UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO - FACOM
PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

WAYARA SILVEIRA
(MÔNICA MARIA DE SOUZA SILVEIRA)

A QUEIMADA DA PALHINHA NO VALE DO ITAMBOATÁ: A PERMANÊNCIA DE UMA PRÁTICA DE CATOLICISMO POPULAR NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR

SALVADOR
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

A QUEIMADA DA PALHINHA NO VALE DO ITAMBOATÁ

A PERMANÊNCIA DE UMA PRÁTICA DO CATOLICISMO POPULAR NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR

por

WAYRA SILVEIRA

(MÔNICA MARIA DE SOUZA SILVEIRA)

Orientador: Prof. Dr. Milton Araújo Moura

Salvador, 2009

WAYRA SILVEIRA

(MÔNICA MARIA DE SOUZA SILVEIRA)

A QUEIMADA DA PALHINHA NO VALE DO ITAMBOATÁ

A PERMANÊNCIA DE UMA PRÁTICA DO CATOLICISMO POPULAR NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Milton Araújo Moura.

Salvador, 2009

Silveira, Mônica Maria de Souza
S587 A queimada da palhinha no Vale do Itamboatá: a permanência de uma prática do catolicismo popular na região metropolitana de Salvador / Mônica Maria de Souza Silveira. -- Salvador, 2009.
132 f.: il.
Orientador: Prof. Dr.Milton Araújo Moura
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, 2009.

1. Festas. 2. Religião. 3. Catolicismo – Salvador (Bahia). 4. Cultura popular. I. Moura, Milton Araújo. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação. III.Título.

CDD – 306.981

TERMO DE APROVAÇÃO

WAYRA SILVEIRA

(MÔNICA MARIA DE SOUZA SILVEIRA)

A QUEIMADA DA PALHINHA NO VALE DO ITAMBOATÁ

A PERMANÊNCIA DE UMA PRÁTICA DO CATOLICISMO POPULAR NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau
de Mestre em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia,
pela seguinte banca examinadora:

Milton Araújo Moura (Orientador)_____
Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas.
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Edilece Souza Couto _____
Doutor em História
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Paulo César Miguez Oliveira _____
Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Salvador, 16 de junho de 2009.

Dedico esta Dissertação
a Márcia Silveira (*in memoriam*), minha irmã,
que na sua vida me deu o exemplo do estudo e da pesquisa.

AGRADECIMENTOS

O curso de mestrado que concluo agora representa um passo estruturante na minha trajetória de amadurecimento pessoal e profissional, por ter sido exatamente o passo seguinte que deu significado a anos anteriores de trabalho em um caminho denso e sem muita clareza; o mestrado confirmou o caminho e acendeu a luz.

Agradeço com alegria e reconhecimento a todas as pessoas e instituições que contribuíram para esta trajetória ter sido exitosa. A minha gratidão sincera:

Aos meus pais Celice Maria de Souza Silveira e Jaime de Jesus Silveira por me darem a vida e por investirem nos meus estudos desde a minha infância.

À Fundação Terra Mirim, em especial à Alba Maria Nunes Santos, por ter acompanhado e apoiado a minha gestão na Gerência de Arte e Cultura da instituição e na Pesquisa Mapeamento Cultural de Simões Filho, experiências onde o presente trabalho teve início. Agradeço também ao Projeto Águas Puras I da Gerência Ambiental Terra Mirim, contexto no qual realizei o primeiro trabalho de campo pesquisando as manifestações culturais do Vale do Itamboatá.

Ao meu estimado orientador Prof. Dr. Milton Araújo Moura, por ter me mostrado a morte do verbo *ser*, incentivado a seguir minhas *intrigações*, e me dado abrigo em meio à tempestade do Exame de Qualificação.

À Profa. Dra. Lídia Maria Pires Soares Cardel, por me aceitar como sua orientanda no início desta jornada. À Profa. Dra. Edilece Souza Couto, que conheceu este projeto desde a sua gênese, pelas indicações bibliográficas e sugestões no Exame de Qualificação. À Profa. Dra. Lígia Bellini por me orientar na elaboração do projeto desta pesquisa durante o curso *Atualização em Historiografia – O Ofício do Historiador* do Centro de Documentação e Informação Cultural sobre a Bahia – CEDIC, Fundação Clemente Mariani, em 2004.

Aos colegas Sandro Santana e Ricardo Reira por, no período da seleção para este Mestrado, terem me fornecido referências bibliográficas sobre Cultura Popular e informações sobre procedimentos do Pós-Cultura.

Aos artistas-devotos da Queimada da Palhinha do povoado de Palmares, aos Mestres Dona Sartíria, Dona Pina, Seu Manoel, Seu Joaquim e Seu Nilo, meus principais informantes e hoje queridos amigos. Eu peço a bênção a cada um deles.

