem ou com o Mal, respectivamente, esses dois modos também interpenetraram-se, com divindades e festas antigas sendo revestidas de uma aparência cristã, e incorporadas com outro discurso.

O espetáculo barroco também foi visitado para auxiliar na compreensão do objeto dessa pesquisa, seguindo a recomendação de tentar entendê-lo não como um estilo, mas como um conceito de época (MARAVALL, 1975), um fenômeno recriado e adaptado das festas do mundo antigo ao cenário do poder absolutista europeu. No caso das festas, o barroco significou um conjunto de meios culturais que articulados adquiriu um caráter dirigista que serviu ao absolutismo monárquico para lidar com a questão do aceite popular, com o artifício da pompa e do esplendor. Um espetáculo ainda recriado em Monte do Carmo.

O segundo capítulo apresenta a festa barroca do mundo português, que aportou nas regiões mineradoras do Brasil no século XVIII com o concurso da Igreja, objetivando promover a inserção nos novos domínios territoriais. No caso da festa de Nossa Senhora do Rosário, não se pode compreendê-la sem considerar a atuação das irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes, que na América portuguesa exerceram papel determinante para a expansão e manutenção do culto católico, por meio das festas em torno dos santos e santas padroeiros.

O terceiro capítulo foi dedicado à festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo – TO. Pela complexidade do evento e suas muitas nuances optei por dividi-lo em duas partes. A primeira expõe o contexto territorial, desenhando a paisagem do sertão no Tocantins, espaço de encontros étnicos e de mestiçagens; de sociabilidades, de circulação de saberes e também de tensões. O recorte da história de Monte do Carmo – situada nesse sertão – delineou o percurso do arraial de mineração no século XVIII a território de eventos festivos ligados à religião, lugar em que, no tempo da festa, o ritmo de vida é alterado e outras temporalidades são estabelecidas.

O período de preparação da festa de Nossa Senhora do Rosário representa um tempo de labor, sociabilidades e rituais; de doação de tempo, trabalho e recursos; de compromissos e papéis definidos que envolvem a comunidade como um todo. Chegado o momento do ápice, uma diversificada programação ocupa dois dias do calendário, quando sagrado e profano se intercalam: é o tempo do rezar e do festar, onde o espetáculo cortesão divide espaço com os cantos, danças e ritmos ancestrais, e são evidenciadas as mestiçagens. Finda a festa, ainda há muito a ser visto e compreendido no modo de ser dos que a realizam e na maneira como a encerram, olhando à frente, aguardando sua volta. O trabalho etnográfico, representou esse mergulho.

A segunda parte do capítulo foi construída por um conjunto de textos sobre momentos, personagens, espaços, saberes e sabores da festa, com base no diário de campo, em observações e conversas ao pé do forno, e na participação em atividades coletivas locais durante a pesquisa. Chamei esses textos de *narrativas*, na verdade representam um jeito sertanejo de contar causos, de falar das coisas que nos cercam, de revelar a história inscrita na

vida cotidiana. Eles constituíram conteúdo para o livro *O reino da Senhora do Rosário em Monte do Carmo-TO*, organizado em parceria com a orientadora desta pesquisa, e produzido para compartilhar com a comunidade nosso olhar sobre a festa estudada.

O mergulho

Caçada da Rainha, 1979 – Acervo da família Pereira Almeida– Monte do Carmo/TO

A pesquisa de campo foi realizada em Monte do Carmo-TO, durante as festividades de 2017 e 2018, com a finalização de registros fotográficos e de entrevistas em julho de 2019, com aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa[2].

A cidade está localizada na região central do estado, a 96 km da capital Palmas e a 40 km de Porto nacional, com acesso fácil pela rodovia TO-050. Tem sua história vinculada ao ciclo da mineração no século XVIII e mantém um calendário anual de festas religiosas ligadas à igreja católica, entre elas a festa estudada, realizada nos meses de julho e de outubro.

Antes da etnografia em Monte do Carmo efetuei um mergulho preparatório nas referências sobre festas no Brasil e no mundo, no passado e

[2]CAAE: 13367819.0.0000.8023.

no presente; sobre os sentidos dos quais as festas parecem se impregnar, às vezes diferentes no tempo e nos lugares, mas sempre marcadas pelos gestos daqueles que as realizam. Foi importante compreender os caminhos trilhados pelas festas ao longo da história, os propósitos aos quais elas atendem, os contextos em que são tecidas, mantidas e mesmo modificadas e ressignificadas, em resposta aos reclames de várias naturezas.

Em seguida fiz o estudo do que viria a ser a Festa de Nossa Senhora do Rosário, desde o processo de cristianização do novo mundo com a colonização da América no século XVI, à realização da festa em Portugal com o engajamento das Irmandades religiosas e sua vinda para Monte do Carmo.

Em 2017 iniciei a pesquisa de campo, quando acompanhei o circuito das festas de Monte do Carmo cujo ponto alto é o mês de julho em que se comemora uma tríade de divindades: Nossa Senhora do Carmo, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário.

Embora o foco deste estudo seja a festa do Rosário, essas duas festas dialogam entre si, entabulam conversas o tempo todo: o rei e a rainha do Rosário visitam o imperador do Divino e vice versa; as pessoas transitam de uma casa da festa à outra levando donativos e auxiliando nas tarefas; os representantes das duas festas fazem juntos o evento de entrada na cidade, entre outras situações em que elas se tocam. Portanto, o conhecimento do conjunto festivo foi necessário para a compreensão do fenômeno estudado.

Na primeira observação participante permaneci vinte dias em Monte do Carmo. Isso permitiu o acompanhamento de vários processos: montagem dos espaços festivos, articulação dos festeiros com a comunidade para promover a participação e apoio local, preparação e armazenamento dos bolos tradicionais, realização de celebrações, ritos e folguedos que antecedem as festividades. O clímax festivo aconteceu no período de 16 a 18 de julho, quando registrei cerimônias e ritos que tiveram lugar na igreja, nas ruas e nas casas das festas. Por fim, acompanhei as atividades relativas ao encerramento e desmontagem do aparato festivo.

Em 2018 realizei mais duas observações participantes da festa de Nossa Senhora do Rosário: no mês de julho, durante quinze dias, e no mês de outubro durante uma semana. Como ocorreu em 2017, o trabalho foi desenvolvido por meio de registros em diário e em imagens, entrevistas e

conversas, sempre com o propósito de conhecer de perto a experiência das pessoas na vivência da festividade: seus saberes e modos de tecer a festa; as tensões; o sentido que elas conferem aos ritos de celebração; a preparação, realização e encerramento do evento e as sociabilidades em todos esses momentos. Em 2019 acompanhei a festa no mês de julho para os últimos registros fotográficos e a conclusão das entrevistas.

A descrição densa e o estudo etnográfico em Monte do Carmo

Festa de Nossa Senhora do Rosário, 1986, acervo da Família Santos Senra – Monte do Carmo/TO

A pesquisa realizada em Monte do Carmo foi um trabalho etnográfico sobre uma manifestação de caráter religioso e cultural: a festa de Nossa Senhora do Rosário. Contudo, uma etnografia não se resume meramente a descrever um fenômeno, refere-se a lidar com estruturas significantes por meio das quais o pesquisador precisa empreender o esforço de desvendar seu objeto continuamente.

Antes de mais nada é preciso considerar a polissemia em torno do conceito de cultura, “gasto até a sola por gerações de antropólogos, sociólogos

e historiadores" (GRUZINSKI, 2001, p. 51), que dotado dos mais diversos sentidos acabou invadindo a mídia e o senso comum. Originalmente aplicado aos mundos pré-modernos e primitivos, espraiou-se pelas sociedades modernas e realidades contemporâneas, tornando-se uma espécie de vocábulo polivalente, cada vez mais refratário a uma definição conclusiva.

O termo supõe existir um conjunto coerente e estável capaz de condicionar comportamentos, em qualquer época ou meio, bastando para isso atualizar suas funções e virtualidades, com o cuidado de descobrir seu núcleo inalterável. Gruzinski (2001) ressalta que seu emprego rotineiro minimiza o que essas realidades comportam de modo irreversível em matéria de contaminações estrangeiras e influências de outros horizontes, e incita a considerar fenômenos como a mestiçagem uma espécie de desordem que atrapalharia conjuntos estruturados e tidos como autênticos.

No caso desta pesquisa, busquei apoio no conceito de cultura de Clifford Geertz (2013; 2002; 1997) e na proposta da *descrição densa* como caminho metodológico no trabalho etnográfico. Retomando o pensamento de Weber, Geertz argumenta que o homem está vinculado a teias de significados tecidos por ele próprio, e a cultura nada mais é do que essas teias e a sua análise, um canal de interpretação e busca do significado, um contexto no qual os processos podem ser descritos com densidade, de forma inteligível. Portanto, o conceito de cultura geertziano

> [...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ,2013, p. 66).

Geertz (2013, p. 4) concebe um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado e expresso em formas simbólicas. Para ele, a análise antropológica não se resume a uma questão de métodos, técnicas e processos determinados. O que define o empreendimento da investigação é "o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma *descrição densa*", um conjunto de estruturas significantes em termos das quais as expressões e as revelações dos informantes, com suas várias nuances, são percebidas e interpretadas.

Uma descrição densa da festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, partindo da abordagem semiótica de cultura de Geertz (2013), auxilia o pesquisador a ganhar acesso ao universo conceitual das pessoas que ali vivem, interpretar o fluxo do discurso social, eivado de significações relativas às suas práticas, seu imaginário, suas representações e seu modo de viver, de modo a ser possível conversar com eles.

Geertz (2013) considera que o material produzido por um trabalho etnográfico altamente participante realizado em contextos menores, pode adquirir uma atualidade que possibilita não apenas pensar concretamente *sobre eles* mas, sobretudo, pensar imaginativamente *com eles*. Quando construí os textos que chamei de narrativas para descrever práticas, personagens, sociabilidades, assim como em toda descrição da festa, tentei costurar minhas observações do diário de campo com a narrativa dos informantes, de modo a pensar com eles.

Desse modo, o essencial na compreensão de um acontecimento, um ritual, um costume está insinuado como informação de fundo antes mesmo que o objeto seja propriamente examinado. Por isso ele adverte que fazer etnografia pode ser comparado com a tentativa de ler "um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado" (GEERTZ, 2013, p. 7).

Nessa perspectiva, interpretar consiste em optar entre as estruturas de significação e determinar sua base social e sua importância. O que o pesquisador deve enfrentar é uma "multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas" e a sua tarefa é apreendê-las e depois apresentá-las, considerando que

> há três características da descrição etnográfica: ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o "dito" num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. [...]. Há ainda em aditamento, uma quarta característica de tal descrição, pelo menos como eu a pratico: ela é microscópica (GEERTZ,2013, p. 15).

Outra questão apontada por Geertz (2013) diz respeito à teoria no sentido de se produzir generalizações, uma vez que uma abordagem interpretativa de qualquer coisa – a literatura, os sonhos, uma expressão cultural – resiste a uma articulação conceitual com a finalidade de uma avaliação sistemática. O pesquisador, nesse caso, pode apenas insinuar conceitos que o ajudem, depois de fixar o discurso, de “conversar” com seus informantes.

No entanto, não deve limitar esse discurso a uma verificação de conceitos, pois trata-se de estabelecer uma ligação entre o que os informantes estão dizendo, como estão descrevendo suas ações e o acervo conceitual do pesquisador para tentar traduzir os sentidos ou significados dessas ações, em um texto tecido passo a passo entre esse pesquisador e seus informantes. Enfim, uma descrição densa. A teoria interpretativa, como a compreende Geertz e que busquei aplicar nesse estudo, entende a leitura das sociedades como textos a serem interpretados em todos os momentos: desde a sua leitura com todos os significados que ele carrega, à sua escritura pelo pesquisador.

Para a elaboração de uma descrição densa da festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo recorri a vários recursos metodológicos. Alguns, indispensáveis ao trabalho etnográfico: diário de campo, entrevistas, depoimentos, observação participante; outros foram sendo identificados durante o processo, como foi o caso dos hinários das missas produzidos pelos festeiros, dos acervos fotográficos particulares, dos cartazes anunciadores das festas, entre outros.

O diário de campo foi um instrumento valioso na etnografia da festa. Nele registrei em estilo livre tudo que acontecia durante as observações, com detalhes sobre as práticas e os contextos nos quais elas ocorriam. Não fui tomada por preocupações estéticas, fiz dele meu espaço de anotações, registro de impressões, narrações, comentários. No final da construção, estava tomado por notas nas laterais, muitas vezes registrando percepções que iam se revelando mais tarde. Concordo com Otávio Neto quando ele comenta que o diário é aquele suporte ao qual recorremos durante toda rotina do trabalho, acrescentando que

> [...] nele diariamente podemos colocar nossas percepções, angústias, questionamentos e informações que não são obtidas através da utilização de outras técnicas. O diário de campo é pessoal e intransferível. Sobre ele o pesquisador se debruça no intuito de construir detalhes que no seu somatório vai congregar os diferentes momentos da pesquisa. Demanda um uso sistemático que se estende desde o primeiro momento da ida ao campo até a fase final da investigação. Quanto mais rico for em anotações esse diário, maior será o auxílio que oferecerá à descrição e análise do objeto estudado (NETO, 1994, p. 64-5).

A elaboração do diário de campo é relacionada, principalmente, com uma observação participante. Segundo Neto (1994, p.60), a partir da observação o pesquisador estabelece uma relação direta com os observados, e nesse processo ele pode, ao mesmo tempo, tanto modificar quanto ser modificado pelo contexto. O que há de mais relevante em uma observação participante é a possibilidade de se poder captar uma variedade de situações que não são obtidos por meio de perguntas, mas que observados na própria realidade transmitem o que há de mais evasivo na vida real.

As entrevistas resultaram em grande contribuição à compreensão do objeto estudado, tanto em relação ao contexto de preparação e realização da festa de Nossa Senhora do Rosário, quanto sobre adaptações ou ressignificações mais significativas pelas quais ela passou ao longo do tempo em Monte do Carmo. As fotografias dos acervos de família foram inestimáveis e iluminaram a evocação do passado da festa pelos entrevistados.

Outro canal de interlocução se deu por meio das mídias sociais, com o grupo do Wahts App *Majestades do Carmo* constituído de reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário na comunidade. Coloquei no grupo informes sobre a pesquisa e convidei-os a participar como uma espécie de consultores para esclarecimento de dúvidas e troca de informações.

O diálogo nesse espaço enriqueceu o acervo de informações que ia sendo construído no decorrer do processo. Os assuntos abordados eram variados e atendiam ao esclarecimento de dúvidas que surgiam a respeito de rituais, práticas, elementos constitutivos da festa, entre outros.

Oliveira (2000) observa que no estudo de sistemas religiosos muito pode ser apreendido na conduta ritual. Depois que ele é descrito por meio do olhar e do ouvir (suas músicas, cantos e danças) é preciso compreender seu sentido para aqueles que o realizam, e sua significação para quem o observa em sua exterioridade. É nesse momento que as entrevistas e conversas exigem um

ouvir todo especial para que se obtenha explicações valiosas dos membros da comunidade. Ciacchi (2010) assinala que a descrição social do outro passa pela atitude de escutá-lo, de erguê-lo à condição de sujeito que fala e que lembra o que lhe foi transmitido.

Uma verdadeira interação é indispensável entre o etnólogo e o informante para que este passe ao lugar de interlocutor e a relação dialógica aconteça, abrindo caminho para um encontro etnográfico (OLIVEIRA, 2000). Assim, uma relação de mão única é alterada para outra de mão dupla e resume o que se considera como observação participante.

Geertz (2002) separa duas etapas distintas na pesquisa: a primeira ele qualifica como *being there*, a do antropólogo vivendo a situação de estar no campo; a segunda, *being here*, segue a primeira e corresponde à experiência de trabalhar instalado em seu mundo urbano. Na primeira etapa estão inscritas as ações de olhar e ouvir (estando lá), na segunda é exercida a ação de escrever (estando aqui). Esse escrever se diferencia da escrita no campo em seu diário; portanto é fora da situação do campo que se realiza sua mais expressiva função cognitiva, pois é nesse momento que os fenômenos observados/ouvidos são textualizados.

Textualizar a cultura ou o nosso olhar sobre ela não é algo simples, principalmente porque estamos imprimindo em nossa escrita vidas alheias (GEERTZ, 2002), experiências, sentimentos, expressões, saberes, visão de mundo, representações sobre um acontecimento em um tempo e lugar.

Aí se encerra uma grande responsabilidade para quem vai a campo: exercer com sabedoria o ofício de interpretação e relatoria dos dados recolhidos, seja em sua aparência externa captada pelo olhar, seja em seus significados íntimos recebidos pelo ouvir. A escrita, portanto, representou o esforço de apresentar os sentidos e significados impressos nesse fenômeno que é a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, no modo como ela é urdida por seus realizadores a cada ano, nas possíveis mestiçagens engendradas nessa prática festiva que não se perdeu com o tempo.

A festeira e a pesquisadora: encontro dos olhares

Caçada da Rainha, 1979. Acervo da família Pereira Almeida – Monte do Carmo/TO

Conheci a festa de Nossa Senhora do Rosário na infância, mais tarde a vi como brincante e trabalhadora voluntária em algumas de suas edições, e uma vez participei da comissão de frente de sua realização no papel de rainha. Desse lugar eu a via e nele foram alinhavadas as indagações que conduziram a esse trabalho.

Entretanto, concordo que ver seja diferente de olhar (CARDOSO, 1993): o *ver* sugere certa discrição, um olho dócil que desliza pelas coisas e as registra, reflete e grava; já o *olhar* é atento e indagador, procura saber a partir e para além do visto, parece originar-se da vontade de ver de novo, ou de ver o novo. Enquanto o *ver* evoca espontaneidade e desprevenção, o *olhar* deixa aflorar uma intenção, um urdimento, um ver deliberado e intencional; não descansa sobre a paisagem de um espaço articulado, mas se enreda nos interstícios, escava, mira as frestas do mundo aparente. O filósofo Merleau-Ponty (2006) vai mais longe quando afirma que a simples visão expõe um campo de significados, e então o olhar inquieto e inquiridor os procuram, seguindo a trilha do sentido.

O trabalho etnográfico em Monte do Carmo permitiu-me a construção desse olhar inquiridor sobre ritos cerimoniais, danças e práticas; ensinou-me um ouvir atento de músicas, rezas e cantos; um escutar atencioso das falas das pessoas sobre o sentido das coisas para elas.

O forneiro e a boleira colocando as iguarias no forno para assar, por exemplo, foi algo que sempre vi como uma ação sob o comando da prática desses especialistas e seus saberes. Assim é, até certo ponto, entretanto descobri que ela envolve sutilezas: a lenha queimando mais lentamente ou de supetão, a vassoura de ramas limpando o forno com mais ou menos acerto para um bolo ou outro, a hora mais fresca ou mais quente do dia, tornam-se circunstâncias que podem alterar o produto daquele trabalho. Também é possível que a alma do forneiro ou da boleira, não estando muito jubilosa naquele momento, interfira no modo como trabalham sua arte.

Ali, ao pé do forno, observando-os naquele labor paciente e recheado de saberes que um dia lhes foram transferidos, surgiram momentos para longas conversas de modo natural, enquanto os bolos assavam. Contaram-me suas histórias, falaram de seu ofício, das asperezas da vida, dos filhos, do tempo passando por eles. Tudo de certo modo entrelaçado com brasas e quenturas, ovos e polvilho, gamelas e medidas. Histórias, momentos e pessoas que povoam as narrativas elaboradas neste percurso.

A casa de preparação da festa em seu dia a dia fervilhante de atividades e encontros significou um lugar privilegiado de observação e de uma compreensão que me escapou em meus tempos de festeira e colaboradora voluntária. Muito da festa que ainda não chegou é urdido nos labirintos daquela casa, grande parte de suas nuances podem ali ser reveladas, mas nem sempre se mostram a um observador afobado, razão pela qual acompanhei quatro edições do evento.

Conforme o processo do estudo se desenvolvia a festeira cedia lugar à pesquisadora. Aqui e ali ambas se cruzaram sem conflito, reconhecendo que as vivências do passado não aprisionavam o olhar sobre a festa no presente, por vezes até auxiliava a aproximação com o ambiente e os sujeitos das ações. Contudo, é ilusão conceber que o estudo de algo conhecido significa que meio caminho foi percorrido. Não é assim, pelo menos não foi no meu caso. Estar na festa, usufrui-la ou mesmo organizá-la não me levou ao encontro de todas as

suas sutilezas, seus muitos sentidos e representações, suas tensões e subjetividades. O trabalho etnográfico viabilizou essa construção.

Bolo de mãe pronto para o forno. Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2019 – Monte do Carmo/TO

CAPÍTULO 1: FESTAS BARROCAS: MESTIÇAGENS E IDENTIDADES

Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2018 – Monte do Carmo/TO

Oh Pretinha
Pretinha do Rosário
Oh Pretinha
Pretinha do Rosário

(Canto dos Congos)

1.1 A colonização da América: novos olhares, velhos debates

Em 1492, o genovês Cristóvão Colombo atravessou o oceano Atlântico e chegou à América. Nada se sabia, no alvorecer do século XVI, sobre os povos que habitavam este continente. Na carta que enviou aos reis de Espanha, noticiando o "descobrimento" da América[3] Colombo assim os descreveu:

> As gentes desta ilha e de todas as outras que encontrei e das quais tive notícia, andam todas desnudas, homens e mulheres, assim como as mães os parem, ainda que algumas mulheres se cubram num único lugar com uma folha de erva, ou uma coberta de algodão feita para isto. Eles não têm ferro, nem aço, nem armas, nem palavra para isto, não porque não sejam gente de boa constituição e de bela estatura, mas porque são medrosos ao extremo. [...] não encontrei homens monstruosos, como muitos pensavam, mas antes toda a gente é de mui linda compleição, não são negros como na Guiné, excetuando seus cabelos escorridos. [...] Verdade é que, depois que se certificavam e perdiam o medo, eles eram tão sem malícia e eram tão liberais com o que têm, que não creríeis sem o ver. Das coisas que eles têm, pedindo-se-lhas, jamais dizem não; pelo contrário, convidam a pessoa consigo e demonstram tanto amor que dariam os próprios corações, e quer seja algo de valor, ou seja coisa de pouco preço, trocam logo por qualquer outra coisinha, de qualquer maneira, que eles se vão contentes.

Quando voltou à Espanha, em 1493, Colombo estarreceu a sociedade espanhola com os relatos sobre povos que habitavam as ilhas por ele descobertas. A bula papal *Inter Caetera*[4], de 4 de maio de 1493, proclamava:

> [...] que, em nossa época, especialmente a fé católica e a religião cristã sejam exaltadas e estejam em todos os lugares e espalhadas, que a saúde das almas esteja sob cuidado, e que as nações bárbaras sejam subjugadas e trazidas à fé [...] Cristóvão Colombo, [...] com a ajuda divina e com a maior presteza navegando no Mar Oceano, descobriu determinadas ilhas muito remotas e até continentes, que até então não haviam sido descobertas por outros; onde habitam muitos povos que vivem em paz e, como relatado, andam sem roupas [...].

Por todo século XV, o império comercial português se fortaleceu ao controlar a navegação ao longo da costa africana e praticar rentável atividade econômica baseada no comércio de escravos. Bown (2013), destaca que "nos

[3]Há versões dessa carta de Colombo em espanhol, italiano e latim. A edição eletrônica disponível em https://www.ensayistas.org/antologia/XV/colon/ segue a edição de Lionel Cecil Jane, na obra Selected Documents Ilustrating the four Voyages of Columbus. 2 vols. London: The Hakluyt Society, 1930. Vol. I, 2-19.

[4]Bula papal é uma espécie de decreto ou proclamação emitida pelo papa para fins de anúncio público, mas por volta do século XV, ficou reservada a comunicações formais ou solenes, como excomunhões, dispensas ou canonizações. A *Inter Caetera* foi assinada pelo Papa Alexandre VI e, juntamente com outras da mesma época, formaram a base do Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494 por Espanha e Portugal.

anos 1450, as justificativas ideológicas para as viagens de comércio e escravidão foram produzidas com força total" em um documento em que o papa Nicolau V reconhecia as virtudes do governo português em conquistar as costas da Guiné, Núbia e Etiópia para levar ao seio da Santa Igreja de Deus, submetidos pela obediência, povos bárbaros cujas terras os cristãos nunca antes ousaram visitar (BOWN, 2013, p. 55).

Em 1456 o papa Calixto III estendeu o direito de exclusividade de Portugal até as Índias. Isso significou um poderio sem precedentes de expansão colonial: o controle do litoral, portos e ilhas, além da navegação na costa africana para comércio e exploração de amplas extensões oceânicas ainda não descobertas pelos europeus.

Com a queda da capital bizantina Constantinopla para o império otomano em 1453 antigas rotas comerciais no mediterrâneo foram fechadas, provocando o êxodo de navegadores e comerciantes genoveses que buscaram as oportunidades do comércio de escravos da costa africana. Bown (2013) assinala que Portugal, como importante nação marítima da Europa atlântica, foi favorecido com essa diáspora do talento genovês, abrindo novas rotas comerciais na África e nas ilhas ocidentais atlânticas.

O genovês Cristóvão Colombo seria um dentre tantos outros que emigraram para Portugal e o efervescente universo das atividades marítimas. Sua carreira coincidiu com um período prenhe de desenvolvimentos tecnológicos e ideias que fomentavam a crença de que viagens ousadas em novas direções eram possíveis.

Novos acordos foram mediados pela Igreja por meio de bulas papais, de forma a reordenar domínios e concessões que culminaram com o Tratado de Tordesilhas, em 1494. Portugal investia nas explorações e na navegação e estava prestes a alcançar as Índias. Estudiosos e cartógrafos especulavam se não seria mais fácil chegar às Índias navegando através do Atlântico, em vez de percorrer a longa e tortuosa rota da costa africana. O entusiasmo por essa rota assentava-se na redescoberta recente de estudos antigos gregos e romanos sobre a geografia da terra[5] (BOWN, 2013).

[5]No século IV a.C., Aristóteles discorreu sobre a esfericidade da terra baseada em evidências observáveis: marinheiros viam em primeiro lugar no horizonte as construções elevadas; já para os observadores da praia, a primeira visão era do mastro de um navio. Essa perspectiva de

As constantes disputas entre Portugal e Espanha pelo controle dos mares e das rotas de comércio levaram à assinatura do Tratado de Tordesilhas, em 1494. Este definiu uma linha imaginária norte-sul no meio do oceano Atlântico e repartiu o mundo ocidental conhecido em dois: o território a leste dessa linha seria português e, a oeste, de domínio espanhol. Logo descobriu-se que os territórios sob custódia e usufruto de Portugal e Espanha eram muito maiores do que se supunha, e a Igreja concedera a esses dois países poder bem maior do que se poderia imaginar, elevando-os à posição de superpotências (BOWN, 2013).

O surgimento da América modificou as relações que existiam entre Europa, Ásia e África por meio do Mediterrâneo, e o Atlântico tornou-se o elo que vinculava a Europa e o novo continente. Segundo Flores (2013),

> O comércio é a marca principal desse período, impondo uma nova forma de ver e de pensar. Com a chamada Revolução Comercial, expandiram-se as fronteiras e os limites de curiosidade sobre um mundo novo, que poderia vir a representar mercados a serem conquistados e onde se comprariam e venderiam os produtos que cada vez mais passam a fazer parte das necessidades das pessoas. [...]o domínio das rotas atlânticas inaugurou um novo mundo comercial, em que as terras descobertas se reverteram em mercados produtores e consumidores de diferentes produtos, o que passou a alimentar um período de intensa atividade comercial, de descobertas, exploração e expansão (FLORES, 2013, p. 23-24).

Com a conquista da América, mundos que nada tinham em comum viram-se brutalmente confrontados dando início a um processo de globalização econômica, cultural e do imaginário. Segundo Gruzinski (2001, p.281), os povos ameríndios, no século XVI, na esteira do processo colonizatório e de cristianização a que foram sujeitados, incorporaram elementos da cultura do colonizador. O mesmo ocorreu no sentido contrário. O autor aponta que “uma vez passado o choque da conquista, as crenças antigas se agarraram aos elementos do cristianismo imposto às populações derrotadas e a coexistência forçada estimulou o aparecimento de mestiçagens”.

Mestiçagem, em Gruzinski, significa o processo de misturas de imaginário e formas de vida que ocorreu na América no século XVI, oriundo dos continentes americano, europeu, asiático e africano. Distingue-se de

---

visão não seria possível caso a terra fosse plana. Eratóstenes (heleno-egípcio) calculou quase com exatidão a circunferência da Terra em aproximadamente 40.233 quilômetros. A obra do grego, Ptolomeu, no século XII, foi redescoberta no século XV e serviu de base para elaboração de mapas, entre outros estudos.

hibridização que ele define como misturas que ocorrem dentro de uma mesma civilização ou de um conjunto histórico (GRUZINSKI, 2001, p. 62).

> As relações entre vencedores e vencidos assumiram a forma de mestiçagens, alterando os limites que as autoridades procuravam manter entre as duas populações. Desde os primeiros tempos, a mestiçagem biológica, isto é, a mistura de corpos – quase sempre acompanhada pela mestiçagem de práticas e crenças – introduziu um novo elemento perturbador (GRUZINSKI, 2001, p. 78).

Em sua compreensão sobre mestiçagem, Gruzinski não considera a ideia de justaposição ou de substituição. A ideia que lhe convém é de "atraidor", elemento que possibilita encontro e reorganização de concepções diferentes que resulta na expressão de um pensamento mestiço.

Mas, como abordar esse universo mesclado? Talvez aceitando-o tal como se mostra, sugere Gruzinski, sem os filtros de nossa visão ocidental, levando em conta a complexidade que resulta do confronto dos mundos. Embora a mistura dos seres humanos e dos imaginários, compreendida sob o conceito de mestiçagem, ainda se mostra pouco familiar na interpretação do que esse termo reúne e nas dinâmicas que ele designa.

Por essa razão, afirma Gruzinski (2001), uma única disciplina não daria conta de esgotar a questão, para tanto faz-se necessária a contribuição de ciências aptas a circular do folclore à antropologia, da comunicação à história da arte; envolve o cruzamento de disciplinas como a linguística, a antropologia social, a história das religiões, entre outras similares. Corroborando com essa ideia, Beltrán (1970) identifica que os elementos que se opõem nas culturas em contato, ao mesmo tempo em que se enfrentam também se interpenetram, conjugam os contrários, favorecem a emergência de uma cultura mestiça.

Em todo caso, os termos utilizados para definir as misturas não raro provocam confusão na linguagem cotidiana, alçando ao mesmo significado, por exemplo, híbrido, mestiço, étnico. Gruzinski assinala que não é apropriado reduzir o fenômeno a uma banalização do seu conceito; embora banal no sentido de que se encontra presente em escalas diversas ao longo da história, ele é de fato complexo quando vamos além dos modismos da retórica que o cerca.

O fato é que a questão da mistura carrega conotações que reverberam na noção de mestiçagem, e nas distinções entre mestiçagem biológica e mestiçagem cultural. A primeira pressupondo a mistura dos corpos entre

grupos humanos fisicamente distintos, que resultariam no nascimento e multiplicação de indivíduos mestiços – pressuposto constrangedor, segundo Gruzinski, para todos que se opõem à noção de raça; a segunda, referindo-se ao desenvolvimento de formas de vida misturadas, com procedência de diferentes fontes.

Portanto trata-se de um fenômeno que permite diferentes interpretações. No que se refere à compreensão sobre a mistura de crenças e ritos, a abordagem que reúne mais pesquisas e produções acadêmicas é o sincretismo religioso, voltado às influências cruzadas dos cultos ameríndios, africanos e cristãos. Na avaliação de Gruzinski (2001) o termo sincretismo apresenta significados variados e às vezes contraditórios, que se aplicam a situações diferentes. Terminologias como mistura, fusão, cisão, e outras afins não dão conta da complexidade das situações e suas variáveis.

No caso do Brasil, um determinado culto afro-brasileiro pode assumir formas distintas conforme a região. A compreensão da mestiçagem, assinala Gruzinski (2001), choca-se com hábitos intelectuais que levam a preferir os conjuntos monolíticos aos espaços intermediários. As trocas, os cruzamentos, os indivíduos e os grupos que transitam nos espaços criados a partir da colonização do Novo Mundo são territórios de mediação entre mundos diferentes: América, Europa, África.

O choque da conquista foi acompanhado de desmoronamento do modo de vida das sociedades da América ibérica que perderam parte de suas referências ao serem submetidas ao conquistador. A esse processo, Gruzinski (2001, p. 82) denomina “desenraizamento”: epidemias, exploração abusiva, proibição de práticas religiosas ancestrais, entre outros fatores, prostraram as populações autóctones. Isso também aconteceu com os africanos que foram arrancados de suas terras e exportados para o Novo Mundo.

Entretanto o autor argumenta que tampouco os conquistadores escaparam a esse processo de desenraizamento, embora de forma muito menos dramática. Também eles romperam vínculos com a cultura natal: a cidade, o ciclo das festas, a prática religiosa mediada pelas confrarias, entre outros elementos.

Distantes da terra de origem, negros e europeus precisavam se adaptar, cotidianamente, a novos contextos que alteravam profundamente o sentido das

coisas e das relações humanas. E assim, cada um precisou "recuar de seu meio de origem, fosse esse os campos andaluzes, as costas da África ou as do México anterior à conquista" (GRUZINSK, 2001, p.83).

Essa perda de sentido, esse desenraizamento, se aproxima do que Stuart Hall (2004, p. 9) define como "deslocamento" ou "descentração" do sujeito, tanto de si mesmo quanto de seu lugar no mundo o que constitui para o indivíduo uma "crise de identidade"[6]. Hall recorre a Kobena Mercer (1990) para observar que a identidade é aparente apenas quando se encontra em crise, quando algo em que se acredita estável é deslocado pela incerteza.

A "descontextualização" foi outro fenômeno perturbador para todos os envolvidos. Quando elementos dos universos de origem (América, África, Europa), crenças e práticas perderam o sentido e a legitimidade que lhes eram inerentes, as "identidades culturais" se fragmentaram (Hall, 2004, p.8), precisamente aqueles aspectos da identidade que nascem do pertencimento a uma cultura.

Na perspectiva de Geertz (2013, p. 26), o que o homem é está tão ligado ao lugar onde ele está, com aquilo em que ele acredita, que é justamente o levar em conta a possibilidade que deu margem ao surgimento do conceito de cultura[7]. Para as populações indígenas, o choque com a dessacralização do seu mundo e o banimento dos ciclos cerimoniais contribuiu ainda mais com a desorientação a respeito das novas realidades coloniais.

> As mestiçagens desencadeadas pela conquista do Novo Mundo parecem indissociáveis de dois outros fenômenos maiores na América do século XVI: de um lado, o que costuma se chamar de "o choque da Conquista", e, de outro, o que chamei de ocidentalização, essa empreitada multiforme que levou a Europa Ocidental, no rastro de Castela, a fazer a conquista das almas, dos corpos, e dos territórios do Novo Mundo (GRUZINSKI, 2001, p. 63).

---

[6] O conceito de identidade, segundo Hall (2004; 2002), é demasiado complexo e pouco compreendido na contemporaneidade, refratário a afirmações conclusivas e julgamentos seguros. Ele distingue três concepções diferentes de identidade: para o sujeito do iluminismo, a identidade era algo individual, centrada no eu. Para o sujeito sociológico do mundo moderno, a identidade era constituída na sua relação com os outros, na interação entre o eu e a sociedade. Já o sujeito pós-moderno não apresenta uma identidade fixa, pois ela é continuamente deslocada. O sujeito assume identidades diversas em diferentes momentos, na medida em que se vê confrontado por uma multiplicidade de identidades possíveis. Na perspectiva de Stuart Hall, a identidade plena é uma quimera.

[7] O conceito de Cultura, assim como de *ethos cultural* que adoto para a compreensão da Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Monte do Carmo-TO, está baseado em Clifford Geertz, na obra *A interpretação das culturas* (Rio de Janeiro: LTC, 2013). E diz respeito ao modo como o homem está amarrado às inúmeras teias de significados que ele mesmo teceu, sendo a cultura essas teias e a sua interpretação.

Em *Las cuatro partes del mundo,* ele aponta que “los mestizajes son indissociables de los contextos donde se desarrolan, y son múltiples y cambiantes (Gruzinski, 2010, p. 38). A ocidentalização é, para Gruzinsk (2001), um importante processo na formação das mestiçagens na América espanhola, na medida em que atuou no deslocamento dos imaginários e das instituições da Europa para as colônias americanas, contando como poderosa aliada nesse feito a cristianização.

Ocidentalização e globalização não se confundem na perspectiva de Gruzinski: a primeira ocorre na esteira da dominação colonial, permeada pela mestiçagem e pela aculturação; a segunda, de caráter político, refere-se à projeção dos instrumentos europeus (comunicacionais e intelectuais) para o exterior.

Uma globalização econômica, cultural e do imaginário que, segundo Gruzinski (2001), atuou em escala planetária sobre povos até então desconhecidos. Então, podemos supor com Hall (2004) que essa globalização produziu como consequência um “deslocamento de identidades”, tornando-as menos fixas e mais posicionais e diversas.

O resultado desse encontro marcado pelo massacre foi a gestação de uma sociedade fragmentada, em que os ameríndios adaptaram e assimilaram elementos da cultura cristã europeia. Mas o horizonte das mestiçagens é mais aberto, não se limita aos elementos de ordem cultural:

> Los mestizajes son en gran parte constitutivos de la monarquía. Están en ella omnipresentes. No son fenómenos sólo de índole cultural: sino igualmente – o incluso más – de índole social, económica, religiosa y, sobretodo, política. El enfoque “cultural” no puede dar cuenta de la multiplicidad de ámbitos en el seno de los cuales los mestizajes se desarrolan (GRUZINSKI, 2010, p. 48).

A integração das populações ameríndias à sociedade colonial tinha como condição a adesão ao sistema religioso cristão. Para os europeus, eles eram gentios, idólatras, pagãos. Contudo a conversão não significava apenas uma questão espiritual. Era mais. Era a aceitação de um novo modo de vida, de conjunto de regras relacionadas à moral, à arte, à educação, à sexualidade, ao casamento, um sistema que “ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida” (GRUZINSK, 2001, p. 98).

Enfim, a ocidentalização da América obteve da cristianização um suporte essencial para efetivar-se, processo denominado por Scannone de “batismo cultural”.

> Así llamo al fruto de la evangelización de una cultura encuanto tal. Una cultura puede considerarse evangelizada encuanto tal cuando el sentido cristiano de la vida (es decir, el sentido de Dios, del hombre, la sociedad, la naturaleza, implicado por la fe) tiene una vigência decisiva en el sentido sapiencial de la vida que forma el núcleo ético-simbólico de una cultura. [...] esse núcleo sapiencial de sentido está implicado a temática mente en la práxis cultural y las objetivaciones esculturales de um pueblo, también la fe – *mutatis mutandis* – implica en la práxis viva del pueblo de Dios y en sus tematizaciones (dogmáticas, morales, institucionales, rituales, etc.) un sentido atemático de la vida que, cuando se tematiza, ya se encarna en una cultura (SCANNONE 1977, p. 74).

E é nesse núcleo sapiencial de sentido que, para Scannone, encontra-se implicado na práxis cultural viva de um povo[8], onde se dá a influência da fé e da cultura. É possível pensar na relação entre ambas, respeitando tanto a transcendência da fé quanto a autonomia da cultura. Além disso, ele chama a atenção para a seguinte contradição: a fé necessita penetrar as culturas, evangelizá-las; e as culturas buscam redimir-se pela fé.

Scannone (1977, p. 74) aponta que o *bautismo cultural* na América Latina aconteceu em e por meio de *mestizaje cultural*, com tudo de bom e de ruim que resultou desse processo. Por *mestizaje cultural* ele compreende

> [...] la mutua fecundación de culturas cuyo fruto es um *ethos* cultural nuevo, surgido de los dos anteriores. No excluye ni el conflito ni la permanência de resíduos culturales anteriores no integrados. A pesar de ello se puede hablar de “mestizaje cultural” cuando el *encuentro* de culturas há primado sobre el conflicto o la juxtaposición, y cuando la novedad histórica del surgimento de un pueblo nuevo (con su correspondiente *ethos* cultural) ha primado sobre el transplante (SCANNONE 1977, p. 74).
>
> .

Scannone (1977, p. 79) propõe também uma interpretação filosófica da mestiçagem cultural, por meio do diálogo com outras perspectivas: científica, poética, política, entre outras, e aportes da antropologia e da história[9]. Para esse autor, a situação histórica e geocultural mestiça dos latino-americanos

---

[8]Scannone compreende “povo” como uma categoria chave para a interpretação política, social, histórica e cultural da América Latina, derivada da “mestiçagem cultural”, como o povo deriva em seu ethos cultural atravessado de dialéticas (1977, p. 81).

[9]Scannone Compreende que a mestiçagem cultural pela lente da filosofia resulta do entrecruzamento e das dialéticas que se encontram na história: “la dialéctica *hombre-mujer*, dialéctica de encuentro entre *hombres*, pueblos y culturas em relación de *fraternidad* y la dialéctica señor-esclavo, dialéctica de *conflicto em* relación de *dominación*” (1977, p. 79) grifos do autor.

auxilia a compreensão da história universal por meio da conjunção dessas dialéticas, funcionando como uma espécie de "universal situado" (SCANNONE, 1977, p. 81).

Ao referir-se à cultura *criolla* argentina, depreciada como "bárbara", Scannone ressalta o vigor[10], não só por manter sua identidade, mas por se transformar, enquanto nega e, ao mesmo tempo, assimila valores que são próprios das forças culturais antagônicas que visavam destruí-la. Ele observa que o povo *criollo* assimilou, "mestizó" culturalmente, "*acriolló"* os valores inseridos pelas elites ilustradas, usados ideologicamente para assediar o *ethos* cultural *criollo* (SCANNONE, 1977, p. 84-85).

Também Gruzinski (2001), na análise sobre o passado do México, considera que os mexicanos precisaram desenvolver a habilidade de sobreviver a uma cultura que desaparecia, aprendendo a se beneficiar das mutações para escaparem da hispanização pura e simples. Ao ser conquistada em 1521, pelos espanhóis, a Cidade do México foi palco de uma grande tragédia: epidemias, fome, destruição, mortandade, desagregação das hierarquias sociais, milhares de índios reduzidos à escravidão.

O quadro da colonização do Brasil foi diferente em certos aspectos. Por um lado, a dizimação de sociedades indígenas e a fraca política colonial assemelham a situação brasileira a outros países de colonização espanhola. Por outro, a escassa presença portuguesa favoreceu espaços de manobra para os que vieram se estabelecer na nova terra (GRUZINSKI, 2001).

Michel de Certeau indaga sobre que equívoco comprometia o "sucesso" dos espanhóis entre os indígenas na empreitada colonizatória. Submetidos, e até consentindo a dominação, os indígenas transformavam leis, representações e rituais impostos pelo conquistador (sem rejeitá-los diretamente) em algo diferente, ao subvertê-los em sua maneira de usar com finalidades e referências estranhas ao colonizador.

> Eles eram outros, mesmo no seio da colonização que os "assimilava" exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de consumo (CERTEAU, 2001, p. 40).

[10]Scannone se refere aqui ao que ele a uma "*fuerza integradora*" presente na cultura *criolla*, originada da mestiçagem cultural fundacional (1977, p. 84).

Certeau (2001) considera que, em menor grau, ocorre algo semelhante na sociedade contemporânea com a utilização que os meios populares fazem das culturas impostas pelas elites. Ora, se toda a sociedade não se reduz a essa diretriz, cabe indagar: que modos de fazer, pequenos e cotidianos, formam a contrapartida com os mecanismos da ordenação sócio-política? Que táticas sub-reptícias brotam da criatividade bricoladora dos grupos ou indivíduos? São modos de fazer que constituem inúmeras práticas por meio das quais usuários se reapropriam do espaço organizado pela economia cultural dominante.

Não resta dúvida de que a chegada dos europeus no episódio da Conquista foi turbulento e caótico. Nesse cenário, a improvisação se impôs sobre a norma, de maneira a precarizar os vínculos entre o colonizador e as populações ameríndias, fazendo emergir um espaço novo que Gruzinski (2001) denomina “zona estranha”. A esse lugar, a essa zona estranha, pertence o conjunto de vários elementos (grotescos, pictogramas, fábulas) nascidos do enfrentamento de dois modos de expressão.

As “zonas estranhas” que brotaram nas Antilhas, México, Peru e Brasil, no rastro da Conquista, não podem ser qualificadas pelo termo “sociedade colonial”, visto que supõe uma estabilidade que não existia naquele momento e só seria alcançada muitas décadas depois (Gruzinski,2001, p. 74). O que constituía a realidade era o surgimento de “agregados” sem perspectivas de futuro que correspondem à “justaposição brutal – e depois à imbricação forçada” de sociedades lançadas a uma instabilidade crônica pela Conquista.

Ao falar sobre as transformações decorrentes das navegações do século XVI, orquestradas por Portugal e Espanha, Gruzinski analisa o afunilamento de vínculos entre os continentes americano, europeu, asiático e africano (as quatro partes do mundo) no decorrer dos séculos XVI e XVII, que ele define como mundialização ibérica.

> Las conquistas tanto como la navegación; la desviación de la tradición imperial tanto como el expansionismo ibérico; las ambiciones universales del cristianismo y el incentivo de las riquezas contribuieran así a forjar otra visión del mundo, desde entonces concebido como un conjunto de tierras ligadas entre sí e sometidas a un mismo príncipe (GRUZINSKI, 2010, p. 88).

Mundialização, em Gruzinski, diz respeito às amplas conexões de ordem simbólica, humana e material, construídas sob o manto da dominação colonial nos quatro continentes. Esse processo provoca choques culturais, adaptações, mestiçagens, resistências e espaços onde se cruzam o local e o global.

Mas essas interconexões em escala planetária não cabem no conceito de expansão (indicativo de um deslocamento territorial). Gruzinski propõe o conceito de "mobilização", com o sentido de movimentos subjetivos, circulação de imaginários, saberes, referências e coisas materiais entre os hemisférios.

A respeito das resistências, acomodações e mestiçagens dos povos indígenas no processo colonizatório, Gruzinski (2014, p.183) expõe que os artefatos nativos sofriam modificações no mundo europeu, caracterizando-se a partir dali como arte ocidental para atender ao gosto de seus consumidores, ou seja, "a mundialização ibérica mestiça-se, ocidentalizando-se e ocidentaliza-se mestiçando-se".

A cristianização submeteu os povos conquistados da América às regras da Igreja e definiu um sistema de valores e de comportamentos de maneira a replicar formas de vida da civilização ocidental. Essa reprodução implicou também em transferência de técnicas, apropriadas pelos artesãos indígenas em ritmo inesperado: "os índios não apenas tentaram reproduzir por todos os meios as artes do Velho Mundo, como queimaram etapas" (Gruzinski, 2001, p.101), muitas vezes superando a *expertise* dos mestres espanhóis.

Esse mimetismo favoreceu a inserção dos indígenas no complexo econômico e técnico do ocidente e abriu para alguns um espaço de manobra logo aproveitado. Entretanto isso não impediu o processo de desritualização que acompanhava a produção dos objetos pelo viés da cópia. Gruzinski adverte que estamos falando do século XVI, sem os recursos tecnológicos do presente, e nesse caso a reprodução abria uma margem considerável à interpretação.