À Seu Moquinha de Madre de Deus e Seu Zé das Flores de Camaçari por me fornecerem informações sobre as festas da Queimada da Palhinha nos seus municípios.

À Lidiomar Teixeira da Rocha, Dona Litinha, e à sua filha Jane Meire Rocha de Souza, neta e bisneta do Coronel Cazuza, pelas informações sobre o patriarca dos Teixeira.

À Mme. Madeleine Jacquier e à amiga Raymonde Trierweiler pelas informações sobre a festa *Pastorale* em homenagem ao *Enfant Jésus* ainda existente na região da *Provence*, sul da França. À Profa. Chantal Spielmann pela ajuda na tradução de materiais do francês para o português.

À Ariadne Gallo e Anna Maria Alves de Souza, minhas tias, pelo apoio que deram ao escutarem pacientemente parte desta pesquisa.

À amiga Shandha Fernandes, pelo espaço de auto-conhecimento revelador que existe entre nós e que me apoiou em muitas ocasiões desta trajetória.

À amiga Grace Issa Queiroz, pela irmandade e por me acolher carinhosamente em sua casa depois das aulas no primeiro ano do curso quando eu não possuía um pouso em Salvador. Por este mesmo motivo eu também agradeço à tia Dilce Behrens, e aos amigos José Maurício Mascarenhas e Virgínia Júlia Martins.

Ao vizinho e amigo Prof. Severiano Joseh dos Santos Jr., doutorando do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, com quem, no percurso da elaboração desta Dissertação, estabeleci diálogos fecundos.

Aos grupos culturais da Ação Griô Nacional do Ministério da Cultura, manifestações das diferentes regiões do país por oferecerem aos meus sentidos a diversidade de ritmos, sotaques, cores e sabores das expressões tradicionais brasileiras.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFBA pela Bolsa de Estudos que recebi durante este curso de Mestrado, apoio que me proporcionou a tranqüilidade material para produzir este trabalho.

Finalmente, agradeço com reverência às forças espirituais que sustentam a minha vida, especialmente ao Senhor Deus Menino e à Grande Mãe.

"... para aqueles que têm uma experiência religiosa,
toda a Natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica...".

Mircea Eliade

RESUMO

A Queimada da Palhinha no Vale do Itamboatá

A Permanência de uma Prática do Catolicismo Popular
na Região Metropolitana de Salvador

A Queimada da Palhinha, prática cultural tradicional que encerra o ciclo natalino do catolicismo popular brasileiro, permanece acontecendo na comunidade de Palmares, em Simões Filho, Bahia. É uma festa religiosa popular, centenária nesta região do entorno de Salvador, que em meados do século XX sofreu grandes transformações, com o avanço da urbanidade e da industrialização. Um breve apanhado histórico das celebrações em homenagem ao Senhor Deus Menino na Europa e no Brasil – pastoris, lapinhas, *presepes*, queimadas da palhinha – a partir do século XVI realiza a contextualização da festa em estudo num universo mais amplo. A descrição de aspectos da celebração de Palmares busca destacar os diálogos entre a tradição e a modernidade e compreender as suas atuais configurações. O samba de roda é importante na análise da permanência desta Queimada da Palhinha. Levando em conta elementos da globalização cultural contemporânea, o escopo maior desta pesquisa é perceber os fatores que configuram a existência atual da festa, os novos sentidos produzidos, o lugar contemporâneo que a festa ocupa na atual comunidade de Palmares e a liminaridade deste grupo de ética e imaginário camponeses. As abordagens teóricas sobre cultura, cultura popular, globalização cultural, religião e liminaridade na colonialidade moderna, permitem constituir o terreno teórico que fundamenta a análise da permanência desta festa nos dias atuais. A festa religiosa tradicional, local, historicamente periférica e rural, hoje na liminaridade em vários sentidos, não vem conseguindo dialogar com vetores do capitalismo global, não conseguiu traduzir a alteridade nem se traduzir para o outro. Esta festa ainda pode existir? O presente estudo busca refletir estas questões levando em consideração os embates entre a *homogeneização cultural* e a *diferença cultural* contemporâneas. O papel das políticas públicas – especialmente do Ministério da Cultura/Governo Federal –, das redes culturais e das ONGs no Brasil contemporâneo é importante na discussão da valorização e da reprodução destas práticas.

Palavras-chave: Festa; Modernidade; Religião; Cultura; Cultura Popular.