Assim, a reprodução indígena "desencadeia uma avalanche de combinações, justaposições, amálgamas, interpretações, em que se produzem os fogos cruzados do mimetismo e das mestiçagens" (Gruzinski, 2001, p.109-110). As mestiçagens da América, portanto, devem ser compreendidas no contexto da ocidentalização, do mimetismo e da Conquista, em primeiro lugar, como forma de sobrevivência. Mas bricolagens são também produtos da

apropriação dos elementos europeus pela população local, uma espécie de arranjo no contexto criado com a colonização.

Quando Stuart Hall analisa a identidade, percebe que em todos os lugares têm emergido identidades culturais em "transição", que se nutrem de diferentes tradições culturais e são frutos desses cruzamentos. Assim, a identidade no mundo globalizado não precisa ser enquadrada nas alternativas de voltar às raízes ou desaparecer por meio da assimilação.

Há um outro possível em Hall. A "tradução", termo que se refere às formações de identidades "que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal" (HALL, 2004, p.88-89). Nessa situação, elas são compelidas a negociar com os novos contextos culturais onde estão inseridas, sem a anulação completa de suas identidades.

> Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias pelas quais foram marcadas [...] mas nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente o produto de várias histórias e culturas interconectadas (HALL, 2004, p.88-89)

São pessoas "traduzidas", produzidas pelas diásporas[11] que resultaram das migrações pós-coloniais, que precisam conviver com a existência de pelo menos duas identidades (talvez mais), apreender duas linguagens culturais e aprender a articular, traduzir e negociar entre elas (HALL, 2004).

São os "entre-lugares", de que fala Homi Bhabha em *O local da cultura* (1998), que oferecem margem para a "elaboração de estratégias de subjetivação" e favorecem o aparecimento de novos signos de identidade. É na "emergência dos interstícios" que o valor cultural e a articulação das diferenças são negociados.

> [...] a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos (BHABHA, 1998, p.24).

Boaventura de Sousa Santos (2007) também aponta a existência de processos estabelecidos no passado que formatam condições excludentes da

[11]Ver HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

sociedade ocidental até o momento. Em *Para além do pensamento abissal,* assinala que as linhas cartográficas que dividiram geograficamente o Velho e o Novo Mundo na era colonial sobrevivem no pensamento moderno ocidental e permanecem estruturando as relações políticas e culturais excludentes no mundo contemporâneo.

A divisão atual vai além da geografia; consiste na demarcação de linhas radicais que fracionam a realidade social em territórios antagônicos, e isola o que se encontra de um e de outro lado dessa linha. Essa divisão é tão radical que "o outro lado deixa de existir enquanto realidade; torna-se inexistente[12]. Um traço invisível é a distinção entre sociedades metropolitanas e territórios coloniais. A ciência, a filosofia e a teologia ocupam lugar visível apenas desse lado da linha, e essa visibilidade se assenta na invisibilidade dos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas, do outro lado, que não são reconhecidos como relevantes.

> [...] Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus "outros" modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis ou incompreensíveis (SANTOS, 2007, p. 5).

De meados do século XVI em diante, o debate europeu acerca do Novo Mundo concentrou-se na determinação do colonial como o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII afirmam que os indivíduos modernos entram no contrato social e abandonam o estado de natureza para formarem a sociedade civil. Mas silenciam a respeito de uma vasta região do mundo onde se encontram milhões de seres humanos sem possibilidades de escaparem pela via da criação de uma sociedade civil (SANTOS, 2007, p. 8).

Assim, a sociedade moderna ocidental não sai do estado de natureza para adentrar na sociedade civil: os dois estados coexistem, "separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o

[12] *Inexistente* aqui tem o sentido de não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível, conforme o pensamento de Boaventura Sousa Santos.

estado de natureza". Um lado (a zona colonial) é o lugar que alberga apenas crenças e práticas incompreensíveis, mágicas ou idólatras. E a negação de sua existência, segundo Santos (2007, p.9) é utilizada como condição para que o outro lado da linha abissal se instale com caráter universal.

Santos (2007) argumenta que essa realidade é tão verdadeira, atualmente, como era no período colonial. As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece no pensamento e práticas modernas ocidentais, tal como ocorreu no ciclo colonial. Hoje, como ontem, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemônicos.

As transformações ocorridas no contexto das navegações marítimas do século XVI continuam sendo processadas e mobilizam informações que fazem referência a períodos recentes, como a repercussão do ataque às torres gêmeas em Nova York, 2001 em várias partes do mundo, inclusive no Brasil, em que multidão transformou a procissão da Virgem de Nazaré em Belém em um protesto contra o atentado.

A globalização, no presente, tanto quanto a mundialização, no passado, sinalizam dilemas que apresentam similaridades. Gruzinski (2014) destaca a multiplicidade e a sincronia dos diferentes tempos históricos, as mestiçagens e a espontaneidade das reações travadas contra as dominações mundiais de ontem e de hoje. As mestiçagens, as reações às dominações mundiais, a mundialização, a ocidentalização e as diásporas são processos que estão em jogo há vários séculos, não pertencem apenas ao antes, ou ao agora.

A conquista da América colocou em confronto mundos que nada tinham em comum e forjou um cenário que incitou formas de resistência das populações submetidas, às vezes por meio de adaptações ou acomodações, para que suas matrizes culturais não fossem de todo perdidas. Vários estudos têm classificado como sincretismo as estratégias religiosas que diferentes grupos têm utilizado para preservar sua religiosidade e raízes ancestrais.

Souza (2003, p. 52) concorda que o sincretismo pode ser compreendido a partir de variados usos e sentidos que ele encontra nas práticas particulares de cada grupo religioso no contexto da sociedade, ou seja, em certos casos, a dedicação a certas práticas católicas pode significar fidelidade a uma tradição africana. Mas é certo que o sincretismo não se aplica a todas as formas de

vivenciar a religião, é preciso levar em conta a diversidade de arranjos que os grupos encontraram nas diferentes regiões do território nacional e os processos históricos nos quais foram inseridos.

A festa é um acontecimento presente em todas as civilizações no decorrer da história, com variados propósitos e formatos. Nas Américas espanhola e portuguesa elas mesclaram elementos dos diferentes mundos que se encontraram, por meio de processos de adaptação, conformação e resistências.

A nosso ver, a festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo situa-se nesse contexto, atravessada pelas mestiçagens desencadeadas a partir do processo de colonização europeia nas Américas. Uma festa do catolicismo popular com traço barroco, trazida pelos europeus no século XVIII, e que continua sendo praticada pela comunidade.

1.2 Olhares sobre Festas

Roda de tambor na Caçada da Rainha, 2012 – Monte do Carmo/TO

Durante muito tempo, a festa foi estudada essencialmente pela antropologia, em trabalhos etnográficos de sociedades indígenas, principalmente, com ênfase na compreensão de mitos e rituais. A festa, o jogo, o imaginário, o sagrado, a vida psíquica que, conforme Duvignaud (1983), ideologia alguma dá conta de ocultar, foram longamente minimizadas nos estudos das sociedades. Ou seja, os repertórios simbólicos dos grupos sociais estiveram diluídos sob o denso manto da ocidentalização, tratados pelas Ciências Sociais de modo conciso.

Porquanto a vida coletiva se realiza com o imprevisível, o inevitável. Essa experiência abala as construções teóricas estruturais e Duvignaud recomenda guardar entre parênteses as ideologias e doutrinas a fim de experimentar o mergulho na profundidade das coisas. “A festa não é, em verdade, o exercício irracional com que a queriam rotular, apenas porque não corresponde às categorias mentais de um mundo paralisado pela ideia de funcionalidade ou de rentabilidade” (DUVIGNAUD 1983, p.25).

Durkheim (1989) expõe que toda festa, mesmo as laicas, trazem um pouco de cerimônia religiosa, porque, invariavelmente, elas aproximam as pessoas e provocam certa efervescência que é próximo do estado religioso. Em ambas há cantos, música, movimentos, elementos excitantes onde os ritos cerimoniais e as diversões coletivas estão ligados.

A religião teria nascido da percepção de que há dois mundos "heterogêneos e incomparáveis" entre si: o profano e o das coisas sagradas (DURKHEIM,1989, p. 274). Mas ele não promete ser fácil apontar os limites entre ambos.

> A própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso (DURKHEIM,1989, p. 456).

Durkheim (1989) considera que há, nas festas, transgressão das normas sociais, um estado de efervescência que é coletivo e de maior aproximação entre os indivíduos. No mundo da festa, o indivíduo dá lugar ao grupo e é absorvido pelo coletivo em que os laços sociais são fortalecidos e revigorados. As festas refazem do desgaste da labuta cotidiana e proporciona à pessoa uma vida mais leve.

Mauss (1974) destaca as trocas relacionadas a atos de receber, doar e retribuir. Ao observar a *Kula*[13]*,* na Nova Guiné, e o *potlach*[14], entre povos indígenas americanos, Mauss verificou que o mais importante nas trocas é o reconhecimento daqueles que recebem os bens; já a dádiva e seu valor conferem status a quem a oferece.

Jacques Le Goff, em História e Memória (1990), assinala que uma das funções mais importantes do calendário é ritmar a operação entre o trabalho e o tempo livre. O tempo do trabalho é regular e linear, enquanto o período

[13]Troca de caráter intertribal praticadas por comunidades da Nova Guiné.

[14]Cerimônia praticada em uma iniciação, casamento, funeral ou ascensão ao poder quando ocorre troca de bens e riquezas entre tribos. A natureza do potlatch é o espírito da dádiva que estabelece uma forma de vínculo de caráter religioso, moral, econômico. A troca é constituída de uma força que faz o presente ter um sentido ao mesmo tempo voluntário e obrigatório, uma obrigação entre dar, receber e retribuir. Ver mais em *Ensaio Sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss. In: *Sociologia e Antropologia***.** Trad. Paulo Neves.

cíclico da festa é mais permeável às mudanças da história. Entretanto, esses tempos, muitas vezes se entrelaçam no calendário.

O ano civil e o ano agrícola coexistiam na China à época da dinastia Shang (1766-1122 a.C.) com os trabalhos no campo, desenhando o calendário. Tudo começava com a primavera, anunciada pela saída dos animais da hibernação, período de arar os campos, como também da volta das andorinhas. A floração dos pessegueiros falava do equinócio e das primeiras chuvas, época de semear o grão, e assim por diante. Essas observações, segundo Le Goff (1990), subsidiaram, no mundo chinês, a escrita dos rituais e a elaboração de calendários baseados na astronomia.

Le Goff faz referências também aos Kulango, da Costa do Marfim, onde as festas muitas vezes se entrelaçam com os ciclos agrários. Assim como no antigo calendário romano, quando era possível distinguir uma estratificação de divindades e de festas, segundo os ciclos da natureza. Ou nos calendários astecas, que incluíam um roteiro de festas fixas.

Em Caillois (1988), na obra *O homem e o sagrado,* há elaboração de uma teoria da festa. O autor afirma que a vida ordinária, com sua labuta cotidiana, cercada de precauções e de busca da ordem das coisas opõe-se à efervescência da festa. Porque ela implica afluência de pessoas agitadas e ruidosas que promovem exaltação e leva às impulsões irrefletidas.

Para ele, não há festa que não contenha pelo menos um resquício de excesso e frenesi. Do passado ao presente, a festa é reconhecida pela dança, pelo canto, pela ingestão de alimentos e bebidas. É próprio da festa que as pessoas a ela se entreguem até a exaustão, e essas características são ainda mais expressivas em determinadas civilizações.

Para Mary Del Priore, a festa vem sendo celebrada como um tempo de utopias, de liberdades, de fantasias e de extravagâncias.

> [...] a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições do poder (DEL PRIORE, 1994, p. 7).

As infrações, os excessos, a aparente ausência de limites que muitas vezes ocorrem nas festas, segundo Del Priore, impedem que a intemperança

apodere-se da vida cotidiana e do corpo social. Ou seja, a festa proporciona à vida diária sua armadura habitual. Tedim (2003, p. 317) compartilha essa visão ao considerar a festa enquanto escape, negação da rotina, tempo de esquecimento da vida cotidiana. E funciona como “travão de ousadias” arrefecimento de mudanças sociais súbitas.

Talvez se aplique a observação de Brandão (1989, p. 7): “possivelmente mais humana do que o próprio trabalho, a festa não quer mais do que essa contida gramática de exageros com que os homens possam tocar as dimensões mais ocultas de sua própria difícil realidade”.

A festa também confere a noção de tempo e de finitude, afirma Caillois. Na viagem do tempo, as pessoas envelhecem, se desgastam e morrem. Mas a celebração inscrita na festa atualiza o tempo, regenera a vida real, concede força para enfrentar o recomeço de um novo ciclo. Como diz Priore (1994, p. 10) “na roda da festa, como na roda da vida, tudo volta inelutavelmente ao mesmo lugar”.

Duvignaud (1983), contudo, aponta outra direção: a festa não se resumiria à reafirmação dos laços sociais ou ao refazimento do desgaste com a vida cotidiana. Antes proporciona subversão, capacidade de criar inquietações e de subverter as normas sociais. Para ele, a festa é uma ocorrência transcultural ao longo da história humana, como meio que conduz a outras regiões da experiência, como ação simbólica que pode estar apartada do mundo da renda e do trabalho. O autor assinala:

> A finalidade do lar, do mercado, da ingestão de alimentos ou de poderio é imanente à atividade que envolve estas ações. A festa em si, ao contrário, não implica qualquer outra finalidade senão ela mesma. E mais ainda, a criatividade que faz supor não é criativa senão no âmbito das formas que reveste no curso da sua manifestação. Nesta ocasião ela sai do domínio da percepção, para penetrar a esfera do imaginário (Duvignaud, 1983, p. 66).

A compreensão sobre imaginário tem sido objeto de estudo para vários teóricos em diferentes campos de conhecimento a partir do século XX). Essa diversidade de olhares compõe um tecido que aponta várias dimensões e significados para a condição humana evocar o que se encontra ausente, a atitude imaginativa e não perceptível de mesclar o real e o aparente.

Durand (1988) considera que o resultado disso é a produção e reprodução pelo ser humano de imagens, símbolos e arquétipos[15] que constituiriam o imaginário, uma resposta à angústia humana frente ao inevitável da vida (a morte), tentando alterar o significado desse destino para algo suportável.

O imaginário, para esse autor, pertence ao território individual, uma tentativa de o homem harmonizar as tensões que vêm de si mesmo e do mundo. Um dos produtos mais notáveis desse exercício imaginativo seria a arte, mediação entre o provisório e o eterno. Ele define imaginário como a estrutura fundamental onde se formam os processamentos do pensamento humano (Durand, 1997. p. 14), um lugar propício à multiplicação de imagens.

O imaginário também ocupou o campo da Psicanálise, por Freud e Lacan. Freud refere-se ao ego (eu), já para Lacan, o outro é necessário na afirmação do eu. Lacan aponta três categorias da realidade: o imaginário (palco das ilusões do indivíduo, seus papéis), o real (que não se deixa simbolizar) e o símbolo (que garante a projeção imaginária sobre o eu).

Em Bachelard, a imaginação tem uma configuração poética a partir de quatro elementos: água, ar, terra e fogo que regulam o real e o imaginário e tecem pensamentos e sonhos[16]. Graças aos *arquétipos* (possibilidades de vir a ser), o sonhador cria um mundo de imagens. O imaginário precisa de uma presença mais próxima, mais material, mas suas raízes não estão nas imagens (Bachelard, 1998). O imaginário bachelardiano pode se apresentar como formal, quando se aproxima da tradição cartesiana da ciência. Ou pode ser material, quando burla o ordenamento epistemológico do mundo científico e adota os devaneios da matéria.

Com Paul Ricoeur (1991), imaginação significa evocação arbitrária de coisas ausentes. A função de retratos, quadros e desenhos é cumprir o papel

---

[15]Durand busca a ideia de *arquétipo* em Jung como uma das primeiras imagens que ocorrem ao ser humano, uma matriz que vai sendo preenchida por imagens e símbolos e organiza as produções culturais dos sujeitos. Ver DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário***.** Lisboa: Presença,1997.

[16]Ver em Bachelar: *A chama de uma vela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. *A psicanálise do fogo*. (Trad. de Paulo Neves). São Paulo: Martins Fontes, 1994. *A terra e os devaneios da vontade:* ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2001. *A terra e os devaneios do repouso:* ensaios sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990. *O ar e os sonhos:* ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

das coisas que representam. O que liga os seres humanos são certas práticas imaginativas, como a utopia (no papel de abrir a porta dos possíveis, de subversão e crítica às contradições da sociedade). E a ideologia cuja função é preservar a sociedade. Quanto à imagem, pertence à ordem da ilusão, se caracteriza por evocar coisas inexistentes, levando a acreditar que representa algo real.

O imaginário ocupa lugar central no pensamento de Castoriadis (1982, p.13). Não é imagem de; é criação (social-histórica e psíquica) constante e indeterminada de imagens, formas e figuras. Não significa o oposto do que é real, não é reflexo, derivação; é criação. A sociedade, em constante mudança, se impõe violentamente às psiques individuais. Nesse sentido, os indivíduos são produtos da fabricação do imaginário social-histórico.

Por caminho semelhante trafega Maffesoli (2001, p. 75). Ele reconhece um imaginário individual que se estrutura a partir do outro e um imaginário social: patrimônio grupal (*tribal*) compartilhado, algo que ultrapassa o indivíduo, lugar onde se alojam emoções, lembranças e vivências coletivas. Uma força social de ordem espiritual, construção mental ambígua perceptível, mas não quantificável.

Ao considerar a festa como forma de transgressão das regras instituídas, Duvignaud (1983) refere-se aos apelos que ela emite às criaturas para além do poder institucional que as cerca e as mantém vinculadas. Ao traçar equivalência entre a festa e o transe, por exemplo, ele não os funde em no mesmo significado, mas aponta que ambos permitem às pessoas ultrapassar, transcender a realidade, transgredir as regras constituídas.

O transe seria o ponto alto de uma estratégia de sobrevivência que os africanos construíram com os resquícios de seus sistemas culturais de origem com o fim de elaborar algum modo de superação da realidade, de coisificação a que se viram reduzidos no sistema colonial brasileiro. Por meio do transe, ou seja, “por meio da dança e do êxtase, os negros reconstituíram uma cultura fantasma perdida e se conservaram no seio de uma humanidade palpitante, não obstante a realidade aterradora da escravidão” (DUVIGNAUD,1983, p.47).

Ao conhecer as manifestações festivas do povo brasileiro, Duvignaud percebeu que as práticas africanas, indígenas e cristãs não se vinculavam às célebres realizações dos grandes produtos festivos nacionais, como os

carnavais do Rio ou da Bahia. Antes se constituíam como brechas ou "orifícios" que rompem o tecido da sociedade brasileira, mesmo nas regiões mais desenvolvidas pela industrialização.

A festa e o jogo não se confundem na compreensão de Duvignaud (1983, p. 67). Para esse autor o jogo presume regras e códigos; a festa, ao contrário, não só violaria como arrasaria qualquer regulamentação ao colocar a pessoa frente a um universo desaculturado e sem normas. O mesmo ocorreria com as festas coletivas, porque estas "insinuam-se nos interstícios das civilizações", quando são abaladas por transformações (guerra, epidemia, contato intercultural), mudanças que podem desarticular a cultura estabelecida.

Os momentos de ruptura entre civilizações que se defrontam ou que se sucedem no tempo são marcados por comportamentos anômicos. As formas de anomia[17] são expressões de ruptura, de descoberta de um mundo em que a falta de regras é mais essencial que a decomposição das normas. E, para Duvignaud (1983), trata-se de diferença basilar que impede de associar a festa à vida social normal, posto que ela coordena a destruição.

> A festa foi incorporada ao sagrado e, daí, às regulamentações coletivas. Ninguém reparou que o conhecimento da vida social implicava o conhecimento do não-social e do antissocial. A festa é tudo isto, quer utilizando provisoriamente os signos coletivos ou as classificações consagradas e, destarte, aproximando-se das cerimônias rituais, quer colocando-se, de passagem, ao serviço de um poder, quer atingindo o transe, o êxtase, quer tornando-se a festa privada dos corpos e da volúpia. Ela destrói ou abole, em sua vigência, as representações, os códigos, as normas por meio dos quais as sociedades se defendem contra a agressão natural. Ela contempla, com estupor e alegria, o acasalamento do deus com o homem, do "Eu e do "Superego" em uma exaltação na qual todos os sinais aceitos são falsificados, fundidos, destruídos (DUVIGNAUD, 1983, p.69). Grifos do autor

O autor admite que a condição subversiva não está presente em todas as festas e ele as classifica como de representação e de desregramento ou participação. Nas *festas de representação*, similares ao teatro, a participação do público é restrita, então, os participantes conhecem as regras do jogo e

[17] Durkheim define anomia como ausência ou desintegração das normas sociais. Ele aborda essa teoria nas obras *Suicídio* (1897) e *Da divisão social do trabalho* (1893).

apenas assistem; nas *de participação ou desregramento*, todos os presentes se envolvem e a existência ordinária é subvertida.

Como Caillois e Duvignaud, Perez também propõe que a festa seja vista como um ato da ordem do gratuito, sem finalidade. A autora recomenda evitar o caminho da sociologização excessiva sobre a noção de festa e sua funcionalidade. Segundo Guarinello (2001), a festa se insere na memória coletiva e individual dos participantes. Ele ressalta que

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

Messias (2016), no estudo da Festa do Divino e da Festa do Rosário, nas cidades de Monte do Carmo e de Natividade – TO constatou que os realizadores se empenham em reencenar as práticas de seus antepassados. E afirma que

> O tempo festivo é repetido, contudo, não é imóvel, nem imutável, nem isolado, uma vez que freia o ritmo regular cotidiano, promovendo sociabilidades e ressignificando marcas identitárias. Em outras palavras, vivenciar a festa anualmente significa estabelecer um elo entre o tempo pretérito e o presente e assim reafirmar uma identidade ressignificada (MESSIAS, 2016, p. 19-20).

De todo modo, a maioria de antropólogos e historiadores considera que a festa é um ato coletivo, ritualístico, marcada pela supressão da ordem, pelo êxtase onde ocorrem inversões de papéis, subversões, alívio de tensões reprimidas (GONÇALVES, 2008). É certo que esses não são os tons de todas as festas em todos os tempos, como discutimos mais adiante em relação às festividades oficiais do mundo romano e da Europa absolutista, cujo propósito estava em manter a ordem e formatar uma memória oficial.

Uma festa pode ser tecida com saberes. Por exemplo, na preparação de alimentos para a Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Monte do Carmo, os envolvidos preocupam-se com a temperatura exata do forno para cada tipo de bolo; preocupa-se com o tempo de assamento, que varia de um para outro tipo, entre outros aspectos.

Uma festa pode atender necessidades reais como tornar a história algo vivo, constituir-se como discurso social sem se afastar de sua natureza lúdica e cerimonial e se constitui entre duas fronteiras: a cerimônia (culto) e a festividade (regozijo e alegria). Embora incorporem elementos da vida cotidiana, as festas são diferentes dos ritos ordinários da rotina pela amplitude, e do mero divertimento pela densidade. E também apresentam caráter ambíguo ao evocar um objeto sacralizado requerer comportamentos profanos (AMARAL, 1998).

Em Mircea Eliade (1992), o sagrado e o profano constituem dois modos de ser no mundo, assumidos pelo homem ao longo de sua trajetória. O mundo profano é descoberta recente do espírito humano. É experiência do homem moderno que se encontra distanciado do homem religioso das sociedades arcaicas que vivia o mais possível no sagrado ou muito próximo de objetos consagrados. Julien (2005) assinala que nossos ancestrais primitivos não edificavam santuários. Eles preferiam consagrar florestas ou bosques aos deuses que fixavam moradas em determinada árvore ou pedra.

Eliade (1992, p. 18) propõe o termo “hierofania” para nomear a manifestação do sagrado, uma realidade fora do nosso mundo, em objetos que pertencem a ele. Uma pedra é uma pedra sempre. Mas em sua dimensão simbólica, ou seja, no sentido hierofânico, ela é mais que isso, quando nela se revela o sagrado.

Nesse sentido, a noção de sagrado ultrapassa o território das sensações, pois precisa de um componente objetivo que sinalize a manifestação do sagrado: uma pedra, uma árvore, um rio, um pássaro ou o cosmos. Para a experiência profana, ao contrário, o espaço é homogêneo e neutro, se opõe à experiência do espaço sagrado.

Uma existência profana em estado puro é quimera, segundo Eliade, ao afirmar que, por mais dessacralizada que se torne a existência de um homem, ele não consegue apagar por inteiro o comportamento religioso; ao contrário, sempre vai guardar vestígios de uma valorização religiosa do mundo.

Por meio de um exemplo simples, como uma igreja, em qualquer cidade, Eliade fornece pistas para compreendermos melhor essa relação sagrado/profano e a natureza do trânsito entre esses dois mundos. Para o crente, a igreja pertence a um espaço diferente da rua na qual está situada. A

porta pela qual o fiel entra no interior da igreja significa, de fato, “limiar”, fronteira que se atravessa para adentrar outro mundo.

> O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (ELIADE, 1992, p. 19).

É no interior de uma igreja, por exemplo, que o mundo profano transcende: “[...] no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; consequentemente deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu”. Como ocorre em muitas religiões, o templo se faz porta para o alto e se estabelece a comunicação com o mundo dos deuses. Desse modo, o espaço do sagrado se destaca como um lugar do meio cósmico que o torna diferente dos outros lugares em volta (ELIADE, 1992, p. 19).

Também Durkheim considerou que as festas promovem a distinção entre o sagrado e o profano, quando comparadas aos dias de lida normal. Porque os dias comuns são marcados pela dureza, repetição e monotonia das tarefas, enquanto aquele em que se descansa ou se festeja é revestido pelo repouso, o gozo, a oração.

Festas revestidas de sacralidade, com restrições reforçadas pelos rituais, são marcadas ao mesmo tempo por alegria e sofrimento. Entretanto dessa dimensão brota a festa, quando os interditos são suspensos na vida social. Caillois (1988) aponta que, justo aí, encontra-se uma das funções da festa que é invadir e propagar-se, após longos momentos de compressão.

Para Amaral (1998), a festa carrega aquilo que é comum a todas: a mediação entre os irreconciliáveis da vida humana: sagrado e profano, anseios individuais e coletivos, vida e morte, mito e história, nós e os outros. A festa é momento marcado pelo elemento tempo: o tempo da festa; uma mediação, evento transcendente, celebração simbólica de um objeto em espaço de tempo em que se realizam atividades coletivas expressivas.

Se na cidade a festa se reveste de um sentido universal (Natal, Ano Novo) e afirma valores simbólicos de individualidade (aniversário), no campo, o

ponto alto são cerimônias que reconhecem um nós local (Brandão, 1989), como as festas dos santos do catolicismo.

Por diversas vezes presenciei esse traço nas Folias do Divino Espírito Santo, em Monte do Carmo. Elas ressaltam os valores sertanejos em todos os momentos do giro pelo sertão: a folia pede licença para o pouso à porta da casa, com reverência, e aguarda o consentimento do morador. Os foliões sentam-se à mesa com respeito e agradecem pela boa comida, retribuem com cantos de devoção e com a alegria festiva da súcia e das músicas de roda, além de promoverem momento festivo para os anfitriões e convidados da redondeza.

Com efeito, as festas ligadas ao catolicismo popular estão presentes em várias localidades do interior do Brasil. Como assinala Brandão (1989), para a pessoa católica do campo é quase impossível não ter fé. Na narrativa de Frei José Maria Audrin[18], constatei essa evidência. Audrin (1963) destaca que o sentimento religioso está visível em todo ambiente da morada sertaneja: no interior das casas podem ser vistos oratórios, imagens e bandeiras dos santos. Já nos caminhos, há cruzeiros erguidos e, em cercados e portas, é possível encontrar pequenas cruzes fixadas.

Segundo o missionário, esse arraigado sentimento de confiança na Divina Providência, na Virgem Maria e nos santos explica, em parte, a estoica resignação sertaneja frente aos momentos mais ásperos da existência. Mas para o missionário, não basta à alma sertaneja o simples sentimento religioso. É preciso vivenciá-lo nas festas de santos, em romarias, passagens da folia, pagamentos de promessas, casamentos, batizados, funerais e também nas devoções cotidianas.

Audrin (1963) assinala que as festas de santo constituíam um atrativo especial para longas jornadas das famílias do sertão, muitas vezes em distâncias prodigiosas e em condições penosas. Ele destaca a Festa do Divino Espírito Santo e a Festa de Nossa Senhora do Rosário dentre as festas de santos mais apreciadas pelos sertanejos do Tocantins. Brandão (1989) apresenta uma versão sobre a natureza desse sentimento apontado por

[18] Missionário francês, que por mais de trinta anos esteve entre os sertanejos das regiões das bacias do Tocantins, do Araguaia e do Xingu, entre 1904 e 1938. Ele registrou o modo de vida do sertão no livro *Os sertanejos que eu conheci*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

Audrin. Ele entende que no imaginário do catolicismo popular Deus-Pai é o que está em toda parte, o obscuro princípio de tudo, a quem se reza com respeito e temor, a quem se prestará conta, o que perscruta os atos das criaturas. Deus cósmico, a-temporal, a-histórico, sem um nome próprio (nas rezas do povo ele é sempre Deus-Pai), um deus vivo, mas estabelecido fora da vida cotidiana. Raras são as festas populares a Deus-Pai[19].

Deus-Filho é diferente, pois são muitos os seus nomes nas rezas: Jesus, Menino Jesus, Bom Jesus dos navegantes, da Lapa, do Bonfim, de Nazaré e é Cristo, quando o imaginário popular é atravessado pelo da Igreja. É um Deus da história, um ser da geografia, de uma pátria, de uma cidade, das estradas, com uma biografia e uma história humana. Ao Deus-Filho se ama, a ele se dedicam festejos de todas as modalidades ao longo do ano.

E o que dizer do Espírito Santo? “Ele se reproduz nas crenças e nos ritos do catolicismo popular como um ser divino nômade” e é principalmente uma pomba: a Pomba do Divino que ilumina e concede os dons. “A ele se orava contra a peste, a fome e a guerra, e é em boa medida isto o que a memória popular guarda quando o festeja” (BRANDÃO 1989, p. 13-16).

Quanto a Nossa Senhora, trata-se de um ser divinizado a quem se dedica a maior diversidade de celebração popular, principalmente no interior. Entretanto não são muitos os folguedos populares dedicados à mãe de Jesus. Eles são mais dirigidos a santos masculinos[20]. Brandão destaca como exceção Nossa Senhora do Rosário, acompanhada de grupos de devotos dançantes, cultuada com canto e dança, originalmente pelos negros do Congo e Moçambique, e está presente em algumas regiões do Brasil, como em Monte do Carmo, no Tocantins.

Em *Cultura popular na Idade Moderna,* Peter Burke (1989) assinala que, até o século XVI, o povo e as classes privilegiadas expressavam nas festas a comunhão de uma mesma cultura. A mudança ocorreu com a ingerência do Estado Moderno, no sentido de fazer as pessoas internalizarem normas de

[19]Segundo Brandão (1989) uma exceção é a Romaria do Divino Pai Eterno, que iniciou por volta de 1840 e todos os anos reúne milhares de pessoas na cidade de Trindade-GO.
[20]Brandao cita vários exemplos, entre eles São Gonçalo do Amarante, em Minas e São Paulo, o São João, em várias partes do Brasil, além de folguedos a santos negros que envolvem danças, bandas e congos.

comportamento individualizadas que as afastou das vivências culturais comuns, como o festejar.

Do mesmo modo, Priore (1994, p.15) lembra que, com o advento do cristianismo as festas, que antes uniam a comunidade nos ciclos de semeadura e colheita para celebrar, agradecer e se colocar sob proteção de uma divindade, passaram a revestir-se de sentido eclesiástico, com dias determinados ao culto divino: as festas do Senhor e os dias comemorativos dos santos. Assim, “sisuda para uns, esfuziante para outros”, conforme Priore, a festa permanece impregnando nossos sentidos e encontrando motivos, feitios e espaços de ocorrência entre nós, como no mundo antigo.

1.3 Festas Pagãs

O Careta e os brincantes na Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2012– Monte do Carmo/TO

No dicionário Houaiss da língua portuguesa (2015, p. 696), o verbete *pagão* significa “que (m) não foi batizado; seguidor de religião que não adota o batismo”. A Bíblia define como pagão uma pessoa que adora deuses falsos, que pratica a idolatria. Em Reis (23:5), os anciãos de Judá e de Jerusalém foram convocados e instruídos a jogar fora do templo do Senhor os objetos referentes ao culto de Baal e de Asserat[21], e despedir sacerdotes dos ídolos que ofereciam incenso a esses deuses, assim como ao sol, à lua, aos sinais do zodíaco.

Do mesmo modo que os humanos, os deuses pagãos eram ambivalentes, constituídos de virtudes e ações maléficas. Eles eram piedosos, merecedores de festividades pelo povo, e ao mesmo tempo capazes de

[21] Baal era divindade semita, adorada por cananeus e fenícios, considerado deus da fertilidade. O culto a Baal é mencionado na Bíblia em vários momentos: Juízes (3:7), Reis (16:31-33), Crônicas (28:1 -2) e Números (25:3). Na mitologia dos cananeus, ele era filho de El, o deus principal, e Asherah, a deusa do mar.

ambição, inveja, tentação, ciúmes e impiedades (ELIADE, 2010). Com o cristianismo, os deuses pagãos foram associados à figura do Diabo, se fixando na mentalidade cristã ocidental.

Segundo Nogueira (1986, p. 17-18), o Cristianismo deu origem a um processo em que “as tradições chocam-se, interpenetram-se, amoldam-se para repeli-lo ou para recebê-lo e revesti-lo de uma bagagem mística que convive paralelamente ao corpo doutrinário oficial”. O novo enlaçou-se ao antigo. As heresias se avolumaram e o universo passou a ser visto repartido entre o Bem e o Mal. O resultado disso é que “tudo que afasta os homens de Deus é uma manifestação do Diabo”. A religião cristã, considerada a verdadeira, excluiu todos os outros credos e os relacionou ao Diabo.

Nas epístolas de Paulo, escritas entre 50 e 70 d.C., o poder do Demônio governa o mundo, porque ele ainda não aceitou a Cristo, por isso a tarefa de Paulo é ir aos gentios (nações pagãs) para convertê-los das trevas à luz e livrá-los do poder do Demônio (Atos 26:18).

Aos poucos, o Mal passou a fazer parte do dogma central do cristianismo, do pecado original e da redenção pela morte do Messias, na cruz. No Novo Testamento, o Demônio contaria com a assistência de uma legião de subalternos cuja função seria impelir os homens a não aceitarem Jesus, exercendo essa ação notadamente na esfera da religião romana oficial (NOGUEIRA, 1986, p. 19-20).

No mundo romano, as grandes festividades tinham o propósito de formatar uma identidade e construir a memória oficial. Eram festejadas as conquistas de territórios com triunfos: grandes e prolongados espetáculos, compostos de desfiles, lutas de arena, corridas de bigas, além da realização de banquetes, jogos, exposição de vencidos, sacrifícios de animais, entre outras variedades de atrações para a multidão com o fim de ressaltar a legitimidade do poder e de ascender na hierarquia instituída. Gonçalves (2008, p. 34) assinala que os triunfos eram “procissões festivas, verdadeiras paradas militares e religiosas” por meio das quais se ressaltava a contribuição do exército e de seus generais para a prosperidade do Estado.

> A realização de cerimônias públicas, de momentos festivos, é uma forma sofisticada muito antiga de comunicação com objetivo político, pois as festas ajudam a manipular a opinião pública, a persuadir

> através de imagens e a legitimar o mando, sendo, deste modo, um dos vários instrumentos de poder (GONÇALVES, 2008, p. 29).

Portanto, as festas oficiais foram um território apropriado para a transmissão de discursos e imagens simbólicas de forte poder de persuasão e de cooperação no controle social[22]. Elas se caracterizaram pelo luxo e a ostentação que simbolizavam prestígio e marcavam a identidade e força do poder político. Seu caráter ritualístico e apelo imagético ajudaram a legitimar o regime (GONÇALVES, 2008; CAPELATO, 1998).

As festas legitimavam o soberano, favoreciam sua visibilidade e popularidade e foram muito bem utilizadas pelos romanos com esse intento. Os aniversários de vida e de ascensão dos governantes ao poder tornaram-se grandes festividades realizadas em todas as províncias, como prova de lealdade ao poder central e busca do apoio das divindades para que o império romano continuasse o domínio sobre outros povos (GONÇALVES, 2008).

Nesses momentos festivos, a imagem do governante era idealizada. Seus atributos de generosidade (distribuição de dinheiro, alimentos); de força (aclamação da multidão, das legiões); de fé (cumprimento de ritos religiosos) eram ressaltados. Segundo Gonçalves (2008), religião e poder andavam juntos no mundo romano e as festas foram instrumento valioso para obter apoio dos deuses e assegurar a legitimidade dos soberanos e reforçar uma imagem idealizada das autoridades.

Para atender a esses propósitos, os romanos mantinham um recheado calendário de festividades (*feriae*) ao longo do ano (Gonçalves, 28008), um intenso ciclo festivo dedicado aos deuses, a ritos oficiais, colheitas, mulheres, cidadãos romanos, festas comunitárias e funerais.

Mendes e Borges (2008, p. 79-80) ressaltam que os calendários romanos devem ser vistos como uma marca identitária daquela sociedade, uma construção social. Ao nascer, o indivíduo já encontrava um sistema

[22]Em *Multidões em cena*, Maria Helena Capelato abordou sobre a propaganda política e seu caráter autoritário de manipulação das massas utilizada no Brasil pelo Estado Novo (1937) e, na Argentina, pelo Peronismo (1945-1955), com a finalidade de esses países projetarem-se como Estado-Nação. Ambos recorreram ao uso de imagens e símbolos (manipulação do imaginárioda simbólico) e da realização de espetáculos com o fim de mascarar conflitos e divisões e formatar a imagem da unidade e o sentimento de identidade nacional.

temporal estabelecido, e na decorrência da vida aprendia a decifrar seus signos e orientar-se por eles.

O tempo, então, configura-se como representação simbólica de relações sociais. Os calendários regulam o ritmo da vida econômica, pública e cotidiana. Mendes e Borges relacionam três tipos de calendários na república romana: o natural, referente ao ciclo da agricultura e ao movimento dos astros; o civil (*fasti*), diz respeito a meses, dias e fases da lua; e o religioso, focado em festas e rituais.

Mendes e Borges (2008, p.90) conceituam os festivais romanos como "atividades rituais que englobavam o lúdico e a fantasia", tempo durante o qual os homens dialogavam com os deuses. E também representavam relações sociais de poder, guerra, vida e morte para serem decifrados por todos na cidade. Vários desses eventos compunham o chamado ciclo religioso: *Lupercalia*[23]*,* em fevereiro; *Parilia*, *Cerialia* e *Vinalia*[24]*,* em abril; *Vestalia* e *Matralia*[25]*,* em junho; *Volcanalia*[26]*,* em agosto; *Saturnalia*[27]*,* em dezembro (GONÇALVES, 2008, p. 31-33).

No ciclo de festas comunitárias destacavam-se corridas de saco nas *Robigalia*[28], cavalgadas, corridas a pé, nas *Consualia*[29], concurso de pesca das *Ludi Pescatorii*, corrida de cavalos dos *Equus October*, combates gladiatórios dos *Ludi Martiales* e o festival em honra a *Anna Perenna*[30].

E havia as *Bacanais*, festas romanas em honra a *Baco*, divindade romana do vinho e da libertinagem, assimilada a *Dionísio*[31]. As bacanais

---

[23]Culto a Fauno Luperco cujo santuário localizava-se em uma gruta onde, segundo a lenda, os fundadores de Roma (Remo e Rômulo) foram amamentados por uma loba. Tratava-se de uma procissão em que os membros de uma confraria de sacerdotes flagelavam-se e executavam vários *rituais*. Ver GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1992.

[24]Festivais dedicados à deusa Ceres, divindade ligada à agricultura.

[25]Festivais dedicados à deusa Vesta, protetora do fogo sagrado da cidade, e às matronas romanas.

[26]Festa para o deus Vulcano, protetor dos artesãos e dos pescadores.

[27]Festa em honra de Saturno, divindade cujo papel era ensinar o cultivo da terra.

[28]Festival agrícola realizado no dia 25 de abril, em honra ao deus Robigus, com a finalidade de vitalizar a estação de crescimento e repelir as pragas das lavouras.

[29]Festival voltado à proteção da agricultura e consagração das colheitas.

[30]Ver GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1992.

[31] Filho de Zeus e de Sêmele. Ver JULIEN, Nadia. *Dicionário Rideel de Mitologia*. São Paulo: Rieedel, 2005, p.70-72.

baseavam-se na liberdade individual, sexual e moral e eram celebradas em bosque sagrado na foz do Rio Tibre, três vezes ao ano (Julien, 2005, p. 39).

As festividades relacionadas à arte da guerra (março a outubro) tinham início com as *Sálicas*[32]*,* em março. No templo de Castor e Pólux ofereciam sacrifícios de animais, em julho; jogos e sacrifícios eram realizados pelo aniversário do templo de Júpiter Capitolino, em setembro. E jogos gladiatórios, corridas de carros e triunfos, em outubro (GONÇALVES, 2008, p. 31-33).

Os romanos também celebravam os funerais onde mesclavam as esferas pública e privada e, para Gonçalves (2008), também se caracterizavam como festa em Roma. Nos funerais de imperadores se realizavam celebrações religiosas ritualísticas que culminavam com a divinização e criação de um novo culto com templo, sacerdotes e estátuas, demonstrando que a religião não era apartada da política.

Na Roma imperial, mais três grandes festividades foram acrescidas: o *adventos* ou entrada dos imperadores nas cidades visitadas, um faustoso espetáculo que representava a presença de um deus para os súditos; os *jogos seculares*, celebração em homenagem à fundação de Roma; e os *decennalia* do imperador por ocasião dos dez anos de seu governo.

Os espetáculos romanos antigos eram realizações públicas da ordem da religião e da política, exibidos no chão dos circos, nas arenas dos anfiteatros e nos palcos dos teatros. Eles contribuíam para reforçar a ordem e o status social de seus participantes (Gonçalves, 2008).

Segundo Grimal (1999), os jogos, mais que espetáculos, significavam encontro da cidade com seus deuses e eram momentos de obter favores para repelir doenças e epidemias. Era essencial reservar espaço nas festas para o culto à *Dea Roma*[33] *e a Juno Moneta*[34]*. C*onforme Momigliano (1992), estátuas, templos, jogos e sacrifícios levavam o povo a expressar sua adesão à manutenção do mundo em que viviam.

Na Índia, o culto mais "jubiloso, o mais forte, desenfreado, feroz e implacável" da cultura pagã é o culto a *Shiva*. Nesse país, "das dez mil línguas e das dez mil religiões", *Shiva* encarna a destruição de tudo para o recomeço

[32]O nome dos guerreiros dançarinos provinha de Sálio, companheiro de viagem de Enéas. As coreografias representavam o Marte furioso e o marte tranquilo.
[33]Encarnação do poder da cidade frente ao Império.
[34]Representação da riqueza e abundância imperiais.

(Cousté, 1997, p. 144). Embora considerado destruidor, *Shiva* apresenta um lado reparador e benéfico ao reger o universo sexual e cuidar das artes e de seu papel criador (BRUNEL, 2005, p. 711).

Já os gregos trouxeram para a cultura ocidental elementos míticos importantes como o da criação do mundo e dos deuses cujas narrativas resultaram em obras clássicas[35]. Entre os seres divinos vinculados ao paganismo e cultuados pelos gregos na antiguidade há, dentre outros, *Zeus*, *Hera*, *Afrodite*, *Hefestos* (reina no céu); *Hades* (na terra); *Aíolos* (no ar); *Posidon* (na água).

Apolo destaca-se como uma divindade que contava com muitos fiéis, templos e festas por toda a Grécia. Filho de Zeus e conhecido como o deus da beleza é caracterizado como orgulhoso, sedutor, arrebatador (VERNANT, 1990). Sobre ele contam-se inúmeras aventuras galantes, inclusive com mortais. Roma importou o culto a Apolo ao instituir, em 212, os *jogos apolinários*. Vernant (1990) argumenta que a ação dos deuses tinha um papel fundamental, pois se constituía em uma espécie de modelo. O divino adotava aspectos do mundo humano.

Muito relatado nas festividades da civilização grega é o culto ao deus Dionísio, que promovia uma espécie de delírio e frenesi por meio de dança e música excitantes e vinho em abundância, além da presença de símbolos fálicos que levavam os devotos a ultrapassar a ponte da vida normal para o sobrenatural. Por meio da orgia dionisíaca, as *bacantes*[36] davam-se ao deus.

Entre os Celtas, destacam-se os festivais *Druídas*, relacionados às estações e à colheita. Esse povo concebia o tempo de forma cíclica e levava em conta os ciclos solar e lunar, considerando a posição da terra em relação ao sol e à lua. As oito alternâncias dos ciclos inspiravam os festivais, entre eles os dos *Equinócios*[37] (da primavera e do outono) e os dos *Solstícios*[38] (de

---

[35] *Ilíada*, de Homero; Prometeu Acorrentado, de Ésquilo; *Teogonia*, de Hesíodo, entre outras.

[36] Ver Eurípides. *As Bacantes*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 100-101.

[37] Quando o sol em seu movimento anual atravessa o equador e os hemisférios norte e sul recebem a mesma quantidade de luz de forma que dias e noites tenham igual duração.

[38] Do latim *solstitiu (sol parado).* Épocas do ano em que o sol chega ao maior grau de afastamento do equador: 21 ou 23 de junho (solstício de inverno no hemisfério sul e de verão, no hemisfério norte) e 21 ou 23 de dezembro (solstício de verão no hemisfério sul e de inverno, no hemisfério norte).

inverno e de verão) e neles festejava-se a Deusa Mãe, que representa a terra. Os oito festivais representam a Roda do Ano cujo propósito é sincronizar as energias pessoais com o ciclo da vida. Quanto aos assírios, festejavam a natureza, os astros, a deusa mãe ancestral, os grandes deuses que reinavam sobre a terra, o abismo e o céu; os doze deuses que simbolizavam os meses do ano e os signos do zodíaco, entre outros (VERNANT, 1990).

Entre os egípcios, as principais divindades festejadas eram os "deuses-homens": *Osíris* (o sol); *Ísis* (a lua); *Hórus* (o sol nascente); os "deuses-monstros": *Anúbis* (que presidia a sepultura), *Bast* (deusa do parto). E também os "deuses-animais": animais domésticos que simbolizavam a clemência divina; animais selvagens evocadores da força divina, e o touro *Ápis que* representava a energia criadora da natureza (VERNANT, 1990).

Também o Nilo era cultuado como um deus e sua festa era celebrada, anualmente, no mês de junho, antes das inundações. Já os astecas contavam com uma teia complexa de "deuses agrários e atmosféricos fecundantes" e reconheciam como autor da criação do universo e dos deuses o casal divino *Tonacatecuhtli*e *Tonacacihuatl* (VERNANT, 1990, p. 69).

Vernant (1990) afirma que os heróis míticos, personalidades de muitas festas pagãs inspiraram doutrinas religiosas, lendas, contos de fada, poesia e tragédias clássicas, satisfazendo a intensa necessidade do maravilhoso que habita a alma humana. Enraizados no imaginário humano, possuem a capacidade de sobreviver com nomes e feições diferentes ao passarem por processos de ressignificação em épocas e países diversos.

Com a cristianização e a presença da igreja oficializada, no século IV d.C., a resistência pagã se reduziu pouco a pouco "e o triunfo da nova fé é encarado como a derrota definitiva das forças infernais". Proscritos nas cidades, os cultos pagãos migraram para o campo e deram origem ao termo pelo qual são designados os adoradores dos deuses: *pagani* em razão de sua localização rural (NOGUEIRA, 1986, p. 25- 27).

Para fechar esse pequeno recorte sobre as festas pagãs, vejamos um momento da celebração do solstício de inverno pelos vikings:

> Supongamos que estamos en Dinamarca, a finales del siglo VIII, concretamente en Jutlandia, la península alargada, plana y pantanosa que apunta hacia el norte. Ya que podemos elegir, hagamos que este

> punto de celebrarse el *JólBlót,* la festa del solsticio de invierno que marcaba la entrada al nuevo año. Así que cubramos la tierra de nieve y oscurezcamos el cielo. Los campos están desiertos y no sólo por el intenso frío sino porque este dia los vikingos están a punto de celebrar una de sus fiestas más queridas. [...] Pero sigamos a la comitiva de jinetes hacia su destino: la granja de Torsteinn, *l*o jefe territorial de esa región, que será su anftrión en este *JólBlót.* (VELASCO, Manuel. 2012, p. 21-24).

O universo de festividades e cultos dedicados aos deuses na antiguidade é imenso, fascinante e se encontra presente em todas as civilizações. Não é propósito deste estudo, aprofundar tão grande diversidade, razão pela qual apontei apenas alguns elementos. De todo modo, é importante considerar que residem vestígios dessas celebrações nas práticas atuais. É visível que as festas funcionam como uma porta para a compreensão sobre uma civilização, uma época, ou o modo como os humanos lidaram com a vida, a morte, as paixões, os sonhos e os mistérios insondáveis**.**

1.4 A Festa Barroca

Rei e a rainha de Nossa Senhora do Rosário com os mantos cerimoniais, 2018 – Monte do Carmo/TO

A época barroca, segundo Nunes (1982), se encontra dilacerada entre o horizonte descerrado pelo novo conhecimento da natureza e o sobressalto da existência humana, em um mundo onde não existe mais a hierarquia do universo medieval. Maravall (1975) recomenda não enquadrar o barroco em um conceito de estilo, mas em um conceito de época que permeia as manifestações integradas numa cultura que independe da posição de grupos sociais e da posição geográfica dos envolvidos.

É certo que o conceito de barroco tem sido aplicado mais em sua dimensão estética, mas é cada vez mais evidente o entendimento de que ele se estende a outras áreas do conhecimento, como política, economia, sobretudo, história social. Em busca da compreensão sobre esse fenômeno me deparei com vários olhares, periodizações, variantes de épocas e locais de ocorrência.

Sua cumplicidade com o universo católico (Ávila, 1980); uma visão de mundo que representa os *ethos* de uma cultura (Lopes, 1981); nuances de

estilo na estética arquitetônica e escultórica (Tirapeli, 2017); apego ao movimento e ao excesso em oposição à estabilidade e medida do Classicismo (D'ors, 1985); transgressão dos elementos padrões da história da arte (Neves,1986); a ideia de obra aberta (Eco, 1971); conceito de época (Maravall, 1975) para apontar algumas perspectivas.

Desde o século XVI, o termo "barroco" aparece para designar uma pérola imperfeita de pouco valor. Por volta do século XVIII, ocorre mudança de entendimento, do campo da joalheria para o da arte, conservando, contudo, o sentido de decadência e imperfeição[39]. Ainda assim, o barroco espraiou-se com grande diversidade de obras por toda a Europa e territórios da américa espanhola e portuguesa (Menezes, 2008; Maravall 1975), ao longo de quase três séculos.

O contexto singular de certa forma permitiu várias formulações teóricas na interpretação do barroco que carregou por longo tempo uma concepção depreciativa. Nas fontes de definição do termo, em suas formas de expressão (literatura, arquitetura, pintura, música, escultura), relacionava-se ao que era extravagante, grotesco e estranho. Mesmo o historiador Jacob Bruckardt[40] entendia que a arte barroca dialogava com a renascentista, mas em um dialeto inculto. Até quase o final do século XIX, portanto, o barroco foi encarado como arte "decadente, espúria ou bastarda" (MENEZES, 2008, p. 52).

Contudo, no apagar das luzes do século XIX, começou a ser revisado e abriram-se novas perspectivas de olhares, notadamente nas obras de Henrich Wölfflin (2000) o qual aponta seu valor como arte original e mesmo revolucionária. Wölfflin não desconsiderava o efeito de fatores políticos, religiosos, culturais sobre as formas artísticas, por isso o concebia como expressão de uma época.

> A transição do Renascimento para o Barroco é um exemplo bastante elucidativo de como o espírito de uma nova época exige uma nova forma. [...] O Barroco não significa nem a decadência nem o aperfeiçoamento do elemento clássico, em virtude de que ele é, desde sua própria origem, uma arte totalmente diferente (WÖLFFLIN, 2000, p. 12 e 17).

[39]Pierre Cabanne em *A arte clássica e o barroco* aponta que há controvérsia na origem do termo, mas é certo que se origina no espanhol *barrueco* que define uma pedra irregular.
[40]Historiador suíço alemão (1818-1879) focado em estudos da história da cultura.

Estudos sobre o barroco apontam tendências a considerá-lo ora como fenômeno cultural, delimitado historicamente, ora como algo que se manifesta sob diferentes formas, em épocas distintas. Maravall (1975) situa-o no século XVII, aproximadamente, cujo auge ocorreu entre 1605 e 1650. Embora esse período se refira especialmente à história espanhola, o autor também considera o estilo artístico válido para outros países europeus, apesar de que, com relação à Itália, ele sugira antecipar o início, pelo menos em certos aspectos, como a arte, a política e a literatura, por exemplo.

De todos os enfoques que podem ser válidos para interpretar a cultura barroca, mesmo que sejam sempre parciais, Maravall considera uma perspectiva que leve em conta a ligação com o contexto social da Europa na época do seu surgimento.

> Si a la situación social, intensamente conflictiva, de fines del siglo XVI de los dos primeiros tercios del XVII hay que referir las condiciones que para la vida de los pueblos europeos se dan en todos los campos – desde la política o la economia, el arte o la religión –, son esas.mismas condiciones las que van a dar lugar a una cultura especificamente vinculada a la época, a la qual venimos lhamando cultura del Barroco (MARAVALL, 1975, p. 131).

Na concepção de Maravall (1975, p.132), o barroco nada mais é que o conjunto de variados meios culturais que, reunidos e articulados, atuam sobre os indivíduos, tal como são entendidos em sua época, dando-lhes uma visão que os conduzem a manter-se integrados no sistema social. É o caráter dirigista da cultura barroca na Europa do século XVII, em vários aspectos da convivência humana:

> Una economia fuertemente dirigida, al servicio de un imperialismo que aspira a la gloria; una literatura comprometida a fondo en las vías del orden y de la autoridad, aunque a veces no esté conforme con ambos; una ciencia, tal vez peligrosa, pero contenida en manos de unos sábios prudentes; uma religión rica en tipos heterogéneos de creyentes, reunidos en una misma orquestra por la Iglesia, que ha vuelto a dominar sobre el tropel de sus muchedumbres, seducidas y nutridas com novedades y alimentos de gustos raros y provocantes. Estos y otros aspectos [...] serán campo variado del dirigismo de los hombres, después de la gran experiencia con que acaba el Renacimiento (MARAVALL, 1975, p. 133).

Esse dirigismo tem um destino certo, o autoritarismo. No caso do barroco, relacionado ao regime absolutista, que precisava lidar com a questão

do aceite popular para exercer um poder baseado na tradição: “toda la multiplicidad de controles que rigen en el Barroco se vincula al centro de la monarquía” (MARAVALL, 1975, p. 162). O artifício empregado nesse apelo às massas muitas vezes teve por base a pompa, o espetáculo e o esplendor, principalmente nas expressões da devoção.

Para Menezes (2008, p. 53), a caracterização do barroco requer que sejam apontadas suas ligações com as fronteiras dos períodos que vieram antes e depois, e o exame do contexto político, cultural, religioso, etc., que os condicionam e modelam:

> A concepção dominante é a que considera o Barroco como período histórico, situado entre fins do séc. XVI e meados do séc. XVIII, sem marcos temporais e espaciais precisos, como em qualquer movimento cultural, mas em meio à sua diversidade apresenta certo denominador comum que o singulariza e o distingue.

Talvez a distância entre o momento barroco e o tempo atual contribua para se lhe atribuir um sentido mais alargado em suas várias formas de expressão. Em *Obra aberta,* Umberto Eco apresenta como um dos aspectos da arte barroca o caráter de abertura, em contraposição à considerada estabilidade da forma clássica renascentista, com suas linhas simétricas e ângulos fechados que sugerem ideias de eternidade mais que de movimento.

> A forma barroca, pelo contrário, é dinâmica, tende a uma indeterminação de efeito (em seu jogo de cheios e vazios, de luz e sombra, com suas curvas, suas quebras, os ângulos nas inclinações mais diversas) e sugere uma progressiva dilatação do espaço [...]. Se a espiritualidade barroca é encarada como a primeira manifestação clara da cultura e da sensibilidade modernas, é porque nela o homem se subtrai, pela primeira vez, ao hábito do canônico (garantido pela ordem cósmica e pela estabilidade das essências) e se defronta, na arte como na ciência, com um mundo em movimento que exige dele atos de invenção (ECO, 1971, p. 44-45).

Em *Ideias filosóficas do barroco mineiro*, Joel Neves reflete filosoficamente sobre a natureza e a gênese da criação artística e faz uma leitura do universo lúdico do barroco mineiro. Ele afirma que é possível vê-lo como um momento de encruzilhada, avesso a uma tipologia, pois não se assemelha a nenhum outro momento da história da arte. A subversão do barroco, considerada por muitos como sinal de decadência da arte, não passa de mediação do subversivo que se move autônomo e se despe de qualquer *a priori*.

O autor argumenta que convém observar a sutileza do drama barroco e o próprio jogo que nele se insere:

> Desejando escapar à Renascença, ainda se encontra dentro de uma tradição canônica desta mesma época. E no ato mesmo de escapar (transgredir) a esta tradição, tende a visitar o campo das tradições canônicas do medieval. Retorno frustrado, porquanto fragmenta a própria canônica ao haurir tão apenas sugestão de ideologias teológicas (o teocentrismo não é mais possível), não atingindo a canônica formal. O Barroco, neste jogo, quer ser moderno, sem ser renascentista; quer ser medieval, sem ser antigo (NEVES, 1986, p. 69).

As questões que cercam as relações do barroco com outros movimentos e com circunstâncias de ordem política, religiosa e cultural estão presentes em vários estudos sobre sua gênese e definição conceitual. Na relação com o Classicismo, a análise de Wölfflin (2000) aponta um conjunto de características da arte barroca, como o pictórico, visão de profundidade, forma aberta, unidade e obscuridade em oposição aos aspectos que definem a arte clássica definida pela linearidade, pluralidade, visão de superfície, claridade, forma fechada.

Na concepção de D'ors, (1985), a estabilidade e a medida são as marcas do Classicismo, enquanto o movimento e o excesso são os tons do barroco. O primeiro se definia como *um olhar*, o segundo como *uma matriz*. O barroco não estaria encerrado em uma época e lugar, mas transitaria em todos os períodos e locais de forma a ressurgir com mais ênfase em momentos de maior abertura para o mundo das ideias e das artes. D'ors não identifica antagonismo entre essas duas inspirações. Em uma, ele vê economia e razão, formas estáveis, enquanto na outra, há música e abundância, formas que voam. Ambas habitam o reino da sensibilidade.

Essa perspectiva se aproxima da análise de Cabanne (1999), p. 6). Ele considera que a despeito de o Classicismo representar a moderação e a razão, e o barroco se comprazer no movimento e no efeito, são correntes que não se opõem.

> O Classicismo exprimiu-se, sobretudo, na arquitetura e o Barroco manifestou-se na pintura e nas artes decorativas; o primeiro recorre à construção pela forma fechada, que define e isola; o segundo dirige-se aos sentidos através da forma aberta, estende-se ao meio ambiente e conquista o espaço. No entanto, classicismo e barroco não constituem estilos unitários, já que possuem inúmeras variantes segundo os países, as sociedades e a religião (Cabanne, 1999, p. 6).

Sobre a mesma questão, Maravall esclarece que

> [...] el Barroco no es un racionalista, pero, emparentado, por época y por los objetivos a alcanzar, com el pensamiento racionalista, se sirve de processos parcialmente racionalizados, de las creaciones técnicas y calculadas que de ellos derivan, para alcanzar el dominio práctico de la realidad humana y social sobre la que quiere operar (MARAVALL, 1975, p. 146).

Na visão de Tapié (1983, p.11), essa relação não se encontra delimitada por linhas divisórias muito claras, por isso considera haver entre os dois estilos trocas e contaminação. E argumenta que o barroco expressou muito bem os valores da cristandade: “ele cantou a glória, a força, a alegria, a liberdade, a conquista de Deus pela fé e o sacrifício lucidamente aceito”.

De fato, a ideia de que ele foi gestado no contexto da Contra-Reforma esteve muito presente na pauta de historiadores e de críticos da arte. Menezes (2008, p. 55) aponta que as recomendações do Concílio de Trento[41] resultaram em larga aplicação e ampla influência sobre a arte sacra, podendo-se constatar períodos e lugares em que o barroco esteve iconograficamente concentrado na temática religiosa.

Entretanto essa visão tem sido contestada. Tapié (1983), por exemplo, adverte que não se deve proclamar uma interligação identitária entre Barroco e Contra-Reforma, até porque esse estilo também floresceu em países protestantes, não sem fortes resistências, segundo Cabanne (1999), e inspirou artistas como Rembrandt. A ligação entre o barroco e o renascimento religioso da Contra-Reforma não demorou muito. Da Itália, “berço essencial de seu conteúdo estético”, ele espraia-se pela Espanha, Países Baixos católicos, Alemanha, Áustria, além de florescimento exuberante no território colonial no Novo Mundo (CABANNE, 1999, p. 7).

A França do século XVII se identifica com o Classicismo, por isso não se mostra receptiva ao internacionalismo barroco. Mas quando se enfraquece o combate pela renovação da fé, a arte francesa se alinha com uma arte monárquica, vinculada ao poder do soberano. Assim, pode sucumbir às

[41]Concílio ecumênico da Igreja Católica, também chamado Contra-Reforma, foi realizado de 1545 a 1563 com o propósito de combater a propagação da Reforma Luterana na Europa e definir diretrizes de ação da igreja nos novos territórios advindos com a expansão luso-espanhola.

tentações barrocas, adotar o gosto pelo luxo, pelo aparato, pelo espetáculo e pelas festas (CABANNE (1999).

Que existe ligação estreita entre arte e fé, no século XVI, é um fato, na opinião de Neves (1986, p. 120-121). No entanto ele assinala que, a despeito desse vínculo, não se vê unidade absoluta: “o Concílio teve continuidade com suas perspectivas próprias e a arte, seus ângulos de inspiração sensível e intelectual, também próprios”. E acrescenta que as concepções sobre o barroco muitas vezes se enredam com o jogo de mútua ingerência, inclusive ao atribuir ao Concílio a submissão da arte ao controle do clero, quando a perspectiva de Trento não se fixava na relação entre clero e artista, mas na questão do culto e das imagens.

Em todo caso, a época de Trento não deixa de ser um ponto de partida para as artes, mas “a sensibilidade das massas iria direcionar os rumos do século, em termos também de manifestação artística, por caminhos diferentes das deliberações conciliares”. (NEVES, 1986, p. 123).

O mundo da cultura barroca, assegura Maravall (1975), é fideísta, mas não descarta a ligação com o espaço do mágico, das superstições. Carrega formas exaltadas de crenças religiosas, políticas, físicas, e apoia esses sentimentos. A Igreja é protagonista no desenvolvimento do barroco, mas nem sempre as expressões dessa cultura correspondem à vida religiosa. A relação entre a arte e a religião propicia discussão fecunda que inclui outros aspectos e pontos de vista[42], todavia apresentamos apenas algumas pontuações para o propósito do estudo.

Outro aspecto é a relação entre barroco e absolutismo. Sobre esse aspecto, vários teóricos referem-se à teoria de Leo Balet[43], segundo a qual houve significativo domínio do absolutismona vida cultural, social, política e religiosa, nos séculos XVII e XVIII. Isso foi expresso, principalmente, pela via do exibicionismo monárquico que teria influenciado fortemente o estilo barroco.

Neves (1986, p. 127), partindo do pensamento de Balet, destaca que se deve apurar como o ilimitado poder presente na essência do absolutismo se aplicaria ao barroco. Ele argumenta que “uma das principais marcas do período

[42]Ver Francastel, Pierre. A realidade figurativa. São Paulo: Perspectiva, 1973

[43]Lenhoard (Leo) Balet (1878-1965), historiador e crítico de arte holandês, afirma que o exibicionismo do poder no absolutismo aparece como uma marca determinante no caráter da arte barroca com sua contínua aspiração ao infinito.

barroco foi a extraordinária atividade arquitetônica, de caráter faustoso e riquíssima decoração", resultado da perene necessidade de os monarcas absolutistas consolidarem seu poder, usando a representação e o esplendor. Mas na opinião do autor, isso afetaria o barroco apenas de forma genérica.

A ligação estreita entre as monarquias absolutas e a Igreja explicaria a proximidade entre as características da arquitetura religiosa e da profana. Assim como o formato cada vez mais leigo da arte religiosa pode ser visto como uma influência direta do absolutismo. Em Minas Gerais, segundo Neves (1986, p. 128), o afastamento e até mesmo a repulsa à corte favorece o "depuramento do estilo, mas eivado do fantasma do absolutismo", sobretudo o eclesiástico.

E aí se encontra o paradoxo do barroco mineiro, notadamente exposto na obra de Aleijadinho, em Congonhas: a utilização de um estilo alimentado pelo absolutismo – e expressão mesma do dele – para ao mesmo tempo combatê-lo (NEVES, 1986, p. 128-129).

Menezes (2008) aponta que o absolutismo político e o religioso se equivalem na orgia do poder, podendo ser exemplificado pela suntuosidade das igrejas que se aproxima da arquitetura profana. É inegável a presença da religião nas expressões do barroco na Europa e nos territórios coloniais, mas não se pode ocultar sua relação com outros contextos. Para Maravall (1975), o barroco representa um momento do triunfo do absolutismo e do surgimento de uma sociedade que se urbanizava.

Maravall (1975) destaca que a cultura barroca atende mais aos interesses da monarquia e considera que a explicação para o surgimento de suas características pode ser encontrada na relação do poder político e religioso com a massa de súditos no interior das sociedades.

As festas foram grande instrumento do estado absolutista. Por meio delas, o poder monárquico reafirmava sua divinização diante das massas ao criar momentos de evasão da vida cotidiana em seu ritmo ordinário. Gonçalves (2008) assinala que eram acontecimentos carregados de apelo simbólico que produziam na sociedade uma sensação de pertencimento àquele mundo e lugar. A inspiração para esses grandes eventos se relacionavam a episódios da vida dos governantes como vitórias, nascimentos, aniversários, casamentos,

mortes; motivos oficiais ou celebrações religiosas. Eram manifestações revestidas de ostentação, sem espaço para a simplicidade:

> As emoções são exacerbadas nos espetáculos festivos organizados pelos poderosos. As imagens utilizadas nas festas marcam a identidade dos regimes com o objetivo de mostrar grandiosidade e força política. Nenhum sistema político é mudo, um poder que não fala perde a adesão do grupo, pois a persuasão reforça a sujeição (GONÇALVES, 2008, p. 29).

Com o estabelecimento dos Estados Nacionais, na Europa, as grandes comemorações ligadas às monarquias passaram a ocupar lugar de destaque, principalmente na França, com Luís XIV. Festas tradicionais do mundo antigo foram recriadas e adaptadas ao palco do poder absolutista europeu, no século XVII, com o propósito de divinizar a figura do rei com os mesmos elementos de luxo e grandiloquência.

O regime absolutista na França desapareceu, em 1793, com a Revolução Francesa. E ocorreu a transição da realidade assentada em ordens para a sociedade que se conceberia em classes. Entre uma e outra, a França forjou-se como nação com a utilização do imaginário do corpo simbólico do rei (APOSTOLIDÈS, 1993). Os membros do corpo real são os privilegiados que compõem a elite. Essa concepção seria traduzida e formatada, visualmente, com o recurso da arte cuja função era criar o espetáculo era deslumbrar o povo expectador.

Apostolidès (1993) destaca que o espetáculo era necessário ao poder. Ele favorecia a visibilidade do corpo simbólico relacionado ao monarca, utilizando-se de referências mitológicas que alimentavam as monarquias. O monarca deveria encantar e maravilhar o povo. Para isso se recorria às artes que sabiam traduzir para as massas o imaginário que cercava a figura do rei.

David Cannadine recomenda que, ao estudar a política, se recorra à compreensão sobre as cerimônias:

> Para se exercer a soberania tem-se que misturar elementos políticos e fenômenos místicos. O espetáculo não é um elemento subsidiário no teatro do poder, mas parte efetiva, pois por seu intermédio se busca o consenso e a legitimidade do soberano, torna visível seu poder e mantém a ordem social. (CANNADINE, 1987, p. 15).

Nesse contexto, Luis XIV foi o rei maquinista (Apostolidès,1993), articulador do espetáculo: além de herói da representação[44], definia o texto, os figurinos, os cenários. Até que o rei maquinista se torna rei máquina, ou seja, um corpo que funciona de modo autônomo.

O rei como homem particular, com um corpo carnal, se assemelhava aos seus súditos; mas, como encarnação do Estado, possuía um corpo simbólico. É a teoria do duplo corpo do rei que alicerçou a monarquia francesa.

Esse imaginário encontra fundamento na teologia medieval que distingue duas pessoas em Cristo: o Jesus, que se assemelhou aos homens, e o Cristo, o ungido, que subiu aos céus. Assim, "cada cristão como membro da igreja é um membro do corpo místico do Cristo. É a tradução laica dessa teologia que se encontra na teoria do duplo corpo do rei" (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 14).

Outra fonte dessa teoria é a legislação romana, ao definir que uma abstração, quando encarnada em uma pessoa que a representa, torna-se real. Na França, a ligação do soberano e da nação forma o corpo do rei. Com Luis XIV, essa simbiose ganha a máxima magnificência: "A nação não ganha corpo na França, reside toda na pessoa do rei", proclama Luís XIV (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 15). Com a Revolução Francesa, a nação, que encarnava o corpo do rei, tomará o assento do monarca.

No reinado de Luís XIV, algumas cerimônias são consideradas emblemáticas para a incorporação do imaginário em torno do corpo simbólico do rei. E a que melhor traduz esse conceito é a Entrada Real, quando o monarca adentra cidades do reino. Até o século XIII, a circunstância da visita do rei não passava de um acolhimento. Mas a partir do século XIV, com o desenvolvimento da classe burguesa, essa acolhida se tornou um ritual elaborado "equivalente político da Festa do Corpo de Deus" (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 17).

No casamento de Luís XIV com a infanta de Espanha, em 1660, na fronteira dos dois países[45], a entrada dos cônjuges se tornou uma Festa do

---

[44] O conceito de representações em Serge Moscovici diz respeito a "um conjunto de conceitos, proposições e explicações originados na vida cotidiana no curso de comunicações interpessoais. Elas são equivalentes, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais. Podem também ser vistas como a versão contemporânea do senso comum" (MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981, p. 181)

[45] França e Espanha.

Corpo do Rei: em cada cidade do trajeto realizava-se o rito que unia os grandes corpos do Estado à pessoa do rei e gravava no espírito público "uma imagem da realeza aliada ao luxo e às despesas de ostentação" (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 18).

A entrada em Paris revestia-se de um cerimonial ainda mais complexo. Em demorada procissão, o conjunto da nação se integrava ao corpo simbólico: o clero, a universidade, as cortes soberanas. Apostolidès (1993, p. 18) ressalta que a festa exprimia as novas divisões sociais, mais tarde reforçadas por lei: de um lado, o alto clero, a nobreza e a minoria poderosa do terceiro estado[46], "o visual precedia o escrito, servindo-lhe de esboço". O povo não decifrava as sutilezas do espetáculo monárquico do mesmo modo que a elite instruída, por isso observava a cerimônia como um todo. Em todo caso, o poder não lhe dirigia conteúdo algum, impunha-se por meio dos signos do espetáculo.

Outro grande evento foi ordenado em 1662, por Luís XIV, com o intuito proclamado de divertir a nobreza e oferecer-lhe exercício. Um evento marcado por cerimoniais simbólicos e alegorias onde o rei se apresentava com vestes de imperador romano no centro do espaço "como astro solar, irradiando seus raios em todas as direções". Como Rei-Sol, exercia na seara festiva um poder que, segundo Apostolidès (1993, p. 40), não conseguia impor tão facilmente ao país.

Maravall destaca que a festa barroca no século XVII, carregada de pompa, ostentação e aparatos conferia grandeza àquele que a tornou possível. Era uma festa para deslumbrar, provocar efeitos e ser vista por todos.

> Por eso destacamos precedentemente el carácter de dirigida que la cultura del Barroco posee, su condición – por debajo de otras muchas cosas admirables – de técnica manipuladora: carácter dirigista y carácter masivo que coinciden y uno y outro se explican recíprocamente (MARAVALL, 1975, p. 198).

As artes se encarregariam de propagar a imagem do Rei-Sol em gravuras, pinturas, esculturas e outros artefatos, culminando com a utilização desses sinais do espetáculo na construção do Palácio de Versalhes[47], reunidos

[46]Constituído pelos plebeus (camponeses, operários, artífices, burgueses) na França, até 1789.
[47]Conhecido pela ostentação, foi o centro do poder do Antigo Regime na França, de 1682, (quando Luís XIV lá se instalou definitivamente com a corte) até a Revolução Francesa, em

de modo definitivo em um único lugar, no qual grandes festas ajudavam a cristalizar a aura monárquica na imagem de Luís XIV.

> Aquilo que se constrói em Versalhes para a glória de Luís XIV, sob a direção de Le Brun, constitui a dupla afirmação de um estilo e de um pensamento: enquanto a França profunda exprime na arte uma realidade interna, Versalhes é o cenário fabuloso de uma realidade inteiramente externa. O próprio rei elabora aí o quadro sublime destinado a abrigar e a mostrar uma vida quase sobrenatural: em Versalhes, o rei está em contínua representação (CABANNE, 1999, p. 44).

Versalhes reúne as imagens que representam a glória da monarquia. A grandiosidade e o luxo são a marca desse palácio que abriga coisas que o mundo exterior possui de mais raro e mais belo, carregadas de efeitos de significação. Em fins de 1670, Luís XIV já é uma lenda e, Versalhes, a vitrine do mundo.

> Ao mesmo tempo em que se petrifica a imagem do príncipe, o lugar onde reside parece ampliar-se em dimensões universais. Jardim e palácio aparecem então como uma condensação miniaturizada da terra inteira. É um universo fora do universo. [...] Embora não tenha realizado a monarquia universal, o rei venceu o mundo sob a forma de signos: reconstrói em seu jardim a terra inteira, valendo-se de um modelo reduzido do universo que modifica ao sabor de sua fantasia (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 122-123).

Conforme Moisés (2003), para compreender melhor a relação que ocorre entre um sujeito e um objeto na qual se opera a identificação entre os dois elementos: a função do sujeito é apreender o objeto; a do objeto é ser apreensível e apreendido pelo sujeito. Dessa apreensão do objeto pelo sujeito surge uma imagem do objeto, algo que contém suas propriedades.

A expressão da imagem mental resultante da correlação entre sujeito e objeto é um esforço de representação que permite a outros sujeitos usufruir do conhecimento resultante dessa correlação sem a necessidade de recorrer ao objeto. Tais representações recebem o nome de signos, ou símbolos, sinais indicativos da relação gnosiológica que se realizou entre sujeito e objeto (MOISÉS, 2003). Pelo viés da subjetividade, esse objeto pode apresentar um simulacro do mundo por meio de uma espécie de efeito de real (FIORIN, 1999).

1789. Charles Le Brun, primeiro pintor do rei, desde 1664, se destaca como pintor, decorador e arquiteto dos interiores do palácio.

Portanto, para sua eficácia, o poder político no Antigo Regime atuou em dois níveis: o da gestão material e organizacional do país e o da gestão imaginária. E é nesse nível, por meio das grandes festas da corte, que Luís XIV torna-se Rei-Sol e cristaliza seus papéis teatrais no imaginário do Estado.

> O espetáculo, no século XVII, possui uma função de deslumbramento: atrai e dissimula ao mesmo tempo. A atração é marcada pelo fototropismo positivo dos súditos com respeito ao sol monárquico. [...] o príncipe é objeto do respeito, da admiração, dos desejos dos súditos. Se governa o povo com as dragonadas e as execuções públicas, governa a nação com as festas da corte e a fascinação particular. [...] Porquanto ele é, através de sua pessoa e dos semióforos de que se cerca, a alma dos cortesãos. Anima-os, faz com que vivam, permite-lhes o acesso a seu ser em espetáculo, quando os convida a partilhar de sua existência gloriosa e a tornarem-se sacerdotes do culto de que é deus (APOSTOLIDÈS, 1993, P. 137).

Em *O Rei Máquina*, Apostolidès (1993 tenta demonstrar o lugar das artes nas ideologias do século XVII, oriundas do Império Romano, do feudalismo ou da religião cristã, quando o Estado absolutista transforma os produtos culturais e o espetáculo em signos do seu poder. E assinala que, mais para o final de seu reinado, Luís XIV se mostra ao povo apenas em forma de representação, por meio da engrenagem que fabrica e controla sua imagem.

No teatro do poder, o espetáculo não é um mero acessório. Ele trabalha a favor da visibilidade do soberano, do consentimento social na manutenção da hierarquia e na legitimidade do regime, além de reafirmar papéis e confirmar o consenso. O poder político não se sustentava apenas em exércitos e impostos, mas também na crença humana de que um soberano representava a ordem do mundo. (GONÇALVES, 2008).

Da França, esse tipo de celebração estendeu-se pela Europa e alcançou Portugal onde encontrou terreno propício para se firmar. E, por sua vez, espalhou, por ordem régia, pelas colônias, ainda que realizadas em grande descompasso com a data do acontecimento festejado. A festa no mundo português, conforme Fernandes (2011) incorporou com entusiasmo o fenômeno barroco que enfatizava as celebrações do século XVII e XVIII, revestindo-se de seus elementos: luz, exagero, imitação, morte e vida.

CAPÍTULO 2 – A FESTA BARROCA DE PORTUGAL

Rei e Rainha em Cortejo, Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2018 – Monte do Carmo/TO

Vamo senhor rei e minha rainha
Coroa de prata de Portugal
Vamo passear na rua
Festejar Senhora do Rosário.

(Canto das Taieiras – Monte do Carmo/TO)

2.1 A Festa em Portugal

Durante a segunda parte do século XVIII foram realizadas festas grandiosas no Porto[48] para celebrar eventos ligados à Família Real, como casamentos, nascimentos, aniversários, dentre outros, notadamente nos reinados de D. José I, D. Maria I e parte da regência de D. João VI. Festas barrocas, uma vez que assentadas no artifício e na pompa com o intuito de garantir a adesão do povo e manter a estabilidade do poder monárquico.

As festas eram realizadas em igrejas, teatros, ruas e praças, lugares modificados com recurso de estruturas temporárias, elaboradas pelos melhores artistas e um exército de artífices a partir de modelos que grassavam na Europa. Segundo Tedim (2003, p. 317), "o Barroco ao assumir-se como uma cultura de massas escolheu a cidade como cenário e palco da festa". O espaço urbano transmutava-se em espetáculo nos majestosos dias de festa e lugar de encontro de contrastes, em regime social de privilégios.

As festas relacionadas à Família Real geralmente duravam três dias e contavam com repiques de sinos, *Te Deum*, procissão, luminárias e cortejos A comunicação oficial era realizada por meio de Carta Régia às autoridades civis e eclesiásticas que por sua vez se encarregavam de reproduzi-la à população (ALVES, 1988).

Informadas sobre a festa pelas entidades oficiais, as famílias eram também convocadas a iluminar suas casas durante os dias do evento a fim de simbolizar fidelidade à Família Real.Essa divulgação era feita com música executada pelo bando com clarins, pífaros, tambores e caixas. Conforme Alves (1988), a saída do grupo pelas ruas era uma espécie de primeiro ato público das festas, convite ao povo, meio de atraí-lo para certo desregramento.

A luz era outro elemento essencial da festa e "constituia el assombro de los presentes" (Bonet Correa, 1983, p. 23). Por meio do engenho humano, ela clareava a cidade, afastava a noite e escondia as trevas. A condição de converter a ordem do universo pelos artifícios da luz "por fugaz que fuese, ponía insuperablemente de manifiesto la grandeza de aquel que tenía poder sobre los recursos naturales e humanos", ao ponto de criar tão grandes efeitos (Maravall, 1975, p. 292). Também os sons compunham a festa do início ao fim:

[48]Segunda maior cidade de Portugal, situada na margem norte do Rio Douro.

repique dos sinos, descargas das armas nos regimentos, presença constante de música e fogos de artifício.

A Igreja participava de forma expressiva nas festas barrocas portuguesas com a realização de cerimônias em grandes cenários, além da organização de procissões. Segundo Fernandes (2011, p. 56), “essas procissões barrocas, nas regiões interioranas, tinham um tom ainda mais dramático sendo o ponto alto da festa nas comemorações em honra da família real ou nas festas do calendário litúrgico”. Alves (1988) confirma que muitas vezes o caráter religioso com missa, *Te Deum* e procissão constituía o principal momento da comemoração. Outras vezes, fazia parte da programação de forma menos ostensiva e conferia à festa uma necessária gravidade. Em todo caso, estava sempre presente e não se deixava embotar pelos folguedos profanos.

As procissões habitavam o cotidiano do povo português e se impuseram sobre a cidade e a tornaram “palco constante da festa barroca, contra-reformista” cujo ápice era a procissão de Corpus Christi, realizada em quase todas as cidades e vilas. Do mesmo modo que a paisagem urbana se modificava para as festas públicas, os espaços fechados das festividades religiosas e palacianas se revestiam de decorações fabulosas para a realização de eventos como canonizações, exéquias, missas, *Te Deum* e outras celebrações. Desse modo, “a festa urbana interiorizava-se” e deixava fluir para o exterior os relatos e sentimentos próprios dessas realizações (TEDIM, 2003, 321-322).

Mas também eram realizadas outras festas públicas, algumas com grande adesão popular como touradas, foguetório artificial, espetáculos teatrais, mascaradas, cavalhadas, serenatas, bailes, cantorias e jantares. As festas barrocas de Portugal deviam sua organização às entidades públicas, particulares e religiosas. Segundo Alves (1988), quanto à realização e custeio cabia ao senado da câmara, em demonstração de que esses eventos serviam como mediação de diálogo entre instituições e população urbana e o poder monárquico, de forma a avizinhar os que obedeciam dos que mandavam (Maravall, 1975). Todos poderiam ser expectadores deslumbrados nos espaços resplandecentes da festa barroca, mas não era seu propósito alocar as classes

sociais na mesma ordem. A intenção era comover, impressionar, apelar aos sentidos e persuadir a fim de garantir a governança.

A produção de cenários efêmeros em jardins, casas, igrejas, teatros, ruas e praças e de aparatos decorativos como pinturas, painéis, luminárias e carros alegóricos ficavam a cargo de artistas e artesãos. A festa, portanto, ocorria em espaços fechados e em espaços abertos. Nestes, sempre se intercalavam o religioso e o mundano. A festa barroca portuguesa, espetáculo público e efêmero (Alves, 1988) celebrava eventos da Família Real e primava pelo luxo, o exagero, o incomum e o fugaz. Utilizava-se movimento, música, luz, artifício e efeitos espetaculares de forma a arrebatar a multidão da vida ordinária para o deslumbramento e o fascínio.

> Los hombres del barroco saben que la visión directa de las cosas importa sobremanera. De ella depende que se enciendan movimientos de la afección, de adhesión, de entrega. La presencia directa o, cuando menos, la de representaciones simbólicas, lo más fielmente unidas a la repetición de lo representado, tiene una fuerza incomparable (MARAVALL, 1975, p. 501).

Maravall assinala que a festa barroca dos reis absolutos e da Igreja se popularizou em vários formatos no Antigo Regime. Significou uma forma sofisticada de conquistar a adesão aturdida das massas como proteção às hostilidades internas. Para isso, nada melhor do que mantê-las em festa.

> Sin duda, el Barroco, y no solo el siglo XVII es trágico [...]. El mundo es malo. Guerras, hambres y pestes, crueldades, violências e engaños, dominan la sociedad de los hombres. Pero, para satisfación de los pocos que se libraban de los males y para aturdimento de los que pudieran protestar gravemente de éstos, el Barroco es también la época de la fiesta y del brillo (MARAVALL, 1975, p. 318-319).

Esse espaço da vida social que é a festa permite a busca do sentido da marca barroca como herança e por meio dela manifesta-se como forma viva de cultura (Maluf, 2001). Se profana ou sagrada, se condicionada à Igreja ou ao Estado, a festa barroca pode atravessar as formas de cultura e passar por processos de ressignificação, evidenciando bricolagem de material e do simbólico presentes em sua constituição (MALUF, 2001). As ressignificações são possibilidades reais para essas festas trazidas às regiões colonizadas,

onde populações africanas e indígenas podem conferir-lhes novos sentidos a partir de sua cosmovisão.

A símbolos transculturais pré-cristãos como dragões, gigantes e diabos se contrapõem Cristo e os santos católicos em festas barrocas. Esses símbolos e os sentidos que eles carregam ao longo do tempo no imaginário e na história são decifrados e representados por meio de formas sensíveis visuais e materiais (Maluf, 2001) e incorporados em outras linguagens e contextos que lhes conferem formatos diferentes.

2.2 As Irmandades Religiosas

Congos na Festa de Nossa Senhora do Rosário 2012– Monte do Carmo/TO

Desde o fim do século XV, parece haver em Portugal um vínculo estreito entre as camadas populares e a tradição devoto-profana. Tinhorão (2012, p.42) assinala que a concessão do rei e da Igreja à vocação festeira do povo miúdo nas festas religiosas resultaria na participação de negros, escravos e forros, lado a lado com a sociedade branca local. Porque afinal, como sugere Perez (2002), a festa é um tempo consagrado e toda comunidade busca algo para celebrar.

A condescendência do Estado e da Igreja ao admitirem escravos e negros libertos em espaços institucionais não deve ser vista como contradição, mas como justificativa frente à violência da escravização, pelo benefício de salvação de suas almas e de sua inclusão na esfera da civilização. Desse modo, Portugal se atribuía o papel oficial de tutor desse produto do comércio ultramarino.

> Essa associação que tornava possível a conciliação entre o material e o espiritual na realização de um negócio, que pretendia juntar o sagrado ao profano acima das contradições, resultou, no entanto, não de um projeto previamente pensado, mas de uma série de medidas exigidas pela realidade histórico-política (TINHORÃO, 2012, p. 50).

O monopólio do comércio na costa africana adquiriu o caráter de empreendimento estatal no fim do século XV, com o beneplácito da Igreja. Isso proporcionou aos reis de Portugal uma espécie de responsabilidade moral sobre o principal produto dessa empreitada: seres humanos arrebanhados com o tráfico. Como assinala Tinhorão (2012, p.44), frente à natureza de seu negócio, os reis portugueses tiveram a habilidade política exigida pela "impossível conciliação entre ética e violência". Assim, favorecia-se a participação dos negros em eventos públicos e institucionais como procissões, festas patrióticas ou religiosas e regulava-se estrito controle sobre sua participação nos espaços sociais.

As sociedades estamentais assentavam na visão de mundo em que o escalonamento social era compreendido como algo natural, necessário à manutenção da ordem e do *status quo*. Aliados à Igreja, os estados absolutistas europeus na Idade Moderna serviram-se da exegese católica para justificar as diferenças entre os estratos da sociedade com base na ideia do amor[49], mandamento primordial do cristão: "o amor impregnou relações sociais e se manifestou por meio de importantes aspectos das sociabilidades" (CAMPOS e FRANCO, 2004, p. 196).

Essa transigência por parte do rei e da Igreja ao permitirem os negros na esfera institucional, em Portugal, evidenciou-se no século XVI com a criação da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, na Igreja de São Domingos, por volta de 1520, em Lisboa. Os negros (escravos e forros) há muito se sentiam atraídos por essa igreja:

> [...] um retábulo na capela dos Reis Magos incluía a figura do negro Baltazar, a imagem da Virgem exibia o rosário que lhes lembrava seu orixá oracular Ifá [...] e a imagem de São Jorge erguia a mesma espada de seu poderoso orixá Ogum (TINHORÃO, 2012, p.46).

O fosso religioso entre portugueses e africanos não foi obstáculo suficiente ao reconhecimento de figuras do panteão africano nas igrejas lusitanas, nem ao surgimento de confrarias[50] com a participação ativa de seus

[49]Ver CADIM, Pedro, Religião e ordem social. In: Revista de História das Ideias, v. 22, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001, pp. 133-173.

[50]Instituições de natureza religiosa cujo propósito principal era a proteção e apoio a seus membros, consagrando-se ao culto de uma figura do catolicismo. Segundo Henriques (2011, p.

membros nas festas e cerimônias católicas em todo território português. Henriques (2011, p. 44) expõe que os africanos, apartados de sua estrutura religiosa original, foram compelidos a inventar outras formas de hierarquia religiosa, aderindo às confrarias, participando das atividades festivas da Igreja, "criando assim um espaço de defesa dos valores especificamente africanos".

A Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos agregava homens e mulheres negros e mulatos, escravos e libertos que cumprem papel social, familiar, econômico, religioso e moral na vida dessas pessoas. Em plena atividade, em 1533, os membros da confraria desempenhavam vários cargos ao lado de brancos, posto que, ao contrário de outras, ela era aberta a todos. Conforme assinala Henriques (2011), inicialmente, em Lisboa, depois se espalharam por todo país, as confrarias costumavam reunir africanos da mesma origem (Mina, Congo, Angola) e se estabeleceram onde havia mais dessa população, com o fim de criar uma comunidade com interesses e práticas afins.

A benevolência do poder real em atender pedidos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos é evidenciada em diversos alvarás[51] que conferem concessões até aquele momento só conhecidas nas instituições de brancos. Essa benevolência também se explicaria pelo caráter de aparente assimilação de tais entidades, uma vez que acomodavam os diferentes estratos sociais e não ofereciam posição contestatória ao sistema vigente.

Estudos sobre as Irmandades (Boschi, 1986; Messias, 2010; Magalhães, 2004; Borges, 2005) evidenciam que elas se configuraram como um dos pilares de sustentação do empreendimento colonizatório português. No contexto colonial, exerceram papel conformador frente aos conflitos próprios de uma sociedade excludente constituída de europeus, africanos, ameríndios e mestiços. Elas teriam amainado as latentes tensões sociais de forma a direcioná-las para a religião.

---

45), a necessidade de assegurar a integração dos outros, não só no quadro do cristianismo, mas também na sociedade portuguesa, levou a Igreja a multiplicar, por todo o país, irmandades e confrarias, que permitiam a concentração de africanos em lugares sagrados e a sua participação nas diferentes atividades de natureza religiosa.

[51] Alvará de 1549 concedia a esses confrades permissão para recolher esmolas em peditórios públicos em Lisboa. Em 1578, um alvará concedia aos mordomos e oficiais dessa confraria o direito de recrutar negros forros solteiros sem ocupação para trabalhar, com retenção do soldo, pela confraria para atendimento das necessidades dos recrutados. Ver TINHORÃO, José Ramos. *Festa de negro em devoção de branco*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

As confrarias não significavam a cristianização dos africanos. Antes, possibilitavam que eles se valessem de uma congregação portuguesa para prover condições materiais de garantir a alforriados, seus membros, e desenvolver estratégias de preservação cultural. Segundo Henriques (2011, p. 44), ao fazer parte das cerimônias religiosas, "os africanos introduziam práticas consideradas profanas, como suas danças que, de um lado, eram muito apreciadas pela população portuguesa e, de outro, censuradas, mas não proibidas, pelos poderes político e eclesiástico[52]".

As confrarias negras, em Portugal e no Brasil, escolhiam um negro e o nominavam rei. Os Congos e os Angola eram os que mais ocupavam essa posição, gravando uma história secular de relações entre eles e os reis de Portugal. Henriques (2011, p. 51) aponta que "esta eleição de um rei ou Rainha africano no quadro das cerimônias religiosas portuguesas revelava uma estratégia africana de revitalização histórica, cultural e identitária".

Reis e rainhas do Congo, personificados como figuras reais africanas, na sociedade portuguesa, exerciam reinados de longa duração, marcados por cerimônias e folguedos de entronização (SOUZA, 2001). A coroação solene ocorria em igrejas, como a de S. Domingos em Lisboa, no século XVI, organizada pelos confrades africanos da Senhora do Rosário dos Pretos. Havia congadas ou danças do rei do Congo, festas e bailes públicos e privados.

> O rei Congo teve o papel de aglutinador das comunidades negras, remetendo à terra natal ao mesmo tempo em que esta era despida de suas particularidades concretas, passando a ser sentida como um lugar mítico do qual vieram todos os africanos escravizados (SOUZA, 2001, p. 252).

Incorporada pelo sistema escravocrata como estratégia de controle dos africanos, a coroação dos reis negros foi apropriada pelos próprios negros (MARTINS, 1997). Isso favoreceu a recriação de modos ancestrais de organização social e ritual, além da inversão de papéis sociais. Assim, a coroação de reis negros, em Portugal, e depois, no Brasil

[52]O comportamento do clero católico foi frequentemente paradoxal: por um lado, criou, para manter os africanos longe das instituições religiosas dos brancos, a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Por outro lado, aprovou a existência de capelas onde santos negros tomavam lugar, velando por Nossa Senhora do Rosário. Ver HENRIQUES, 2011, p. 46.

> [...] rompe as cadeias simbólicas instituídas pelo sistema escravista secular e religioso, reterritorializando a cosmovisão e os sistemas simbólico-rituais africanos, cruzando-os com os elementos das tradições europeias, neles posteriormente acoplados, tais como as reminiscências das cavalhadas e das embaixadas medievais de Carlos Magno (MARTINS, 1997, p. 38-39).

Na verdade, desde o fim do século XVI, era permitido aos negros das confrarias se reportarem às suas origens em cerimônias festivas referentes aos reis do Congo. Porém somente a partir do século XVIII eles aparecem como músicos nas procissões e cerimônias religiosas em que figurava a imagem de São Jorge (Tinhorão, 2012), passando a ser uma tradição a presença dos africanos em coloridas librés, com seus atabaques e tambores nas procissões e cortejos. Com o tempo, essa presença também faria parte das festas oficiais.

> Essa vocação dos negros para a música [...] levaria, desde logo, não apenas ao seu aproveitamento como instrumentistas pelos brancos em Portugal, mas à sua transformação em objeto de espetáculo ou atração exótica (TINHORÃO, 2012, p.57).

Além de músicos, eles estavam inseridos no território do simbólico e do religioso, em Portugal, uma vez que se tornaram presenças indispensáveis na mais importante celebração católica lusitana que exigia a participação de todas as Confrarias: a Procissão do Corpo de Cristo[53]. Na opinião de Henriques (2011), não deixa de ser singular a situação de confiar aos africanos a produção musical das festividades e a abertura de espaços de espetáculo e diversão de rua que passaram a ser determinantes ao brilho dos eventos.