ABSTRACT

The *Queimada da Palhinha* in the Valley of Itamboatá

The endurance of a popular Catholic practice in Metropolitan Salvador

The *Queimada da Palhinha*, a traditional cultural practice that closes the Christmas Season in popular Brazilian Catholicism, persists in the community of Palmares, in Simões Filho, Bahia. This event marks a popular religious celebration in this region outside of the city of Salvador, which, in the mid 20th century, suffered large-scale transformations with advancing urbanity and industrialization. A brief historic overview of this celebration in homage to the Christ Child in Europe and Brazil— *pastoris, lapinhas, presepes, queimadas da palhinha*—starting in the 16th century situate the holiday in a broader regional context. The description of the celebration in Palmares is an attempt to highlight the dialogue between tradition and modernity, and to understand its present-day configuration. Going against elements of contemporary globalization of culture, this study explores the factors that contribute to the existence of this modern day celebration, the new sentiments that are produced, the place that this celebration occupies in the contemporary community of Palmares, and the limits of this real and imagined rural peasant group. This traditional, local, and historically peripheral and rural religion festival, which today continues to be on the margins of society in multiple ways, has never engaged in dialogue with the vectors of global capitalism. Can this celebration still exist? The present study attempts to reflect this and similar questions, taking into consideration the disaccord between the homogenization of culture and contemporary cultural difference. The role of the public politics – especially that of the Ministry of Culture of the federal Government, of cultural networks, and of non-governmental organizations (NGOs) working in contemporary Brazil, are important in the discussion of the valorization and the reproduction of these cultural practices.

Keywords: Celebration, Modernity, Religion, Culture; Popular Culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Lapinha do Senhor Deus Menino
Festa da Queimada da Palhinha de 2003 Palmares
Simões Filho – Bahia
Foto de Arão Mário (2003)
Fonte: Pesquisa Águas Puras I
Fundação Terra Mirim 14

Figura 2. O Baile das Pastorinhas
Festa da Queimada da Palhinha de 2008 Palmares
Simões Filho – Bahia
Foto de Bruno Gomes (2008)
Fonte: Pesquisa Ação Griô Nacional
Fundação Terra Mirim 37

Figura 3. *La Pastorale*, visita do pastor ao *Enfant Jésus*
Provence, França
Foto sem autoria divulgada
Fonte: <http://www.le-theatre-du-terroir.com/Pastorale> 63

Figura 4. Retrato do Pastoril de Alagoas
Pintura de Irene Medeiros
Fonte: <www.overmundo.com.br/overblog/o-sangue-alagoano-e-azul-e-encarnado> 73

Figura 5. *Seu Mestre* - Uma das dramatizações da
Festa da Queimada da Palhinha 2008 Palmares
Simões Filho – Bahia
Foto de Bruno Gomes (2008)
Fonte: Pesquisa Ação Griô Nacional
Fundação Terra Mirim 85

Figura 6. Lapinha do Senhor Deus Menino
Festa da Queima da Palhinha de 2007
Madre de Deus – Bahia
Foto de Hermócrates Gomes da Costa (2007)
Fonte: Arquivo pessoal do autor 101

Figura 7. Cortejo da Queimada da Palhinha até a Escola Maria Amélia
Ação Griô Nacional - FTM 2008 Palmares
Simões Filho – Bahia
Foto de Bruno Gomes (2008)
Fonte: Pesquisa Ação Griô Nacional
Fundação Terra Mirim 123

LISTA DE ABREVIATURAS

FTM	Fundação Terra Mirim
AGN	Ação Griô Nacional
MINC	Ministério da Cultura
SPPC	Secretaria de Programas e Projetos Culturais
SCC	Secretaria da Cidadania Cultural
SID	Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural
BMR	Brasil Memória em Rede
ONG	Organização não Governamental
UFBA	Universidade Federal da Bahia
RMS	Região Metropolitana de Salvador
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
CIA	Centro Industrial de Aratu
COPEC	Complexo Petroquímico de Camaçari
RLAM	Refinaria Landulfo Alves Mataripe
PIB	Produto Interno Bruto

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	12
1.1	A Terra Ressignificada	15
1.2	A Tradição de *armar lapinha*	23
1.3	Antecedentes desta Pesquisa	26
1.4	O Contexto da Festa	29
1.5	Métodos de Análise e Plano de Trabalho	30
2	**DISCUSSÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS**	34
2.1	Cultura como *Fazer*	34
2.2	Cultura Popular: Autonomia e Dependência	36
2.3	Mas o que é Popular?	40
2.4	Tradição: Arranjo de Significados	43
2.5	Colonialismo Global	44
2.6	Saberes Subjugados e Subalternos	46
2.7	Consumo como Produção	49
3	**HOMENAGENS AO SENHOR DEUS MENINO**	55
3.1	Um breve histórico dos Presépios, Lapinhas e Pastoris	56
3.2	A Queimada da Palhinha em Palmares	78
3.3	Religião e Catolicismo Popular na América Latina	103
3.4	Festa Brasileira	109
4	**PERMANÊNCIA: RECRIAÇÃO DA TRADIÇÃO**	116
4.1	Pressupostos Demonstrados	116
4.2	A Reinvenção dos Significados	120
4.3	Considerações Finais	125
5	**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**	127

1 INTRODUÇÃO

"O Menino, seja nos braços de Maria ou no presépio natalino, representa a crença paradoxal de um Deus pequenino, frágil, e ao mesmo tempo todo-poderoso."

Diego Irarrázaval

O objeto deste trabalho é uma festa devocional popular que encerra as celebrações do ciclo natalino em diferentes regiões do Brasil. Um baile pastoril (também chamado de *baile de pastorinhas*) que permanece sendo cultivado na comunidade de Palmares, no Vale do Itamboatá, área rural do município de Simões Filho, Bahia: a Queimada da Palhinha, prática cultural transmitida oralmente através de gerações. Ao mesmo tempo, rito religioso e festa popular, que promoveu suas brincadeiras e obrigações na antiga Fazenda Coqueiro, próxima à Água Comprida, antes distrito da capital, hoje povoado de Palmares do município de Simões Filho.

Nesta introdução, apresento esta prática religiosa tradicional relatando os antecedentes deste estudo, os problemas que procuro responder, as hipóteses que buscarei comprovar, os métodos de análise empregados e o plano de trabalho. Apresento também aspectos históricos e o contexto social onde esta prática cultural tem lugar.

Trata-se de um estudo multidisciplinar cuja metodologia corresponde ao diálogo travado com diversos autores, conjugado com a análise de depoimentos e observações etnográficas, norteados pela seguinte pergunta central: Qual a relação entre esta prática do catolicismo popular e o mundo consideravelmente capitalizado e urbanizado em que se situam, hoje, seus protagonistas? O baile pastoril Queimada da Palhinha continua fazendo sentido para a comunidade de Palmares, num contexto histórico que vem sofrendo tantas transformações?

Trabalho com a hipótese central de que a Queimada da Palhinha de Palmares, manifestação cultural própria de uma sociedade familiar e tradicional – especificamente, o que restou do campesinato que se aglomerava no sítio correspondente à Fazenda Coqueiro –, a partir de meados do século XX, demonstrou inabilidades em apropriar-se taticamente dos elementos culturais hegemônicos na sua reprodução. Nos seus espaços de recepção, está sendo difícil para os protagonistas desta festa reinventar a tradição a partir das reconfigurações impostas pela urbanidade e pela industrialização e produzir significados

contemporâneos para e pelas novas gerações. Os embates entre a *história local* e os *processos globais* vêm comprometendo a permanência desta festa popular.

Esta suposição e o estudo de aspectos da história recente desta comunidade me levaram à segunda hipótese: A venda da Fazenda Coqueiro, e conseqüente loteamento destas terras como Chácara Palmares, colaborou para a transformação do *modus vivendi* deste grupo em todas as dimensões do social; a transformação das relações de reciprocidade e solidariedade com a terra, antes um modo de vida e agora uma mercadoria, contribui para a dessacralização deste mundo e desvitalização desta festa.

Com relação aos elementos simbólicos da festa, parto da hipótese de que a *Reza*, a *Hora de Oferecer* e o *Samba de Roda*, momentos do ritual, contribuem diretamente para a permanência da Queimada da Palhinha de Palmares na atualidade.

Considerando aspectos da globalização cultural contemporânea, o propósito maior desta investigação é compreender os elementos que contribuem para a permanência ou para a decadência da festa na atualidade, os novos sentidos produzidos, o lugar contemporâneo que ela ocupa na atual comunidade de Palmares e a liminaridade deste grupo de ética e imaginário camponeses.

No segundo capítulo, busco compreender os antecedentes da adoração ao Menino Deus no mundo cristão, especialmente no Brasil; não me detive no modo como esta tradição surgiu e aqui se estabeleceu, mas procurei entender quais são as chances de reprodução desta tradição e a maneira pela qual ela perdura na atualidade. Levo em conta nesta análise os atuais e complexos jogos de forças nos contextos culturais contemporâneos.