> Estamos perante um processo de 'africanização' de um ritual católico, pois a música e a dança não eram apenas manifestações lúdicas africanas, mas faziam parte da relação social entre os homens, organizando também as relações com as divindades. As procissões, acontecimentos religiosos, lúdicos, sociais – revelando as hierarquias sociais e o poder económico –, organizavam-se em honra de figuras dos cultos católicos, como Nossa Senhora do Rosário, ou o Corpo de Deus, marcado pela grandiosa procissão do Corpus *Christi* (HENRIQUES, 2011, p. 49).

[53] A origem dessa cerimônia remonta ao final do século XV, a partir de dois elementos: o de natureza religiosa teria sido inspirado nas várias trasladações, pelos judeus, da Arca da Aliança que guardava os mandamentos, com música, festa e alegria; o segundo, de natureza histórica, relacionava-se à Batalha de Aljubarrota, em 1385, como ato de ação de graças pela vitória militar portuguesa sobre os castelhanos. Ver TINHORÃO, José Ramos. *Festa de negro em devoção de branco.* São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

.

Além de procissões, sob o controle da Igreja, e de festas oficiais, ordenadas pelo Estado, no século XVI, vicejou em Portugal outra forma de festa devota. Sem interferência de qualquer outro poder, os círios ou romarias, como o de Nossa Senhora da Atalaia e o de Nossa Senhora do Cabo, eram organizadas pelas comunidades com a participação de grupos de negros ao lado da gente branca. Não é impróprio pensar que os círios de Portugal estejam vinculados em suas origens aos cultos pagãos. Como refere Tinhorão (2012), as lendas sobre o culto de Nossa Senhora da Atalaia falam do aparecimento da Virgem próximo a uma árvore em uma fonte. E o de Nossa Senhora do Cabo iniciou, quando uma imagem da santa foi encontrada na serra, por um casal de lenhador, atraído por uma luz que brilhava no lugar.

Não nos esqueçamos de que os cultos pagãos dedicados à Grande Mãe e às forças da natureza tinham como santuários, componentes que sinalizassem a manifestação do sagrado, como fonte, árvore, bosque, pássaro e outros elementos.

> Se tais indícios de continuidade de uma antiga forma de religiosidade marcaram o surgimento do culto às Senhoras da Atalaia e do Cabo, no século XV, a realidade das romagens nos cinco séculos seguintes só viria confirmar essa herança pagã, mal oculta por trás da aparência de devoção de fé católica daquilo que se chama de círios (TINHORÃO, 2012, p.35).

As romarias apresentam, ainda, outros aspectos que se aproximam dos cultos pagãos, como o cumprimento de promessa ou voto empenhado a uma divindade. Ou mesmo o ato de oferecer comida em ocasiões festivas e também a crença no poder da água de fontes como locais consagrados em razão da aparição de imagens. As festas pagãs passaram por ressignificação de caráter cristão sem, contudo, extinguir-se. Antes, revestiram-se de uma aparência cristã e mesclaram-se com o culto dos santos católicos, conforme discussões do capítulo primeiro.

José Ramos Tinhorão relata que, quando o culto a Nossa Senhora da Atalaia se tornou a maior manifestação devota de massa no século XVIII, foram os grupos negros das Confrarias de Nossa Senhora do Rosário os maiores colaboradores da festa e da romaria de Lisboa para o santuário de Montijo. O espírito de alegria que marcava o modo de festejar dos negros conferia aos círios um quê de extravagância que inexistia na festa de brancos.

> Tudo se prendia, afinal, a uma natural inclinação dos africanos, levados a Portugal como escravos, a procurar compensar os rigores de sua sujeição pela prática catártica da permanente disposição para o riso e a diversão. [...] a tendência natural dos negros africanos a uma visão órfica[54] da vida (por certo transmitida aos seus descendentes em Portugal), depois de passar por sua participação em confrarias e procissões às festas religiosas, não deixaria de estender o mesmo espírito às romarias de culto reverencial sagrado-profano, chamadas de círios (TINHORÃO, 2012, p. 64; 68).

Desse modo, tanto a procissão do Corpo de Deus quanto os círios indicavam uma convivência entre práticas pagãs e católicas no interior dos cultos. Os africanos encontraram nas Irmandades a possibilidade de criar para si e seus descendentes um espaço simbólico em Portugal e nas terras ultramar. Assim, afirmaram-se como propagadores do cristianismo (Souza, 2001, p.) e agentes históricos, evocando o passado anterior à escravidão.

[54]Culto místico e religioso inspirado na figura de Orfeu, poeta e músico da mitologia grega, que se difundiu a partir do século VII a.C. e se caracterizou pelas práticas ascéticas e pela crença na imortalidade, transmigração e reencarnação das almas, conceitos que influenciaram diversas correntes de pensamento gregas.
Disponível em: https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/orfismo. Acesso em: 20 maio 2019.

2.3 O Culto a Nossa Senhora do Rosário

Apresentação de Taieiras na Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2019 – Monte do Carmo/TO

As origens do culto a Nossa Senhora do Rosário vinculam-se à Ordem de São Domingos que, no século XVIII, criou a devoção do rosário com recitação do terço cujas contas tinham formato de rosas. O rosário teria sido revelado pela Santíssima Virgem a São Domingos de Gusmão para que fosse por ele usado como arma poderosa contra as forças do mal, no século XIII.

Nessa época, teria sido com o recurso do rosário que São Domingos converteu milhares de hereges (HORAS DOMINICANAS, 1940). Esse santo foi considerado o precursor de tal devoção, como também da Ordem dos Dominicanos cuja fundação foi aprovada em 1712, pelo Papa Honório III, como uma Ordem de pregadores. Durante muito tempo, os dominicanos foram evangelizadores, missionários, inquisidores e titulares de dioceses onde atuaram a serviço da cúria romana, a favor das cruzadas e contra os infiéis, como também no combate à heresia.

A princípio, a prática devocional do rosário era restrita aos brancos, mas com o tempo, a Igreja incorporou os negros e os atraiu por meio das

Irmandades religiosas com o intuito de integrá-los na sociedade católica branca. Como assinala Julita Scarano (1978, p. 39), “esse contato religioso serviu para estabelecer certa coesão entre brancos e pretos, ligando-os através das mesmas crenças, ainda quando fossem, em muitos casos, forçadas e superficiais”.

Em retrospectiva, é possível situar a devoção à Virgem Maria desde a Idade Média, entre os séculos X a XV. E se espalhou pela cristandade, com variedade de festas no calendário litúrgico, assim como invocações, hinos, orações, ladainhas e fervor ao rosário. Capelas e igrejas foram edificadas para essa devoção e não raras foram as narrativas sobre milagres e aparições de imagens e relíquias relacionadas à Virgem[55].

Entre os séculos XVI a XVIII, a Igreja Católica intensificou a divulgação do culto devocional à Virgem, principalmente para fazer frente aos desdobramentos da reforma protestante. Com isso, foi propagada a reza do terço, a prática da coroação de Maria, a instituição de festas dedicadas a Nossa Senhora e o surgimento de ordens religiosas e confrarias que se multiplicariam nos territórios coloniais portugueses, como foi o caso do Brasil.

[55] Ver ALAMEDA, Santiago. *Maria, segunda Eva.* Vitória, Ediciones Estibaliz, 1954. CAMPANA, Emílio. *Maria nel culto cattolico*, 2 vols. Turim/Roma, 1946.

2.4 A Vinda da Festa para o Brasil

Apresentação de Congos na Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2016– Monte do Carmo/TO

A festa barroca portuguesa chegou ao Brasil, no século XVIII, especialmente nas regiões mineradoras e orientou o modelo a ser seguido na colônia. Aliados à Igreja, os colonizadores utilizaram a festa para marcar a presença da coroa, além de promover a inserção e dominação nos novos territórios. Amaral (1988. p. 18) assinala que a festa brasileira

> [...] se consolida no período colonial, quando foi necessário estabelecer o contrato social brasileiro. Contudo, sendo uma festa transplantada da sociedade portuguesa para o Novo Mundo, ela é profundamente marcada pela cultura e religiosidade medievais. Junta-se a isso a necessidade de estabelecer mediações entre natureza local e o instrumental cultural dos colonizadores, entre etnias, mitos e tempos históricos diferentes, o que a festa teria o poder de fazer ao estabelecer uma linguagem possível para o diálogo entre os muito diferentes.

Como em Portugal, no Brasil também floresceram as confrarias, com forte caráter religioso e devocional, além da participação ativa nas manifestações exteriores de culto, como as festas. Na verdade, a Igreja do Brasil colonial teve um acentuado caráter leigo[56] no culto, na edificação de igrejas e nas práticas devocionais. As confrarias os reuniam e conferiam legitimidade a uma atuação mais efetiva na esfera da religião. E nesse espaço de atuação das confrarias, segundo Magalhães (2004), as festas se tornaram importante elemento de devoção.

Estudos sobre as confrarias vêm sendo mais frequentes e incluem novos recortes e modos de análises. A historiografia mineira se consolida nessa área com importantes obras sobre as Irmandades. Scarano (1978) em *Devoção e escravidão* se destaca, no caso pelas pistas que a obra oferece para compreensão sobre as irmandades do Rosário no Brasil, do século XVIII.

Foram muitas as confrarias do Rosário criadas no Brasil, ligadas ao trabalho devocional dos jesuítas que estiveram à frente do projeto colonizador português. Borges (2005) menciona a criação de uma Confraria do Rosário em São Paulo, no século XVI, pelo padre José de Anchieta, como também Confrarias no Rio de Janeiro e na Bahia. Scarano (1978) aponta outras em Minas Gerais.

Santos e santas exerceram importante papel na integração dos negros à religião católica (Borges, 2005; Messias, 2010, Tinhorão, 1988). As histórias de suas vidas, entremeadas de elementos místicos e episódios milagrosos, narradas pelos pregadores das ordens estabelecidas no país, como carmelitas, franciscanos e jesuítas contribuíam na construção de um imaginário religioso de cunho popular.

Com o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império Romano, no século IV, a Igreja iniciou processo de exaltação da vida dos santos (Souza, 2002): aqueles seres que transcendiam a condição humana e

[56] A fecunda atuação de leigos no catolicismo do Brasil colonial foi favorecida pelo acordo entre a Igreja de Roma e Portugal que deu a este o direito de organizar e estruturar as atividades religiosas nas terras conquistadas. Por meio desse acordo (padroado), confirmado pelo Papa Leão X, em 1514, que funcionou desde o início da expansão ultramarina, a Coroa portuguesa estava instituída do poder de erigir igrejas e nomear o clero em seus domínios. O padroado português é mais uma evidência da aliança entre Estado e Igreja nas colônias.

apartavam-se dos prazeres do mundo em busca de uma existência dedicada ao Senhor e quase sempre com heroísmo.

A descrição da vida dos santos ou mártires cristãos tem como fonte principal a *Legenda Áurea*, obra do Dominicano Jacopo Varazze, escrita no século XIII. Esse material hagiográfico seria de fundamental proveito para o trabalho dos dominicanos, atravessando o tempo e servindo a pregadores de outras ordens nos séculos seguintes. Além da vida dos santos, Varazze (2003) dedica quatro capítulos à Virgem Maria, que inclui a Festa da Purificação da Santa Virgem. Borges (2005, p.153) ressalta:

> [...] os santos adquiriram uma função ideológica. De outra forma, ao recarregarem as ações dos irmãos de novos sentidos, nutriam-lhes de esperança. Daí a reconstrução religiosa, que se operou nas Irmandades, passar a ser, também, uma reconstrução cultural, plasmada de novos significados, através de um processo permanente de reorganização das representações coletivas.

A atuação leiga no território da religião estava eivada de ressignificações do catolicismo por muitos setores da população. Hoornaert (1991) afirma que esses setores criaram um catolicismo próprio, distante do cânone eclesiástico. Além disso, pouco ortodoxo e considerado supersticioso, ignorante e fanático pelos representantes e defensores do sistema colonial.

Desse modo, o calendário festivo colonial servia ao propósito de ajustar as populações locais à aliança Igreja-Estado de maneira a interferir nas formas de sociabilidades dos colonos. Porém, Priore (1994, p. 27) aponta que as festas também ofereciam brechas de "resistências, transculturalidades e utopias" que desempenhavam o papel de ponte simbólica entre o mundo profano e o sagrado.

Como o catolicismo era a religião oficial, não é difícil compreender que a sociedade colonial toda se envolvia na realização das festas, muitas vezes financiadas com recursos de particulares[57]. Priore (1994) faz menção ao compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento, em 1763, em São Paulo, que inscreve em seu estatuto um capítulo sobre as obrigações dos seus membros.

[57] Del Priore (1994, p. 25) menciona uma grande festa realizada em Vila Rica, com dispêndios de um abastado português, em 1733, em honra a Nossa Senhora do Pilar.

> Serão todos os Irmãos desta irmandade obrigados a assistir a todas as festas do senhor, como fica dito, e muito principalmente a Semana Santa em Quinta-Feira maior, pela manhã, para a solenidade daquele dia e semana, para a qual e para as mais da Quaresma (PRIORE, 1994, p. 24).

Priore (1994) afirma que não se poupavam esforços para atrair o povo para festa, no Brasil colonial. Claro que era preciso ter vínculos com o rei ou a Igreja para participar da realização, uma vez que ela estava ligada ao calendário litúrgico ou real. Também não foram economizados recursos para anunciá-la. Governadores soltavam bandos com instrumentos musicais, juízes lavravam éditos para tornar públicas as notícias, procuradores da câmara e alcaides da vila, entre outros emissários reais, usando roupas “de corte”, cumpriam o papel de garantir que todos tivessem conhecimento do evento, fosse civil ou religioso, principalmente as procissões.

> No 1º de Dezembro (de 1762, para celebrar o casamento de D. Maria com D. Pedro) se deu princípio ao pregão público das festas pelas ruas da vila, vestidos todos à cortesã uns com as capas bordadas de seda branca (...) outros de veludo azul, outros de veludo carmesim, montados em cavalos bem ajaezados ao som de atabales, trompas e trombetas e carmesim (PRIORE, 1994, p. 30).

As procissões se firmaram no Brasil colônia como sinônimo de festa, desde o governo-geral de Tomé de Souza com a chegada dos primeiros jesuítas. Aportadas na Bahia, as procissões, sobretudo do Corpo de Deus, se espalharam pelas vilas coloniais de forma a servir à cristianização e ao mesmo tempo de subordinação à Coroa. Priore (1994) comenta que os jesuítas foram pioneiros em perceber a conveniência de se utilizar o espetáculo audiovisual para fins pastorais ou de catequese, desde Portugal.

As procissões também eram um espetáculo, ornadas de enfeites. Os arautos as anunciavam em seus cavalos ornamentados com espelhos, figas, cadeados, flores de latão, guizos, tecidos. Mesmo em ato religioso como uma procissão, esses aparatos funcionavam como amuletos cujo simbolismo protetor, segundo Priore (1994), era facilmente reconhecido pelo povo.

As procissões em homenagem a santos eram iniciadas com estandartes sucedidos pelo mastro que apontava o objeto do regozijo: São Gonçalo, São João, Santo Antônio e São Pedro. Como aponta Cascudo (1988), assim se firmou, no Brasil, o levantamento solene e festivo do mastro, em

frente à igreja. Priore (1994) assinala que a cultura popular incrementava esses momentos ao acrescentar flores e enfeites à bandeira do santo patrono ou ao guardar, como relíquias contra tempestades, os restos do mastro incinerado.

As confrarias participavam ativamente das procissões e, conforme ressalta Tinhorão (2012, p.11), "aceleraram, a caminhada das encenações piedosas do sagrado ao profano" que resultaria no deslocamento das teatralizações do culto do recinto das igrejas para o cenário livre das ruas. Quando deixam o templo e ganham o cenário livre das ruas, os eventos que compõem a festa ganham independência com fantasias e danças. Além disso, os ritmos profanos invadiam a estampa bem comportada das celebrações com sentidos próprios, embora fossem ligados ao conjunto oficial.

Priore (1994) menciona festas em Santo Amaro na Bahia, em 1760, em regozijo a acontecimentos da Família Real os quais, depois dos tradicionais anúncios e vários dias de luminárias, transcorreram oito dias de cortejos de dançarinos pelas ruas da vila. Após esses eventos, realizou-se um *Te Deum* e missa na Matriz de Nossa Senhora da Purificação, seguida de solene procissão, enquanto em frente à igreja ocorreram danças de artesãos de ofícios e embaixada de congos.

> Espécie de caldo cultural da vida cotidiana na colônia, na qual misturavam-se indivíduos de raças, condições e credos diferentes, essa *ouverture* dava a impressão sacro-profana contida nos festejos de rua, dirimindo sensivelmente as pendências entre brancos e negros, senhores e escravos, pobres e ricos (PRIORE, 1994, p. 44).

A autora também menciona uma procissão em Recife, no ano de 1745, organizada por uma irmandade de libertos e mulatos, em que o sacro e o profano se entrelaçam. E onde se observa a presença de um imaginário formado por imagens renascentistas que representam virtudes, pecados e os continentes. A Ásia, por exemplo, simboliza a figura profana na procissão religiosa, personificada por uma mulata ornamentada de diamantes, rendas e veludos, imitação das procissões em Portugal.

Outros personagens desfilavam em carro alegórico escoltado por anjos: o Martírio, o Zelo, a Meditação, Santa Bárbara e até um Júpiter. A América e a África costumavam ser representadas por imagens de jacarés, crocodilos e serpentes. Priore (1994, p. 49) assinala que tanto na Colônia quanto na

Metrópole as procissões e as festas favoreciam entretenimento e fantasias às diferentes camadas sociais. Mas não apenas isso:

> A mistura entre o sacro e o profano valia para diminuir e caricaturizar o pagão, o inculto, o diferente do europeu branco e civilizado. Os mitos pagãos eram assim esvaziados e recuperados para serem vivenciados exclusivamente como parte da festa. A América e a África, continentes recém-explorados, eram retratados de acordo com os objetivos da colonização: escravos, pedras preciosas, aventura, fêmeas disponíveis – em tudo deviam parecer um espaço de concupiscência sonhada e de riquezas.

Por trás das imagens expostas nas festas religiosas havia discurso doutrinário que transmitia valores religiosos e oficiais. O luxo de vestimentas e carros alegóricos fazia par com a representação de figuras ameaçadoras, como dragões, monstros e gigantes cujo propósito era seduzir e cultivar o temor, além de demonstrar a supremacia da civilização sobre a força intempestiva da natureza; o império do mal vencido pela religião.

A distribuição de comidas e bebidas é também elemento das festas coloniais e seus excessos foram motivos de reprovação da Igreja. Entretanto segundo Scarano (1978, 479), nas ocasiões festivas até mesmo a embriaguez poderia ser tomada como algo natural e aceitável, se a intenção fosse homenagear os santos. Afinal, o álcool conferia mais vigor às danças e aos cânticos, facilitava as sociabilidades e podia encorajar a combinação de levantes ou preparação de fugas. De todo modo, a bebida causava apreensão nas populações das vilas e arraiais, como também atemorizava as autoridades e os habitantes brancos.

Vários aspectos das festas coloniais aqui destacados continuam presentes em suas edições atuais, muitas vezes ressignificados para atender às demandas dos contextos da época. Um dos entrevistados de Monte do Carmo, por exemplo, aponta que a Festa de Nossa Senhora do Rosário sofreu alterações no decorrer dos anos.

> Antigamente era uma festa muito simples, era tudo pobre, na regra do possível, todo mundo dava conta de fazer a festa. Mas hoje, por exemplo, hoje já é até assim meio difícil pro povo tá pegando essas festas, porque cada um quer fazer diferente do outro, com mais luxo, com mais coisa. Às vezes tem até muita fartura, mas eles se preocupam mais com o luxo. Então pra mim diferenciou muito. Estão mais pelo luxo (SANTOS, entrevista em 2017).

O entrevistado pertence ao grupo de congos que dançam na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Ele aponta várias comparações entre a festa de sua infância e juventude e as que ocorrem no presente, em Monte do Carmo. O informante aponta mudanças com relação ao preparo dos bolos tradicionais cuja matéria-prima, antes produzida na roça, atualmente é adquirida em supermercados. Ele opina que os figurinos e decoração do ambiente eram simples e passaram a ser mais refinados e luxuosos.

Neste estudo, é possível constatar que os custos da Festa de Nossa Senhora do Rosário, na atualidade, são expressivamente maiores do que antes, quando o público era menor. A comunidade, em maior parte da zona rural, tinha autossuficiência em relação aos produtos utilizados na preparação de alimentos e bebidas tradicionais. Para a decoração dos ambientes recorria-se a recursos disponíveis na natureza, conforme vários entrevistados destacaram. O tempo era ritmado de modo diferente, na comunidade. Esses são alguns aspectos sobre o processo de ressignificação da festa em Monte do Carmo que será abordada no próximo capítulo.

Nos tempos atuais, há colaboração e envolvimento da comunidade. Mesmo assim, o gasto com a realização das festividades é dispendioso.

Entretanto, no trabalho de campo nos anos de 2017 e 2018, a disputa para organizar a Festa de Nossa Senhora do Rosário chamou minha atenção. Busquei informações na paróquia local e descobri, com pasmo, que a lista atual de candidatos que se oferecem para preparar essa festa se estende até o ano de 2036, e é a mais disputada.

Jean Duvignaud em *Festas e Civilizações* (1983) também aborda sobre a questão. Ele destaca que a maior dificuldade para se compreender a festa resultou de percepção social distorcida pelas noções de utilidade e rentabilidade que marcam o ocidente industrializado.

A Antropologia e Sociologia cuja afinidade com as estruturas onde há um lugar para cada coisa ou se atribui fins úteis a cada manifestação observada não conferiam lugar de destaque a certas áreas da experiência humana como o jogo, o prazer, o sagrado, o sonho, a festa.

Seria necessário reconsiderar a epistemologia que, nas Ciências Sociais, se aproxima das categorias mentais da economia de mercado e indagar: “Quem faz o preço das coisas sem preço e o que transmite valor às ações inúteis? A meu ver, o que ressalta na festa – como também no jogo, na arte, no imaginário em seu sentido mais dilatado – é justamente a sua finalidade zero” (DUVIGNAUD, 1983, p.23).

Por seu turno, Amaral (1998) considera que a contradição entre a lógica do capital e os dispêndios com esses eventos parece encontrar alternativas de continuidade na própria comunidade em que são realizadas e nas formas que as pessoas encontram de enquadrá-las nos contextos atuais.

Com relação ao entrelaçamento do sagrado e profano apontado por vários autores, neste texto, conferi no trabalho de campo (2017 e 2018), que os espaços de louvor e diversão se intercalam na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Também fica evidente, quando os entrevistados opinam acerca do que mais os atraem na festividade.

> Primeiro a missa, né? Que convida a gente, depois a dança, porque eu gosto da tradição, gosto muito da dança, gosto de fazer apresentação a Nossa Senhora do Rosário dançando. Todo ano no mês de julho e outubro eu danço pra ela. Participo da festa assim (SOUZA, entrevista em 2017).

A origem do culto a Nossa Senhora do Rosário está vinculada, em Monte do Carmo, a uma narrativa que circula entre as gerações.

> [...] minha mãe falava que tinha uma igreja na praça, aí presentô Senhora do Rosário na serra, no pé duma canela d’ema[58]; foram e panharam ela e trouxeram, botaram na igreja e ela não ficou, voltou de novo pra serra. Minha mãe contava isso pra gente e eu gravei. E aí o povo falou: pra ela vim, nós tem que arrumar o tambor, e os congos. Aí arrumou o tambor, levou, começou bater o tambor. Aí acharam ela no mesmo lugar no pé da canela d’ema. E foi nessa serra aqui ó, aí ela começou embalançar, quando começou bater o tambor e os congos cantar e dançar, ela começou embalançar. Trouxe ela, aí botou ela na igreja e ela quetô. Aí que ficou a tradição. (REIS, entrevista em 2017).

Na narrativa da moradora, é possível perceber a justificativa para o sentido que é dado à presença do tambor, dos cantos e das danças que os

[58]Arbusto da família *Velloziaceae*, comum no cerrado de vários estados brasileiros (Tocantins, Bahia, Distrito Federal, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul).

grupos apresentam em louvor à divindade festejada. No imaginário local, é intrínseca à natureza da festa essa “bricolagem de ritos”.

Outro aspecto a ser destacado é que, como ocorria nos eventos festivos coloniais, a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo preserva o costume de distribuição de alimentos ao oferecer bolos tradicionais variados, servidos com café em longas mesas, e licores preparados com frutas da região. Os entrevistados relatam como a comunidade, no passado, produzia os ingredientes para a confecção dos bolos e licores da festa:

> O polvilho era tirado da mandioca na fazenda, já vinha apuradinha no saco. Ralava a mandioca no ralo feito de lata, aí lavava essa massa e coava, botava pra assentar. Depois ia escorrendo aquela água, o polvilho ficava, botava no sol pra secar (CARVALHO, entrevista em 2017).

> Pegava o jenipapo, tirava aquelas sementes dele, abafava, deixava uns três dias ou quatro. Aí eles amulicia, botava no tapiti, tirava o liquido, botava pra ferver, temperava com cravo e botava pra ferver. Todo licor é assim. (OLIVEIRA, entrevista em 2017).

Os informantes evidenciam que fartura e abundância são marcas de prestígio dos responsáveis pelo festejo de cada ano. Observei que a preparação dos alimentos abriga uma fantástica teia de saberes e sociabilidades que sugerem estudos em várias abordagens.

Desse modo, devoção e folguedo caminham juntos. No tempo da festa, a vida cotidiana cede lugar aos cenários efêmeros que ocupam ruas, igrejas e casas. Flores (2017, p. 11), ao falar sobre festas tradicionais realizadas no Tocantins, chama atenção para o fato de que elas não são réplicas de uma festa europeia, africana ou sertaneja, embora possam remeter a elas. Representam “resquícios de um barroco esquecido na tradição católica e na teatralidade cortesã, formando um grande espetáculo a céu aberto”.

Em seus diferentes propósitos, sentidos e roupagens, a festa transita nesses espaços do ontem e do agora, caminha nos entre lugares, viaja no tempo, ocupa os bosques sagrados, os palácios, os templos, as estradas, as casas e as ruas e atravessa o limiar da vida humana. Às vezes reinventada, transgressora, solene e brincalhona, como retrato no capítulo 3, dedicado à realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário pela comunidade de Monte do Carmo/TO.

CAPÍTULO 3 – A FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO CHEGA AOS SERTÕES

Rei e Rainha em Cortejo. Festa de Nossa Senhora do Rosário 2019 – Monte do Carmo/TO

Viva o Rei com sua coroa!

Viva a Rainha com sua varinha!

(Canto dos congos)

PRIMEIRA PARTE

3.1 O sertão como paisagem no Tocantins

Com uma vasta dimensão de significados e enraizado no imaginário brasileiro o termo *sertão* não se enquadra em definições espaciais precisas. Com uma diversidade de paisagens e espacialidades são muitos os sertões, variadas suas representações, polissêmicos seus conceitos.

No dicionário Houaiss da língua portuguesa (2015, p. 863) o vocábulo *sertão* é descrito como região agreste; afastada do centro urbano e das terras cultivadas; o interior do país; região pouco povoada; onde permanecem tradições e costumes antigos. Os *lugares* são os nomeados e povoados, os *não-lugares* são as paisagens obscuras e incultas (ESPÍNDOLA, 2005, p. 76). Não são precisas as fronteiras do sertão, não se pode afiançar onde começam ou onde se findam, são as circunstâncias que desenham seus movimentos.

A ideia de fronteira pode ser entendida "entre paisagens, populações, hábitos, instituições, técnicas, até idiomas heterogêneos que aqui se defrontavam" (HOLANDA, 2017, p. 17), às vezes se misturando, outras se sobrepondo sobre os elementos mais fracos, interligados por noções mercantilistas e colonialistas. Território pouco conhecido era o sertão no processo de colonização e povoamento.

Teles (2009) considera que *sertão* tem sido uma palavra que tanto no Brasil quanto em Portugal tem designado o lugar *incerto*, *desconhecido*, l*ongínquo*, *interior*, *inculto*, que se opõe à perspectiva do observador que se vê localizado em outro lugar: *certo*, *conhecido*, *próximo*, *culto*, *civilizado*. Uma palavra revestida dos sentidos do processo colonizador.

O sertão aparece nas mais remotas descrições de exploradores, pesquisadores, curiosos, cronistas e viajantes que passaram pelas terras do Brasil desde o século XVI. A Carta de Pero Vaz de Caminha em 1500 narra a paisagem que ele vê de dentro da nau capitânia, e que de ponta a ponta era a praia, "muito chã e muito formosa" (1968, p. 52); o sertão, visto do mar, parecia muito grande, porque não se podia ver senão terra com arvoredos que parecia muito longa.

Essa oposição litoral *versus* sertão se generalizou entre os viajantes do século XVI (TELES, 2009) apontando para o distante – o sertão – do lugar de onde se fala, e se cristalizou nos escritos ao correr do tempo: na *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil,* de Pero de Magalhães Gândavo em 1576; no *Tratado descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa em 1587; em *Tratados da terra e gente do Brasil* de Pe. Fernão Cardim em 1588; na *História do Brasil,* de Frei Vicente do Salvador em 1627 que fixa o sentido de sertão como terras de dentro do país em oposição às terras da costa brasileira; em *Cultura e opulência no Brasil,* de André João Antonil de 1711, dentre outras.

O sertão está presente na narrativa dos viajantes que vieram ao Brasil no século XIX, um repositório de mitos, lendas, rituais fúnebres e encantatórios que durante muito tempo ficaram à margem da cultura brasileira, ignorados pelos historiadores da cultura, antropólogos e sociólogos (TELES, 2009).

A obra *O selvagem* de Couto de Magalhães em 1876 viria alimentar a escrita de vários modernistas como Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Cassiano Ricardo e Menotti del Picchia. A expressão que nomeia um dos capítulos – O *Grande Sertão Interior* – iria evocar referências tanto na síntese de *Os Sertões* de Euclides da Cunha, de 1902, quanto na síntese literária de o *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa em 1956 (TELES, 2009, p. 80).

Portanto, desde o século XVI com os grandes descobrimentos um mundo desconhecido se mostra para navegantes e aventureiros em busca de riqueza, aventura e conquistas. Os relatos de Colombo sobre a América, de Marco Polo sobre a China, a India e a Mongólia, entre tantos outros viajantes, constroem um imaginário que atrai os europeus, “sonhadores ávidos em conquistar e explorar riquezas” (FLORES, 2013, p. 23).

Como colônia de Portugal, o Brasil ligava-se a este contexto. Entretanto, apesar da curiosidade exploratória de nações europeias que motivou vários tipos de viagens para conhecimento e mapeamento das riquezas, até início do século XIX Portugal dificultou ao máximo, por meio de leis, a entrada dos estrangeiros no Brasil.

Contudo, com a vinda da família real para a colônia em 1808 e a abertura dos portos, abriu-se também o território brasileiro às viagens e expedições científicas estrangeiras com o objetivo de conhecer a fauna, a flora,

a geografia e outros aspectos do novo continente (Flores, 2013). O tema por excelência para o viajante do século XIX era a paisagem. Muitos com domínio do desenho carregavam uma visão educada na estética do pitoresco; além da descrição naturalista sobressaía entre eles uma visão romântica do homem na floresta virgem ou da grandiosidade do universo.

Ao passarem pelo Tocantins viajantes como Saint-Hilaire, Emanuel Pohl, George Gardner, John Burchell e Cunha Matos elaboraram relatos minuciosos descrevendo a região, as condições das minas, a geografia, a fauna e a flora, os costumes e o modo de vida da população; desenhos dos arraiais (Natividade, Arraias, Porto Nacional, Monte do Carmo, Conceição), do Rio Tocantins, e de pessoas com as quais conviveram. Características como preguiça e indolência estão presentes nas narrativas de alguns viajantes sobre habitantes do Tocantins:

> [...] Os habitantes são vadios e indolentes ao extremo e, por isso, sempre há entre eles grande escassez das coisas de necessidade comum da vida. Conquanto grande parte dos arredores da vila muito se preste a plantações de mandioca e outras, bem poucas são as que se veem; e embora haja grandes fazendas de criação de gado a apenas poucas léguas de distância, não se encontra carne fresca à venda senão uma vez por mês, mas isso não admira, pois o grosso da população por seus hábitos indolentes, não dispõe de recursos para comprar carne ou qualquer artigo de utilidade (GARDNER, 1975 p.157).

> [...] Parei em uma fazendinha pobre, um quadro miserável. O proprietário contou-me que vivia ali há uns seis anos, tendo migrado do alto do Tocantins com diversas cabeças de gado, mas que estava totalmente desanimado com os resultados de seu empreendimento; [...] este homem era tão irremediavelmente preguiçoso, ou desalentado, que tinha deixado tudo descambar, e ia empurrando uma existência miserável com as necessidades mais básicas. [...] tentei encorajá-lo a melhorar, reunir suas forças e agir como um homem, mas era como se eu tentasse induzir aquela personificação da indolência, o animal brasileiro chamado preguiça, a participar de uma corrida (WELLS, 1995 p.167 – 168).

Bastiani e Andrade (2012) consideram que para os viajantes do século XIX o determinismo, o evolucionismo e o positivismo servem como fundamento para explicar a realidade social do país em razão de sua constituição étnica. O olhar dos viajantes era marcado pelo estranhamento e pela falta de parâmetros na percepção da alteridade. Motivados pela cosmovisão europeia e ignorando

especificidades históricas, sociais e culturais da população do interior do Brasil analisavam a realidade de forma impressionista.

As narrativas dos viajantes apontam distâncias entre modos de observação, “de triangulações do olhar”, para além do modo de vida e da paisagem. As imagens elaboradas por eles participam da construção da identidade europeia, indicam “como as culturas se olham e olham as outras, como estabelecem igualdades e desigualdades, como imaginam semelhanças e diferenças, como conformam o mesmo e o outro” (BELLUZZO, 1996, p. 10). Questão que não perdeu a atualidade, na medida em que subsiste o discurso sobre o centro e as margens, o aqui e o lá.

Portanto, referências ao termo *sertão* são recorrentes na escrita dos viajantes que passaram pelo Brasil desde o século XVI, significando quase sempre interior, terras afastadas do litoral. Pode-se falar no “entrelugar” do sertão (TELES, 2009, p. 73), espaço entre a observação e a imaginação presente na escrita dos cronistas, viajantes, religiosos e catequistas, e que veio desaguar na literatura.

A ideia de sertão está enraizada nas vivências das pessoas que o nomeiam: “seus sentidos são o amálgama de experiências históricas variadas, muitas vezes e quase sempre ambíguas, contraditórias e antagônicas” (BARBOSA, 1998, p. 27). Segundo Milton Santos “a paisagem é um conjunto de formas heterogêneas, de idades diferentes, pedaços de tempos históricos representativos das diversas maneiras de produzir as coisas, de construir o espaço” (SANTOS, 1988, p. 24).

Em Minas Gerais a oposição entre sertão e litoral se configurou na composição do nome: *Mina significou* cidades interligadas, caminhos trafegados em contato com o mar, extensão do litoral; por seu turno *Gerais* foi o interior, lugar desprovido de ouro e de agricultura comercial, sem laços mercantis e sem apoio do governo (ESPÍNDOLA, 2005, p. 73).

Janaína Amado (1995) apresenta o *sertão* como categoria que povoa o imaginário, o senso comum e o pensamento social para designar regiões de norte a sul do Brasil ao longo de sua história. Como categoria espacial *sertão* está emaranhado no cotidiano brasileiro: seja no Nordeste como referência essencial, seja em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, seja na Região Sul ou na Amazônia. É também uma categoria de pensamento social que paira sobre

nossa historiografia desde o século XVI, e tornou-se importante na análise de sociólogos e antropólogos no século XX como uma categoria de compreensão do Brasil como nação.

A busca da nação levou à descoberta da região, ou seja, para a compreensão daquela foi necessário lançar um olhar perscrutador sobre as outras áreas, contabilizar a distância e as diferenças, buscar meios de "apagar essas descontinuidades" que impediam a emergência de uma síntese nacional. As distâncias, a precariedade dos meios de transporte e comunicação, a escassa migração norte/sul faziam com que esses espaços fossem "desconhecidos entre si, mundos separados e diferentes" que se olhavam com o mesmo estranhamento com que nos olhava o europeu (ALBUQUERQUE JR, 2001, p. 41).

Como categoria cultural o *sertão* habita a música, o teatro, o cinema e a televisão, sobretudo na literatura culta e popular, com Graciliano Ramos, Raquel de Queirós, José Lins do Rego, Jorge Amado, Ariano Suassuna; e de modo mais profundo com Guimarães Rosa "evocador dos sertões misteriosos, míticos, ambíguos" (AMADO, 1995, p. 147).

Teles (2009) adverte que algumas obras regionalistas e sertanistas trazem uma caracterização do sertão como um espaço geográfico e socialmente delimitado a usos e costumes rústicos, à religiosidade e a uma linguagem, a um passo da estereotipia da paisagem, da personagem e da ação.

Ribeiro e Silva (2014) também apresentam um estudo sobre o termo *sertão*, com base em Grande Sertão Veredas de Guimarães Rosa. As autoras consideram quatro categorias: geográfica, sócio histórica, metafórica e metafísica. Na categoria geográfica, sertão é o espaço físico geralmente identificado como local com vasta vegetação, população escassa, lugar de dentro:

> O senhor tolere, isto é o sertão. Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos, onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador, e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrojo de autoridade. [...] as vazantes, culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho (ROSA, 2001, p. 23-24).

A categoria histórico-sociológica está relacionada à descrição de grupos

sociais relacionados aos conflitos, como jagunços e coronéis: "*O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo quando vier que venha armado"* (ROSA, 2001, p. 35). Como categoria metafórica, *sertão* se mostra uma entidade capaz de agir sobre os sujeitos, tomar decisões na vida do sertanejo: "*Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera"* (ROSA, 2001, p. 302).

Ao analisar pelo viés da metafísica – "*o sertão está em toda parte*" (ROSA, 2001, p. 24) – as autoras compreendem que aí o sertão não é apenas lugar geográfico, mas um lugar sem-lugar, onde ele e o homem se enlaçam: homem o corpo, sertão a alma. "Por mais que esse homem saia do geográfico do sertão, o sertão estará sempre nele" (RIBEIRO e SILVA, 2014, p. 78).

Refratário a uma cartografia localizada o sertão se constitui como "espaço migrante, de cartografia volátil. Mapeá-lo é contradizer sua natureza ambígua, fugidia, descontínua, inconclusa, movediça, transitória" (MELO, 2006, p. 88). Como reitera Riobaldo, "*o sertão é dentro da gente*" (ROSA, 2001, p. 325).

Segundo Teles (2009, p. 86), após a Independência a Corte do Rio de Janeiro substituiu Lisboa na utilização de uma linguagem dominadora, e o sertão, considerado até então como terras despovoadas e distantes, passou a ser o lugar do conflito social, de jagunços e cangaceiros, de oprimidos por uma política do campo sempre a favor dos ricos, sobretudo no nordeste do país.

Milton Santos aponta como erro considerar-se somente o lugar, "como se ele tudo explicasse por si mesmo, e não a história das relações, dos objetos sobre os quais se dão as ações humanas" (SANTOS, 1988, p. 21). O que evidencia a ideia de que *sertão* é algo que escapa a uma delimitação, que não se enquadra em um só espaço geográfico.

Em estudo detalhado sobre a navegação fluvial nos sertões do Brasil, Flores (2009) assinala que a região em que se situa a Bacia hidrográfica Araguaia/Tocantins tornou-se caminho costumeiro para os sertões do Brasil central. Na região de confluência destes rios, expedições para o apresamento de indígenas e busca de minérios foram organizadas desde o século XVI, trazendo portugueses, mamelucos, franceses e espanhóis.

No século XVIII o território do atual estado do Tocantins tornou-se também fronteira de expansão das fazendas de gado, mas o povoamento mais efetivo viria somente com a mineração, só efetivada por meio de muitas campanhas armadas contra os indígenas. O fim da exploração do ouro trouxe a decadência aos arraiais ligados a essa atividade econômica, ao mesmo tempo em que a navegação do rio Tocantins movimentou e incrementou povoados ribeirinhos e interligou a cultura sertaneja do norte de Goiás com o mundo, notadamente até a abertura da estrada Belém-Brasília na metade do século XX que migrou o eixo de desenvolvimento da região para o lado esquerdo do rio (FLORES, 2009, p. 78-79).

No relato dos viajantes estrangeiros que passaram pelo Tocantins no período pós-mineratório são encontradas informações sobre a decadência da região, a falta de urbanismo e o distanciamento do mundo regido pelo capital e o trabalho.

> [...] As doenças, principalmente nas insalubres regiões do norte, ceifava os escravos que, por falta de assistência e medicamento, ficavam inteiramente entregues ao seu destino. Entre os muares comprados irrompiam epidemias, particularmente agravadas pela carência de sol na estação seca. E não era de esperar economia no começo da exploração de uma produtiva mina de ouro. Depressa se dissipava o que se obtinha com facilidade. [...] a extração do ouro, consequentemente, tornava-se menos produtiva e, assim, eles voltavam a cair em sua original indigência, nada mais lhe restando senão a lembrança de bons tempos que se foram (CASTELNAU, 1941, p. 123).

Flores (2009) destaca que o sertão hídrico foi o cenário onde se encontraram diferentes grupos étnicos: indígenas, em seu meio natural ou forçados à interiorização pelo povoamento costeiro; africanos, como força de trabalho da exploração mineral; bandeirantes portugueses e brasileiros; franceses; mestiços resultantes dos cruzamentos étnicos.

Esse encontro, nos sertões do Brasil colonial, foi marcado também pela transmissão e circulação de conhecimentos. Os saberes indígenas substituíram a falta de tecnologia e de ferramental vindos da metrópole. Ora, as culturas milenares do Novo Mundo produziram conhecimentos pré-coloniais sobre o manejo da terra. A transferência dessa tecnologia indígena para o colonizador, segundo Priore (2016), foi favorecida pelo modo de vida dos roceiros coloniais,

que abriam pequenas clareiras nas matas e, de modo geral, não ofereciam ameaça à sociedade indígena.

Pelo fato de ocuparem pequenos espaços estabeleceram relações amistosas com tupis e tapuias coloniais que promoviam a circulação de técnicas e de tradições, além de casamentos mistos. Desse modo, os saberes indígenas foram sendo assimilados pelos habitantes dos sertões, transmitidos aos escravos, que também detinham conhecimentos próprios, e aos portugueses. Priore (2016) assinala que a produção de mel foi uma das técnicas apropriadas dos indígenas que acumulavam informações sobre a criação de abelhas produtoras e de técnicas de extração do mel, considerado de alta qualidade e exportado para a Europa.

Essa circularidade de saberes não se deu em mão única: roceiros brancos e os libertos também transmitiram tradições europeias e africanas aos povos locais, como o cultivo de variadas plantas. Portanto, “enquanto o litoral se africanizava e os aldeamentos jesuíticos lutavam pela europeização dos nativos” (PRIORE, 2016, p. 131), nas clareiras e florestas do sertão os habitantes promoviam uma singular fusão de costumes: africanos recorrendo ao mandacaru para mitigar a sede, portugueses aderindo às redes e à fabricação de canoas, indígenas importando a tradição de práticas e rogativas cristãs europeias, como molhar os pés de cruzeiros para conclamar a chuva.

É preciso considerar, porém, que o mundo sertanejo não consistiu em um processo homogêneo. À medida que se localizassem próximos às vilas e fazendas de exportação, com maior utilização do trabalho escravo, mais se distanciavam na estrutura colonial. O modo de vida rústico dos roceiros coloniais foi severamente condenado pelas autoridades metropolitanas, considerado como causa de pobreza e atraso, “uma ameaça à ordem e a organização da sociedade colonial” (PRIORE, 2016, p. 134).

Ora, nada mais coerente com a perspectiva do império português, segundo a qual a função da colônia era a de produzir para exportar ou abastecer fazendas exportadoras. Segundo Gruzinski (2001), a escassa presença portuguesa impôs ritmos mais lentos no Brasil colônia, ao mesmo tempo em que favoreceu espaços de manobra para os colonizados, bem como a proliferação de mestiçagens que produziram numeroso contingente de mamelucos. Ao mesmo tempo, a ausência da Coroa e de um projeto sólido de

ocupação favoreceu a brutalidade corporificada na escravização das populações indígenas e na importação de negros do continente africano.

Outras tensões marcaram a vida do sertão colonial, como ressalta Priore (2016): o avanço da lavoura de exportação foi uma delas, ao expulsar da terra a cultura de subsistência, deixando como alternativas para o colono deslocar-se para novas áreas de matas, integrar-se como peão nas fazendas ou partir para a luta em defesa de suas terras. O que significava violência, algo que também esteve presente nesse contexto. Além das dificuldades naturais, próprias da vida nos sertões, as tensões contribuíram para o empobrecimento das massas rurais, principalmente a inoperância do estado em preservar e promover a prosperidade do povo do sertão.

O encontro de grupos étnicos no Tocantins, "essa combinação múltipla, contrária às vezes, mas conformada na sobrevivência dos sertões, dava contorno e forma àquele meio marcado pelo encontro de raças e razões históricas" (FLORES, 2009, p. 35). Pode-se aferir que nesse novo cenário, cada um foi forçado a recuar de seu meio de origem, a se adaptar cotidianamente a novos contextos que alteravam de modo profundo o sentido das coisas e das relações humanas. Um processo de *deslocamento* (HALL, 2004); de *desenraizamento* (GRUZINSKI, 2001).

É esse sertão hídrico de que fala Flores (2009) que Audrin[59] (1963) descreve nas obras *Entre sertanejos e índios do norte* e *Os sertanejos que eu conheci*. Nesta última o autor define para o leitor o sertanejo que ele retrata, prevenindo possíveis protestos daqueles que pensam o sertão e seus ocupantes baseados, segundo ele, nas descrições "acerbas" de Euclides da Cunha e nas narrativas "injustas" de Monteiro Lobato:

> Os sertanejos a que nos referimos [...] são aqueles que vivem nas zonas centrais, tão mal conhecidas, banhadas pelos Rios Tocantins, Araguaia, Xingu. [...] não vegetam em recantos isolados, onde crescem apenas mandacarus, rasga-gibões e xiquexiques; não são vítimas de secas periódicas; não estão sujeitos a disputar com o gado e outros animais a água escassa das cacimbas [...] não são retirantes com

[59]Nascido em 1879 em Bédarieux, sul da França, Frei José Maria Audrin veio para o Brasil em 1903 como missionário da Ordem Dominicana, retornando somente em 1952. Grande parte dos quase cinquenta anos de Brasil ele os passou às margens dos rios Araguaia e Tocantins, nos sertões do Tocantins e do Pará.

> destino aos cortiços da Pauliceia ou às favelas da Cidade Maravilhosa. [...] são pobres, porém não andam esfarrapados e esfomeados [...] vivem e pelejam num país de florestas, de verdes campinas e várzeas, onde correm águas permanentes, onde o solo é rico e fartas as pastagens, onde nunca faltam caças nas matas, onde rios e lagos são piscosos (AUDRIN, 1963, p. 6-9).

Em cada capítulo ele evoca o modo de vida do sertanejo dessa região: sua moradia; o modo como se alimentava, se vestia e tratava suas enfermidades; como se deslocava, cortejava, educava os filhos e enterrava seus mortos; como vivenciava a religião e combatia o quebranto, o mau olhado, as pragas rogadas, as visagens[60]; descreve as sociabilidades e a relação com os indígenas e os jagunços do sertão.