O estudo foi realizado na própria comunidade de Palmares, especialmente com o grupo remanescente de artistas-devotos (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992) deste ritual em louvor ao Senhor Deus Menino, o santo homenageado nesta festa. Como pesquisadora e ativista cultural, relaciono-me há sete anos com os anciões guardiões e sujeitos deste saber oral, que habitam desde que nasceram nesta região que hoje se encontra nas franjas entre o urbano e o rural. Sou colaboradora e residente há 13 (treze) anos na comunidade ecológica da Fundação Terra Mirim, ONG atuante em causas culturais e ambientais situada no Vale do Itamboatá. Sempre atuando na área de Arte e Cultura da instituição, hoje coordeno projetos referentes à cultura popular tradicional.

Fig. 1 Lapinha do Senhor Deus Menino

Festa da Queimada da Palhinha de 2003. Palmares – Simões Filho – Bahia

A festa anual da Queimada da Palhinha acontece sempre no mês de janeiro, depois da festa de reis. É preparada coletivamente e alimenta os laços tradicionais de solidariedade e reciprocidade entre parentes, compadres e vizinhos. Reedita todos os anos o contato desta comunidade com o sagrado através da festa, dos cantos, dos versos, das danças e das

dramatizações dos artistas-devotos tocadores e pastorinhas. Configura-se como a homenagem derradeira no ciclo festivo em homenagem à Natividade.

1.1 A TERRA RESSIGNIFICADA

A região onde hoje está situado o município de Simões Filho foi habitada antes da colonização portuguesa do século XVI por índios de etnias Tapuia, dominadas depois pelos Tupi, principalmente os Tupinambá, praticamente dizimados no contato com os colonizadores. No Brasil colônia, encontramos a ocupação deste território nas cercanias de Salvador por portugueses donos de terras e engenhos e por africanos trabalhadores escravizados. Posteriormente, no século XX, esta região recebeu migrantes de várias partes do país, especialmente do Nordeste, Sertão e Recôncavo Baiano (HORA, 2005).

Simões Filho já foi chamada Cotegipe e Água Comprida, extensão territorial e distrito de Salvador. O nome Água Comprida aparece no mapa da Província da Baía mesmo quando esta era ainda um simples capitania, o nome devendo-se ao fato de as águas da Baía de Todos os Santos penetrarem estreita e longamente na Região.

Atualmente, esta região é a um só tempo pólo industrial e zona rural, que expressa os sintomas das contradições contemporâneas. Localizado no início do Recôncavo Baiano, possui uma área de 207 km², o que representa 9,4% da Região Metropolitana de Salvador. Localiza-se na área da antiga usina de açúcar Engenho Novo, mais tarde parte da fazenda de Cícero Simões (Hora, 2005). Sobre o distrito de Água Comprida, Apolinário da Hora afirma:

> A localidade [o povoado] de Água Comprida nasceu do ramal ferroviário criado com a linha Salvador-Juazeiro, inaugurada em 1860, via Alagoinhas, que anos depois (1891), com a criação da ferrovia para o Sul, fez nascer outras localidades como Mapele, Santa Luzia, Cotegipe. [...] Na estação [hoje], não mais o passageiro, nem os vendedores de guloseimas e nem mesmo cargas, apenas a passagem [dos trens]. Quando muito, uma rápida parada (HORA, 2005, p. 106-108).

Já o historiador Cid Teixeira, atribuiu o surgimento do núcleo populacional de Água Comprida a dois fatores: a estagnação das obras de implantação da ferrovia e ao comércio de carne verde para a capital:

> Água Comprida era a última etapa das boiadas que desciam para o abate em Salvador; a última comercialização era feita em [...] Dias D'Ávila, depois era abatido em Água Comprida para consumo em Salvador e algumas cidades

> do Recôncavo. Aquilo ali nasce em função do abastecimento de gado. [...] Antes de chegar o gado propriamente dito, ou melhor, concomitantemente com a chegada do gado naquela região, implantou-se o projeto da criação da linha ferroviária de Salvador até Alagoinhas e com o projeto de levar até Juazeiro. Esse projeto ferroviário demorou e foi construído por etapas. Ali em Periperi parou, por exemplo, e [o bairro] é o resultado da estagnação das obras da rede ferroviária. Depois segue de Periperi até Água Comprida, nova interrupção. E quando interrompe uma ponta de linha, em torno dela se cria um mercado, se cria um movimento por que é a última oportunidade de trem, daí em diante é pegar lombo de burro mesmo. Foi o que aconteceu com Água Comprida, que foi o resultado da estagnação das obras da via férrea.. (CID TEIXEIRA, 2006)[1].