O autor esclarece que o que ele nomeia como jagunço nesse sertão não é o assassino de profissão ou o bandoleiro desalmado que comanda desordeiros. Não. O jagunço desse sertão pode ser um homem ordeiro e trabalhador, bom pai de família, vaqueiro ou roceiro honesto que nunca sonhou com violências e mortes. Até que uma grave desavença familiar ou divergências políticas[61] mudam de pronto a ordem local:

> Pegam então em armas com presteza, pois sabem quanto lhes seria difícil apelar para a justiça, sendo-lhes também impossível valer-se da polícia. Esta de fato não existe. Todos aqueles que, de qualquer maneira, pertencem aos ofendidos ou defensores são, de bom ou mau grado, recrutados e armados. [...] É como se, em pouco tempo, brotassem do chão grupos equipados e municiados. [...] Finalmente, depois de múltiplas escaramuças, dão-se encontros ferozes e os prisioneiros são sangrados sem remissão e os cadáveres abandonados aos urubus (AUDRIN, 1963, p. 194-195).

Audrin relata que essas tragédias faziam aflorar no sertanejo todos os instintos indígenas de sua natureza: “rapidez de movimentos, acuidade dos sentidos, astúcia na execução de complicadas táticas, extraordinária resistência física para suportar a fome, a sede, as vigílias e os ferimentos” (AUDRIN, 1963, p. 194). Findo o conflito, geralmente voltava o sertanejo à sua

---

[60] Tudo que é visão, aparição, barulhos noturnos em casa, movimentos estranhos, pancadas de entes invisíveis (AUDRIN, 1963, p. 141).

[61] Aqui Audrin faz referência aos conflitos de Boa Vista do Padre João (Tocantinópolis, TO) no final do século XIX, e de São José do Duro (Dianópolis, TO) em 1920 (AUDRIN, 1963, p. 195).

lida, evitando gabar-se das façanhas trágicas nas quais se enredou. Não obstante a brutalidade das lutas, elas não transformavam seus combatentes em homens destinados aos excessos e à violência.

Em regiões de tão grandes distâncias as relações de cortesia com aqueles que bebiam água do mesmo riacho, labutavam nas mesmas matas, pescavam na mesma beirada de rio, iam além do verniz social. Era preciso acudir nas privações, enfermidades e luto; ajudar e participar das festas de família, das rezas e festejos, das caçadas e pescarias; fazer visitas em domingos e dias santos para longas conversas.

Mas o sertanejo também empreendia longas peregrinações pelos mais variados motivos: negócios, compras, tratamento de saúde, visitas sociais e familiares, festas religiosas. Viajava a pé, no lombo de animais ou em barcos vagarosos, por caminhos ásperos e rumos incertos. É possível entrever o tempo lento no sertão, onde a pressa é ignorada, na fala do sertanejo despedindo-se ao viajar: “Não me esperem tão cedo!” ou “Estarei de volta no finzinho das águas”, “Chegarei, se Deus quiser, no princípio do ano” (AUDRIN, 1963, p. 93).

Acervo da Família Gomes da Silva, década de 1960 – Monte do Carmo/TO

Os relatos de Frei Audrin demonstram que as mudanças ocorriam em ritmo lento na região. Prevaleceram por algumas décadas do século XX o modo de vida do século XIX registrado pelos estrangeiros (FLORES, 2013), graças ao isolamento, pela escassez de vias de acesso e de comunicação. Em certos aspectos, muito desse sertão perdurou até a criação do Estado do Tocantins em 1988.

Nesse sertão Monte do Carmo se fez: arraial, distrito, cidade. Incipiente zona de garimpo; opulento arraial minerador; distrito empobrecido pela exaustão aurífera; cidade marcada pelo encontro de diferentes grupos étnicos e por escassas vias de prosperidade econômica. Um lugar que, em meio a todas essas circunstâncias, criou intervalos no calendário para subjetivar o tempo e instaurar um território em que se enlaçam folguedo e devoção.

3.2 Monte do Carmo: das minas de ouro a território da festa

Rua Coronel Carolino, Monte do Carmo-TO[62]

Monte do Carmo é um município do estado do Tocantins, localizado a cerca de 96 km da capital Palmas. No último censo do IBGE em 2010 a população era constituída de 6.716 pessoas, com uma densidade demográfica de 1,86 hab/km², mas uma estimativa do órgão em 2018 aponta 7.827 habitantes. No que diz respeito à religião, o censo registra 5.509 habitantes como católicos e 1.134 como evangélicos, o que significa uma expressiva maioria do catolicismo como prática religiosa no município.

A cidade tem como base econômica a lavoura e a pecuária de pequeno porte, os empregos se limitam ao serviço público estadual e municipal. Segundo o IBGE, 87,8% das receitas do município são oriundas de fontes externas, sem empreendimentos que resultem em oferta de empregos locais. Essa circunstância leva as gerações mais jovens a buscar oportunidades de trabalho e formação profissional em cidades próximas como Porto Nacional e a capital, Palmas.

A história de Monte do Carmo está vinculada ao surgimento das minas de ouro no norte do território de Goiás no início do século XVIII. A princípio subordinadas à capitania de São Paulo, as jazidas de Goiás foram surgindo e se espalhando do sul para o norte, em regiões distantes e de acesso difícil,

[62]Imagem disponibilizada no portal br.distanciacidades.net.
http://br.distanciacidades.net/distancia-de-pindorama-do-tocantins-a-monte-do-carmo#

dando origem a arraiais que se firmavam ou desapareciam, conforme a quantidade de ouro encontrada nos rios ou córregos.

Matos (1979) assinala que no norte da Capitania de Goiás a população mestiça se sobrepôs sobre a branca, dado ratificado por Apolinário (2007), nos estudos sobre a escravidão negra no Tocantins colonial. Analisando o contingente populacional da região entre os anos de 1780 a 1785 verificou a predominância de negros com um percentual de 89,3%, seguida por pardos e por uma minoria de brancos.

A criação da Capitania de Goiás em 29 de janeiro de 1748 conferiu autonomia administrativa ao território, mas Parente (1999) faz referência às dificuldades enfrentadas pelos arraiais do ouro no norte de Goiás, principalmente o isolamento, o rareamento populacional, os atritos pela posse das lavras, a falta de segurança nas estradas que dificultava o povoamento. O embate entre os indígenas e os colonizadores foi uma constante no decorrer do século XVIII, e no antigo arraial do Carmo não foi diferente.

Emanuel Pohl, que esteve no Brasil de 1817 a 1821, relatou em sua passagem pelo Arraial do Carmo:

> Como tantas outras povoações semelhantes, este arraial deve sua origem à cobiça do ouro. Foi fundado em 1746 por Manuel Sousa Ferreira. [...] Como outros povoados análogos, comparticipa atualmente o destino da decadência e está quase em ruínas [...] Possui 150 casas. Na realidade, consiste numa única rua com casas uma ao lado da outra [...] Na maioria, as casas são construídas de tijolo queimado e, por causa dos ataques dos índios, que incendeiam os tetos de palha com flechas ardentes, são cobertas de telhas (POHL, 1976, p. 266).

Com relação ao processo escravista no contexto colonizatório, Gomes e Schwarcz (2018) fazem referência ao trabalho escravo indígena e africano nas zonas mineradoras: em Goiás, em áreas em torno do Tocantins e nas fronteiras com Mato Grosso e Minas Gerais, essas populações se encontravam em conflito constante. Os autores alertam para o equívoco de se acreditar que africanos e indígenas escravizados estiveram separados no mundo colonial.

Na verdade, até meados do século XVIII esses contingentes cativos labutaram lado a lado e compartilharam espaços de produção: nos canaviais, no pastoreio, no transporte de mercadorias. Na estrutura colonial, todos eram chamados de *negros*, termo que significava *escravo*, com a única distinção de

que os africanos eram nominados *negros da Guiné* e os indígenas *negros da terra* (GOMES E SCHWARCZ, 2018, p. 261).

As informações sobre o surgimento do arraial do Carmo envolvem controvérsias. Em suas narrativas Matos (1979) informa o ano de 1741, enquanto Pohl (1976) aponta o ano de 1746, dado confirmado por Palacín (1994). Cunha Matos ao passar pelo Arraial do Carmo no século XIX relatou a existência da igreja de Nossa Senhora do Carmo, bem como da igreja de Nossa Senhora do Rosário, embora com dimensões maiores, localizada onde hoje se define o centro da cidade.

Neste templo era realizada a festa de Nossa Senhora do Rosário. Segundo os relatos e registros locais, (Matos, 2018; Alves, 2009), enquanto a Festa de Nossa Senhora do Rosário era realizada nesta igreja no mês de outubro pelos negros, com todos os ritos africanos, a Festa do Divino Espírito Santo tinha lugar na Igreja de Nossa Senhora do Carmo: os brancos glorificavam o Divino e os negros festejavam o reinado de Nossa Senhora do Rosário.

Moradores locais consideram que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário era maior por ser o local devocional do povo, constituído em sua grande maioria de escravos. Baseados em relatos dos antepassados, contam que a igreja era cercada de mangueiras, e alguns registram lembranças de algumas dessas árvores remanescentes, assim como das ruínas do templo, saqueadas em busca de ouro nos alicerces: “eu menina me lembro das escavações de garimpos no local. Havia ali um coqueiro secular bem alto, que diziam ter sido plantado na porta da referida igreja” relata Nazareth Gomes Alves em suas memórias (2009, p. 46).

De qualquer forma, todos esses vestígios foram apagados, e em seu lugar foi criada a Praça Alexandrino Pinto Cerqueira em outubro de 1978. Quanto à igreja definitiva de Nossa Senhora do Carmo, foi construída em 1801 com recursos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no valor de 1.200 oitavas de ouro, segundo informa a historiografia regional (Palacin, 1979; Godinho, 1988), por meio de contrato assinado com João Ayres da Silva, administrador do Arraial.

Igreja de Nossa Senhora do Carmo – Monte do Carmo/TO[63]

Desde os séculos XIV e XV houve uma expansão de irmandades pela Europa, notadamente em Portugal, cujos reis, sob o manto do padroado, intervinham diretamente sobre a Igreja e as irmandades no império lusitano até o século XIX. As irmandades no Brasil, sob a jurisdição da Coroa portuguesa, necessitavam enviar seus estatutos para aprovação em Lisboa, documentos que definiam regras de conduta, normas de caráter associativo, práticas de ajuda mútua, filantropia, e realização da festa do patrono.

Com o tempo, novas práticas devocionais foram introduzidas, como as invocações da Virgem Maria e o culto a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Em sua origem, a devoção ao Rosário não tinha relação com as populações negras (REGINALDO, 2018), sendo Nossa Senhora do Rosário alçada à condição de padroeira das novas conquistas espirituais após a batalha de Lepanto (1571), que extinguiu o domínio dos turcos no Mediterrâneo.

[63]Imagem disponibilizada no portal da Prefeitura de Monte do Carmo, sobre história e dados gerais do município. http://www.montedocarmo.to.gov.br/pagina?i=1305271214334286144

A devoção ao Rosário passou à condição de principal invocação das fraternidades de escravos e libertos em várias regiões do Império português nos séculos seguintes:

> Nos primeiros tempos, a associação em irmandades do Rosário não foi uma escolha dos negros. Tratou-se bem mais de aproveitar a regra estabelecida por essa irmandade, que não levava em consideração critérios de riqueza e estatuto social para admissão de confrades. Certamente, o que era no começo um espaço demarcado, ao longo do tempo transformou-se em espaço reconhecido. [...] a proliferação das irmandades negras relacionam-se com o crescimento da população escrava e forra, com a necessidade de catequização implícita no projeto colonial e, também, com o grande interesse dos escravos e libertos por elas (REGINALDO, 2018, p. 272).

As irmandades foram fundamentais para a expansão do culto católico na América portuguesa, tendo a festa do padroeiro como um momento marcante de mobilização e visibilidade na sociedade colonial. As festas significaram momentos de extrapolar o espaço litúrgico para o cenário aberto da rua, com cantos, danças, comilanças e bebidas, além de demonstrações culturais como os reinados do Rosário e as coroações de reis e rainhas do Congo. Em *Cultura e opulência do Brasil*, Antonil recomendava aos senhores de escravos tolerância com as festas das comunidades negras:

> Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o último alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho. (ANTONIL, 1966, p. 164).

As agremiações eram estruturadas em uma hierarquia que comportavam funções específicas de comando, controle, arrecadação, organização, justiça interna, assistência, realização das festas, entre outras específicas de sua finalidade social e devocional. Em irmandades negras mistas havia participação de mulheres em cargos eletivos como rainhas e juízas, com funções de arrecadar donativos e estar à frente da organização das festas, entre outras obrigações, embora sem direito ao voto nas mesas diretoras (REGINALDO, 2018; MESSIAS, 2010).

Como em outras localidades do Brasil colonial, as irmandades também se constituíram em zonas mineradoras da Capitania de Goiás, onde, de acordo com Moraes (2006), incorporaram elementos indígenas e africanos, além das tradições portuguesas. Moradores de Monte do Carmo fazem referência a esse fato ao identificarem na Festa de Nossa Senhora do Rosário a presença de elementos indígenas, na dança dos congos e nos instrumentos musicais utilizados por eles, entre outros aspectos.

Um conjunto de documentos, embora esparsos, confirmam a existência da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Arraial do Carmo, destacando-se como organizadora da festa e promotora da devoção local à santa[64]. São documentos avulsos que registram o período de 1812 a 1826, por meio de Termos de Mesa que se referem a receitas e despesas; e documentos de prestação de contas alusivos aos anos de 1879 e 1880, gerando um vazio de informações sobre essa agremiação no espaço de tempo que vai de 1826 a 1879, conforme constatou Messias (2010, p. 237) em sua pesquisa sobre as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo.

Em relação à religiosidade, as irmandades no Brasil colonial desenvolveram uma prática devocional própria, “de cunho marcadamente autônomo, popular e com forte componente mágico” (MESSIAS 2010; 2016 p. 145). De modo mais amplo, as práticas indígenas, africanas e outras ramificações forjaram novas formas de vivenciar o sagrado no território nacional, adaptando a contextos diferentes sua pertença religiosa.

> Evidentemente, as irmandades se tornaram o principal instrumento de propagação do catolicismo na área de mineração. Além das atividades religiosas que manifestavam na organização de procissões, festas, coroação de reis e rainhas, essas associações arcavam com obras assistenciais em benefício de seus membros [...] (MESSIAS 2016, p. 145).

A existência, atuação e legado da irmandade de Monte do Carmo representa um forte indício das mestiçagens em relação à festa do Rosário realizada pela comunidade: o culto católico coexiste com as práticas

---

[64]Sobre documentos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Arraial do Carmo ver MESSIAS, Noeci Carvalho. *Religiosidade e devoção*: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UFG, 2010, p.237.

reconhecidas de matriz africana e indígena de forma intercalada, com seus sentidos próprios, enlaçados na celebração da mesma divindade – Senhora do Rosário – afirmando, ao que parece, uma identidade mestiça no catolicismo de natureza popular.

A presença de elementos culturais como cantos, danças, músicas, ritmos, configuram uma forma de louvar transmitida pela Irmandade ali estabelecida e mantida pelas gerações seguintes, com as necessárias ressignificações. Hall (2004) usa o termo “tradução” para referir-se à formação de identidades que atravessam as fronteiras, formadas por pessoas dispersadas de seu local de origem. Com a diáspora elas se viram forçadas a negociar com novos contextos culturais, sem anular por inteiro suas marcas identitárias.

Os documentos disponíveis evidenciam que a Festa de Nossa Senhora do Rosário era ponto central das ações da irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Arraial do Carmo. Seus vestígios, além dos registros documentais, das coroas, cetros e outros objetos valiosos cuja propriedade lhe é atribuída, podem ser identificados no vigoroso louvor e devoção com que a santa, ao qual a irmandade se vincula, é homenageada duas vezes ao ano pela comunidade, na Igreja de Nossa Senhora do Carmo – construída com recursos da irmandade – e nos espaços abertos da cidade.

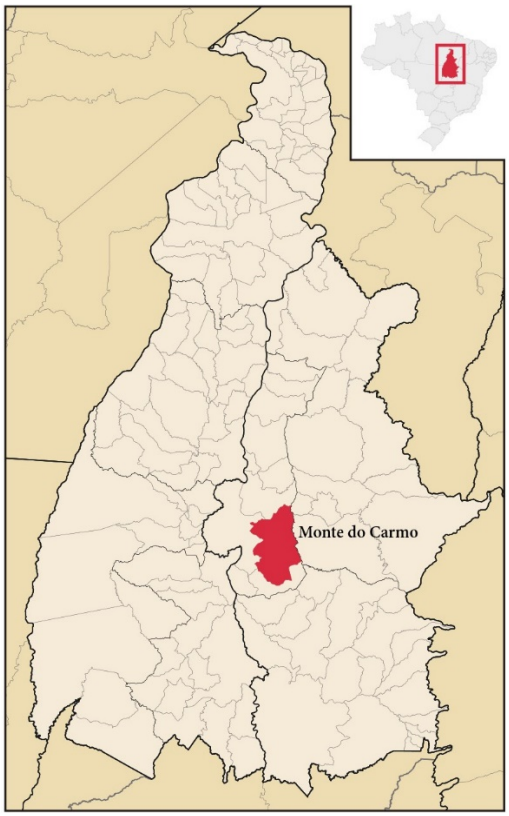
Geertz (1973) considera que as religiões orientam as ações sociais dos indivíduos, estabelecem parâmetros para sua atuação na vida social. Dessa forma, a vida dos negros que participavam de irmandades religiosas negras era afetada positivamente em relação à sua participação e atuação no campo social.

Em 25 de setembro de 2012 a igreja de Nossa Senhora do Carmo foi tombada como Patrimônio Cultural do Estado do Tocantins no Livro do Tombo Histórico e Etnológico e Livro do Tombo Arquitetônico. Na justificativa do tombamento foi considerado que a igreja conserva características da arquitetura colonial, remetendo a vários aspectos de influências coloniais, onde predomina a imponência da instituição sobre o contexto em que está inserida.

Considerou-se ainda que a Igreja reúne aspectos e símbolos característicos da identidade cultural do Estado do Tocantins, e que se apresenta como um ponto de referência para a realização das manifestações

culturais e religiosas do município, sendo motivo de orgulho para a comunidade ali inserida, conforme consta no Portal da transparência da Prefeitura municipal.

O município passou por várias denominações: até 1810 foi cabeça de julgado como Arraial do Carmo, quando então foi transferida para o Arraial de Porto Real; em 1938 foi denominado Monte do Carmo por meio do Decreto Lei 1233; em 1943 o nome foi alterado para Tairusú; recebeu de volta a denominação de Monte do Carmo em 23 de julho de 1953, com a Lei Municipal nº 186 da Câmara Municipal de Porto Nacional (Messias, 2010). A emancipação política aconteceu em 23 de outubro de 1963.



Fonte: Raphael Lorenzeto de Abreu - ImageTocantins

Monte do Carmo se destaca na região por suas festividades, uma vez que o calendário anual é pontilhado delas. Em janeiro festeja-se os reis magos, é a Festa de Santos Reis, com folias, reinados, coroação de três reis e cortejos. Essa festa passou por alterações, segundo relata uma moradora:

> Meu pai foi imperador de reis, só que naquela época não era aqui, era na roça. Fazia três festas, para os três reis magos; meu pai fez três vezes pra completar. Agora faz a festa na cidade já com os três reis magos juntos (REIS, entrevista em 2017).

.

Também se festeja São Sebastião com novenas, leilões e cavalgada dos vaqueiros, de quem é o santo protetor. A semana Santa é cultuada com procissão, pausada pelo canto desolado da Verônica: "*vós todos, que por aqui passais*, *atendei, atendei e vede* se *há uma dor semelhante a minha dor*", vigília ao Senhor Morto, missa do lava-pés, contrição e recolhimento interior. Já o sábado de Aleluia amanhece com um boneco em tamanho natural em frente a porta da igreja, de onde é levado pelas ruas em meio a galhofas e desrespeito, pela traição cometida contra Jesus.

O domingo de Páscoa é reservado à saída das Folias do Divino para seu giro no sertão. São duas: a Folia de cima sobe a Serra do Carmo para visitar as moradas nos boqueirões e traçados da serra; a Folia de baixo percorre a região entre Monte do Carmo e Porto Nacional, passando próximo à capital Palmas.

Saída das folias, 2016 – Monte do Carmo/TO

Antes de deixarem a cidade para o giro são realizadas várias cerimônias com a presença de um grande público. Primeiro, na casa do Imperador do Divino que serve a todos um lauto almoço, finalizado com os cantos específicos daquele momento. Em seguida todos seguem para a Igreja onde são vários os cantos entoados, ao fim dos quais o sacerdote abençoa as folias, ressalta que eles serão apóstolos no sertão, deverão pregar o evangelho em todos os

pousos, reavivar a fé no Divino Espírito Santo, portar-se com dignidade e respeito nas estradas e nas casas de cada morador. É mais um ritual que uma advertência, uma vez que esses preceitos parecem estar entranhados no imaginário dos foliões quanto ao seu papel.

Menino beija a bandeira do Divino na saída das folias, 2016

Monte do Carmo – TO

Após os ritos na igreja, as folias rodeiam-na cavalgando, os sinos tocam, a caixa rufa e os alferes fazem suas vênias à porta do templo em uma coreografia elaborada em várias sequências. Por fim, dirigem-se à saída da cidade, descem dos animais e todos fazem fila para se ajoelhar e reverenciar a bandeira, dos adultos às crianças, em um misto de devoção e respeito.

As folias partem ao finzinho da tarde para cumprir sua missão: levar a mensagem do evangelho, pedir esmolas para o imperador e convidar as

pessoas para o festejo do Divino no mês de julho em Monte do Carmo. Como ressalta Brandão (1989), a festa é uma viagem, ali transita-se entre seus lugares. Por isso o desfile, o cortejo, a folia, tudo que possibilite o deslocamento entre as pessoas e pelos lugares que ela simbolicamente reescreve: sujeitos, cerimônias e símbolos.

Por cerca de trinta dias os dois grupos de foliões cavalgam nesse recorte do sertão do Tocantins. Vão liderados pelos alferes das bandeiras, carregados de suprimentos, para o caso de chegar a alguma morada em que seja necessário acudir a precisão da família ao dar abrigo à folia. Levam violas, pandeiros e caixa de rufar que anuncia a chegada em cada pouso. Revivem uma devoção transmitida pelos antepassados, como podemos conferir no relato de Audrin (1963) sobre a chegada da folia em um pouso no início do século XX no Tocantins:

> [...] O alferes desenrola, então, a bandeira sagrada, pano vermelho em que resplandece a pomba do Divino. A chegada à casa suscita a mais intensa emoção e todos caem de joelhos, pressurosos em beijar a imagem e envolver, um instante, a sua cabeça, nas suas dobras sagradas. Entretanto, os cantores entoam os louvores ao Divino, acompanhados por violas plangentes e sonoros pandeiros. Continuam a saudar, em diversas estrofes, os moradores, exaltam o imperador, anunciam grandezas e dádivas copiosas prometidas a todos os que se dignarem ajudá-lo, convidam, enfim, a todos, a virem participar dos festejos. (AUDRIN, 1963, p. 122).

Quando retornam, dão ensejo a outra festa: a Chegada das folias. Os rituais que acontecem se assemelham aos da partida acrescentada do encontro dos dois grupos, agora com a missão devocional cumprida e com os donativos recebidos para auxiliar o imperador na realização do festejo.

Festa do Divino, 2017 – Monte do Carmo/TO

No início do mês de junho a cidade realiza a Festa de Nossa Senhora do Livramento, que passou a integrar oficialmente o calendário turístico do Tocantins em 11 de abril de 2019, por meio da Lei nº 3.447. Cerca de 50 dias após a páscoa, acontece a Festa de Pentecostes protagonizada por crianças, conhecida como Festa do Imperador Mirim do Divino, uma réplica do evento realizado pelos adultos no mês de julho.

Um fluxo de transmissão de conhecimento da comunidade às novas gerações nutre essa festa. Embora não seja proclamado em nenhum momento que ela tenha esse propósito, os sinais não passam despercebidos para quem esteja presente: os ritos cerimoniais são praticados com observância; o manto, a coroa, o cetro e a bandeira são portados e conduzidos com respeito; os

cantos das folias são entoados com devoção; a divindade é reverenciada. Faz-nos pensar em uma refinada escola para formação de foliões, folionas, alferes e imperadores, figuras necessárias nos escalões do império do Divino.

Uma festa concebida em uma comunidade que a repete no decorrer dos anos, até que passe de pai para filho e se torne tradição, não pertence à consciência psíquica individual, é um bem coletivo, transmitido e moldado pelos sujeitos que a realizam, segundo Bakhtin (2003, p. 354):

> As tradições culturais e literárias (inclusive as mais antigas) se conservam e vivem não na memória individual e subjetiva de um homem isolado em algum "psiquismo" coletivo, mas nas formas subjetivas da própria cultura (inclusive nas formas linguísticas e verbais), e nesse sentido elas são intersubjetivas e interindividuais (consequentemente, também sociais). (Aspas e parênteses do autor).

Folias mirins do Divino, 2011 – Monte do Carmo/TO

Em julho três festas são reunidas em um conjunto conhecido como *Festa do Carmo*[65], quando são reverenciados Nossa Senhora do Carmo,

[65] A rigor, a festa do Divino é celebrada no domingo de Pentecostes, cerca de cinquenta dias após a Páscoa, e a festa de Nossa Senhora do Rosário no mês de outubro. Os moradores consideram que elas foram reunidas no passado para favorecer a participação dos devotos, grande parte vivendo na zona rural. Comparecer a festas várias vezes ao ano contribuía para reduzir consideravelmente a participação das pessoas. Outra razão mencionada refere-se ao reduzido contingente eclesiástico da época para atender às demandas de vários festejos em datas diversas. Sobre o assunto ver Messias (2010).

padroeira da cidade, o Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário. Nos estudos realizados sobre as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo, Messias (2010) constatou que no passado esse conjunto de festejos incluía Nossa Senhora da Conceição, conforme matéria do periódico regional Norte de Goyaz sobre o evento, em 1908.

As festas são precedidas de novenas que têm início em sete de julho com jaculatória, ladainha de Nossa Senhora, missa, leilões e barraquinhas com o propósito de arrecadar fundos para as despesas com a igreja e a casa paroquial. A comunidade se organiza em comissões para fazer frente a essas demandas e garantir a realização dos eventos de cada noite e do dia dezesseis consagrado à padroeira.

As festas do Divino e de Nossa Senhora do Rosário ficam a cargo dos festeiros que mobilizam a comunidade em seus respectivos eventos. O último acontecimento que precede as festas é o levantamento dos mastros do Divino e de Nossa Senhora do Rosário, mas antes disso a comunidade se enreda em eventos e folguedos cortesãos, acompanhados de foguetório, música, comida e tambor.

Fechando o calendário, festeja-se novamente Nossa Senhora do Rosário no mês de outubro, com todas as encenações, rituais e folguedos que ocorrem no reinado do mês de julho. O ciclo se cumpre a cada ano, mas certamente nunca é o mesmo:

> O tempo festivo é repetido, contudo, não é imóvel, nem imutável e nem isolado, uma vez que freia o ritmo regular cotidiano, promovendo sociabilidades e ressignificando as marcas identitárias. Em outras palavras, vivenciar a festa anualmente significa estabelecer um elo entre o tempo pretérito e o tempo presente e assim reafirmar uma identidade ressignificada (MESSIAS, 2016, p. 19-20).

Flores (2013) informa que Wells, ao presenciar a Festa de Nossa Senhora dos Negros em Carolina-MA, relata que vinha gente de todos os lugares para participar do evento.. Durante o dia a calmaria do arraial cedia lugar aos sinos e foguetes que anunciavam as festas; à noite grandes fogueiras eram acesas na praça e a população reunia-se em volta para dançar a “taboa” e o “batuque” acompanhados pelo repique dos tambores e das violas.

Segundo Wells a Festa de Nossa Senhora dos Negros é a festa mais alegre e barulhenta, e contava com as presenças do imperador e da imperatriz, negros “africanos puros”:

> Eles estavam sentados solenemente em cadeiras sobre um tablado, sob um dossel de tecido verde e amarelo; cada um usava uma coroa pesada de prata maciça na cabeça e correntes de ouro no pescoço. O homem usava o uniforme de capitão do exército brasileiro, a imperatriz trajava um vestido de musselina amarelo e um longa calda de pano carmesim; dois negros de uniforme de cavalaria, com sabres ambainhados nas mãos, serviam como guardas de honra; diversas donzelas negras, vestidas de musselina branca e profusamente adornadas com ornamentos de ouro maciço, atendiam a imperatriz; estas moças eram escravas pertencentes a diferentes senhoras da cidade, as quais haviam aparentemente cedido as huris negras todos os seus braceletes, anéis, broches e colares. (WELLS, 1995, p. 186).

Segundo Flores (2013, p.102-3), os viajantes presenciaram várias festas religiosas, e registraram inúmeros fatos pitorescos que muitas vezes, passavam despercebidos para as populações locais, sendo motivo de grande curiosidade para os estrangeiros. Alguns aspectos são comuns em todas elas, como a separação entre homens e mulheres, comum na vida cotidiana e a pobreza das festas, de caráter eminentemente rural, apesar de ocorrer nos arraiais.

Monte do Carmo reside à sombra da Serra Geral que cobre aproximadamente 70% da área territorial do município na porção leste e norte, definindo um caráter acidentado ao relevo. A presença marcante da serra na paisagem confere uma beleza aconchegante ao lugar, que tendo surgido com as minas de ouro estabeleceu-se como território de muitas festas, e como reino de Senhora do Rosário.

3.3 O tempo da festa no reino de Senhora do Rosário

O povo festeja a chegada do tempo da festa de Senhora do Rosário – Monte do Carmo/TO

Em Monte do Carmo, quando o mês de julho se apresenta traz com ele um vento grande que uiva na madrugada. Ele chega galopando em sua desobriga de arruaça e atropelo: chicoteia os galhos das mangueiras, cavalga telhados, desarruma quintais, solapa roupas esquecidas nos varais, se infiltra nos vãos das portas com seus desmandos, e disputa território com o império do Divino e com o reinado de Senhora do Rosário. Cada vivente do lugar sabe o que isso significa: o tempo da festa chegou.

É um tempo diferente esse que se instala na cidade no mês de julho, uma alteração no ritmo de vida do lugar, com grande parte das funções rotineiras do cotidiano sendo substituídas pelos reclames da festa. A percepção desse fato não é difícil, inclusive quando presenciamos um grande número de pessoas que se apresenta aos festeiros do Divino e de Nossa Senhora do Rosário para prestar serviço voluntário, em uma média de dez horas diárias, durante cerca de vinte dias.

Ora, para que isso seja possível é necessário fazer arranjos domésticos, desembaraçar-se de compromissos familiares, sociais e profissionais, adiar ou antecipar providências da vida ordinária de modo a não interferir no tempo da festa: “faço tudo que tenho que fazer antes de julho, porque quando entra o mês estou rente aqui na casa da festa ajudando na fazição dos bolos” (REIS, entrevista em 2017). A conciliação entre o tempo cronológico e o tempo em sua dimensão subjetiva pode ser de fato complexa.

Pessoas em trabalho voluntário na preparação da festa 2017 – Monte do Carmo/TO

Os valores que conduzem a rotina das pessoas no correr do calendário como rentabilidade, produtividade, rotina laboral, parecem suspensos em Monte do Carmo no mês de julho, assim como ocorre no período do giro das folias do Divino para os grupos de homens que se afastam de suas atividades por cerca de trinta dias para percorrer o sertão. Por ocasião da folia, como no período da festa, outras “temporalidades” (HEIDEGGER, 1997) são estabelecidas, o tempo é territorializado, específico daquele lugar e suas circunstâncias.

A ideia de temporalidade só encontra sentido por meio da percepção humana, da imaginação e das vivências do sujeito. Seguindo nessa trilha, tomo emprestado aqui outro conceito a respeito do tempo utilizado pela história que penso ser útil para compreender Monte do Carmo no período de suas festas, o conceito de “duração” (BERGSON, 2006; BRAUDEL, 1984).

Diz respeito ao modo como se opera uma mudança no tempo, a velocidade, o ritmo e a duração ou permanência de alguma coisa, independentemente do tempo regulado pelo relógio ou pelo calendário, e que é percebido ou sentido pelo ser humano de forma subjetiva (BRAUDEL, 1984).

Ao abordar sobre as relações da história com o tempo, tanto com o natural e cíclico quanto com o tempo vivido dos indivíduos e das sociedades, Jacques Le Goff assinala que as sociedades e culturas inventaram o calendário com o fim de domesticar o tempo natural.

Nesse sentido, o calendário é produto e expressão da história, vincula-se às origens míticas e religiosas da humanidade (festas), aos progressos tecnológicos e científicos (medida do tempo), à evolução econômica, social e cultural (tempo do trabalho e tempo do lazer). Ele representa o esforço humano para transformar o tempo cíclico da natureza e dos mitos em um tempo linear (GOFF, 1990).

No estudo sobre os esquimós Mauss (1974) observou que a vida cotidiana se pautava pelas alternâncias das estações. No verão os vínculos sociais se tornavam mais tênues, as relações eram mais rarefeitas, a vida psíquica se atenuava, era o tempo da dispersão; o inverno, entretanto, era a estação da efervescência, da festa coletiva, das atividades grupais, quando a sociedade estava concentrada.

Essa a sensação que me ocorreu em Monte do Carmo ao observar suas festas durante o trabalho de campo, de que o lugar e as pessoas ingressavam em um tempo diferente em sua velocidade e seu ritmo, trazendo novamente a ideia de Braudel de que, em sua complexidade, o tempo pode ser pensado como descidas aos próprios rios infindáveis que nele correm.

Marta Campos ao estudar as festas de Monte do Carmo considerou que todos os momentos compõem um período extraordinário para os habitantes do lugar, uma vez que por meio da alteração do cotidiano se pratica na verdade

uma suspensão do tempo, e para os participantes proporciona uma vivência de eternidade (CAMPOS, 1988, p. 51)

Assim sendo, os modelos de representação do tempo se abrem para várias possibilidades, e o pesquisador pode elaborar sua imagem do tempo, conforme os contextos com os quais se depara. Como aconteceu a Braudel ao estudar as populações situadas nas regiões do mar mediterrâneo; como ocorreu a mim ao estudar a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo.

3.3.1 Preparar a festa

As engrenagens da festa de Nossa Senhora do Rosário são acionadas um ano antes de sua realização. A cada edição, ao final da missa do último dia da festa os festeiros do ano seguinte são anunciados e apresentados ao público. Diante da comunidade eles confirmam o compromisso com a festa do ano seguinte, solicitam a contribuição e a participação de todos nas tarefas vindouras e relatam o motivo[66] que os levaram a incluir seus nomes em uma lista de espera que atualmente se estende para quase duas décadas à frente[67].

Anúncio de novos festeiros de Nossa Senhora do Rosário, 2011 – Monte do Carmo/TO

Às vezes os interessados aguardam um longo período para a coroação. O ano anterior, após o anúncio à comunidade, geralmente é preenchido em busca de conhecimento mais específico sobre a realização da festa. Consiste em articulações com a comunidade e com os círculos familiares, profissionais e

[66] As motivações são várias: pagamento de uma promessa feita por alguém da família em seu benefício por ocasião de grave enfermidade; retribuição pelo livramento de grande perigo quando se rogou o socorro de Senhora do Rosário; tradição familiar em fazer a festa; realização de um sonho; desejo de divulgar a cultura local. Nas quatro festas que acompanhei durante a pesquisa ouvi essas motivações apresentadas pelos reis e rainhas em suas declarações públicas e nas entrevistas realizadas.

[67] Em 2018 verifiquei na casa paroquial a lista de espera de futuros reis e rainhas da festa de Nossa Senhora do Rosário realizada no mês de julho e observei reservas até o ano de 2037.

sociais, em busca de apoio e em planejamento sobre tudo o que pode ser necessário à realização do evento.

Nas entrevistas e depoimentos reis e rainhas mencionam esse período:

> Em 2000 fui Rainha de Nossa Senhora do Rosário agradecendo pela cura de um câncer de mama em 1995/96. A promessa para eu ser coroada Rainha foi oferecimento da minha tia, devota de Senhora do Rosário em quem depositou sua fé por mim. Terminado o tratamento fui à igreja de Nossa Senhora do Carmo dar meu nome, mas só havia vaga para quatro anos depois. Na hora achei muito distante, mas o tempo serviu para eu refletir sobre a festa e sua importância para mim. Então investi em conversas com a comunidade e em pesquisas sobre os personagens da festa e figurinos de época. (AMARAL, entrevista em 2019).

> Quando fui convidada pra ser Rainha da Festa de Nossa Senhora do Rosário eu comecei a buscar as pessoas mais velhas para entender como era a festa, o que a gente poderia fazer melhor (ALMEIDA, entrevista em 2018).

> A razão de ser rei de Nossa Senhora do Rosário em 2019 foi tornar real pela segunda vez um sonho de criança. Fui rei pela primeira vez em 2001 na festa do mês de outubro, e em 2019 concretizei o sonho de ser rei na festa do mês de Julho (GOMES, entrevista em 2019).

Parte das providências ocorre com muita antecedência, principalmente a definição de figurinos para todos os personagens e grupos que se apresentam:

> Durante 18 meses tirei do meu salário as prestações do que comprei para confeccionar os figurinos de Rainha, congos, taieiras, caçadores, caçadeiras, tambor, dançadeiras de tambor, etc. Com figurinos diferentes queria chamar a atenção das pessoas para os personagens que compõem a festa de Senhora do Rosário (AMARAL, entrevista em 2019).

É importante considerar que a paisagem histórica, cultural e social que se expõe por meio da memória narrativa do sujeito falante é marcada por traços subjetivos e coletivos, que se reconhecem e se repõem no momento da fala e da escuta. O passado relatado por ele está inscrito em uma experiência social própria, construída em solidariedade com a tradição e com outros sujeitos que compartilham dessa tradição, como observa Ciacchi (2010).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário é conhecida na região como *Festa da Rainha*. A explicação dos moradores locais é que rainha refere-se a

Nossa Senhora, a festa é de e para ela. Embora haja um casal real, a figura em destaque no imaginário local é de fato a rainha, tanto na denominação dos espaços, quanto dos ritos, e até em cantorias nas rodas de tambor.

Cortejo da Festa de Nossa Senhora do Rosário 2016 – Monte do Carmo/TO

Mas na verdade a rainha não reina sozinha, o rei é seu par e aliado na preparação e realização do evento, com ele a rainha divide responsabilidades e custos. Em seus cantos o grupo de taieiras faz referência ao casal real mencionando sua relação com a corte portuguesa: "*vamo meu rei e minha rainha, coroa de prata de Portugal, vamo passear na rua, festejar Senhora do Rosário*".

No hinário[68] de 2011 (p. 18) da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a figura da rainha é assim caracterizada: “[...] no espírito religioso, e pela devoção, a rainha homenageia Nossa Senhora do Rosário, padroeira dos escravos; no folclore, é uma homenagem à Princesa Isabel, em gratidão pela sua coragem de enfrentar os poderosos a favor dos humildes escravos, libertando-os da cruel escravidão”.

Estamos, pois, diante de duas representações para a rainha da festa do Rosário: uma em que ela representa a santa, outra em que ela, junto com o rei, personifica o estado português, e uma terceira situação em que as duas representações são colocadas no mesmo contexto. A Festa do Divino também não escapa a essa interpretação. O hinário impresso para as celebrações religiosas de 2015 (p. 3), cujo imperador foi o pároco local, traz a seguinte informação: “[...] todas as atrações da festa juntamente com o folclore têm estilo imperial, em homenagem a D. Pedro I e a Princesa Isabel [...]”. Aqui personagens das duas festas – a imperatriz do Divino e a rainha do Rosário – têm a mesma representação: a figura da Princesa Isabel.

A compreensão sobre representações sociais torna-se útil aqui para uma compreensão sobre essa questão. Em Moscovici as representações sociais são entendidas como um conjunto de conceitos e explicações tecidas nas tramas ou interações do cotidiano. Trata-se de um conhecimento socialmente elaborado e compartilhado, que objetiva tornar familiar o que não é familiar. Ou seja:

> Um sistema de valores, ideias e práticas, com uma dupla função: primeiro, estabelecer uma ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo material e social e controlá-lo; e, em segundo lugar, possibilitar que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo-lhes um código para nomear e classificar, sem ambiguidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social (MOSCOVICI, 2007, p. 21).

. Assim sendo, uma representação acaba por (re)produzir e (re)orientar comportamentos, conferindo-lhe um sentido, como assinala González Rey:

> As representações sociais representam formas organizativas do espaço simbólico em que as pessoas se desenvolvem. A realidade aparece para elas por meio das representações sociais e dos

[68]Espécie de livreto contendo as liturgias e músicas escolhidas para as missas. Em Monte do Carmo eles costumam trazer informações sobre o histórico da cidade e sobre a festa, algum depoimento pessoal dos festeiros e agradecimentos à comunidade pela colaboração.

> diferentes discursos que formam o tecido social, mediante os quais os sujeitos individuais, implicados em um determinado espaço social, configuram o sentido subjetivo das diferentes esferas de suas vidas, e produzem significações em relação a si mesmos e aos outros. Essa organização simbólica do meio social é na realidade uma produção de sentido que integra emoções procedentes de diferentes espaços da história social dos grupos em que as representações são produzidas (REY, 2003, p. 126).

Portanto, uma visão funcional do mundo, que permite ao indivíduo ou grupo dar um sentido a suas condutas e compreender a realidade por meio de seu acervo de referências, com o fim de adaptar-se e definir seu lugar nessa realidade (ABRIC, 1994, p. 13). Ou seja, a representação social se constitui como um processo mental em que o indivíduo ou um grupo reinventa o real conferindo-lhe um significado próprio. Como nesse caso relatado por uma rainha da festa do Rosário: “algumas crianças me viam como rainha dos contos de desenho animado. Uma delas perguntou onde estava meu príncipe encantado e se ele ia me encontrar” (AMARAL, entrevista em 2019).

Na verdade, em vários momentos da festa de Nossa Senhora do Rosário identifiquei representações diferentes para um mesmo ritual, personagem ou prática. Ora, as representações são elaboradas no cotidiano para explicar – no sentido de traduzir – a realidade. Mas nem sempre são unânimes no mesmo grupo social, uma vez que são ancoradas nas vivências, nos processos perceptivos e imaginários do sujeito, nas suas subjetividades, no lugar que ele ocupa e onde transita com mais desenvoltura, entre outras variáveis. Além do que, não se pode deixar de considerar que esses processos também estão vinculados aos contextos sociais, nos quais as representações são tecidas e veiculadas.

Frequentemente, o casal real que realiza a festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo é ligado por parentesco: irmãos ou primos é a situação mais comum. Nas quatro festas que observei durante a pesquisa apenas um casal não era da mesma família. Mas também não é raro que duas famílias com estreitos laços de amizade e convivência se unam para fazer a festa, como foi o caso nos anos de 1979, 1986, 1987 e 2000, cujas rainhas entrevistei.

> Foi difícil encontrar um rei porque a festa de Nossa Senhora do Rosário é sinônimo de gasto financeiro. Eu tinha um grande motivo para ser rainha e achava que seria fácil encontrar um parceiro que

> pudesse me ajudar. Ora! É o casal quem faz a festa, sem rei não há rainha. A minha família encontrou na família Sales, moradores de Monte do Carmo, o filho de 16 anos do casal para ser meu rei. Alegaram falta de condição financeira mas acabaram aceitando e com o passar dos dias foram se envolvendo cada vez mais na realização da festa (AMARAL, entrevista em 2019).

A carmelitana Nazareth Gomes Alves (2009, p.87) elenca as atribuições do rei e da rainha, entre elas “tomar a posição do brilho da festa com liberdade e criatividade, sem ferir a tradição; tomar a postura de soberanos no espírito devoto e social”. Investidos de poder real, recomenda Nazareth, devem tomar providências para que todos os rituais aconteçam com o maior fulgor possível, além de angariar donativos e apoio da comunidade para o trabalho voluntário de preparação do evento.

No intuito de revisitar o passado da festa, com o propósito de compreendê-la em sua trajetória até o presente, o estudo contou com a participação de pessoas mais velhas da comunidade, explicitando lembranças e fotografias, assim como relatos de seus antepassados. Concordo com Picoli (2010) quando ressalta que por meio do uso da memória os indivíduos conseguem estabelecer relações com o passado, desenvolver sentimentos de identidade e (res)significar o presente.

Neves (1998) assinala que o conceito de memória é essencial porque nela se cruzam o passado, o presente e o futuro; “temporalidades e especialidades; monumentalização e documentação; dimensões materiais e simbólicas; identidades e projetos”. É essencial porque a memória é atravessada pela lembrança e pelo esquecimento; pelo pessoal e pelo coletivo; pelo público e o privado; pelo sagrado e o profano. “Porque na memória se entrelaçam registro e invenção; fidelidade e mobilidade; dado e construção; história e ficção; revelação e ocultação” (NEVES, 1998, p. 218).

Segundo Bosi (1987),

> Quando uma sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte em sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento. O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância (BOSI, 1987, p. 40).

Messias (2010; 2016) com inspiração em Alessandro Portelli, assinala que a memória não se resume a um depósito de fatos, ela significa um processo que gera significados. Por isso as fontes orais são importantes para o pesquisador, pois elas estão assentadas nas mudanças elaboradas pela memória. Essas mudanças representam o esforço daqueles que compartilham suas memórias em dar sentido ao passado, colocando em suas narrativas o contexto de suas vidas.

As lembranças e os relatos revelaram que ao longo do tempo houve mudanças sob vários aspectos, conforme os contextos econômico, social e de acesso à tecnologia apresentavam novas demandas e ou possibilidades.

> Antes era tudo dentro da igreja, mas como não cabe mais eles descobriram botar a tenda fora, agora as missas é tudo fora. Cada ano eles fazem de um jeito a arrumação, cada um que faz a festa quer fazer tudo mudado, mas continua a tradição. [...] Nunca teve casa de rainha, sempre foi emprestado. Eu mesma fiz minha festa na casa de minha mãe, barraca de palha na frente com o trono; a cuzinhação foi debaixo de um pé de manga que tinha no quintal; os bolos eu trouxe da fazenda tudo pronto (REIS, entrevista em 2017).

> Os vestuários da rainha era normal, era curto mesmo, outros mais na canela, mais comprido, inclusive minha mãe foi rainha, a roupa dela era normal, a blusa de manga comprida, de bolinha, toda enfeitadinha na cor azul. [...] Os caretas[69] teve muita mudança, eles mesmo desenhava a cara, fazia de caco de cuia, era a coisa mais feia. Hoje em dia eles usa máscara comprada. Mas na tradição é quase a mesma coisa, só a cara foi que mudou (CARVALHO, entrevista em 2017).

> A missa era dentro da igreja porque o povo era pouco, tudo comportava dentro da igreja, só vinha aquele povo sertanejo; de cidades vizinhas só alguns de Porto e Silvanópolis. O trono era enfeitado com as toalhas tudo branquinha, não tinha esses enfeitão que eles faz agora. As roupas da rainha não era esses vestidão chique igual tá hoje não, cada quem ia lá comprar sua roupa, a rainha comprava um vestido bom, mas não era como hoje. Então mudou por isso, a festa hoje tá muito chique, chique demais. Gasta muito. Mas tem tudo que tinha, os reinado, a caçada, os careta, os congo, tem tudo (OLIVEIRA, entrevista 2017).

Nas lembranças dos moradores é possível observar modificações de várias naturezas: na decoração, nos figurinos, na ostentação atual, no público

[69]Personagem da Caçada da rainha, evento que abre a festa de Nossa Senhora do Rosário. Tanto o personagem quanto o evento estão explicitados nas narrativas que compõem a segunda parte deste capítulo

maior que hoje comparece à cidade para participar dos festejos de julho, a ponto de ter sido necessário deslocar as celebrações religiosas da igreja para a praça, sob tendas.

Esse deslocamento não ocorreu sem resistência ao que parece. Em 1999 o imperador do Divino (REGO, entrevista 2017), solicitou à comissão organizadora da parte religiosa da festa, ligada à paróquia, que as missas daquele ano fossem realizadas em local aberto para acomodar os fiéis. Segundo ele, nas últimas festas observara que um grande número de pessoas não encontrara lugar no templo e ficara na praça em frente.

Festa de Nossa Senhora do Rosário 1986 – Monte do Carmo/TO

Seu pedido foi recusado com ênfase. Relata que ouviu como justificativa que não seria possível porque “onde já se viu o imperador ser coroado no meio da rua? Toda vida ele foi coroado de joelho na entrada da igreja, é contra a tradição ser de outro jeito”. Portanto, segundo ele sua insistência não logrou efeito e novamente uma parte do público se aglomerou na praça. Contudo, a partir de 2004 a parte litúrgica da festa passou a acontecer sob tendas ao lado da igreja.

Perez (2002) considera que festa é tradição sim, mas não no sentido de imobilidade. Ela é tradição quando se inscreve no calendário, se perpetuando entre as gerações. Entretanto não é sempre a mesma, ela se repete mas muda, é ressignificada pelos grupos que a realizam. Nesse movimento importa a transmissão, a força da ancestralidade, que faz com que a festa não se descaracterize. Hobsbawm (1997) salienta que a adaptação é inevitável quando é necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins.

Os entrevistados ressaltam esse aspecto quando falam das mudanças, ao mesmo tempo em que assinalam “mas continua a tradição”, “na tradição é quase tudo a mesma coisa”, “mas tem tudo que tinha”. Observei que há também uma preocupação por parte de pessoas da comunidade de que a festa não esteja mais ao alcance de todos para assumi-la como festeiro em razão do seu custo, mas as opiniões a respeito não são unânimes, muitos acreditam que qualquer um pode fazer a festa, do seu jeito, conforme suas condições.

> Antigamente era uma festa tudo simples, era tudo pobre na regra do possível, mas todo mundo dava conta de fazer a festa; mas hoje já é meio difícil pro povo tá pegando, porque cada um quer fazer com mais luxo, com mais coisa, tem até muita fartura mas eles se preocupam mais com o luxo (SANTOS, entrevista em 2017**).**

> Roupa pra alugar, não existia nada disso. Hoje não, hoje a pessoa tem mais facilidade e faz isso pra tornar a festa mais bonita. Tá certo que tem atrapalhado pessoas que querem fazer a festa e não pega porque não tem condições de alugar uma roupa bonita. Mas só que eu acho que a pessoa que quer pegar a festa ela não precisa pensar nisso, nós não precisamos ser iguais aos outros, nós precisamos dar o melhor de nós, a gente faz aquilo que a gente pode, como a gente pode. A essência maior é o louvor à Nossa Senhora. Isso é que define a festa, não o que vai vestir. No fim tudo dá certo porque Nossa Senhora não deixa faltar nada (ALMEIDA, entrevista em 2018).

A festa de Nossa Senhora do Rosário passou por períodos de escassez de candidatos como festeiros. A rainha de 1979 relatou na entrevista que ela foi convidada com menos de um ano para ser a próxima rainha porque não havia candidata, as pessoas se diziam sem condições materiais para assumir o evento. No entanto, nos depoimentos de festeiros no encerramento da festa

percebe-se uma total confiança na divindade que representam, na certeza de que o essencial será provido.

> Lembro-me que no dia primeiro de julho minha tia chegou pra mim e disse: minha filha cadê as coisas de fazer os bolos? Eu assustei e respondi: tia não chegaram ainda. Ela insistiu: mas tem que começar hoje, senão não vai dar tempo, tem muito bolo pra fazer. Sem opção, fui no mercadinho perto de casa, abri uma conta, e assim começamos a fazer os bolos. Por causa da urgência, confeccionei convites nominais solicitando o que precisava e a quantidade. Os carmelitanos e os preservadores da cultura responderam com as doações. Tudo deu certo. Por causa da dificuldade que estava encontrando na parte da alimentação, eu pedia diariamente a Nossa Senhora do Rosário que minha festa fosse alegre, que as pessoas ficassem alegres com o que tínhamos para ofertar, porque o motivo de eu estar ali era muito maior do que qualquer obstáculo material. Ela entendeu e atendeu (AMARAL, entrevista em 2019).

Com relação à decoração dos espaços – igreja, casa da festa, local da Caçada e tronos – pude verificar que os festeiros atuais contratam profissionais para esse fim. Em relação aos figurinos do rei e da rainha são alugados em lojas de Porto Nacional ou de Palmas. Já os grupos que desempenham papéis na festa como caçadores e caçadeiras, congos e taieiras, geralmente têm suas vestimentas providenciadas pela rainha.

> Era muito diferente porque mesmo na época que eu fui rainha aqui do Carmo ninguém preocupava de ter roupa luxuosa não, a preocupação era a rainha estar com a roupa igual de Nossa Senhora, a roupa simples com o manto e receber a coroa de Nossa Senhora. E o rei também, era tudo com simplicidade, o foco era a divindade. Mas assim, eu não condeno as pessoas que pega a festa que querem fazer essas roupas luxuosas porque o pensamento também está em embelezar mais a festa (ALMEIDA, entrevista em 2018).
> .

Festa de Nossa Senhora do Rosário 1986 – Monte do Carmo/TO

As mudanças mais mencionadas pelos entrevistados dizem respeito à preparação da festa. Relatam que no passado os festeiros raramente eram da cidade, a festa era assumida quase sempre pelos fazendeiros da região, que dispunham de mais recursos.

Após a exiguidade de extração do ouro a localidade ficou empobrecida, e mesmo após a emancipação política nos anos sessenta a situação não havia sido alterada de modo significativo. Desse modo, com a população mais concentrada na área rural, os preparativos eram iniciados nas fazendas e os festeiros chegavam à cidade pouco antes dos festejos.

> Antigamente o material para fazer os bolos não era comprado, vinha tudo das fazendas. O fubá de arroz era pilado no pilão, não tinha maquina naquele tempo, era uma dificuldade. Para a tiração de fubá e a limpação do arroz juntava aquela turma, a rainha dava café, juntava muita gente. O fubá era tirado, o arroz era socado, a mandioca lavrada para a preparação do polvilho. No dia desse soquete[70] era festa animada, com tambor e tudo (CARVALHO, entrevista em 2017).

[70]Essa prática nominada como *soquete* que fazia parte da preparação das festas no passado não é mais realizada no presente. Ela se encontra detalhada em uma das narrativas na segunda parte desse capítulo. Quanto à visita da rainha e do rei ao imperador continua sendo

Acervo da família Pereira Almeida, 1979 – Monte do Carmo/TO

> Começava a arrumação da festa em maio, quando plantava e colhia mandioca, arroz, tudo na enxada, não tinha maquinagem; quando era mês de junho ia moer a cana pra fazer o açúcar, a rapadura, a cachaça; a lenha era tirada no sábado de aleluia pra secar. Ai fazia o soquete dia da fogueira de São João pra limpar quartas e quartas de arroz, tirar o fubá, a apara, a puba, tudo socado no pilão. Começo de julho matava vaca, matava porco, secava tudo. Trazia tudo do sertão nos carro de boi; ovo vinha trazido em carga de jumento seguro pelo cabresto (OLIVEIRA, entrevista 2017).

Mendes e Borges (2008) consideram que os calendários significam uma espécie de orientação de conduta social e preservação da memória da comunidade. Principalmente, atuam como unidades de referência e significação do *ethos* cultural. Portanto, de maio a julho os festeiros cumpriam uma programação, cada mês destinado a tarefas de preparação da festa que viria, até o momento de irem para a cidade.

> Iniciamos os trabalhos nas Lajes, sítio dos meus pais e fomos para Monte do Carmo só no dia 11 de julho. No evento da chegada do rei e da rainha, foi muito foguete e dança do tambor, com muita animação até entrar na cidade. Desde 11 de julho teve festa dançante em nossa casa, até no dia em que fomos visitar o Imperador, e quando voltamos

---

praticada do mesmo modo que no passado, e também está relatada como narrativa, retirada do diário de campo.

> o povo veio conosco para dançar (ARAUJO, entrevista em 2019).

Essa não é mais a realidade nos dias atuais. Os festeiros geralmente são da cidade ou de famílias com origens locais que residem na região, principalmente na cidade de Porto Nacional, a uma distância de 40 km. Mas, essa prática do passado em que os festeiros vinham do sertão é recriada nas festas do presente por meio de um evento denominado *Chegada da Rainha*.

A comunidade vai ao encontro desses personagens na entrada da cidade e segue-os pelas ruas, cantando e dançando ao ritmo do tambor. Os festeiros e seus acompanhantes chegam a cavalo, e há toda uma simulação do passado: carros de bois carregados de pilões, panelas e outros apetrechos, animais de cargas, pessoas trazendo peneiras e gamelas na cabeça, entre outros detalhes. Os moradores relatam que a Chegada da Rainha é para lembrar o passado, para não esquecer como era a festa.

Chegada dos festeiros de Nossa Senhora do Rosário – Monte do Carmo/TO

O trajeto finaliza na porta da igreja ou na casa da festa para um café com bolo e mais rodadas de tambor. Nesse evento, o rei e a rainha fazem sua primeira aparição pública como dirigentes da Festa de Nossa Senhora do Rosário. A comunidade de Monte do Carmo relaciona o evento *Chegada da Rainha* como um revival do passado local, do modo como seus antepassados preparavam o evento festivo.

Vemos aí um simulacro da Entrada Real, presente nas monarquias europeias nos séculos XVII e XVIII (MESSIAS, 2010), quando o rei fazia sua entrada nas cidades por meio de um ritual elaborado, tendo em vista a incorporação do imaginário em torno da figura real (APOSTOLIDÈS, 1993).

Duvignaud considera que é inerente ao período da festa uma intensidade da vida coletiva, ou seja, os acontecimentos ligados ao sagrado e à religião conferem momentos de efervescência e de unanimidade, a "consciência coletiva" se exalta e manifesta-se por meio da dramatização de mitos e crenças:

> A substância social, dispersa e difusa na vida quotidiana, tende a mostrar-se como uma totalidade orgânica a que se deu o nome (derivado do vocabulário marítimo) de "mana"[71] É uma substância coletiva que se exterioriza e se dramatiza ao longo de cenas e representações mais ou menos teatralizadas, a que a magia ou a religião proporcionam uma imagem diversificada (DUVIGNAUD, 1983, p. 71).

Na abordagem sociológica de Weber (2000) as religiões se desenvolvem em contextos práticos onde as experiências coletivas e individuais do sujeito são ancoradas pelos sistemas econômico, religioso, político e social. Apoiadas em um conjunto de elementos diversificados, as religiões podem envolver os mais díspares elementos, como sagrado e profano, deus e o diabo, natureza e sociedade, teologia e cosmologia.

A cidade é tomada pela preparação das festas: de Nossa Senhora do Carmo, do Divino Espírito Santo, de Nossa Senhora do Rosário, do Capitão do mastro do Divino e da Capitã de Senhora do Rosário. As novenas são iniciadas, assim como a preparação para os rituais e a instalação dos barracões para a fabricação dos bolos. Folguedos e cerimônias acontecem nesse período que antecede a festividade, como as visitas das majestades[72] e o levantamento dos mastros do Divino e de Nossa Senhora do Rosário, descrito mais à frente.

Durante a observação da festa de Nossa Senhora do Rosário em 2017 acompanhei também a preparação da Festa do Divino. Isso é necessário, uma

---

[71] Ver mais em *Ensaio Sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss In: Sociologia e Antropologia**,** 1974.

[72] Eventos sociais, uma espécie de folguedo, quando a rainha e o rei visitam o imperador do Divino e este retribui a visita aos festeiros de Nossa Senhora do Rosário. Trata-se de uma prática que vem do passado, e está relatada na segunda parte desse capítulo como narrativa – *Senhora do Rosário visita o Divino* – a partir das anotações do diário de campo.

vez que essas duas festas são atravessadas uma pela outra em vários momentos. Além do mais, os processos são semelhantes na preparação das iguarias e no modo como a comunidade se reveza para prestar apoio tanto aos festeiros de uma quanto de outra.

A arrumação da festa é pontuada de sociabilidades e de um entra e sai da casa dos festeiros, onde tem sempre uma mesa posta com iguarias para as visitas. É comum um tocador de sanfona por ali entoando músicas alegres e conhecidas e rajadas de fogos disparadas várias vezes ao dia. Reis e rainhas comentam esses momentos:

> Foi marcante a alegria que existiu em nossa festa e que contagiava a todos. Durante o dia, as mulheres varrendo e dançando com a vassoura, tínhamos os tocadores dentro de casa diuturnamente. Uma comadre, na época grávida de 9 meses, dançou tanto tambor na caçada e à noite que amanheceu no dia 18 com o bebê nos braços! (ARAUJO, entrevista em 2019).

> As emoções foram várias, momentos ímpares nas nossas vidas. Desde o primeiro dia quando a rainha e eu fizemos o evento da chegada dos festeiros na cidade, as noites de novenas e leilões, as visitas reais, as confecções dos bolos na casa do rei e da rainha, todos os dias aquela animação, sempre cheio de gente (GOMES, entrevista em 2019).

Bolo de mãe 2017 – Monte do Carmo/TO

Quando as pessoas relatam suas vivências em um dado contexto elas também recriam a história do seu grupo. Ao destacar momentos que consideram marcantes quando desempenharam os papéis de reis e rainhas na festa de Nossa Senhora do Rosário os entrevistados iluminam a compreensão sobre este evento, por meio de suas subjetividades.

> Na missa da Rainha de repente comecei a sentir vontade de chorar, era como se quisesse abraçar todos ali, era uma emoção leve, sem dor, como se estivesse nos braços de anjos. Minha igrejinha linda, minha família, amigos verdadeiros e a energia brotando de pessoas conhecidas e desconhecidas sentadas naqueles velhos bancos. Era um agradecimento pela oportunidade de recomeçar a viver e eu definia que eu seria diferente do passado, que seria mais flexível, inclusive comigo mesma (AMARAL, entrevista em 2018).

Thompson aponta que falar do passado pode devolver às pessoas que vivenciaram a história um lugar importante, mediante suas próprias palavras. A história oral não seria necessariamente um instrumento de mudança; isso depende do espirito com que seja utilizada, mas certamente pode ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. (THOMPSON, 1992).

Registros fotográficos das festas no passado eram raros[73]: “Não tinha fotógrafo, tanto que nem tenho retrato da minha mãe, e ela foi rainha, meu pai foi rei, e não tem retrato deles” (CARVALHO, 2017). Os bailes eram animados por sanfoneiros locais, conforme contam os entrevistados: “de primeiro não tinha casa da festa, era nas casas mesmo, ai fazia o barracão na frente e tocava a festa. Tocava valsa, marcha e bolero, essas coisa da roça” (OLIVEIRA, 2017); “[...] era festa pra tudo quanto é lado, era na barraca dos festeiros e também naqueles barraquim de particular” (REIS, 2017).

É tradição em Monte do Carmo as pessoas levarem doações aos festeiros, principalmente para a confecção dos bolos. Cada um contribui com o que pode: ovos, café, óleo, manteiga, açúcar, legumes, carnes, farinha. A rainha do ano 2000 relata: “muitas pessoas simples quando souberam da minha dificuldade, começaram a trazer um litro de óleo, um pacote de café, de açúcar. Era maravilhoso ver essa vontade de colaborar” (AMARAL, 2019). De

[73]Durante a pesquisa encontrei em acervos particulares algumas fotografias que são apresentadas aqui, com a devida autorização dos proprietários para digitalização e exposição.

forma mais expressiva oferecem trabalho voluntário, artigo muito necessário para infindáveis tarefas.

> Eu posso ter 24 anos, mas mesmo assim vou continuar ajudando porque aí que a gente encontra amigos de verdade [...] quando você vai na casa da festa você chega, você dá um bom dia, dá a benção pra aqueles mais velhos que é o direito, dá aquele abraço forte, porque aí que a gente damos e recebemos respeito (LIMEIRA, entrevista em 2018).

> No tempo que os festeiro era da fazenda, povo da rua pouco conhecia, e depois que chegava aqui é que recebia doação. Lá no sertão recebia muito, quando a rainha chegava já vinha com tudo arrumado nos carro de boi, dois, três carro de boi cantando cheim de trem, e muito era doado por lá, galinha, porco, vaca. As doação era de vontade própria, cada um oferecia: eu tenho isso pra festa, eu tenho isso pra Nossa Senhora do Rosário, eu tenho uma dúzia de ovo, eu tenho quatro ovo, dois prato de tapioca, eu dou um litro de tapioca, e assim o tanto que tivesse levava e o festeiro recebia, do mesmo jeito de hoje, só que agora é tudo do comércio, uma diferençona OLIVEIRA, entrevista em 2017).

O período de preparação das festas do mês de julho em Monte do Carmo é encerrado dia 15, embora providências continuem sendo tomadas até o que o evento termine. Entretanto essa é a data de encerramento das novenas e também o momento de hasteamento dos mastros do Divino e de Senhora do Rosário, que são preparados com antecedência e postados em frente à igreja.

Após o encerramento da missa e do novenário todos se juntam em torno deles. O capitão do mastro do Divino sobe em uma espécie de plataforma que fica na base e as pessoas começam a levantar o mastro e a correr com ele pela praça, simulando um mar revolto que o sacode de todos os lados, para lá e para cá.

O capitão dá o melhor de si para equilibrar-se em meio às intempéries, entre risos e gracejos da multidão, até que finalmente é colocado no chão. Em seguida o mesmo acontece com o mastro de Nossa Senhora do Rosário e sua capitã. Ao final o capitão e a capitã convidam os presentes para usufruírem de uma farta mesa de iguarias composta de bolos tradicionais, licores e paçoca de carne de sol.

Assim, sob o império do vento grande de julho, a Festa de Nossa Senhora do Rosário é urdida em fios e tramas, em risos e labor, em um tempo cedido pelo calendário apenas para ela, recuado da vida comum. É o *tempo da*

festa onde tudo o mais é afastado, em que a cidade atravessa uma espécie de limiar e faz a passagem da vida comum para o reino do festejar.

Mastros de Nossa Senhora do Rosário e do Divino, marco do início das festas, 2017
Monte do Carmo – TO

3.3.2 Rezar, festar, reinar

A tríade festiva do mês de julho em Monte do Carmo forma um conjunto de celebrações religiosas sob a direção da igreja católica. É aberta dia 16 pela manhã com missa solene em louvor a Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade. Em seguida tem início a Festa do Divino, com a saída da Folia da Misericórdia, composta por mulheres. Durante todo o dia elas percorrem residências em vários pontos da cidade recolhendo donativos para o imperador.

Vão acompanhadas de músicos e seguem a bandeira entoando o canto da misericórdia; depois de finalizá-lo o morador oferece um lanche às folionas e então começa o forró. Dançam animadas em todas as casas e depois seguem em frente, até o final da tarde, com apenas uma pausa para o almoço na casa da festa. Segundo Brandão (1989), o devoto católico, cumpridas suas contas com o sagrado, entrega-se sem culpa a essa parte profana da festa, tão indispensável para ele quanto a outra.

Folia da Misericórdia, conhecida como Folia das mulheres, 2017 – Monte do Carmo/TO

A festa comporta essa variedade de atividades que reunidas ganham sentido, tornando-se mais que uma simples cerimônia. Em Homo Ludens está presente a ideia de que “é impossível determinar de maneira rigorosa qual é o limite mínimo a partir do qual a gravidade religiosa passa a ser simples divertimento” (HUIZINGA 2000, p.30). Na folia conduzida pelas mulheres essa característica está presente: elas passam do canto devoto à alegria do folguedo com naturalidade, ao mesmo tempo em que retomam a gravidade religiosa até a próxima porta.

A parte profana da festa é considerada por Brandão (1989, p. 5) tão importante quanto a parte dedicada ao sagrado; ele ressalta que a festa é essencialmente uma “bricolagem de ritos, folguedos, e festejos de *devoção* e de pura e simples *diversão*”. E esclarece:

> O que acontece nos dias de festa é uma sequência de cerimônias regidas pela ideia de vagar pelas ruas e do entra-e-sai de igrejas e casas, unificando com o rito justamente as polaridades que existem não apenas entre a *casa* e a *rua*, mas entre também tudo aquilo de que elas são símbolos: o sagrado e o profano, o feminino e o masculino, a devoção e a diversão, a restrição e a permissividade (BRANDÃO, 1989, p. 8).

Perez (2002) recomenda que convém desconstruir alguns moldes para definirmos este fenômeno: a festa não se resume a um ritual, embora ele esteja presente em sua organização; festa não se explica apenas como divertimento, não obstante ser essa uma faceta expressiva de seu caráter.

Podemos recorrer a Priore (1994, p.19) quando indica que não se separa festas religiosas de festas profanas, porque na verdade elas caminham juntas, como se em cada festa religiosa vicejasse uma profana, e vice-versa. Mesmo a música sacra misturava-se aos ritmos do povo nas festas religiosas portuguesas e espanholas, indicando que as fronteiras entre o popular e o erudito, o sacro e o profano não estavam demarcadas.

À noite o imperador do Divino é coroado na igreja, e após a missa segue em cortejo para a festa, cercado pelas bandeiras das folias e acompanhado de uma multidão e do espoucar de fogos, ao som de uma orquestra local. A festa termina no dia 17 ao meio dia, com missa solene, ao fim da qual o imperador do ano seguinte é anunciado. Nesse momento os presentes entoam: “lá vai a

pomba voando, no bico leva uma flor, vai voando e vai dizendo, viva viva o novo imperador". Após a missa segue o cortejo, a festa, o banquete.

Brandão (1989) comenta sobre a pompa com que o Divino é festejado em muitas cidades brasileiras, com muitos fogos, comidas, cantos e danças. Para algum viajante incauto é como se aquelas figuras tivessem saltado direto do século XVIII para aquele lugar, pois se deixam coroar com rara solenidade e ostentam o título de Imperador do Divino em seu ano de festa.

O imperador de 2017 arrematou seu pronunciamento à comunidade declarando: "[...] hoje eu sei que ser imperador do Divino significa trabalhar muito e vencer grandes desafios, mas também significa ter um lugar na comunidade, ganhar novos irmãos e novos amigos e conhecer grandes emoções (BARROS, pronunciamento como imperador do Divino, 2017)".

No Brasil colonial, assinala Priore, as festas ligadas à Igreja Católica ocorriam a expensas das economias particulares e, como o catolicismo era a religião do Estado, era difícil alguém recusar sua participação. Assim, todas as instâncias da comunidade colonial eram envolvidas na espiral da festa, inclusive os funcionários do governo português a quem cabia aprovar sua realização, e na falta de patrocínio particular, financiá-las (PRIORE, 1994, p. 24).

Festa do Divino 2016 – Monte do Carmo/TO

Quando o imperador da festa de 2017 mencionou “trabalhar muito e vencer grandes desafios” estava na verdade referindo-se ao custo elevado que a festa requer nos tempos atuais, quando o público é maior e os produtos precisam ser adquiridos e não mais produzidos pelos festeiros, como no passado.

O Divino se despede, e o reino de Senhora do Rosário toma posse da cidade. É um reino intercalado pelo folgar e pelo rezar, seus súditos são devotados ao tambor e à cantoria, sempre reverenciando a divindade nas ruas, na igreja e na casa de seu reinado, recriando a cada ano as práticas transmitidas pela irmandade que cuidou dessa devoção no passado.

Em *Festas e civilizações* Duvignaud aponta que a festa se apropria da rua, das praças, dos pátios, de qualquer espaço que sirva ao encontro de pessoas, fora do papel que desempenham em uma coletividade organizada. Esses são espaços que a festa utiliza para instalar-se:

> A festa coloca o homem face a um mundo sem estrutura e sem código, o mundo da natureza onde têm exercício apenas as forças do "Eu", os grandes estímulos da subversão. Ela se destrói e renasce das suas cinzas. E se converte na constatação de que as relações humanas não instituídas, a fusão das consciências e das afetividades substituem todos os códigos e todas as estruturas. As pessoas aí realizam o impossível, isto é, a comunicação comum além de todo espaço e permanência [...] (DUVIGNAUD, 1983, p.68).

Realizada duas vezes ao ano em Monte do Carmo (julho e outubro) [74], a festa de Nossa Senhora do Rosário é composta de uma diversificada programação e de atos que em conjunto representam o *tempo da festa*, onde sagrado e profano se intercalam, o festejar sendo pausado pelo louvar e novamente retomado ao fim deste. Segundo Brandão (1989) o devoto popular considera a festa como uma sucessão cerimonial destas situações, para além do espaço restrito dos ritos da Igreja.

Os tambores comandam a abertura da festa de Nossa Senhora do Rosário com a *Caçada da Rainha*[75] dia 17 de julho por volta das 15 horas, quando uma multidão sai pelas ruas da cidade reverenciando Nossa Senhora do Rosário ao som de tambores. Eles impõem seu ritmo à frente do rei, da rainha e de seus acompanhantes, uma corte, talvez. Em uma pausa do longo trajeto encontram as majestades, festejam e voltam para a cidade com destino à igreja, agora com o rei, a rainha e sua corte à frente do cortejo.

A Caçada da Rainha é o paraíso dos *caretas*: mascarados, vestidos com trajes grotescos eles correm, cabriolam, fazem gracejos, passam um cipó comprido de galho seco nas pernas das pessoas e as perseguem no meio da multidão provocando risos no público. Adoram esse jogo de brincar e causar medo, embora todos saibam que não passa de uma encenação brincalhona,

---

[74]Em relação às duas edições anuais da festa os moradores explicam que na verdade o mês em que se comemora a santa é outubro, mas desde que as festas de Nossa Senhora do Carmo, do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora do Rosário foram reunidas no passado passou-se a comemoração para o mês de julho. Em 1971 a festa de Nossa Senhora do Rosário voltou a acontecer também em outubro, fato que trouxe desdobramentos, segundo os entrevistados: em outubro a festa tem um público menor, o que diminui em muito os custos e permite que mais pessoas possam apresentar-se como festeiros; comentam que no mês de julho vem muita gente "de fora" que quer ver luxo na festa, isso acaba intimidando vários candidatos a rei e rainha que querem cumprir uma promessa ou realizar o sonho de fazer a festa dentro de suas possibilidades.

[75]A *Caçada da Rainha* é descrita na segunda parte deste capítulo na narrativa *Correr como careta*, com base nos dados do diário de campo.

uma alegre negação da identidade e do sentido único (BAKHTIN, 1987), um jogo de ridicularização e disfarces que alimentam a festa popular a céu aberto.

Caçada da rainha, abertura da festa de Nossa Senhora do Rosário 2019 – Monte do Carmo/TO

A comunidade tem diferentes representações sobre a *Caçada da Rainha*: um costume da corte portuguesa, “quando dispensava o luxo da vida palaciana e se instalava no campo em acampamentos, pelo prazer da caça. Nossos antepassados fizeram de tudo isso um folguedo” (ALVES, 2009); “[...] uma repetição dos antigos quando trouxeram Senhora do Rosário da serra pra igreja com tambor, dança e canto. Ela só quis ficar na igreja quando foi trazida assim, com o povo cantando e dançando o tambor pra ela” (REIS, entrevista 2017). No hinário da festa de 2011 essa explicação mítica também é colocada, com mais elementos presentes:

> [...] Dizem os antigos que Nossa Senhora foi encontrada na Serra do Carmo e o povo foi busca-la. A imagem encontrada foi trazida para o arraial e ela voltou. Esse fato ocorreu por várias vezes até que tiveram a ideia de levar o tambor, as rezadeiras, a folia do Divino Espírito Santo, tochas, louvando e dançando trouxeram de volta a santa e ergueram um altar. A imagem permaneceu e nunca mais voltou para a gruta (HINÁRIO, 2011, p.19).

A imprensa regional assim noticiou o evento em 2013:

> Em Monte do Carmo, município histórico do Tocantins, a 89 km de Palmas, julho é mês de devoção. Os Festejos do Carmo, como é conhecido, é o momento de homenagear Nossa Senhora do Rosário, o Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Carmo. E um dos pontos altos da festa é nesta quarta-feira (17), quando acontece a Caçada da Rainha. Realizada há cerca de 200 anos, a Caçada da Rainha é uma tradição cultural e familiar [...] O rei, a rainha, casais de cavaleiros e damas revivem as antigas caçadas europeias. Acompanhados por uma multidão, ao som dos tambores - ritmo que simboliza a festa da rainha - as pessoas seguem até a saída da cidade. Lá, é servido bolo, café e, em seguida, todos retornam pelas ruas do município dançando e louvando à Nossa Senhora do Rosário, até às 18h. (JORNAL DO TOCANTINS, 17/07/2013).

Vemos aí interpretações diferentes para a compreensão local sobre o evento de abertura da festa. Uma relacionada à representação do estado português: a realeza em uma atividade campestre; outra, de caráter mítico: a imagem encontrada em meio à natureza, e que estabelece como condição para ser conduzida à igreja a realização de ritos profanos.

Frazer (1982, p. 134) ressalta que, ao longo do tempo, tanto a música quanto a dança foram muito empregadas como rituais para ajudar os homens a se aproximar de seus deuses, o que aproxima da afirmação de Campos (1988, p. 49) de que a história da santa que foge da igreja não é exclusiva de Monte do Carmo, foi relatada também em Minas Gerais e parece constituir uma tradição no caso de Nossa Senhora do Rosário.

Em *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, Mary Del Priore assinala o sentido da festa para os vários segmentos da sociedade colonial. Para ela a festa era também um acontecimento político, religioso e simbólico:

> As festas nasceram das formas de culto externo, tributado geralmente a uma divindade protetora das plantações, realizado em determinados tempos locais. Mas com o adento do cristianismo, tais solenidades receberam nova roupagem: a igreja determinou dias que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico. (PRIORE 1994, p. 13).

Uma variedade de culto aos deuses, embora proscritos, não se extinguiram, mas revestiram-se muitos de uma aparência cristã. Várias festas que celebravam as divindades antigas foram transferidas para o culto dos santos[76]. Nogueira (1986, p. 29) acrescenta que “de modo consciente ou não, o

[76] O culto à Mãe de Deus (Nápoles) tem origem no culto de *Vesta* e *Ceres*; os santuários de *Ceres* e *Vênus* foram transferidos para a mãe de Cristo; a Vrgem substituiu *Afrodite* na Grécia;

Cristianismo incorpora divindades, ritos e festas religiosas já institucionalizados pela tradição, dotando-os de um outro discurso, de uma outra roupagem que mal disfarçam sua origem pagã". O esforço empreendido pela Igreja em incorporar as crenças do mundo antigo também produziu como resultado a sobrevivência das mesmas na vida privada e cotidiana, enraizando-se sob as vistas da instituição. (NOGUEIRA, 1986, p. 25- 27).

Assim tem início a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo: com alegria, brincadeiras e muita empolgação. Os tambores repicam, a multidão canta e dança, os caretas correm, e Senhora do Rosário é reverenciada pelo povo com seus tambores, suas danças e cantos, e sua devoção alegre. Campos (1988, p. 49) entende que a Caçada é uma renovação da busca da rainha, no sentido de procurar, buscar, como é entendido o verbo caçar na região.

A rainha prepara-se para a *Caçada* 2018 – Monte do Carmo/TO

Santo Antonio substituiu o deus das corridas de circo *Neptunus Equester*; e as fogueiras de São João se reportam à festa do antigo *Solstício de verão*, entre tantos outros exemplos, inclusive no Brasil (NOGUEIRA, 1986, p. 27).

Aberta pela *Caçada da Rainha*, a festa de Nossa Senhora do Rosário ocupa os espaços da cidade durante dois dias. Uma parte transcorre na igreja: missas e coroação dos festeiros; outra acontece nas ruas: canto e dança ao ritmo do tambor, atuação de caretas, cortejos, apresentação dos grupos de congos e de taieiras; e outra parte é reservada à casa da festa: recepção ao público com mesas longas repletas de bolos de variados sabores e formatos; bailes e banquete.

Brandão (1989) define bem esse universo festivo quando destaca que uma festa popular é essa mistura espontânea e ao mesmo tempo ordenada de rezar, cantar, dançar, desfilar, enfim, de *festar*, termo que expressa tudo o que deve realmente acontecer em uma festa do povo: uma multiplicidade de festejos que tomam conta da rua.

Encerrada a *Caçada da Rainha* ao final da tarde, os festeiros preparam-se para a sequência da festa. No início da noite saem de casa vestidos a rigor, acompanhados por familiares, amigos e conhecidos em direção ao local onde os aguardam o casal real do ano anterior[77], também vestidos com pompa, usando as coroas e os cetros de prata[78] e adornados com mantos cerimoniais.

Após cumprimentarem-se, reis e rainhas seguem em direção à igreja em cortejo, acompanhados por muitas pessoas portando velas acesas, ao som de uma banda de música e de fogos de artifício durante o trajeto. À porta das grandes tendas instaladas ao lado da igreja de Nossa Senhora do Carmo, e onde desde o ano de 2004 são celebradas as cerimônias religiosas nas festas do mês de julho, os sacerdotes aguardam os casais reais.

---

[77] O local desse encontro não é fixo, pode ser em frente à residência de familiares do rei ou da rainha, como pode ser em um local estratégico nas ruas do centro da cidade.

[78] Conforme informações obtidas na Casa paroquial durante a pesquisa, as coroas e os cetros teriam pertencido à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos que, a exemplo de Portugal, existiu em Monte do Carmo. A prova mais contundente de existência dessa agremiação como organizadora da festa e difusora da devoção à santa na localidade é um conjunto de documentos que, embora de difícil visualização e fragmentados, registram doação de recursos à irmandade e prestação de contas da mesma. Ver mais sobre o assunto em Messias, Noeci Carvalho. Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo, TO. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2016.

Reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário a caminho do rito de coroação, 2018
Monte do Carmo/TO

Os reis ajoelham-se, o sacerdote que preside a cerimônia apresenta uma cruz que o rei coroado e o novo rei beijam com reverência. Em seguida a coroa é transferida do rei *velho* para o rei *novo*, como a comunidade os denomina, o mesmo acontecendo com o cetro e o manto, quando é o caso[79]. A cerimônia segue seu curso com a coroação da rainha, nos mesmos moldes da coroação do rei. Familiares ou pessoas da comunidade que estão mais próximos no local sempre auxiliam o sacerdote durante a cerimônia, tanto com a colocação da coroa quanto do manto.

A coroa do rei é a mesma utilizada pelo imperador do Divino; grande e pesada pode ser desconfortável e não se ajustar em todas as cabeças; em razão disso os festeiros sempre utilizam uma espécie de forro de veludo sob a

[79] Na maioria dos casos os mantos cerimoniais são produzidos pelos próprios festeiros, nesse caso o rei e a rainha que passam a coroa continuam usando seus mantos em todos os ritos da noite. Quando porém os festeiros não trazem seus próprios mantos para a cerimônia de coroação o sacerdote transfere também essa insígnia real, juntamente com a coroa e o cetro. Muitos festeiros, tanto do Divino quanto de Senhora do Rosário fazem doação de seus mantos à igreja e eles são usados por empréstimo em outras festas.

mesma, com a cor predominante da festa: vermelho, se do Divino e azul, se do Rosário. A coroa da rainha é pequena e delicada, não requer ajustes, contudo exige alguns recursos como grampos ou prendedores dissimulados no penteado para se manter firme na cabeça coroada.

Coroação da rainha de Nossa Senhora do Rosário 2018 – Monte do Carmo/TO

Após a coroação os dois casais reais fazem a entrada na igreja, com os reis coroados à frente, e a missa tem início. A ornamentação do local é responsabilidade dos festeiros que, diferentemente do passado, contratam decoradores profissionais da região especializados em festas religiosas.

Maravall (1975) destaca que a festa barroca no século XVII, era marcada pela pompa, ostentação e aparatos, e conferia grandeza àquele que a tornava possível. Era uma festa feita para deslumbrar, provocar efeitos, ser vista por

todos. Semelhante ao que se presencia em Monte do Carmo por ocasião de das festas do Divino e do Rosário.

Para Mary Del Priore,

> Misto de sagradas e profanas, estas festas vulgarizaram ainda um comportamento extremamente devoto por parte das populações coloniais, acentuando a identificação entre Igreja e Estado. O rei e a religião, numa aliança colonizadora, estendiam o seu manto protetor e repressor sobre as comunidades (PRIORE, 1994, p. 14 e 15)

Segundo a autora, a festa efetivamente possibilitava ao grupo social o confronto de privilégios de prestígio e rivalidades, a exaltação de posições e valores, de privilégios e poderes. Tudo reforçado pela ostentação do luxo e distribuição de larguezas.

As cores predominantes da festa do Rosário são azul e branco, presente tanto na decoração dos espaços quanto nos mantos e nos vestuários do rei e da rainha, principalmente para os eventos ligados às cerimônias religiosas, embora a cor rosa também apareça, principalmente nos figurinos. A exceção é vista no grande evento brincante que abre a festa – a Caçada da rainha – onde geralmente outras cores e às vezes estampas brincam nos figurinos.

Ao final da missa há um cortejo até a casa da rainha, também decorada, onde é servido café com bolo seguido de um baile. Os reis e rainhas (novos e velhos) ocupam um trono onde são reverenciados e presenciam a festa do povo. No dia seguinte, 18 de julho, o rei e a rainha recebem para o café da manhã os grupos afro-brasileiros de congos e de taieiras que os acompanham para a missa solene de Nossa Senhora do Rosário e depois os trazem em cortejo pelas ruas de volta para a casa da festa.

Essa combinação de ritos religiosos e profanos é o padrão da maioria das festas religiosas populares brasileiras que se constituíram no contexto da colonização portuguesa, onde o colonizador encontrou indígenas e para onde trouxe africanos. Souza (2002, p. 132) destaca que uma grande variedade de combinações ocorreram a partir desse encontro de culturas, religiões e formas de lidar com esse mundo e o outro.

Taieiras e Congos na festa de Nossa Senhora do Rosário 2019 – Monte do Carmo/TO

A apresentação de congos e taieiras é a atração mais expressiva na festa de Nossa Senhora do Rosário neste dia. Com cantos e danças, roupas coloridas e adornos na cabeça reverenciam o rei e a rainha e expressam a devoção à santa nos espaços não litúrgicos da festa, alternando-se nos cantos e danças com avanços e recuos para que cada grupo no cortejo se apresente.

O grupo de congos é formado por doze homens negros que cantam e dançam juntos há vários anos. Usam instrumentos de percussão de fabricação, própria como reco-reco, pandeiros e caixas e revelam que a entrada para o grupo muitas vezes tem a ver com a influência de um parente ou com o desejo de participar de uma tradição.

> Fui ser congo mais pela tradição. A gente vê eles apresentando todo ano, ai um dia minha mãe falou comigo “você podia dançar congo”, eu fiquei com aquilo na cabeça ai resolvi, eu vou dançar congo, minha mãe parece que quer que eu danço congo, ai eu continuei até hoje, muitos anos dançando congo. Digo assim que a festa da rainha é uma festa tradicional, foi deixada pelos escravos né, é uma festa que tem esses reinados, tem os rei e as rainha, tem os congo e as taieira (SANTOS, entrevista em 2017).

Embora os entrevistados admitam que os cantos, danças, instrumentos musicais e parte essencial do vestuário dos congos sejam hoje como eram no passado, há indícios de mudanças no modo como eles estendiam sua participação na festa, segundo o relato de um dos componentes do grupo:

> As apresentação dos congo diferenciou muito, porque antes eles saiam passeando na rua quando terminava o reinado da rainha, ia na casa sua que tinha sido rainha, na casa minha que já tinha sido rei, na casa dos festeiros antigos pra dançar e cantar pra eles, hoje terminou a festa eles não vão mais, então acaba a congada, cada um vai pra seu canto. (SANTOS, entrevista em 2017).

Na verdade, desde o final do século XVI era permitido aos negros das irmandades em Portugal se reportar às suas origens em cerimônias festivas referentes aos reis do Congo. Entretanto, somente a partir do século XVIII eles começaram a aparecer como músicos nas procissões e cerimônias religiosas (Tinhorão, 2012), passando a ser uma tradição a presença dos africanos com seus atabaques e tambor nas procissões e cortejos. Com o tempo, essa presença também faria parte das festas oficiais.

> Essa vocação dos negros para a música [...] levaria, desde logo, não apenas ao seu aproveitamento como instrumentistas pelos brancos em Portugal, mas à sua transformação em objeto de espetáculo ou atração exótica (TINHORÃO, 2012, p.57).

A música do povo negro, espalhada pela diáspora africana nas Américas, mediou diálogos culturais nas sociedades escravistas. Se por um lado incitaram políticas de controle e repressão das autoridades, por outro constituíram estratégias de resistência pela afirmação de formas próprias de diversão e devoção. Segundo Abreu (2018, p. 131) a realização de festas pautadas em seus próprios ritmos, versos e costumes, ao lado de lutas pela alforria e acesso à terra, foram pautas constantes dos escravizados pela ampliação da liberdade.

Além de músicos, eles estavam inseridos no território do simbólico e do religioso em Portugal, uma vez que se tornaram presença indispensável na mais importante celebração católica lusitana, que exigia a participação de todas

as Confrarias: a Procissão do Corpo de Cristo[80]. Manoel Querino considera que o “africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habituado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças” (QUERINO, 2010, p.50).

Na opinião de Henriques (2011), não deixa de ser singular a situação de confiar aos africanos a produção musical das festividades, abrindo espaços de espetáculo e de diversão de rua que passaram a ser indispensáveis ao brilho dos eventos.

> Estamos perante um processo de ‘africanização’ de um ritual católico, pois a música e a dança não eram apenas manifestações lúdicas africanas, mas faziam parte da relação social entre os homens, organizando também as relações com as divindades. As procissões, acontecimentos religiosos, lúdicos, sociais – revelando as hierarquias sociais e o poder econômico –, organizavam-se em honra de figuras dos cultos católicos, como Nossa Senhora do Rosário, ou o Corpo de Deus, marcado pela grandiosa procissão do Corpus *Christi* (HENRIQUES, 2011, p. 49).

[80] A origem desta cerimônia remonta ao final do século XV, a partir de dois elementos: o de natureza religiosa teria sido inspirado nas várias trasladações, pelos judeus, da Arca da Aliança que guardava os mandamentos, com música, festa e alegria; o segundo, de natureza histórica, relacionava-se à Batalha de Aljubarrota em 1385, como ato de ação de graças pela vitória militar portuguesa sobre os castelhanos. Ver TINHORÃO, José Ramos, Festa de negro em devoção de branco, São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

.

Souza (2002), ao estudar a coroação dos Reis de Congo nos séculos XVIII e XIX, identifica continuidades de práticas rituais do culto a Nossa Senhora do Rosário com religiosidades africanas. Segundo a pesquisadora, o êxito do culto a Nossa Senhora do Rosário entre os negros pode ser explicada também pela possível identificação do rosário com objetos mágicos constituintes da religiosidade africana. Compelidos pela diáspora a se integrarem a uma nova terra, muitos africanos acabaram por perceber novas identificações e construir novas identidades ancoradas em bases diversas, principalmente a religião.

A capacidade de unir o devoto diretamente ao alvo de sua prece também é abordada por Tinhorão (2012), no entendimento de que o catolicismo foi integrado às comunidades negras por meio das exterioridades do culto, e não pela assimilação dos conceitos teóricos da fé. Para ele os negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto, principalmente por terem estabelecido uma relação direta entre seu rosário e o rosário de Ifá, usado por sacerdotes Africanos.

O hinário da festa de 2011 em Monte do Carmo apresenta a seguinte explicação sobre a origem dos congos:

> Dança dramática, no compasso de dois por quatro, marcada pelo rei dos congos. É um terno de característica indígena que nasceu aqui no Brasil na noite de 13 de maio de 1888. Com a notícia que a Lei Áurea havia sido decretada, os escravos das senzalas correram para as ruas com instrumentos improvisados, com panelas, pedaços de pau, latas e tantos outros objetos sonoros, cantando e dançando. [...] Esse manifesto se estendeu a todo Brasil em homenagem a Princesa isabel (HINÁRIO 2011, p. 22).

O mesmo hinário aponta que a origem das taieiras está ligada a um acontecimento na corte portuguesa, quando as mucamas mulatas de D. Maria I, impedidas de participarem das comemorações de seu casamento saíram às ruas em bloco, cantando e dançando de forma lasciva, em gracejo e sedução pela felicidade da sinhá.

Em Monte do Carmo tanto os congos quanto as taieiras não se reúnem fora do espaço da festa. Eles relatam que guardam seus figurinos e aguardam

a festa vindoura quando os próximos reis e rainhas os procuram para combinar sobre detalhes de novos trajes ou ornamentos. Segundo Souza (2017), integrante do grupo de taieiras, são as rainhas que se encarregam de providenciar as roupas com as quais elas se apresentam, mas não é raro elas repetirem figurinos de outras festas. A respeito de sua entrada para o grupo ela descreve:

> No meu tempo de menina eu morava no sertão e não vinha na festa, mas minha avó vinha todo ano e quando chegava lá ela explicava que a festa do Carmo era muito bonita, que tinha muita tradição. Tem vinte anos que eu comecei a participar dos festejos, então eu entrei pra o grupo das taieira. Nós como taieira somos daquele tempo das negras, e os congos era os vigias das negras, é tanto que nós canta e eles bate pras nós e depois nós ajuda eles a cantar (SOUZA, entrevista em 2017).

As informações a respeito das taieiras como parte da festa em Monte do Carmo no passado são vagas. Não encontrei entre os entrevistados referências de sua existência antes de 1989, quando o grupo foi resgatado pela rainha daquele ano, Sonia Pereira de Almeida, depois de cerca de trinta anos sem se apresentarem na festa de Nossa Senhora do Rosário, segundo ela apurou entre as mulheres que participaram do processo de revitalização do grupo.

Ela relata que, ao ser convidada para o cargo de rainha, e com pouco tempo para preparar a festa, buscou as pessoas mais velhas da comunidade para compreender seu papel como festeira e o que poderia fazer de melhor. Então foi-lhe revelado que havia no passado um grupo de mulheres negras que dançava no cortejo de Nossa Senhora do Rosário. Foi em busca das últimas remanescentes e juntas recuperaram os cantos, as danças e os figurinos, trazendo de volta essa parte da festa que estava esquecida.

Taieiras no cortejo da festa de Nossa Senhora do Rosário, 2012 – Monte do Carmo/TO

A presença de taieiras no Brasil desde o século XVIII é mencionada por vários estudiosos da cultura popular (Romero, 1954; Mello Moraes, 1979; Dantas, 1972), principalmente no nordeste. De origem africana, e ligado ao culto nagô que cultua os orixás[81], esse grupo é tradicionalmente partidário das festas de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, com a prática da dança, dos tambores, dos pontos cantados, e da apresentação em cortejos com a presença de rainhas.

Desse modo, no dia 18 de julho, congos e taieiras conduzem o rei e a rainha com cantos e danças pelas ruas da cidade até o local de celebração da missa solene de Nossa Senhora do Rosário. Os sacerdotes aguardam o cortejo na entrada do templo adaptado.