O distrito de Água Comprida emancipou-se de Salvador em 1961. Antônio Apolinário da Hora (2005), um dos *emancipadores*, conta que em 7 de novembro de 1961, depois de um movimento feito por líderes políticos locais, os *municipalistas*, encabeçados pelo Deputado Estadual Padre Luiz Palmeira, foi sancionada pelo então governador interino Orlando Moscozo a Lei no. 1538, que no seu Artigo 1º. dizia: *Fica criado o município de Simões Filho, desmembrado de Salvador*... O primeiro prefeito, Cícero Simões, era irmão do comendador, jornalista e ministro Ernesto Simões Filho, político homenageado na escolha do nome do novo município, decisão tomada pela elite política. Cícero Simões era empresário rural em Água Comprida, produtor de laranjas, possuindo também uma olaria.

A área do município onde está localizado o atual povoado de Palmares é cortada pela rodovia estadual BA 093, que liga Simões Filho a Camaçari e Dias D'Ávila, até Entre Rios, estrada de grande circulação de cargas químicas entre os pólos industriais da região implantados a partir dos anos 60 do século passado e também via de ligação entre estes pólos e o Porto na Baía de Aratu. Possui áreas remanescentes de Mata Atlântica onde a população, principalmente os mais velhos, ainda caça, pesca e coleta piaçava. Trata-se de uma população liminar, herdeira de uma cultura híbrida, miscigenada e sincrética. Os habitantes do povoado de Palmares vivem hoje em um espaço liminar entre o campo e uma grande cidade – a 30 km de Salvador. Esta população vive uma dinâmica cultural marcada pela industrialização, que criou um contingente de pessoas desempregadas ou subempregadas, pela pobreza material histórica, por relações históricas de subalternidade e dominação e pela importação e consumo de valores culturais dominantes.

Segundo o levantamento feito pelo IBGE em 2007, Simões Filho possui 109.269 habitantes; esta população é formada principalmente por descendentes de antigos

[1] Entrevista concedida à Pesquisa Mapeamento Cultural de Simões Filho da Fundação Terra Mirim e realizada em Salvador, Bahia, em 28/03/2006.

trabalhadores negros dos latifúndios monocultores que existiram na região e por famílias originárias de diferentes localidades, atraídas pela chegada das indústrias.

O município de Simões Filho, então Cotegipe, depois Água Comprida, faz parte de uma das primeiras regiões ocupadas pela colonização portuguesa no século XVI, quando se deu o forte choque entre processos civilizatórios profundamente diferentes. Com o declínio da cana-de-açúcar e as inadequações do processo de abolição da escravatura, aprofundaram-se as contradições sociais e culturais, restando aos negros recém libertos a exclusão social. Na Simões Filho contemporânea, como em toda a Região Metropolitana de Salvador - RMS, destaca-se a presença marcante dos descendentes destas comunidades negras e mestiças.

Sobre o destino dos ex-escravos que trabalharam nesta região no século XIX, Cid Teixeira afirmou:

> O 13 de maio [de 1888], o documento da libertação dos escravos, por sua vez, é uma crueldade. Você já leu a lei? "Declaro extinta a escravidão no Brasil. Revogo as disposições em contrário." Quem deu o almoço ao escravo no dia 14 e no dia 15? Não há uma palavra que cuide do destino social do ex-escravo teoricamente libertado no dia 13. Então estas famílias [negras] desprovidas do senhor do escravo, da sustentação [...] essas famílias ficaram no abandono, se constituíram em quilombos, se constituíram em grupamentos, um desses, aquele [área rural de Simões Filho] (CID TEIXEIRA, 2006)[2].

Os contatos históricos entre matrizes culturais diferentes geraram expressões populares eivadas de cantos, ritmos e danças presentes nas diversas comunidades do Vale do Itamboatá, destacando-se a roda de samba, as festas para santos e orixás, as lapinhas e os bailes de pastorinhas.

A região passou por grande transformação a partir de 1960, quando se inicia o ciclo da industrialização. Pode-se dividir a história econômica da RMS em dois momentos: o primeiro, comercial-agrícola, compreendido entre a implantação da cidade de Salvador e meados do século XX, e o segundo, a partir de então, com o período de industrialização.

A instalação do Centro Industrial de Aratu – CIA em 1966 e do Complexo Petroquímico de Camaçari - COPEC, nos anos 70, traz um grande fluxo migratório de pessoas de diversas regiões do país, provocando o crescimento desordenado dos núcleos urbanos e de áreas periféricas resultantes dos contingentes de pessoas não incluídas pelas indústrias. Estes elementos modernos provocaram uma brusca ruptura em todo o contexto que definia e

[2] Entrevista concedida à Pesquisa Mapeamento Cultural de Simões Filho da Fundação Terra Mirim e realizada em Salvador, Bahia, em 28/03/2006.

caracterizava tradicionalmente o Recôncavo Baiano, colocando dois cenários em contato: o contexto tradicional, rural, agrícola, passou a relacionar-se com o contexto moderno, industrial, urbano, com a presença de fábricas, estradas pavimentadas, comércio e serviços. Estas são questões recorrentes em todas as cidades industriais surgidas na modernidade; o rural e o urbano estabelecem interações múltiplas, produzindo novas possibilidades espaciais construídas na dialética histórica.