[81] Trata-se de cultos que reafirmam a memória dos ancestrais, a fé nos mitos de origem e nas forças da natureza, a reverência aos seus reis, heróis e guerreiros. No Brasil incorporaram elementos da cultura indígena e da europeia, por integração ou imposição. Segundo Almeida (1971) o negro tinha pouco tempo e liberdade para cantar e dançar na América, para isso precisou valer-se de muitos subterfúgios e reinterpretação, baseada não só na invocação dos santos católicos e de seus deuses, mas afetando uma conversão quase sempre inexistente, como um instrumento de defesa. No Brasil somente após a abolição em 1888 os cultos passaram a existir, embora perseguidos. Ver ALMEIDA, Renato. Violência e projeção do folclore. Rio de Janeiro: Agir, 1971.

.

Os congos e as taieiras se posicionam dos dois lados da entrada formando uma espécie de guarda de honra, e a pessoa da comunidade responsável pelo cerimonial da celebração anuncia a presença do rei e da rainha de Nossa Senhora do Rosário, conclamando todos os presentes a se levantarem para recebê-los.

Missa de Nossa Senhora do Rosário 2019 – Monte do Carmo/TO

O casal real faz sua entrada solene no recinto seguido pelos congos, taieiras, capitã do mastro e sacerdotes, ao som do hino de louvor à santa entoado pelo público: "*Virgem do Rosário, sois rosa mimosa, entre as outras flores, sois a mais formosa*..." As músicas que compõem a celebração litúrgica da Festa de Nossa Senhora do Rosário são escolhidas pela rainha em entendimento com o coral da igreja, com antecedência suficiente para ser impresso um hinário, às expensas dos festeiros, e distribuído ao público nas missas.

Além das músicas e das liturgias, os hinários costumam conter informações sobre o histórico da cidade e sobre a festa, algum depoimento pessoal dos festeiros e agradecimentos à comunidade pela colaboração. No hinário de 2011 encontrei a seguinte descrição do tambor:

> Dança africana, trazida pelos negros escravos das senzalas. Dois caxambus, bem repicados, fazem o ritmo frenético na ginga de roda. Antigamente sua característica era a liberdade no voo de um pássaro com os braços para cima, dançada pelo casal, atualmente se misturou com a súcia. A dança do tambor é uma provocação: a mulher provoca o homem, o homem sapateia e corre atrás da mulher. Assim, num ritmo frenético ela dança abrindo os braços como um voo de águia, ou com as mãos nas *cadeiras*, com um pé na frente e outro atrás num compasso bem dramático (Hinário, 2011 – Monte do Carmo, TO)

Os familiares do rei e da rainha têm participação efetiva na celebração, principalmente organizam uma procissão da família no momento do ofertório, onde apresentam os elementos que representam a festa, como bolos tradicionais, licores, instrumentos musicais, entre outros itens que são levados para o altar e recebidos pelo sacerdote. Nas quatro festas que acompanhei durante a pesquisa também foi criado um momento para reverenciar Senhora do Rosário, com a passagem da imagem entre os fiéis.

Antes do encerramento da cerimônia os sacerdotes cedem o espaço para os festeiros e familiares. É o momento dos depoimentos pessoais, geralmente carregados de emoção, onde a experiência vivida é relatada.

> [...] Quero compartilhar com vocês a minha experiência e alegria em estar à frente das festividades de Nossa Senhora do Rosário. Em 2010 assisti com muita emoção a missa do dia 18 de julho quando minha prima foi rainha. Seu discurso me emocionou muito e quando fui cumprimentá-la ela disse: *E você, quando vai ser rainha*? Não hesitei e naquele mesmo dia decidi colocar o meu nome na lista. Foram oito anos de espera. [...]Durante o processo de preparação da festa o rei, eu e nossas famílias também estivemos presentes em quinze pousos da Folia do Divino, momentos ímpares junto aos festeiros do império do Divino, conhecendo rituais, tradições, benditos, dançando sussa e participando de refeições saborosas. [...]Muito obrigada, comunidade carmelitana, jamais esquecerei o que vivi aqui durante esses dias (MOTA, rainha 2018).

> [...] Sinto-me honrada pela oportunidade de viver essa tradição, essa cultura que perpassa gerações e se fortalece em seus princípios e valores através da reverência ao sagrado e a sabedoria popular, revivendo cantos, danças, cultos, e culinária, permanecendo e se mantendo dentro do espaço sagrado, pontos de conexão com nossas origens, de forma vibrante, pulsante e mágica. Minha sincera gratidão a toda a comunidade pelo acolhimento e pela dedicação à manutenção dessa cultura. Que ela permaneça entre nós (CHAVES, rainha 2019).

Após os depoimentos são distribuídas lembrancinhas da festa preparadas pelos festeiros, algo delicado relacionado à devoção a Nossa Senhora. O último momento da celebração, antes da benção final, é reservado

ao anúncio e apresentação dos festeiros do ano seguinte à comunidade. Ao final da missa todos saem do recinto para a última parte da festa: o cortejo até a casa dos festeiros, animado pelos grupos de congos e de taieiras e pelo pessoal do tambor.

Presenciei certa tensão em relação a atuação do tambor durante a apresentação dos congos e das taieiras no cortejo da rainha, nas festas que acompanhei na pesquisa de campo. Segundo o Rei dos congos, e algumas rainhas e pessoas da comunidade que entrevistei, os tambozeiros ofuscam a apresentação dos grupos:

> O lugar do tambor é lá na frente, puxando o cortejo, não tem que vim aqui nos pé da rainha. Quem canta e dança pra ela no dia dezoito é os congo, a vida toda foi assim. O tambor comanda a Caçada no dia 17. No tempo de Santana[82] não tinha isso de tambor fazer essa bagunça no meio dos congo, indo e vindo toda hora. Santana puxava o cortejo na frente até chegar na casa da rainha. Agora, quando chegava lá ele fazia a roda e tocava pra o povo dançar. Isso é que é o certo (LOPES, rei dos congos, entrevista em 2018).

> Em julho completam 19 anos da realização de minha festa de Rainha e alguns aspectos da festa de Nossa Senhora do Rosário continuam me preocupando: o enfraquecimento da atuação do grupo de Congos; a supremacia do tambor sobre os outros grupos folclóricos no dia do cortejo da Rainha, inclusive incorporando cantigas dos congos nos seus batuques; a falta de consciência individual de cada grupo sobre seus limites de atuação (AMARAL, entrevista 2019)

De fato, é fácil observar que a evolução dos grupos – congos e taieiras – fica prejudicada pela constante vinda do tambor ao local em que eles apresentam cantos e danças para a rainha e o rei. Ora, o grupo do tambor arrasta uma multidão com ele, com isso silencia os cantos e obstrui a coreografia dos grupos.

As pessoas mais velhas, principalmente entre os congos, consideram essa inovação do grupo do tambor uma quebra de tradição na festa, entendem que o espaço de protagonismo do tambor é na Caçada da Rainha; no cortejo eles devem ser coadjuvantes, reconhecendo como atração principal a apresentação dos outros grupos.

---

[82] Santana foi um ritmista importante da cidade, mencionado como o rei do tambor. É uma forte referência para as gerações atuais, e sempre homenageado no evento da Caçada da Rainha.

.

Os mais jovens discordam, argumentam que o tambor deve reverenciar a rainha também no dia 18 de forma efetiva, e não apenas encabeçando o cortejo. Consideram que os tambores levam energia para o cortejo de Nossa Senhora do Rosário e empolgação para o público. De todo modo a questão aparece a cada ano e vai se mostrando como mais uma ressignificação no espaço da festa.

O cortejo segue pelas ruas com grande participação popular, sob um sol forte de quase meio dia, até chegar à casa da festa. Uma longa mesa está preparada para servir o café com bolo à multidão, e os reis sentam-se no trono onde são reverenciados, acompanhados pelos festeiros do ano seguinte. Após o café com bolo a mesa é retirada e começa um baile animado. Logo ao lado no quintal, em frente à barraca onde por duas semanas a festa foi preparada, uma roda de tambor está no maior agito.

Cerca de duas horas depois o rei, a rainha e um grupo de pessoas, acompanhados por um sanfoneiro e pelos tambores, voltam às ruas para levar em casa os novos festeiros. Um pouco antes, um dos organizadores da festa atual despachou para a casa que está recebendo a festa várias latas de bolo, garrafas de café e litros de licor, suficientes para servir ao público que participa desse evento social. O grupo chega à casa da próxima festa com muita animação: as pessoas dançam forró, participam da roda de tambor, tomam café com bolo, em seguida partem de volta para a casa da festa, onde está sendo preparado um banquete.

Baile de encerramento da festa de Nossa Senhora do Rosário, 2011 – Monte do Carmo/TO

Os convidados de honra do banquete são os congos e as taieiras, instalados em uma comprida mesa preparada com esmero. Mas o convite é estendido a muitas pessoas: amigos, o clero local, trabalhadores voluntários, boleiras, gestores municipais, doadores de recursos, reis, rainhas e imperadores de festas passadas, visitantes, romeiros, turistas, pesquisadores e quem mais aparecer.

Assim termina cada festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, após dois dias de atividades intensas, precedidos por semanas de preparação e folguedos. Como se nesse lugar, por um pequeno recorte de tempo, as pessoas se dispusessem a desnudar-se de seus papéis sociais e vivenciar uma certa plenitude, com a intenção talvez de lembrar que a vida não se encerra em apenas uma dimensão imposta pelos valores do utilitarismo e da rentabilidade, como sugere Duvignaud:

> A festa coloca o homem face a um mundo sem estrutura e sem código, o mundo da natureza onde têm exercício apenas as forças do

> “Eu”, os grandes estímulos da subversão. Ela se destrói e renasce das suas cinzas. E se converte na constatação de que as relações humanas não instituídas, a fusão das consciências e das afetividades substituem todos os códigos e todas as estruturas. As pessoas aí realizam o impossível, isto é, a comunicação comum, além de todo espaço e permanência [...] (DUVIGNAUD, 1983, p.68).

Rei e rainha de Nossa Senhora do Rosário em cortejo, 2012 – Monte do Carmo/TO

Messias (2016, p. 17) destaca que, a festa “na medida em que interrompe o dia a dia e garante com divertimentos, cantigas, danças, comidas, bebidas, pomposidade, ostentação e vestimentas a troca de experiências, de bens e símbolos carregados de significados” torna-se uma forma de refletir sobre a vida. Difícil não pensar na recomendação de Marta Campos: “[...] quando estivermos participando das festas do Carmo, saberemos que, embora apenas um momento renovado anualmente, elas são antes o coroamento de um longo tempo de festa e de trabalho” (CAMPOS, 1988, p. 51), um tempo vivido e compartilhado por muitos, pela gente da cidade e pela gente do sertão.

3.4 A festa já acabou, festeiro quer ir embora

Desmonte de barracas ao final da festa, 2017 – Monte do Carmo/TO

A festa de Nossa Senhora do Rosário foi cumprida mais uma vez. Monte do Carmo ficou modorrenta e silenciosa. Acompanhar o desmonte do tempo e do espaço cortesão que habitou a cidade nas duas primeiras semanas de julho ou de outubro, nas quatro festas que acompanhei de 2017 a 2019 como pesquisadora, revelou-se uma experiência marcada pela nostalgia, mas também pela compreensão de que ali, uma festa que finda gesta outra que virá. Ela não termina sem que uma nova seja prometida. E esperada.

A promessa de uma nova festa não é algo retórico, é a razão de ser de rituais que apresentam e aclamam os novos festeiros na igreja; que os conduzem pelas ruas ao lado dos reis atuais; que os colocam em um lugar de honra no trono, ladeando os anfitriões do presente, para que comecem a ser reconhecidos pela comunidade; que os levam com música, fogos e tambores para a casa da festa vindoura.

Callois (1988) entende que é compreensível que a festa atravesse a existência cotidiana do indivíduo com a força das emoções intensas, ao mesmo tempo em que ficam esmaecidas as atividades diárias que ocupam seu tempo

Embora comprometido com essa vida que o sustenta, alimenta-se da lembrança de uma festa e da espera de outra, pois que ela representa o tempo permitido à intensidade de suas emoções e a transformações de seu ser.

Que brumas ocultaram a cidade da festa? Que relógios e calendários reinstalaram o tempo da vida comum? São perguntas que podem ocorrer a qualquer criatura que permaneça na cidade, no pós-festa. Congos, taieiras, caretas e majestades não trafegam mais pelas ruas: retomaram seus papéis de servidores públicos, agricultores, estudantes, profissionais autônomos. Os tambores, reco-recos, pandeiros e caixas silenciaram.

As tendas, que receberam o cenário de celebrações faustosas ao lado da antiga igreja, foram desmontadas; equipamentos de som e centenas de cadeiras que acomodaram os fiéis durante os ritos litúrgicos foram embarcados em caminhões que partiram. Decoradores recolheram da igreja, da casa da festa e das ruas os artifícios utilizados no processo de recriação de imagens e representações: tecidos, painéis, luminárias, flores, estruturas móveis, artefatos de iluminação.

Coroas, cetros e a cruz gloriosa, legados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos aos devotos de Monte do Carmo, foram guardados em lugar seguro. Na casa da rainha, familiares e auxiliares diretos dos festeiros embalaram e retiraram móveis, rouparia, utensílios e apetrechos, que durante cerca de vinte dias serviram ao propósito de transformar uma residência local na casa de preparação e realização do evento festivo.

Uma infinidade de vasilhames e utensílios tomados de empréstimo foi devolvida à comunidade: panelas, tachos, gamelas, peneiras, facas, facões, incontáveis tabuleiros e formas de assar bolos, liquidificadores, batedeiras e processadores, freezers, geladeiras, fogões industriais, entre outros itens.

A barraca de palhas, antes um espaço fervilhante de atividades na fabricação dos bolos, foi desmontada; mesas rústicas estilo cavalete, jiraus e bancos, agora sem serventia nessa casa desabitada, foram levados por pessoas interessadas em reaproveitá-los de outras maneiras. Fornos de barro foram desfeitos para que o terreno, antes reino das boleiras tradicionais, fosse devolvido sem vestígios. Lenhas e gravetos que sobraram foram doados para acudir a precisão de alguém.

Vestígios da festa que finda: alimentos doados em abundância, 2017 – Monte do Carmo/TO

A faixa afixada na entrada, que proclamava "*Sejam bem vindos! Nossa Senhora do Rosário está aqui"*, foi retirada, quem sabe guardada para um novo festeiro. A casa foi lavada, escovada, vasculhada do chão ao teto para ser entregue. Tudo nela foi retirado, devolvido, embalado ou doado. A *casa da rainha* não existe mais, voltou a ser o endereço de um dos moradores da Rua Coronel Carolino.

Ouvir os participantes e realizadores da festa expressarem seus sentimentos, sobre o encerramento do tempo festivo e a retomada da vida ordinária, remeteu-me às impressões de Campos (1988, p. 51) quando registrou, ao final de sua pesquisa, que o tempo da festa se estende e se repete, e que "nas horas suspensas das festas do Carmo se celebra e se pronuncia de forma mítica a existência de um mundo de abundância", união e harmonia, vivido e repetido.

Não os ouvi falarem de tempos findos, experiências irrepetíveis. Em vez disso, proclamaram a emoção vivida e a expectativa futura de viver tudo de

novo, com a certeza de que nada será igual. Como um rio, que nunca é o mesmo ao banhar todos os dias as ribanceiras conhecidas.

A festa não é passado para aqueles que a vivem em Monte do Carmo, não se encerra em si mesma. Ela transcende os dias marcados no calendário, é um vir a ser, uma promessa com garantias de ser cumprida: pelos fiéis depositários da lista de espera na casa paroquial, e pela comunidade, que guarda a sabedoria de como realizá-la “com liberdade e criatividade, sem ferir a tradição”, segundo recomenda a carmelitana Nazareth Gomes Alves.

Os participantes, brincantes, realizadores e voluntários olham para a frente, vislumbram a próxima festa enquanto retomam suas vidas:

> Conto os dias para a próxima caçada, quero estar lá brincando, correndo com meus amigos, alegrando a caçada, fazendo parte da história da comunidade. Depois que começamos ser careta não queremos mais parar. Quero ser careta nas festas dos próximos reis e rainhas para ajudar com a alegria da caçada (NERES, entrevista em 2018).

> Quando vejo as taieiras dançando como parte da Festa de Nossa Senhora do Rosário eu me sinto realizada, e fico torcendo pra que as próximas rainhas se preocupem com isso e não deixem morrer essa tradição. (ALMEIDA, entrevista em 2018).

> Se fosse pra fazer novamente a festa eu faria sem problema nenhum, com muita fé, com muita gratidão, com muita alegria. Sou um homem realizado como rei dessa festa de Nossa Senhora do Rosário e eu espero que eu seja um homem melhor agora pra frente, por mim e por todos que me rodeiam (GOMES, entrevista em 2019).

A pesquisadora em trabalho de campo na preparação da festa 2017 – Monte do Carmo/TO

A descrição dos fenômenos culturais, aqui considerados como sistemas de significação – sinais, mensagens ou textos – passa necessariamente pela interpretação. É aquele lembrete geertziano de que não estudamos *a aldeia*, mas *na aldeia*. Melhor dito: é necessário que coloquemos à parte nossa concepção para compreendermos as concepções alheias, e que busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do eu (GEERTZ, 2013; 1997).

O propósito deste estudo etnográfico foi compreender o contexto no qual se insere a festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo e os sentidos que lhe são atribuídos pela comunidade, garantindo sua permanência entre as gerações. Trata-se de uma festa trazida de Portugal para regiões do Brasil onde, além de colonos brancos também estavam inseridos africanos e indígenas.

Souza (2002) assinala que as várias formas pelas quais o catolicismo foi adotado por comunidades afrodescendentes na América portuguesa tem recebido menos atenção do que os cultos derivados de tradições africanas. Estudos sobre processos de sincretismo, aculturação, miscigenação cultural e

outras discussões tentam dar conta do surgimento de novas culturas a partir do encontro entre povos diferentes[83]. Somente a partir dos anos 1970 a abordagem sobre religiosidade nas populações escravizadas nas Américas tem desviado o foco dos cultos afro-brasileiros e buscado compreender o catolicismo praticado por algumas comunidades. Nesse ponto a antropologia cultural tem sinalizado que as culturas podem se misturar sob diferentes modos de contato e, além de se desenvolver, se perpetuar.

Com essa perspectiva, a festa estudada foi registrada com o máximo de consistência e veracidade – *densidade* – como propõe Geertz (2013), cujo entendimento sobre fazer etnografia, é tentar decifrar um manuscrito estranho, desbotado e repleto de incoerências. Descrever com densidade a festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo – *manuscrito* de decifração complexa – foi um processo construído e amadurecido ao longo de dois anos de pesquisa com a comunidade local, quando descobri que deveria também inventar algumas rotas próprias.

Então nasceu a ideia de construir narrativas, se podemos nominar assim essa rota escolhida para destacar e descrever momentos e personagens da festa, utilizando como fonte principal os registros do diário e as conversas no barracão. Ao final foram selecionados dez textos que compõem a segunda parte deste capítulo.

Em Benjamin (2012) encontrei algo próximo do lugar que ocupo em relação à construção dessas narrativas. O autor comenta analogicamente sobre dois tipos de narradores: o *marinheiro*, que viaja a lugares de outros, estabelece relações temporárias e extrai elementos novos desse contato. Esses elementos, por sua vez, passam por intersecções em relação às narrativas do outro narrador, o *artesão local*, que nunca sai, por isso conhece muito bem o lugar de origem. Quando ambos se encontram, as narrativas são ampliadas. Ambos os narradores se complementam, recriam e nutrem as histórias, para o bem da memória coletiva. Não é fácil nem simples textualizar a

[83] RODRIGUES Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945; BASTIDE Roger. *As Américas Negras, as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel, 1974; CARNEIRO, Edson. Antologia do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Edições de ouro, 1962; entre outros.

.

cultura, mas a escrita das narrativas, nutrida pelos registros do diário e pela interlocução com a comunidade, foi um exercício enriquecedor na compreensão da festa de Nossa Senhora do Rosário, em Monte do Carmo.

Ambos os narradores se complementam, recriam e nutrem as histórias para o bem da memória coletiva. Não é fácil nem simples textualizar a cultura, mas a escrita das narrativas, nutrida pelos registros do diário e pela interlocução com a comunidade, foi um exercício enriquecedor na compreensão da festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo.

SEGUNDA PARTE

3.5 Narrativas sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário

Rei e Rainha na Caçada, festa de Nossa Senhora do Rosário 2019 – Monte do Carmo/TO

"*Lá no céu tem sete estrelas mais clara do que a lua*
Nossa Senhora do Rosário tá passeando na rua".

(Canto das Taieiras – Monte do Carmo/TO)

O SOQUETE

Rei e Rainha dançam o tambor – Festa de Nossa Senhora do Rosário 1979
Monte do Carmo/TO

A festa, na opinião de vários autores que se debruçam sobre o tema, é tradição sim, mas não no sentido de imobilidade. Ela é tradição quando se inscreve no calendário, se perpetua entre as gerações. Entretanto não é sempre a mesma, ela se repete mas passa por mudanças, é ressignificada pelos grupos que a realizam. O mais importante nesse processo é a transmissão e a força da ancestralidade, que faz com que a festa não se descaracterize.

Pois bem, as festas do Divino e de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo são exemplos disso. Presentes na comunidade desde o século XVIII, é certo que foram ressignificadas ao longo do tempo. Circunstâncias de ordem econômica, social e mesmo cultural ou de costumes levaram a comunidade a promover mudanças e ajustes em vários setores: na ornamentação, na confecção dos bolos tradicionais, nos figurinos, nos espaços da festa, entre

outros aspectos. Talvez por isso a festa atravessou os tempos e fluiu entre as gerações, cuja realização é disputada pelos mais jovens.

Nesse processo alguns rituais foram reelaborados, como é o caso da entrada dos festeiros na cidade, uma encenação que relembra a vinda dos Imperadores, Reis e Rainhas do sertão para preparar e realizar a festa, afinal, os fazendeiros e os pequenos proprietários eram os realizadores mais comuns do grande evento.

Caçada da Rainha, Acervo da família Pereira Almeida, 1979 – Monte do Carmo/TO

Outros rituais, no entanto, desapareceram. É o caso do *soquete*, reunião de pessoas destinadas a limpar o arroz da casca, que servia para alimentar os trabalhadores da festa durante sua preparação, além de preparar o fubá para a fabricação do bolo de arroz.

No livro *Elos Perdidos*, Nazareth Gomes Alves relata vivências e testemunhos sobre a história da cidade, em especial sobre as festas. É dela essa vívida reminiscência sobre o soquete: "[...] *o costume era reunir a comunidade ao luar, munida de lamparinas ou lampiões, gamelas, peneiras, bacias, pilões e mãos de pilão. Tinha gente para todos os serviços com a maior boa vontade. Cerca de uns três ou mais pilões, com pessoas dispostas para socar o arroz, outras para as peneiras de assoprar (tirar a casca), outras para*

coar e servir o café que era infalível, regado de um apimentado tambor que entoava, durante e depois. Com essa brincadeira eram deixadas umas oito sacas de arroz limpo. Uns oito dias depois a comunidade era convocada novamente para a tiração do fubá."

Caçada da Rainha, Acervo da família Pereira Almeida, 1979 – Monte do Carmo/TO

Recorro às minhas próprias memórias de infância em Monte do Carmo e vejo que elas se aproximam de fato da narrativa de Nazareth. O quintal ao luar, o tambor, o café servido com bolo, a cantoria, o trabalho que virava festa. De cada pilão se acercava uma dupla e firmavam um ritmo naquele socar, às vezes bastante acelerado. Sempre havia gracejos, e não era raro um pouco do arroz espirrar do pilão devido a uma travessura dos socadores.

As crianças não ficavam apenas na vadiação, no soquete havia tarefas destinadas a elas, como ajudar a catar os grãos com casca, do arroz socado e peneirado. Qualquer adulto envolvido no soquete podia solicitar pequenos serviços das crianças (*pega isso, leva aquilo, chama fulano*), inclusive entregar bilhetes tímidos dos rapazes para as moças, ou delas para eles.

Em meu tempo de menina em Monte do Carmo não tinha luz elétrica, água encanada ou fogão à gás, isso demandava inúmeras tarefas cotidianas: lavar roupa nas fontes e buscar água para todo serviço doméstico em potes ou

latas na cabeça; providenciar lenha; passar roupa com ferro à brasa, entre outras. Visitar alguém à noite exigia o uso de uma boa lamparina ou lampião, tanto para encontrar o caminho quanto para desviar do gado que dormia esparramado tranquilamente na praça.

Uma noite de soquete, portanto, era o máximo dos acontecimentos. Talvez por isso eu guarde em minha memória esses eventos de preparação da festa como lembranças que não se apagam: socar o arroz, fazer a farinha, tirar o fubá e o polvilho, produzir os bolos. Momentos de magia, dança, comida, amizade e união.

O Rei, a Rainha e os sacerdotes, Festa de Nossa Senhora do Rosário na década de 1960. Acervo da Família Magalhães Gomes – Monte do Carmo/TO

A CASA DA RAINHA

Entrada da Casa da Rainha, Festa de Nossa Senhora do Rosário 2017– Monte do Carmo/TO

O dia na Casa da Rainha[84] é uma festa constante: visitantes entram e saem, as pessoas trabalham em todos os espaços, em duplas ou em grupos maiores, em diferentes tarefas: produzir bolos, lavar e untar formas e tabuleiros, preparar licor, cortar lenha para o forno, desenformar bolos, preparar comida para os trabalhadores, cuidar do forno e tantas outras providências a serem atendidas.

Contudo, repito: é uma festa. Enquanto trabalham**,** as pessoas conversam, brincam, gracejam, dão conta das fofocas da cidade, contam suas aventuras e desventuras umas às outras, narram histórias e praticam sociabilidades.

Tudo é muito organizado: o trabalho na Casa da Rainha é planejado nos mínimos detalhes e em cada dia se produz um tipo de bolo. Não há intervalos,

[84]Denominação que a comunidade de Monte do Carmo confere ao local em que acontece a preparação da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

mesmo após o almoço, porque o processo de preparação das iguarias não pode esperar.

Enquanto os voluntários cuidam da fabricação de bolos e licores, a Rainha e o Rei se ocupam em providenciar os diversos aparatos necessários ao seu reinado nos dias da festividade: figurinos, fogos de artifícios, animais e montarias, decoração, organização dos rituais, escolha das pessoas que estarão à frente de cada evento da festa, acomodação para os convidados que virão de vários lugares, entre muitas outras tarefas.

Pessoas realizando trabalho voluntário na preparação da Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2017
Monte do Carmo/TO

A Casa da Rainha é propriedade de um morador local, que há vários anos tem cedido sua residência para os festeiros. O terreno ao lado da casa também foi cedido por outro proprietário. É um lugar necessário para a instalação do barracão e para a utilização do forno de barro onde são assados os bolos.

O local fica no centro da cidade, de fácil acesso pela rua principal ou por um atalho próximo à igreja. O mês é julho, os dias são ensolarados e envolvidos por um grande vento que começa a uivar na madrugada, em sua desobriga de música e atropelo: chicoteia os galhos das mangueiras, cavalga telhados, desarruma quintais, solapa roupas esquecidas nos varais, se infiltra nos vãos das portas até que o dia vai alto. É o vento grande de julho, instalando ele também seu império na cidade, no tempo do festejar.

Altar para Nossa Senhora do Rosário na casa da rainha, 2019 – Monte do Carmo/TO

Na Casa da Rainha, sou acolhida com hospitalidade e convidada a tomar um café com bolo na cozinha. Em seguida, chego ao barracão onde são preparados os bolos. O barracão é feito com estacas que formam uma espécie

de salão com paredes e teto de palhas verdes. O mobiliário é composto por uma mesa, três gamelas[85], quatro bancos rústicos de madeira dispostos nas laterais e um jirau[86] com cerca de quatro metros de comprimento, que fica encostado à parede da casa e ao lado do barracão.

Preparo do bolo de arroz, 2012 – Monte do Carmo/TO

Na mesa se encontram ingredientes que serão utilizados para a confecção dos bolos. Fora do barracão, em um espaço aberto, há dois grandes fornos de barro e, encostado ao muro dos fundos do terreno, acomoda-se uma pilha de lenha cortada. O restante do espaço na frente e ao lado esquerdo do barracão está livre e muito limpo. À direita, fica a entrada lateral da casa que leva direto à cozinha.

Os fornos já se encontram acesos e, aos poucos, os voluntários vêm chegando e se apresentando à Rainha para receber os materiais de trabalho. Hoje está sendo feito o biscoito de coco.

[85]Vasilhas compridas de madeira.
[86]Tábuas compridas apoiadas em forquilhas de madeira roliça.

Por volta das 10 horas, pessoas da comunidade trazem doações de produtos (ovos, polvilho, óleo, café). Outras vêm oferecer trabalho voluntário, sendo rapidamente incorporadas ao grupo de preparação do almoço. Em certo momento, fui convidada a auxiliar nas tarefas. Após receber avental e touca, juntei-me a um grupo para misturar ingredientes e operar a máquina de sovar a massa.

Tarefa realizada, observei a cozinha onde estava sendo preparado o almoço: havia dois fogões a lenha construídos no chão, cobertos com azulejos e com grades na parte onde se apoiam as panelas. Cada fogão comporta cerca de quatro panelas grandes ou tachos. Para o almoço, foi preparado arroz branco, feijão, picado de abóbora e quiabo, além de costela bovina. Ao meio dia, o almoço foi servido aos trabalhadores e seus familiares, principalmente crianças. Como também aos familiares do rei, da rainha e alguns visitantes.

Preparação da Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2017 – Monte do Carmo/TO

Após o almoço, as pessoas retomaram o trabalho de fabricação de bolos até que toda produção foi armazenada, exceto uma fornada do bolo de arroz, distribuída entre os trabalhadores voluntários que embalaram e levaram para

casa. Antes de encerrar os trabalhos do dia, todos ajudaram na limpeza do barracão e na lavagem e organização dos vasilhames.

E assim, sob o império do vento grande de julho, a Festa de Nossa Senhora do Rosário vai sendo urdida em fios e tramas, em risos e labor, em um tempo cedido pelo calendário apenas para ela, recuado da vida comum. É o *tempo da festa* onde tudo o mais é afastado, em que a cidade atravessa um limiar e faz a passagem da vida comum para o reino do festejar.

Fornos de barro que assam bolos para a festa, 2017 – Monte do Carmo/TO

A ARTE DE FILÓ

Produção do biscoito amor perfeito, 2017 – Monte do Carmo/TO

Filomena de Oliveira Negre, ou Filó, como é conhecida em Monte do Carmo, é uma boleira tradicional. Ela pode ser encontrada ora na Casa da Rainha ora na Casa da Festa do Divino, à frente de equipes de trabalho na confecção dos bolos da festa. Geralmente comparece no início da manhã e orienta a preparação das primeiras fornadas. Na sequência, os grupos de trabalho prosseguem, seguindo com rigor as medidas dos ingredientes determinados por ela, o ponto certo da massa para enrolar e do forno para assar.

Encontro Filó na Casa da Festa, conduzindo os trabalhos de produção do biscoito de coco. Observo ela colocar em cada gamela três *pratos* de araruta (ou seis litros, cujo medidor de quantidade é um litro circular de metal), um litro de óleo, 500 gramas de margarina, 250 gramas de coco ralado, duas colheres (de sopa) de fermento em pó, duas colheres de sal, duas colheres de erva doce.

As gamelas ficam sobre bancos e de cada uma se encarregam dois voluntários que misturam os ingredientes. Estes são afastados para um dos lados da gamela, enquanto na outra metade Filó coloca um quilo de açúcar e sobre ele quebra ovos. A dupla de trabalho mistura bastante esses últimos ingredientes até que o açúcar se dissolve completamente.

Então, toda a massa da gamela é misturada e entregue a outra pessoa que vai colocando em pequenas quantidades na máquina de sovar, até que fique bem leve e macia. A massa sovada é entregue a outro grupo que se encarrega de enrolar os biscoitos na mão e colocá-los em formas de alumínio para assar.

Filó vem algumas vezes para esse grupo e avalia se os biscoitos enrolados apresentam um padrão de tamanho e forma, às vezes enrolando alguns para demonstrar como deve ser feito. Ela também verifica a textura e observa se a massa está ficando seca, então recomenda que cada pequena porção seja sovada na gamela antes de enrolar. Novamente demonstra como fazer.

Filó (blusa branca) orienta a confecção de bolos, 2017 – Monte do Carmo/TO

Outras pessoas levam as formas com os biscoitos para o *jirau* próximo ao forno para a etapa de assamento. A boleira inspeciona o forno para atestar se está no ponto certo. Então, auxilia o forneiro a limpar as brasas com um rodo e fazer a varredura das cinzas com uma vassoura.

Pergunto a Filó sobre o material daquela vassoura. Ela diz: "*rama"*. Que tipo de rama? "*Qualquer rama: goiaba, malva, esses trem"*. Uma vassoura é usada apenas uma vez? "*Não, conforme a quentura do forno, a gente varre até três vezes só com uma vassoura. A gente rapa o burraio tudo, aí é só passar a vassoura. Só o bolo de arroz que não precisa varrer, a gente puxa bem puxado, aí não precisa varrer"*. Indago se a temperatura do forno é a mesma para todos os tipos de bolo. E ela informa: "*Tem segredo de um bolo pra outro, porque tem bolo que o forno é mais quente, como o bolo de arroz e o trovão"*.

Bolo de arroz recém-saído do forno, 2017 – Monte do Carmo/TO

Filó relata que aprendeu o ofício de boleira sozinha: "*minha mãe não ensinava a gente fazer as coisas. Eu, depois que eu casei, foi que eu vim aprender fazer bolo. Via as boleiras fazendo nas festas, eu ajudava e aí eu aprendi. Depois, começava lá em casa e acertava. As boleiras daquele tempo*

era Vitorina e Elvira. Nesse tempo não tinha casa de festa, fazia os bolos na casa das boleiras e os festeiro ia pegar".

Filó e o forneiro colocam cada forma em um suporte de cabo longo e a depositam no forno com concentração cuidadosa, pois elas são de tamanhos e formatos variados. Observo que há uma sábia logística na ação dos dois, pois nenhum espaço é negligenciado. O forno fica inteiramente ocupado e sua porta é fechada com uma tampa de latão.

Biscoitos esfriam para serem armazenados, 2017 – Monte do Carmo/TO

Após assados, os biscoitos são retirados do forno pelo mesmo processo pelo qual foram colocados e são depositados em uma comprida mesa ao lado. Várias pessoas se juntam com panos nas mãos para segurar as formas quentes e despejar o conteúdo em um recipiente forrado com uma toalha. Ali, eles ficarão algum tempo até esfriarem e serem armazenados. Diariamente são produzidas cerca de vinte latas de 20 litros.

Filó é uma mulher com pouco mais de 60 anos. Embora reservada e de pouca conversa, observo que ela é gentil com as pessoas que estão sob seu comando e gosta de ensinar sua arte. Ela confidencia que o ofício de fazer bolo foi o recurso que a ajudou criar os filhos. A casa dela fica na Praça da Matriz, bem pertinho da igreja e no quintal há uma espécie de barracão que abriga o

forno e os apetrechos necessários à sua arte. A boleira nunca teve ajudantes, contava apenas com o auxílio de uma de suas meninas, como ela diz.

Petas esfriam para o armazenamento, 2017 – Monte do Carmo/TO

Filomena de Oliveira Negre, ou Filó, pertence à galeria de notáveis mestres do ofício de produzir, com esmero e arte, os bolos servidos nas longas mesas das festividades em Monte do Carmo. Ela se mostra reverente com as boleiras do passado por haver transmitido a mulheres de sua geração esse saber e reconhece que já não conta com o vigor de antes: "*de primeiro eu fazia bolo com encomenda do dia primeiro até o dia quinze de julho. Agora, quase não tô fazendo mais, que eu não tô mais igual eu era não, a gente vai ficando mais fraca*".

As labaredas queimam madeira e gravetos. As vassouras de rama expulsam as cinzas. As boleiras depositam nesse útero quente de barro sua arte: amor perfeito, trovão, bolo de mãe, peta, pipoca, bolo de arroz, pé rachado, biscoito de coco, douradinho. Sabores e saberes ancestrais. Que atravessam as areias do tempo. Em Monte do Carmo.

Imagem de Nossa Senhora do Carmo, 2017 – Monte do Carmo/TO

O AMOR PERFEITO

Amor perfeito, 2018 – Monte do Carmo/TO

Em uma gamela**,** a boleira coloca nove litros de polvilho, uma pitada de sal, quatro ovos, um quilo de margarina. Então, mistura bem a massa e a desloca para uma parte da gamela. No espaço livre, acrescenta um quilo de açúcar refinado e dois litros de leite de coco. Após muito bem misturados, esses dois ingredientes são reunidos à massa que aguardava. A boleira acrescenta mais quatro ovos e novamente mistura tudo muito bem. Na sequência, a massa é sovada... sovada... sovada.

Sovar: verbo regular; transitivo, infinitivo. Significa amassar, fustigar, molgar, desancar, vergastar, calcar, ameigar.

As mãos da boleira pegam um punhadinho de massa e começa o processo de enrolar os biscoitos.

Enrolar: enovelar, enrodilhar, enroscar, espiralar, torcer, virar.

Enrolados, os biscoitos são arrumados em tabuleiros, enquanto aguarda o ponto certo da quentura do forno para que sejam assados.

Assar: verbo transitivo. Significa crestar, abrasar, moquear, inflamar, cozer sem fervura.

Amor perfeito, pronto para o forno, 2018 – Monte do Carmo/TO

Em Monte do Carmo e outras cidades do Tocantins, *amor perfeito* é a denominação de um biscoito, que está sempre presente nas mesas de iguarias servidas ao povo nas festividades. Ele resulta de saberes ancestrais passados de uma geração a outra. É comum ser tratado como produto artesanal, embalado com delicadeza e enviado em forma de presente, às vezes para lugares distantes das comunidades que o produzem.

Não raro alimenta a poesia:

“Adoçarei tua boca
com o sabor do amor perfeito:

nuvem doce de coco
alquimia perfeita
de refinada iguaria
restrita ao paraíso". [87]

Amor perfeito – Monte do Carmo/TO

Amor perfeito também dá nome a uma erva da família das violáceas (*Viola tricolor*), nativa da Europa e cultivada como ornamental em regiões de clima frio ou ameno. As flores dessa planta híbrida apresentam pétalas arredondadas e manchadas na base, com coloração variada em tonalidades roxa, branca e amarela.

E o amor, componente do *amor perfeito*? Em Platão há referência ao amor Eros, ligado à ideia de desejo. Já em Aristóteles a definição do amor *Filos* está ligada à ideia de alegria. Ele ainda se apresenta sob o ideal da renúncia e da doação plena, no sentido Ágape dos gregos, que também aparece nos escritos cristãos.

[87]Poema de autoria da pesquisadora.

Preparação do biscoito amor perfeito, 2017– Monte do Carmo/TO

Perfeito: funciona como substantivo (quando determina a realidade) ou adjetivo (quando qualifica algo). Significa sublime, puro, esmerado, perficiente, rematado, magnífico, primoroso, insuperável.

Voltemos às iguarias das festividades tocantinenses. Regressemos a Monte do Carmo: a boleira retira do forno, um a um os tabuleiros e formas repletos de amor perfeito. Com uma leve sacudida, eles se soltam e são facilmente colocados em um recipiente (talvez uma grande bacia) forrado com uma toalha. Então os biscoitos descansam um pouco e esfriam para serem guardados em latas. Isso é feito com delicadeza, pois são frágeis, podem se quebrar se tratados com aspereza. As latas são guardadas em um cômodo destinado ao armazenamento de toda produção e suas prateleiras vão sendo preenchidas durante o período de preparação das festividades.

Iguarias da Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2011 – Monte do Carmo/TO

O *amor perfeito* cumpre seu propósito nas compridas mesas de iguarias: do Divino, de Nossa Senhora do Rosário, de Santos Reis, das Santas Almas Benditas, de Nossa Senhora do Livramento, de Nossa Senhora D' Abadia, de Nossa Senhora da Natividade, de Santa Luzia, de festas e rezas do Tocantins, nas cidades e no sertão.

É SENHORA DO ROSÁRIO QUE ESTAMOS FESTEJANDO

Caçada da Rainha 2019 – Monte do Carmo/TO

O Rei e a Rainha correm contra o tempo: têm exatos doze meses para organizar a Festa de Nossa Senhora do Rosário, a partir do momento em que são anunciados à comunidade como os festeiros do ano seguinte. Esse anúncio acontece ao final de cada festa, assegurando sua próxima realização.

Na verdade, a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo não parece correr o risco de ter sua realização comprometida por falta de voluntários que se disponham a assumir seu reinado. Dentre todas as festividades no calendário da cidade, esta festa é notadamente a mais disputada, o que significa anos de espera para cada pretendente[88], circunstância que coloca os jovens cada vez mais na lista de reis e rainhas, responsáveis pela organização da festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo.

[88] A longa fila de espera destina-se apenas aos reis e rainhas para a Festa de Nossa Senhora do Rosário do mês de julho, uma vez que ela acontece também no mês de outubro (com sua própria lista de pretendentes), talvez em razão da grande demanda de candidatos.
.

Os congos festejam Nossa Senhora do Rosário, 2016 – Monte do Carmo/TO

A organização da festa não é algo simples. Nas recomendações da carmelitana Nazareth Gomes Alves, no livro *Elos Perdidos,* ela cita as principais atribuições do Rei: *divulgar a festa pela fé e tradição; providenciar a chegada com a Rainha, na cidade; tomar a posição festiva e animação da festa; dividir com a Rainha tarefas e despesas; visitar o Imperador do Divino e receber a visita de reciprocidade; verificar se estão em ordem tambores, figurinos, cavalaria; acionar a caçada e reinados; enviar convites ao seu círculo de amizades; acompanhar a Rainha na entrega da festa aos novos festeiros.*

Quanto à Rainha, ela orienta que deve *conquistar patrocínios, ajudas e donativos para a festa; tomar a postura de soberana no espírito devoto e social; contratar músicos, decoradores e fotógrafos; providenciar a chegada real na cidade; visitar o Imperador do Divino; solicitar o apoio do prefeito; ficar sempre disposta a receber visitantes, jornalistas, pesquisadores e curiosos, com devidas informações sobre a festa; tomar a posição do brilho da festa com liberdade e criatividade, sem ferir a tradição.*

Missa de Nossa Senhora do Rosário, 2012 – Monte do Carmo/TO

A festa resulta de uma longa preparação, que se intensifica nas duas últimas semanas, durante as quais são realizados importantes rituais. O primeiro deles é a entrada do Rei e da Rainha de Nossa Senhora do Rosário e do Imperador do Divino, na cidade. É uma espécie de rememoração da festa em tempos passados, quando a população do lugar vivia mais na zona rural, e os reis, rainhas e imperadores eram os fazendeiros da região que chegavam no início do mês de julho com todos os apetrechos e produtos para realizar a festa.

De todo modo, essa festa de chegada movimenta a comunidade que vai ao encontro desses personagens na entrada da cidade e ganha as ruas, cantando e dançando tambor. O trajeto finaliza na porta da igreja ou na casa da festa para um café com bolo. Nesse evento, o Rei e a Rainha fazem sua primeira aparição pública como dirigentes da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Poucos dias depois, dois outros rituais mobilizam a comunidade: a visita do Imperador do Divino ao Rei e à Rainha, além da visita de retribuição deles ao Imperador.

O Rei e a Rainha na Caçada, 2017 – Monte do Carmo/TO

Chega o momento da festa. A cada ano, nos dias 17 e 18 de julho o reinado de Nossa Senhora do Rosário se estabelece em Monte do Carmo, e os anfitriões de sua festa – o Rei e a Rainha – são engolfados em um frenesi de compromissos do rezar, do festar e do reinar. São os *tempos* da festa: tempo da devoção; tempo do tambor; tempo dos congos e taieiras; tempo dos caretas; tempo de caçar a Rainha; tempo do amor perfeito, do trovão, do bolo de mãe, do licor de jenipapo; tempo do rezar e tempo do festar.

Senhora do Rosário está na igreja recebendo cantos de louvor e ritos litúrgicos, mas também está passeando nas cantigas do povo nas ruas: "*passarei alegre, alegre eu vou cantando, Senhora do Rosário que nós vamos festejando";* ou ainda: "*Rei e Rainha vamos embora, direto pra igreja visitar Nossa Senhora".*

Os tambores na Festa de Nossa Senhora do Rosário, 2012 – Monte do Carmo/TO

O Rei e a Rainha precisam de fôlego e logística para cumprir a agenda de seu reinado. Um compromisso termina e outro começa no espaço de vinte e quatro horas de forma frenética e quase ininterrupta. Tentemos acompanha-los:

17 de julho – das 15 às 18 horas, Caçada da Rainha; 20 horas, cortejo para a Igreja; coroação; missa; cortejo para a Casa da Rainha; café com bolo; baile.

18 de julho – 8 horas, cortejo para a igreja; missa de Nossa Senhora do Rosário; cortejo para a Casa da Rainha; café com bolo; baile; entrega da festa ao Rei e Rainha do ano seguinte; banquete.

O Divino visita Senhora do Rosário, 2017– Monte do Carmo/TO

Senhora do Rosário pode ser reverenciada em um altar ao lado do trono do Rei e da Rainha, mas também pode estar no centro da mesa de café com bolo; ou visitando o Divino na casa de sua festa acompanhada do Rei, da Rainha e de uma multidão, com música, tambor e foguetório. Porque a festa é da igreja, é da rua, é da casa, *lugares* que ela requisita para si.

CORRER COMO CARETA

Caretas na Caçada da Rainha, 1979 – Monte do Carmo/TO

A festa de Nossa Senhora do Rosário, acontecimento de dois dias do calendário nos meses de julho e de outubro em Monte do Carmo, é aberta com a Caçada da Rainha. É um evento que arrasta uma grande multidão comandada pelo som do tambor, e que proclama com muita empolgação: "*Passarei alegre, alegre eu vou cantando, Senhora do Rosário que nós vamos festejando*". Esse canto acompanha todo trajeto que inicia na casa da Rainha e segue na direção norte da cidade por cerca de um quilômetro até um local aberto denominado *Botequim*, rodeado pela Serra do Carmo.

São vários os personagens que atuam na Caçada: o Rei, a Rainha, os caçadores e as caçadeiras que desfilam em cavalos enfeitados, os caretas que correm o tempo todo entre as pessoas com malabarismos e gracejos, e os tambozeiros ou turma do tambor como são conhecidos.

Além desses, outro personagem marcante da Caçada da Rainha é o povo: dançante, efusivo, alegre sob o sol escaldante do mês de julho que no entanto não arrefece o ânimo de ninguém, talvez porque o chamado do tambor

não permita. A multidão participa com grande empolgação desse momento da festa da Rainha, como assinala um jovem brincante de Monte do Carmo: "*A gente gosta de tudo na Caçada da Rainha, ela é muito especial, uma das tradições que a gente mais gosta. Desde o tambor que puxa e anima a caçada, o povo que não mede esforços pra fazer todo aquele percurso com sol forte, os caretas brincando o tempo inteiro, os caçadores e caçadoras, o rei e a rainha, sempre muito bonitos. Então tudo é bom na caçada, tudo atrai o povo. Mas em minha opinião o maior atrativo é o tambor. Ele comanda a caçada".*

O tambor conduz a Caçada da Rainha – Monte do Carmo/TO

Quando chega ao *Botequim* a caçada pára a fim de festejar. O Rei e a Rainha dançam na roda de tambor, assim como seus acompanhantes. É servido café com bolo à realeza, em seguida o Rei e a Rainha são devidamente reverenciados. Ao retornar à cidade os personagens reais conduzem o cortejo à frente de todos, em seus cavalos enfeitados.

O tambor continua a arrastar a multidão com um novo canto: "*Rei e Rainha, vamos embora, direto pra igreja visitar Nossa Senhora"*. Em frente à

igreja o tambor repica, os sinos tocam, o povo dança e o cortejo continua até a casa da Rainha. Nesse trajeto, os participantes param em algumas casas para reverenciar a memória de figuras ilustres do tambor e da história cultural da cidade.

A Caçada da Rainha é o paraíso do careta. "*Gosto muito de ser careta, é muito bom participar de uma tradição de sua cidade, uma coisa que você gosta, você está correndo com seus amigos. Tenho vontade de correr como careta outras vezes, não vou parar"*, relata um rapaz de Monte do Carmo, em sua terceira experiência como careta. Ele fala que desde a infância e adolescência tem participando da Festa de Nossa Senhora do Rosário, e destaca que mesmo cursando engenharia em Palmas, sempre retorna a Monte do Carmo para participar da festa.

O careta em ação na Caçada da Rainha, 2017– Monte do Carmo/TO

O povo não sabe quem são os caretas, mas as vezes eles são flagrados por algum detalhe sutil, talvez porque a convivência em uma cidade pequena

torne os traços das pessoas muito familiares aos outros, mesmo sob disfarce: *"fazemos o máximo para disfarçar quem somos, mas as vezes alguém nos reconhece pelo caminhado, pelo olho sob a máscara, ou algo assim."*

Os caretas combinam o local de encontro com antecedência, e no dia da Caçada da Rainha reúnem-se sem que ninguém da cidade perceba, para compor os personagens: *"levamos para esse local roupas, trapos, luvas, tênis, máscaras, sujamos as roupas, algumas peças rasgamos, trocamos acessórios entre nós; o objetivo é ficar uma vestimenta bem bagunçada*", confidencia o careta.

O careta em brincadeiras com o público na Caçada da Rainha – Monte do Carmo/TO

Ao ouvirmos a memória de pessoas da cidade sobre a festa no passado constatamos peculiaridades em relação à festa atual, inclusive a respeito dos caretas. Uma informante assinala que "*os caretas eram se muito uns quatro*; *eles usavam roupas velhas com uma estopa por cima; na cara a máscara era de papelão ou então era feita de cuia: enfeitava ela, fazia o nariz, fazia pintura, fazia a barba com cabelo de bode, era tudo eles que faziam. Quando era menina eu tinha medo, uma vez saí correndo e entrei pra debaixo da cama*."

Os caretas não param: correm, cabriolam, fazem gracejos, passam um cipó comprido de galho seco nas pernas das pessoas e, se elas correm, eles as perseguem no meio da multidão provocando risos no público.

Eles adoram esse jogo de brincar e causar medo, embora todos saibam que não passa de uma encenação brincalhona que traz um tempero especial à Caçada da Rainha: "*já corri umas três vezes e quero continuar correndo. Depois que começamos ser careta não queremos mais parar. Conto os dias para a próxima caçada, para estar lá brincando, alegrando a caçada, fazendo parte da história da comunidade, mesmo que as pessoas não saibam quem somos"*, confidencia o careta.

O careta e os brincantes na Caçada da Rainha – Monte do Carmo/TO.

Ninguém teme mais os caretas que as crianças. Ao ver os mascarados elas fogem em desabalada carreira, ou se agarram aos pais, quando são de colo: "*quando chegamos bem perto com elas despercebidas levam um susto e é aquela choradeira, aí nós tentamos acalmar com gestos ou brincadeiras*."

Nazareth Gomes, no livro *Elos perdidos*, considera que a Caçada da Rainha na festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo caracteriza um costume da corte portuguesa "*quando dispensava o luxo da vida palaciana e se instalava no campo em acampamentos, pelo prazer da caça. Nossos antepassados fizeram de tudo isso um folguedo*." Para a autora, os caretas da Caçada representam os bobos da corte daquela realeza.

O careta e seu cipó, 2012 – Monte do Carmo/TO

Os caretas compreendem que seu papel na Caçada é divertir os brincantes e animar o evento: "*tenho certeza que o careta tem um papel na festa mas eu vejo pelo lado da brincadeira, uma boa parte da alegria do povo vem dos caretas*." O careta descreve sua fantasia na última Caçada: máscara verde de lobo, vestido de sua avó, calça rasgada, um tênis em um pé e uma botina em outro, meias de cores diferentes, camisa, luva e suspensório.

O careta da entrevista não quer mais saber de ser brincante. Após três anos correndo na Caçada da Rainha só tem vontade de ser careta. Com uma risada, o jovem afirma que se for encontrado como brincante neste evento seus amigos que correm vão aprontar muitas presepadas com ele.

Ao final da entrevista ele enfatiza: *"Quero ser careta novamente. Quero ser careta nas festas dos próximos reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário para ajudar com a alegria da caçada. Ser careta novamente é obvio para mim*."

O careta e a brincante na Caçada da Rainha – Monte do Carmo/TO

Assim tem início a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo: com alegria, brincadeiras e muita empolgação. Os tambores repicam, a multidão canta e dança, os caretas correm, e Senhora do Rosário é reverenciada. Afinal, conforme a narrativa local ela foi encontrada na serra ao redor da cidade e levada para a igreja rodeada por seu povo, seus tambores, suas danças e cantos, e sua devoção alegre.

SENHORA DO ROSÁRIO VISITA O DIVINO

Entre as bandeiras do Divino reina Senhora do Rosário, 2017 – Monte do Carmo/TO

Ao longo de muitas gerações, quando o mês de julho chega a Monte do Carmo galopando o vento grande, Reis, Rainhas e Imperadores estabelecem um império em nome do Divino e um reinado em honra a Nossa Senhora do Rosário. Cada pessoa sabe o que isso significa: o tempo da festa chegou.

Monte do Carmo não é a mesma no mês de julho. Desde a primeira semana pode ser vista uma alteração no ritmo de vida do lugar, quando as funções rotineiras do cotidiano são substituídas pela preparação de três festas:

de Nossa Senhora do Carmo padroeira da cidade, do Divino Espírito Santo, e de Nossa Senhora do Rosário.

Os carmelitanos comparecem como voluntários nos diferentes espaços que requisitam sua colaboração: a igreja precisa de organizadores para as novenas e a festa da padroeira; o Rei e a Rainha do Rosário bem como o Imperador do Divino requisitam todos de boa vontade para fazer bolos, licores, e refeições ao longo de duas semanas, sendo que parte dessas atividades envolve habilidades e conhecimento específico; o Capitão do mastro do Divino e a Capitã do mastro de Nossa Senhora do Rosário preparam suas respectivas festas para o último dia das novenas.

Mas além desses labores, o período de preparação da festa também é preenchido com RITUAIS, entre eles a visita que o Rei e a Rainha de Nossa Senhora do Rosário fazem ao Imperador do Divino Espírito Santo e a retribuição da visita pelo Imperador. São momentos festivos com grande participação popular, regados o café com bolo, licor, banda de música, foguetório, súscia, e tambor.

Preparação da casa da festa do Divino para receber a visita do rei e da rainha, 2017
Monte do Carmo/TO

Quando a visita do Rei e da Rainha de Nossa Senhora do Rosário ao Imperador é anunciada, a casa da festa do Divino é preparada para receber, com pompa e fartura, os visitantes ilustres. O dia é movimentado e frenético, o salão de festa é decorado em vermelho e branco, uma longa mesa é preparada com bolos variados, e um grande número de pessoas aguarda com o Imperador do Divino a chegada das visitas.

O Rei e a Rainha saem de casa acompanhados de uma multidão. Uma banda toca músicas alegres e dançantes, o povo canta junto e o cortejo segue pelas ruas. Senhora do Rosário é conduzida à frente de seu povo, com fogos anunciando que ela e sua comitiva estão a caminho. Da casa do Imperador fogos respondem, indicando que a visita que se aproxima é motivo de júbilo.

Cortejo da visita do rei e da rainha de Senhora do Rosário ao imperador do Divino, 2017
Monte do Carmo/TO

Quando o cortejo do Rei e da Rainha chega à casa da festa do Divino é recebido com honra: uma multidão os aguarda à porta, tendo à frente o Imperador, a Imperatriz e os alferes das folias, que saúdam os recém-chegados com as bandeiras vermelhas de fitas. Nossa Senhora do Rosário é recebida pelos anfitriões e conduzida a um pequeno altar entre os símbolos

que representam o Divino. Todos entram na casa da festa, com animação e alegria. Assentos especiais foram preparados para as majestades, uma espécie de trono de onde eles observam seus súditos festejarem o encontro das duas festas.

O tambor comanda a festa na casa do Imperador do Divino, 2017 – Monte do Carmo/TO

O café com bolo é servido, os tambores são aquecidos e ao primeiro repique os pares entram na roda e começam a dançar. As majestades não se furtam a esse chamado e a multidão em volta aplaude. O tambor pertence à festa da Rainha, é o ritmo que marca seu reinado em todos os eventos que acontecem fora da igreja. E quando as festas se encontram os tambores repicam e proclamam: "*Quem pode mais? É Deus do céu! Quem pode mais? É Deus do céu!*". A noite vai alta quando a comitiva do Rei e da Rainha deixam a Casa do Imperador do Divino.

O Imperador do Divino e a Rainha de Nossa Senhora do Rosário dançam o tambor, 2017

Monte do Carmo/TO

A visita será retribuída e então tudo se repetirá. O Rei e a Rainha em sua casa enfeitada de azul e branco receberão o império do Divino e novamente as duas festas estarão reunidas. E assim, enquanto prepara suas festividades Monte do Carmo celebra com folguedos esses momentos de vivência coletiva, carregados de significados. Porque no tempo da festa somos levados a esquecer a dureza de nossa vida cotidiana e a experimentarmos uma vida mais leve. Que assim seja.

O Rei e da Rainha recebem a visita do Imperador, 2017 – Monte do Carmo/TO

EDIMAEL

Edimael na preparação da Festa do Divino Espírito Santo, 2017 – Monte do Carmo/TO

Conheci Edimael em 2017 quando iniciei a pesquisa de campo em Monte do Carmo. De pronto chamou-me a atenção o fato de encontrar entre os voluntários que preparam as festividades do mês de julho uma criança envolvida na azáfama dos adultos, em meio às inúmeras tarefas que constituem a rotina dos barracões do império do Divino e do reinado de Nossa Senhora do Rosário.

Edimael parecia não afadigar-se, sempre alegre oferecia-se para auxiliar em várias ações no decorrer do dia, sem fazer pouco de qualquer serviço que aparecia: lavou vasilhas, ajudou as cozinheiras a preparar o almoço, providenciou utensílios e ingredientes para as boleiras, desenformou bolos ao pé do forno, varreu o chão.

Muitas vezes o vi sendo convocado por um ou outro adulto e lá estava ele, pronto para a tarefa. Na pausa para o almoço perguntei-lhe por que ele

escolheu passar duas semanas de suas férias no barracão das festividades trabalhando o dia inteiro. Ele respondeu de pronto: "*É porque nós ser humanos devemos ajudar o próximo; quem me motivou a ajudar na casa da festa foi a Rejane, que eu trabalhasse nessa festa do Divino, disse que era ótimo pra mim e eu gostei muito e agradeço a Deus, primeiramente porque eu tenho vida e saúde, porque é muito ótimo ajudar o próximo*."

Edimael contou-me ter onze anos, "*pré-adolescente*", fez questão de frisar. Mora com a mãe em um bairro afastado, por isso nem sempre pode vir à missa aos domingos como gostaria, porque precisa ajudar na arrumação da casa e na lavagem de roupas.

Em 2018 voltei a encontrar Edimael em julho e em outubro, agora na preparação da festa de Nossa Senhora do Rosário: "*quem me convidou a trabalhar nessa festa foi a minha madrinha Margareth, a irmã dela é a Rainha; então eu gosto de estar aqui porque é no trabalho que a gente vai acostumando a ter aquela amizade, aquele amor, aquele carinho, a fé."*

Edimael concentrado na preparação da festa, 2018 – Monte do Carmo/TO

Entre os voluntários do barracão encontrei uma professora de Edimael. Segundo ela, é um garoto que apresenta uma maturidade precoce em vários aspectos, principalmente nos cuidados que dispensa à mãe; na escola é sociável, alegre, interessado. Observei que ele chegava cedo ao barracão, por volta de sete horas, e saía quando todo trabalho estava finalizado, por volta das 18 horas.

A respeito do trabalho voluntário das pessoas na casa da festa, Edimael entende que a "*boniteza da festa é feita pelas pessoas, sem a participação das pessoas a festa não existe, acaba*." Por isso ele ajuda, "*para ter mais gente, pra ter mais amor*."

Edimael acalenta um sonho: ser o Imperador do Divino: "*meu sonho é ser o Imperador. Eu já falei com minha mãe mas ela conversou comigo que nós não tinha condição de pegar a festa, mas disse que quando nós tiver mesmo condição nós vamos pegar.*" E acrescenta, confiante: "*acho que um dia vai acontecer, mas é Deus que manda, então ele que sabe*."

Enquanto isso ele trabalha com disposição e alegria na preparação das festas de sua cidade, principalmente aprende nessa escola que é o barracão, fervilhante de oportunidades para alguém interessado como ele: "*a primeira coisa que estou aprendendo é fazer bolo com a boleira Filó, aquela que mora na frente da praça, e com a boleira Neném. Elas me ensinam fazer bolo, me ensinam ter higiene também, porque no barracão a gente tem que ter bastante higiene.*"

Em julho de 2019 reencontrei Edimael na casa da festa de Nossa Senhora do Rosário, sempre diligente, auxiliando em variadas tarefas. Aos treze anos perdeu um pouco os traços de criança e está se tornando um rapaz, e é como um rapaz que o vejo depois na abertura da festa, montado em um belo cavalo e vestido a caráter, como um dos cavaleiros na guarda de honra das majestades na Caçada da Rainha. Estampava no rosto um sorriso encantador, ciente da importância e do destaque de seu papel naquele contexto.

Lembrei-me de quando o conheci, do seu prazer com a convivência nesse espaço festivo, como confidenciou na ocasião: "*quando você chega na casa da festa você dá um bom dia, pede a benção pra aqueles mais velhos que é o direito, dá aquele abraço forte, porque aí que damos respeito e recebemos,*

aí que a gente vai ter mais amor, uma amizade assim eterna, é assim que a gente encontra amigos de verdade."

Edimael na Caçada da Rainha, 2019 – Monte do Carmo/TO

No trabalho de campo compreendi que o tecido das festividades de Monte do Carmo é bordado todo ele de histórias de vida alinhavadas de sabedoria, de sonhos e de fé; histórias tocantes como a de Edimael: "*preciso continuar ajudando fazer as festas, porque se a gente não ajudar elas pode acabar; devemos cuidar do nosso Divino, da nossa paróquia, e assim vai indo*", conclui o menino, decidido em seu propósito de receber um dia a coroa do império do Divino em Monte do Carmo. Que seja assim.

A CASA DA FESTA DO DIVINO

Salão ornamentado para o café com bolo da Festa do Divino,2017 – Monte do Carmo/TO

No barracão de preparação da Festa do Divino Espírito Santo os trabalhadores voluntários chegam cedo, recebem avental e touca e são convidados a *quebrar o jejum* com café, chá, bolos diversos e paçoca. Alguém solta um foguete, anunciando que a casa do Imperador do Divino está funcionando. Os dois fornos já estão acesos, assim como os fogões a lenha.

A Imperatriz do Divino anuncia os trabalhos do dia: além das tarefas rotineiras de preparar o almoço e manter o funcionamento da casa, nesse dia acontecem duas atividades específicas: produzir 10 latas do biscoito *amor perfeito* e preparar 60 quilos de paçoca de carne de sol que será servida no evento da entrada dos festeiros na cidade, no dia seguinte.

No meio da manhã alguns homens entregam uma doação de grande quantidade de carne bovina no barracão. Imediatamente várias pessoas se juntam para cuidar da tarefa de separar a carne em várias porções, colocar em embalagens de plástico e levar para os freezers; outras se encarregam de preparar as carnes de sol.

Trabalhadores voluntários cuidam da carne recebida de doação, 2017 – Monte do Carmo/TO

Vários grupos de trabalho agem ao mesmo tempo no barracão: enquanto um grupo se dedica à produção do biscoito amor perfeito, outro se encarrega do trato com a carne que foi doada, outro se ocupa da preparação do almoço e um quarto grupo de pessoas se encarrega de fazer a paçoca.

Produtos da Casa da Rainha chegam à casa do Imperador do Divino: carne de sol, farinha e óleo para a preparação da paçoca, porque os festeiros do Divino e do Rosário farão o evento da Entrada na cidade juntos, então compartilham as despesas do evento.

Um grupo de pessoas se dedica à preparação dos 60 quilos de paçoca, e envolve vários trabalhadores com as tarefas de cortar a carne de sol, fritar em óleo, acrescentar a farinha, socar em pilões grandes de madeira, refogar em um pouco de óleo quente, colocar nas embalagens e guardar em caixas de isopor.

Bolo de mãe 2017, Monte do Carmo –TO

Os barracões das divindades trabalham em conjunto para a realização de algumas celebrações ou folguedos que ocorrem nas duas semanas que antecedem a festa: a entrada das majestades na cidade, a visita do Imperador ao Rei e a Rainha, e a visita do Rei e da Rainha ao Imperador. Nesses dias os barracões dos festeiros fervilham de atividades e o ritmo é frenético.

Embora as duas festas, do Rosário e do Divino, sejam realizadas em dias diferentes, uma em sequência imediata à outra, o período de preparação é o mesmo. Os voluntários às vezes dividem seu tempo entre os dois barracões, mas às vezes optam por auxiliar do início ao fim uma das duas festas, muitas vezes por compromisso antecipado com um dos festeiros.

Assim, cada ano a cidade é tomada por ritmos, sabores e aromas trazidos com o mês de julho: é o tempo da festa, tempo de mergulhar em outra esfera da existência e de descortinar a profundidade das coisas.

O MENINO IMPERADOR

Cortejo do Imperador Mirim do Divino, 2011 – Monte do Carmo/TO

Pedro Emanuel tinha seis anos quando foi Imperador do Divino Espírito Santo, na cidade de Monte do Carmo, em junho de 2011. Ele descende de tradicional família carmelitana. Isso significa que está impregnado de saberes dos antepassados desde o nascimento. Como qualquer menino da comunidade, Pedro Emanuel reconhece o significado local dos toques ritmados do sino da igreja e da vibração do tambor, elementos herdados de seu antepassado Santana, reverenciado como um grande ritmista pelos carmelitanos.

Saídas e chegadas de folias, cortejos, Festas do Divino, Festas do Rosário assim como outras de Monte do Carmo são momentos que se entrelaçam com a história da família de Pedro Emanuel ao longo do tempo. Seus parentes já foram Imperadores, Reis, Rainhas e Alferes uma geração após a outra.

O fato é que Monte do Carmo realiza no mês de junho uma Festa do Divino protagonizada por crianças, que reproduz, em sua intrincada complexidade, a Festa do Divino na versão adulta. Nesta festa das crianças estão presentes os rituais, as folias, o cortejo imperial, a coroação do imperador, a decoração dos ambientes em vermelho e branco, os figurinos, as mesas fartas de bolo, a devoção e a alegria.

As crianças personificam todos os papéis: participam ativamente da liturgia das missas, entoam os cantos das folias, vestem-se com apuro para conduzir a bandeira do Divino em busca de doações e esmolas. E aprendem. Na vivência da festividade, os pequenos carmelitanos se apropriam de sons, ritmos, cores, sabores, aromas e saberes ancestrais.

Encontro das Folias – Festa do Imperador Mirim do Divino, 2011 – Monte do Carmo/TO

Ao assistir a festa do Imperador Pedro Emanuel podia-se perceber quão grande é o fluxo de transmissão de conhecimento da comunidade às novas gerações. Embora não seja proclamado em nenhum momento que a festa tenha como propósito transmitir, os ritos cerimoniais são praticados com

observância; o manto, a coroa, o cetro e a bandeira são portados e conduzidos com respeito; a divindade é reverenciada.

Mas quem imagina que Pedro Emanuel deixou de ser uma criança para tornar-se apenas uma alteza imperial sisuda e grave engana-se. É certo que cumpriu com reverência todos os rituais do complexo cerimonial da Festa do Divino, de mãos dadas com sua Imperatriz, igualmente compenetrada.

Entretanto, em alguns momentos pude flagrá-lo na leveza de um Imperador menino durante a preparação da festividade, quando o vi auxiliando com alegria os voluntários que se dedicavam a preparar os bolos tradicionais de sua festa.

Folia das mulheres – Festa do Imperador Mirim do Divino, 2011 – Monte do Carmo/TO

Mas nada se compara ao momento em que o imperador e a imperatriz saíram da igreja para iniciar o cortejo até a Casa da Festa. Pedro Emanuel estava com toda majestade: a coroa de prata, usada pelos imperadores em

Monte do Carmo por tantas gerações, era pesada e grande demais para sua cabeça, mas ele parecia não ligar para esses detalhes mundanos. Desceu os degraus da igreja, solene e grave, então levantou a cabeça, olhou para a multidão e estampou no rosto o mais incrível sorriso: o riso do menino que ofuscou a gravidade do imperador. Estava tudo certo. Estava tudo em seu devido lugar. Em Monte do Carmo.

O riso do Imperador, 2011 – Monte do Carmo/TO

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Caçada da Rainha, 1979 – Acervo da família Pereira Almeida, Monte do Carmo/TO

Quando você chega na casa da festa pra ajudar você dá um bom dia, pede a benção pra aqueles mais velhos que é o direito, dá aquele abraço forte nas pessoas, porque aí que a gente damos respeito e encontramos amigos de verdade, uma amizade assim eterna não é toda hora que a gente encontra. Eu lavo vasilhas, ajudo fazer bolo, eu varro, faço coisas importantes.

(Edimael Limeira de Almeida,
ajudante voluntário nas festas de
Monte do Carmo/TO)

Colocar um ponto final na escrita desse estudo não é algo simples. Há uma certa dificuldade em apartar-me de sua construção e atar os nós; há vozes das ruas de Monte do Carmo pedindo passagem para ecoar no texto: cantos, benditos, tambores; risos, agrados, gracejos, labor e camaradagem presenciados; há conversas ao pé do forno e provação de bolos ainda quentes; há o frenesi da festa em seu clímax, sua teatralidade e suas larguezas.

O trabalho aqui apresentado sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo partiu de indagações que conduziram ao objetivo de compreender seu contexto, bem como os sentidos que lhe são atribuídos pela comunidade. A etnografia realizada em quatro edições da festa, de 2017 a 2019, resulta em algumas considerações que foram alinhavadas nesse processo.

A festa estudada em Monte do Carmo permite uma variedade de abordagens e pontos de vista, circunstância que favoreceu a opção pela descrição densa como metodologia, sob a perspectiva de Clifford Geertz. Geertz recomenda ao pesquisador sair do lugar comum; esquivar-se de rótulos e definições a priori; considerar as teias de significados e o modo como são transmitidas historicamente, incorporadas e expressas em formas simbólicas. A descrição densa, portanto, sinaliza que há várias abordagens que podem ser consideradas na compreensão de uma realidade. Certeau (2001) assinala que nossas categorias de saber ainda são rústicas e nossos modelos de análise muito elaborados, dificultando que seja percebida a incrível riqueza que se esconde no estudo das coisas cotidianas.

O estudo apontou um visível sentimento de pertencimento da comunidade em relação à festa, participando e se envolvendo em todo processo de preparação e realização, à frente da gestão do evento. A igreja católica detém o controle sobre as cerimônias religiosas e os rituais relacionados a ela, como a coroação dos festeiros, por exemplo, mas em todos os outros aspectos a festa de Nossa Senhora do Rosário é gerida pela comunidade e pelos ocupantes do papel principal: o rei e a rainha, como nos tempos da irmandade.

Aos personagens do enredo, juntam-se muitos outros com seus diferentes ofícios e saberes, assumindo trabalho voluntário na casa dos festeiros. É perceptível uma forte adesão das pessoas com o tempo da festa,

alterando o cotidiano de suas vidas e assumindo papéis e responsabilidades para que ela se realize.

Essa espécie de compromisso em fazer com que a festa aconteça, “com boniteza” como assinala o menino Edimael, aparece a todo momento nos depoimentos, como um dever para com Senhora do Rosário considerada Rainha e anfitriã da festa. Na verdade há uma intrínseca relação com a santa, para além da devoção católica, uma espécie de intimidade que permite uma devoção alegre e sem reparos, visível nos cantos de congos, taieiras e tambozeiros: “*oh! Pretinha, pretinha do Rosário*”; “*vamos embora, direto pra igreja visitar Nossa Senhora*”; “*Senhora do Rosário na igreja ficou, ela ficou deixa ficar, para o ano que vem nós tornamos festejar*”; “*lá no céu tem sete estrelas mais clara do que a lua, Nossa Senhora do Rosário tá passeando na rua*”.

A ressignificação ou adaptação aos contextos parece ter permitido que a festa seguisse acontecendo e fluindo entre as gerações. Embora se evidencie na fala das gerações anteriores certa preocupação em relação a mudanças em alguns aspectos, há também em outras vozes a compreensão de que muitas dessas mudanças embelezam a festa atual. Mesmo a transferência das cerimônias religiosas da igreja para um espaço aberto é vista como uma adequação necessária à grandiosidade do evento no presente.

Os figurinos, e a decoração, hoje considerados luxuosos em relação a um passado próximo, causam preocupação aos mais velhos quanto à dificuldade de pessoas de condição econômica menos privilegiada realizar a festa. Contudo, não apareceu nas falas uma opinião unânime, uma parte considerável da comunidade acredita que uma vez assumido o compromisso a festa acontecerá, por meio da ajuda local e com o concurso da santa, conforme a condição de cada um.

Outra tensão que aparece na festa diz respeito à apresentação de congos, taieiras e tambozeiros no cortejo do rei e da rainha. Segundo o rei dos congos e pessoas da comunidade entrevistadas, os tambozeiros ofuscam a apresentação dos grupos no cortejo. Os tambozeiros e os jovens discordam, para eles os tambores levam energia para o cortejo de Nossa Senhora do Rosário e empolgação para o público. De todo modo, a questão reapareceu em

todas as festas observadas durante o trabalho etnográfico, indicando uma possível ressignificação em andamento.

Mas, em um ponto a concordância é geral: a tradição da festa, naquilo que compõe seu roteiro há gerações, tem sido mantida, e isso aparece como mais importância para eles do que o fato de ela ser mais glamurosa ou mais simples. Segundo os depoimentos, a beleza da festa reside na manutenção de sua tradição: na Caçada da Rainha, nos cortejos e reinados, nas missas e na coroação, nas mesas de bolos tradicionais, nos folguedos de preparação, nas rodas de tambor. Desde que a tradição não seja rompida, consideram que a festa será sempre bonita.

Ao finalizar a etnografia da festa, no modo como ela é realizada em Monte do Carmo, compreendo-a revestida de mestiçagens: na mistura dos corpos, desde a colonização, e também dos imaginários. É preciso considerar que desde o século XVI missionários católicos atuaram em regiões da África, principalmente Congo e Angola, onde colocaram em curso formas africanas de catolicismo e incorporação de elementos cristãos às religiões locais.

Desse modo, mestiçagens culturais em que o catolicismo se apresenta como elemento dominante ocorreram antes do processo de colonização e escravidão nas Américas, antecipando situações de misturas culturais que viriam a tomar forma no império português, como atestam vários estudos, entre eles os de Marina de Mello e Souza, sobre catolicismo negro no Brasil.

As irmandades são uma referência de como os africanos realizavam os festejos em torno de um rei negro utilizando os espaços possíveis na sociedade escravista e recorrendo aos santos católicos para impressão de suas crenças ancestrais. Nesse sentido, os reis negros, presentes, sobretudo em irmandades católicas, foram fundamentais na construção de novas identidades em algumas comunidades, como foi o caso de Monte do Carmo e sua relação com a festa de Nossa Senhora do Rosário.

No tecido da festa convivem o culto católico, a religiosidade africana mesclada com elementos da cultura indígena, a pomposidade cortesã, ritmos da África, costumes pagãos, saberes do sertão. Um acontecimento que agasalha grande diversidade de representações, como ficou demonstrado em sua descrição densa. Barroca? Pagã, revestida de sacralidade católica? Africana? Popular? Sertaneja? Mestiça?

Já não dá para saber ao certo se é portuguesa ou africana. O luxo, a pompa, a teatralidade, o fausto que toma conta da igreja e das ruas, tão próprios das festas barrocas europeias desfilam em Monte do Carmo. Entretanto, pode-se enquadrar a festa nessa definição? Certamente foi barroca em Portugal, e chegou aos sertões carregada de todos esses exageros, resquícios que ressoam em Monte do Carmo, onde não se concebe ausência dos fogos, do brilho, da encenação e pomposidade. Nem por isso uma festa barroca ao molde europeu.

O certo é que algumas coisas na festa de Monte do Carmo foram criadas e recriadas a um modo particular. O tempo dedicado a ela é preenchido de sociabilidades, esse jeito de cultuar relações, de oferecer aconchego aos que ajudam em sua preparação, aos que chegam para usufruí-la, sabendo que serão bem vindos, serão alimentados, terão dança, espetáculo, espaços de festar.

A festa é de todos que a ela comparecem: reis e rainhas reiteram em suas falas quão importante é a vinda de pessoas de todos os lugares, assim como a participação da cidade. Quem faz a festa entende que quanto mais pessoas estiverem presentes, quanto mais gente se alimentar do que foi produzido e servido, tanto melhor ela será.

As sociabilidades significam essa troca, esse acolhimento, essa fartura compartilhada. As pessoas mudam suas rotinas para participarem do longo período de preparação da festa porque se percebem importantes naquele contexto, não ajudar os festeiros pode comprometer a realização da festa. Então é motivo de alegria chegar ao barracão e ser bem acolhido, trabalhar entre amigos, reencontrar afetos, conversar, trocar confidências, gracejar. A festa ali é esse grande encontro, um momento de renovação para as pessoas que nela se envolvem.

Pausa para o almoço no barracão de preparação da festa, 2019 – Monte do Carmo/TO

Compreendo com esta pesquisa que a festa é o que fazem dela aqueles que a realizam, ela é revestida dos sentidos que eles lhe conferem. Ao longo de dois séculos, não obstante o passado de pobreza e decadência, e o presente de fragilidade econômica da região, gerações de carmelitanos se encarregaram de mantê-la viva sem, contudo, distanciar-se das tradições que a geraram no seio da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, do antigo arraial minerador.

Em sua ocorrência os habitantes daquele município reafirmam sua importância, seus valores, os traços que os caracterizam, a consciência de que reelaboram há dois séculos algo importante e único, que eleva a cidade e a si mesmos, um acontecimento cujo modo particular só eles sabem tecer.

Os carmelitanos, como sujeitos de sua perenidade local, representam-na de diferentes formas e devotam à santa múltiplos tipos de louvor: na gravidade da igreja, no agito do tambor, na irreverência dos caretas, nos cantos, danças e folguedos. O que paira acima de tudo isso é um compromisso firmado pela comunidade com a santa e sua festa, em dedicar-se à sua realização com

alegria sagrada e devoção profana (ou seria o inverso?) todos os anos, em duas datas no calendário, sentindo ser pouco fazê-lo apenas uma vez. Quando a festa termina outra já se encontra no horizonte povoando a expectativa de todos, porque sabem que ela sempre será diferente, não importa quantas vezes aconteça.

Abstenho-me de enquadrá-la em uma única definição. Observei-a barroca, pagã, católica, africana, popular, sertaneja e mestiça nos diferentes momentos e espaços de sua ocorrência. De mais a mais, ela não carece de uma definição de cunho acadêmico para continuar pulsando em Monte do Carmo, e os sujeitos que a realizam fazem pouco disso. A riqueza em estuda-la é que é imensurável, um campo aberto que permite uma multiplicidade de incursões e aprendizado, bastando apenas para isso mergulhar em suas águas, seguir suas correntezas, aprender com seus abismos.

A fartura da festa, 2019 – Monte do Carmo/TO

HOMENAGEM PÓSTUMA

Antônio e Marinalva: rei e rainha de Senhora do Rosário, 2012 – Monte do Carmo/TO

Gratidão especial pelas experiências extraordinárias vividas com meu irmão, Antônio das Graças Pereira do Rego Barros, coroado ao meu lado rei de Nossa Senhora do Rosário em 17 de julho de 2012 na cidade de Monte do Carmo/TO. Empreendeu viagem a outro plano da vida em 20 de agosto de 2019.

REFERÊNCIAS E FONTES

ABREU, Martha. *O Império do Divíno*. São Paulo. Nova Fronteira, 1999.

ABRIC, J. C. *Pratiques sociales et representations*. Paris: P.U.F., 1994.

ALAMEDA, Santiago. Maria, *Segunda Eva.* Vitória, Ediciones Estibaliz, 1954.

ALMEIDA, Renato. *Violência e projeção do folclore*. Rio de Janeiro: Agir, 1971.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste.* Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira. A festa barroca no Porto ao serviço da família real na segunda metade do século XVIII: subsídios para o seu estudo. In: *Revista da Faculdade de Letras*: *História*, II série, vol. 5, 1988, pp. 9-68.

ALVES, Nazareth Gomes. *Elos perdidos*: *Monte do Carmo – TO*. Palmas, 2009.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. In: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, nº 15, 1995, pp. 145 -.151.

AMARAL, Rita de Cássia*. Festa à brasileira***:** *significados do festejar no país que "não é sério".* São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutoramento em Antropologia Social.

_____. *Povo de Santo, Povo de festa*. Dissertação de Mestrado, Depto. de Antropologia, FFLCH-USP. São Paulo, 1992.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Escravidão negra no Tocantins colonial*: *vivências escravistas em Arraias* (1739-1800). Goiânia: Kelps, 2007.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O Rei-Máquina.* Brasília: Edunb, 1993.

AUDRIN, Frei José Maria. *Os sertanejos que eu conheci*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

Ávila, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo, Perspectiva, 1980.

BACHELARD, Gaston. *A chama de uma vela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A poética do espaço*. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lidia do Valle S. Leal. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado,1998.

_____. *A psicanálise do fogo*. (Trad. de Paulo Neves). São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *A terra e os devaneios da vontade:* ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A terra e os devaneios do repouso:* ensaios sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BASTIDE Roger. *As Américas Negras, as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel, 1974.

FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERGSON, Henri. *Duração e Simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renante Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 1987.

_____. *Estética da criação verbal.* Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BASTIANE, Carla; ANDRADE, Karylleila dos Santos. *Viajantes Naturalistas do século XIX na Região da Província de Goiás***:** *levantamento de topônimos indígenas*. ANTARES, vol.4, nº8, jul./dez. 2012.

BELLUZZO, Ana Maria. A propósito do Brasil dos Viajantes. In: *Revista USP*, São Paulo:8.19, Junho / Agosto 1996.

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *El processo de aculturacion*. México : Universidad Iberoamericano, 1970.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*: *ensaios sobre literatura e história da cultura*, São Paulo: Brasiliense, 2012, pp. 213-240.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português da *Vulgata Latina* por Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Difusão Cultural do Livro, 2009.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos no poder*. *Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BONET CORREA, Antonio. La ultima arquitectura efímera del Antiguo Regimen, In: *Los ornatos publicos de Madrid en la coronacion de Carlos IV*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1983..

BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*: *devoção e solidariedade em Minas Gerais – século XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos.* 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 1987.

BOWN, Stephen R.; *1494*. Tradução: Helena Londres. São Paulo: Globo, 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. São Paulo: Martins Fontes, 1984,

BRUNEL, Pierre (Organização). *Dicionário de Mitos Literários*. 4 ed. Trad.: Carlos Sussekind... [et al]. Rio de Janeiro: Editora José Olympio LTDA, 2005

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CABANNE, Pierre. *A arte clássica e o Barroco*. Trad. Pedro Elói Duate. Lisboa: Edições 70, 1999.

CADIM, Pedro, Religião e ordem social. In: *Revista de História das Ideias*, v. 22, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001, pp. 133-173

CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado.* Lisboa: Edições 70, 1988.

CAMINHA, Pêro Vaz de. *A carta*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário do Nascimento de Pedro Álvares Cabral, 1968.

CAMPOS, Marta Silva. *As festas do Carmo*. São Paulo: Gráfica Lider / COMSAÚDE, 1988.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. Aspectos da divisão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência em confrarias mineiras. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 17, pp. 193-215. Vol. 9, Julho 2004.

CANNADINE, D.; PRICE, S. (ed.). *Rituals of Royalty.* Cambridge: University Press, 1987.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Multidões em Cena*: *propaganda política no varguismo e peronismo*. Campinas: Papirus, 1998.

CARDOSO, Sérgio. O olhar do viajante. In: Novaes, Adauto. *O olhar*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

CARNEIRO, Edson. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de ouro, 1962.

CASCUDO, Câmara Luis da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1988.

CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. São Paulo: Itatiaia; São Paulo: Comp. Editora Nacional, 1941.

CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: *1*. *Artes de fazer*. Petrópolis, Editora Vozes, 2001.

CIACCHI, Andrea. Era uma vez a teoria: reflexões sobre antropologia e narrativas. In: *Graphos*. João Pessoa, vol.12, n. 2, pp. 24-31, Dez/2010.

DANTAS, Beatriz Góis**.** *A taieira de Sergipe*: *uma dança folclórica*. Petrópolis*:* Vozes, 1972.

DURAND, Gilbert**.** *A imaginação simbólica***.** São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. (Trad. de Hélder Godinho). Lisboa: Presença,1997.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará & Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Obra aberta*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I*: *da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Trad.: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *O sagrado e o profano*. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen *Sertão do Rio Doce*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad.: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FERNANDES, Cybele Vidal Neto. Festas reais em Portugal e no Brasil Colônia: organização, sentido, função social. In: *Revista Arte & ensaios*, n. 23, ano 2011, UFRJ, pp.51-61.

FIORIN, José Luiz. Sendas e veredas da semiótica narrativa e discursiva. In: *DELTA-Revista de Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*. São Paulo, v. 15, nº 1. 1999. pp. 1-13.

FLORES, Kátia Maia. O Barroco nas Festas Populares do Tocantins, in. *As Festas Tradicionais e o Barroco*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2017.

_____. *Caminhos que andam: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil*. Goiânia: Ed. Da UCG, 2009.

_____. *Estrangeiros no Tocantins no século XIX*. Palmas: Nagô Editora, 2013.

FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1982.

FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 1973

GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

_____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____.*O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Trad. Vera Mello Joscelune. Petrópolis: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário. In: *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp.143-180.

GODINHO, Durval Cunha. *História de Porto Nacional*. Porto Nacional, S/Ed.; 1988.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Indígenas e africanos. (Orgs). In: *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2018, pp. 260-267.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. As festas romanas. In*: Revista de Estudos do Norte Goiano*. Vol. 1, nº 1, ano 2008, pp. 26-68.

GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1992.

_____. *El Alma Romana*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. São Paulo: Edusp, 2014.

_____. *Las cuatro partes del mundo*. *História de una mundialización*. México: FCE, 2010.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUARINELLO, N. L. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa.* São Paulo: Edusp, 2001. v. 2, pp. 969-975.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. *Da diáspora*: *identidades e mediações*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

HEIDEGGER, Martim. *O ser e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Os africanos em Portugal.* História e Memória Séculos XV-XXI. Lisboa: 2011.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs). *A invenção das tradições.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras.* São Paulo: Companhia das letras, 2017.

HORAS DOMINICANAS. ONDEDIEU, Romceus; PALHA, Maria Ludovicus; CAZABANT, Benevenutus (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 1940.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1500-1800).* Petrópolis: Vozes, 2001.

HOUAISS, Instituto Antônio (org.). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Moderna, 2015.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2000.

JULIEN, Nadia. *Dicionário Rideel de Mitologia*. São Paulo: Rieedel, 2005, p.70-72.

LOPES, Luiz Roberto. *História do Brasil Colonial*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1981.

MAFFESOLI. *A Transfiguração do Político:* a tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MAGALHÃES, Marcos. *As Gerais dos congadeiros*. Itapecirica, MG: Associação do Reinado do Rosário / Minc / Petrobras, 2004.

MALUF, Márcia. O aspecto barroco das festas populares. *Revista Olhar*, ano 03 nº 5-6, Jan-Dez/2001.

MARAVALL, José Antonio. *La Cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel. 1975.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória:* o *Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo:Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MARTINS, Mirian Celeste (Org). A disciplina Mediação Cultural e formação de educadores e os "entres" provocadores: reflexões compartilhadas. In: *Mediação Cultural*: olhares interdisciplinares. São Paulo: Uva Limão, 2017.

MATOS, Eldiza Gomes. *Monte do Carmo: suas origens e evolução no contexto sócio-cultural, histórico e religioso*. Palmas: Nagô Editora, 2018.

MATOS, Raymundo José da Cunhal. *Chorographia histórica da Província de Goyaz*. Goiânia: Líder, 1979.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

MELLO MORAES, Filho. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1979.

MELLO, Adriana Ferreira de. *O lugar sertão: grafias e rasuras*. Dissertação (de Mestrado em Geografia). Belo Horizonte: IGC, 2006.

MENDES Norma Musco; BORGES Airan dos Santos. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 77-99, 2008. Editora UFPR

MENEZES, Eduardo D. B. O Barroco como cosmovisão matricial do êthos cultural brasileiro. In: *Revista Ciências Sociais*. UFC, 2008, pp.49-77.

MERCER, Kobena. *Welcome to the jungle*. In: RUTHERFORD, J.(Org). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MESSIAS, Noeci Carvalho. *Religiosidade e devoção*: *as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO*. Tese (Doutorado em História). Goiânia: UFG, 2010.

_____. *Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário, em Monte do Carmo, TO*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2016.

MOISÉS, Massaud*. A Criação Literária: Poesia*. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

MORAES, Cristina de Cássia P*. Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás* – 1736-1808. (Tese) (Doutorado). Lisboa: UNL, 2006.

MOMIGLIANO, A. *De Paganos, Judíos y Cristianos.* México: FCE,1992.

MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

_____.Serge. *Representações sociais*: *investigação em psicologia social*. 5. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

NETO, Otávio C. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de S. (Org). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 6.ed. Petrópolis, RJ: Vozes,1996, pp. 51-66.

NEVES, Joel. *Ideias filosóficas no barroco mineiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

NEVES, Margarida. História e memória. In: MATTOS, Ilmar R. (org). *Ler e Escrever para Contar: documentação, historiografia e formação do historiador*. Rio de Janeiro: Access Editora, 1998.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

NUNES, Benedito. O universo filosófico e ideológico do Barroco. In: *Revista Barroco*, n. 12, 1982, pp. 23-29.

PALACÍN, Luís. *O século do ouro em Goiás*: *1722-1822, estrutura e conjuntura em uma capitania de minas*. Goiânia: UCG, 1994.

PARENTE, Temis Gomes. *Fundamentos históricos do Estado do Tocantins*. Goiânia: UFG, 1999.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 15-58.

PICOLI, Bruno A. Memória, História e Oralidade. In: *Mnemosine Revista*. Vol. 1 n. 1, Jan/Jun 2010, pp. 168-184.

POHL, Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1976.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Mary Del. *História da gente brasileira - Colônia*. São Paulo: Le Ya, 2016.

REGINALDO, Luciene. Irmandades. In: *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2018. pp. 268-274.

REY, Fernando Luis González. *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Thomson, 2003.

RIBEIRO, Rayanne Kételle; SILVA, Telma Borges da. *Linguística e filológica.* Rio de Janeiro: Cifefil, 2014.

RICOUER, Paul. *Do texto à acção*. Portugal: Rés, 1991.

RODRIGUES Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

ROMERO, Silvio. *Cantos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTOS, *Milton. Metamorfoses do espaço habitado, fundamentos Teórico e metodológico da geografia*. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 2007: pp. 3-46.

SCANNONE, J. C. "Mestizaje Cultural" y "bautismo cultural": categorías teóricas fecundas para interpretar la realidade latino-americana. In: *Stramata.* Buenos Aires: Facultades de Filosofía y Teología, nov. 1977, pp. 73-91.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão. a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Nacional, 1978.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil. Santo e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Revista Afro-Ásia*, nº 28, 2002. pp. 125-146.

_____.Marina de Mello. História, mito e identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp, 2001. v. 1. pp. 249-260.

SOUZA, Neri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. In: Signum – Revista da Abrem, São Paulo: Fapesp 2002, n. 4: pp. 11-46.

TAPIÉ, Victor-Lucien. *O barroco*. Tradução de Armando Ribeiro Pinto. São Paulo: Cultrix 1983.

TELES, Gilberto Mendonça. O lu(g)ar dos sertões. *Revista Verbo de Minas*: letras. Juiz de Fora, v. 8 nº 16, jul./dez. 2009, pp. 71 – 108.

TEDIM, José Manuel. A festa e a cidade no Portugal barroco. In: *Barroco*: *Actas do II Congresso Internacional*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2003, pp. 317-323.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Festa de negro em devoção de branco*: *do carnaval na procissão ao teatro no círio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

TIRAPELI, Percival. Barroco Brasileiro – Arte Sacra. In. *As Festas Tradicionais e o Barroco*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2017.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: história oral.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*. *Vidas de Santos*. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003

VELASCO, Manuel*. Breve história de los Vikingos*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica.* Trad.: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 2.ed. v.1. Brasília: Editora UnB, 2000.

WELLS, James W. *Explorando e viajando três mil milhas através do Brasil – do Rio de Janeiro ao Maranhão.* Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.

WÖLFFFLIN, Heinrich. *Conceitos Fundamentais da História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Referências Orais

Ana Carolina Manduca **Mota** – Rainha. Pronunciamento, julho/2018

Ana dos **Reis** Rodrigues Negre – Rainha e Taieira. Entrevista, outubro/2017.

Antonio Pereira do **Rego** Barros – Imperador do Divino e Rei de Nossa Senhora do Rosário. Entrevista, abril/2017.

Caetana Ferreira de **Araujo** – Rainha. Entrevista, julho/2019.

Domingos **Lopes** dos Santos – Rei dos congos. Entrevista, outubro/2018.

Edimael **Limeira** de Almeida – Ajudante voluntário. Entrevista, julho/2017; outubro/2018.

Elvanir **Matos** Gomes – Rainha. Entrevista, julho/2017.

Filomena de Oliveira Negre – Boleira. Entrevista, julho/2018.

Gey José **Gomes** dos Santos – Rei. Entrevista, julho/2019.

Leonarda **Carvalho** dos Santos – Rainha. Entrevista, outubro/2017.

Magnavita Gomes Alves **Chaves** – Rainha. Pronunciamento, julho/2019.

Marilda do Carmo José do **Amaral** – Rainha. Entrevista, julho/2019.

Mateus Pereira Gomes **Neres** – Careta. Entrevista, outubro/2018.

Mons. Jones Ronaldo **Pedreira** – Sacerdote. Entrevista, julho/2019.

Rufina **Souza** de Oliveira – Taieira. Entrevista, outubro/2017.

Sebastião Raimundo dos **Santos** – Congo. Entrevista, outubro/2017.

Sonia Maria Pereira **Almeida** – Rainha. Entrevista, julho/2018.

Terezinha Ferreira de **Oliveira** – Ajudante voluntária. Entrevista, outubro/2017.

Vanaldo Luso **Barros** Siqueira – Imperador do Divino. Pronunciamento, outubro/2017.