Segundo o Professor João Rua (2005), não é possível compreender as relações urbano-rural e cidade-campo sem percebê-las integradas aos movimentos do poder e da hegemonia. O autor fala das novas representações do espaço associadas às revoluções modernas, "revolução técnico-científica, revoluções burguesas e revolução industrial", representações muitas vezes contraditórias, onde elementos rurais ora são cooptados, ora reafirmam seus lugares diante dos elementos dominantes. Sobre o poder dos símbolos, códigos e signos dominantes, João Rua comenta que esse poder está centrado na cidade moderna capitalista, que vem impondo estes símbolos, códigos e signos territorializados tanto ao *rural* quanto ao *urbano*. As múltiplas interações entre o rural e o urbano são balizadas pelos diversos momentos do capitalismo contemporâneo e criam territorialidades que ainda estão por se definir. Nas interações urbano-rurais, são gerados espaços híbridos, liminares, como produtos destas interações.

Para as comunidades rurais da região, a industrialização trouxe como conseqüências o crescimento inadequado dos povoados. A ilusão do emprego afastou muitas pessoas da terra. As práticas culturais tradicionais locais foram, pouco a pouco, substituídas pela cultura capitalista, urbana, televisiva. Cresceram e continuam crescendo a violência, as doenças, o alcoolismo e a pobreza. A degradação ambiental e social transformou a região em uma área de grande risco, uma das mais violentas do estado da Bahia.

No povoado de Palmares, encontramos hoje uma população já apartada da terra como principal referência existencial e ainda não totalmente introduzida na realidade e valores urbanos. Os moradores mais antigos compõem um grupo camponês liminar nas franjas entre o rural e o urbano. A Queimada da Palhinha, tema desta Dissertação, é uma festa centenária em toda a região, com registros em diferentes localidades, que permanece sendo cultivada em Palmares apesar dos avanços da urbanidade e da industrialização. Esta prática religiosa, cultivada numa fazenda do entorno de Salvador e protagonizada por camponeses negros, nos ajuda a compreender aspectos da história cultural desta população herdeira de escravos e homens livres pobres nas cercanias da capital baiana.

A Fazenda Coqueiro, bem como outras de propriedade da família Teixeira que nas primeiras décadas do século XX se estendiam até Passagem dos Teixeiras (pertencente hoje ao município de Candeias, antes da emancipação fazia parte de Água Comprida segundo Apolinário da Hora), tinha como patriarca José Teixeira Barbosa, conhecido como Coronel Cazuza Teixeira. Filho de Inocêncio Teixeira Barbosa, um abastado proprietário de terras, branco casado com uma negra, Coronel Cazuza era mestiço. Teria cursado até o 5º. ano na Faculdade de Medicina da Bahia em finais do século XIX. Cazuza Teixeira, rico latifundiário, casou-se com Leonor Teixeira Barbosa, com quem teve 17 filhos, entre eles Taciana Teixeira Rocha, mãe de Lidiomar Teixeira Rocha e avó de Jane Meire Rocha de Souza, sendo estas duas últimas minhas informantes. Lidiomar, neta do Coronel Cazuza e conhecida como Dona Litinha, hoje com 84 anos, nasceu nesta região em 1925, e ainda hoje é proprietária de terras em área vizinha ao atual povoado de Palmares.

Entre os filhos do Coronel Cazuza, é provável que herdeira da Fazenda Coqueiro tenha sido Antônia Teixeira Barbosa, já falecida, então conhecida como Totonha, que a teria vendido entre as décadas de 1960 e 1970. Não foi possível precisar a data da venda da Fazenda Coqueiro e posterior loteamento da Chácara Palmares, apesar das buscas de documentação no Arquivo Público e no Cadastro Imobiliário de Simões Filho. A data foi estimada tomando como parâmetro a memória de Jane Meire, bisneta de Coronel Cazuza, nascida em 1964 e moradora da região quando criança.

As relações que os proprietários mantinham com esta população trabalhadora foram assim descritas por Seu Manoel Lopes, camponês *nascido e criado* na região, filho de Seu Pedro Lopes, então empregado do Coronel Cazuza:

> O Cazuza tinha patente de Coronel, [...] ele tinha uma força muito grande que quando ele gritava, ninguém respondia, era tudo calado. [...] A gente tinha casa lá, o velho meu pai tinha casa lá na fazenda e tinha dos morador tudo... O meu pai era homem de confiança do Coronel Cazuza, ah! era. O pai do meu pai já trabalhava com a família de Cazuza. (MANOEL LOPES, 82 anos)[3].

Os trabalhadores das fazendas da região – a população rural – além de cuidar do gado, das plantações e da produção de lenha e carvão vegetal dos proprietários, plantavam e colhiam para a própria subsistência milho, mandioca, aipim, feijão, abóbora, melancia, quiabo, tomate, cana-de-açúcar; entravam no *mato* para caçar tatu, paca, cotia, teiú, raposa,

[3] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica do Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 28/05/2002.

coletar a piaçava e cortar lenha para o próprio sustento; tinham também casa de farinha de uso coletivo (HORA, 2005).

Sobre a utilização das terras da fazenda pelos trabalhadores, Seu Manoel explicou:

> A roça era em tudo que era canto [da fazenda], onde desse pra fazer a roça, fazia. Os proprietário não empatava fazer a roça não, aonde a gente roçava para fazer o carvão pra eles, quem queria plantar a mandioca podia plantar, ele não importava não, a única coisa que ele não deixava plantar era a banana [...] por que ele achava que a gente ia tomar o terreno dele, [...] o problema de trabalho ele não empatava fazer. Agora, casa era de taipa, por que tinha madeira no mato, quem queria fazer a casa: "Seu fulano me entusiasmei, vou fazer uma casa aqui...". "Pode fazer". Caía no mato, tirava madeira, ajeitava a casa e entrava pra debaixo, só que era de palha, não botava telha, que ele não deixava. Era aquela imposição, não botava telha, que achava que depois a gente ia tomar a terra... (MANOEL LOPES, 82 anos)[4].

No estudo desta configuração cultural, não privilegiarei o aspecto econômico, mesmo percebendo a importância desta dimensão da realidade camponesa desta parte do Brasil, historicamente zona de *plantation* açucareira, diretamente relacionada com o desenvolvimento do capitalismo no país. O domínio econômico será considerado na medida em que auxilie na compreensão de como a marcha do capitalismo global no mundo rural atinge a ética camponesa deste grupo. Não só a reprodução dos fundamentos econômicos deve ser considerada indispensável à existência e reprodução de um grupo, mas também a reprodução de outras relações como festas, cerimônias, visitas, trocas matrimoniais. Estamos privilegiando aqui o contexto cultural da festa, mais especificamente, da festa religiosa, para compreender a existência atual deste grupo. Numa formulação mais afunilada, então, o objetivo desta pesquisa é estudar o baile pastoril Queimada da Palhinha desta fazenda dos arredores de Salvador, buscando conhecer os elementos que contribuem para e favorecem a sua permanência na contemporaneidade, além dos fatores que explicam a sua desvitalização.

Vários elementos contemporâneos nos fazem refletir sobre a reprodução deste grupo camponês e a possível tendência à sua extinção: o avanço da lógica urbano-capitalista na região; a venda da fazenda Coqueiro possivelmente por Antônia Teixeira Barbosa, filha do Coronel Cazuza; o posterior loteamento da então Chácara Palmares pelos novos proprietários; a exigência da compra do lote para cada família que *já habitava* nestas terras, a maior parte

[4] Entrevista concedida à Pesquisa sobre Histórias de Vida da Ação Griô Nacional da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 13/06/2008.

deles moradores desde que nasceram; a partida dos que não conseguiram comprar o lote. Seu Manoel falou para esta pesquisa sobre o momento da venda da Fazenda Coqueiro:

> A mudança de nome de Coqueiro para Palmares foi porque era Coqueiro era fazenda. Quando Garcia comprou, achou que deveria mudar o nome para Chácara Palmares. Quer dizer, o nome velho é Coqueiro, mas do loteamento para cá botou o nome de Chácara Palmares por causa do loteamento [...]. A gente não tinha direito que os proprietários não dava para a gente e quando surgiu que as duas herdeiras quiseram a parte delas para vender, [...] elas não queriam ficar administrando sendo fazenda, queriam era para vender mesmo porque estavam precisando do dinheiro delas, então abriu o bico para vender. Então apareceu esse Garcia de Salvador, não sei se por jornal, foi e comprou o terreno. Depois que comprou, aí veio com um tempo e mandou avisar que era dele esse local que ele tinha comprado. O velho meu pai que era veterano aqui dentro, morador velho, sabia, aí disse pra eles. Aí ele mandou que a gente fosse lá que queria conversar com a gente. Num dia de domingo, nós descemos e fomos ver o que era que ele queria. A gente nem estava pensando nesse tipo de coisa. Chegou lá ele aconselhou a gente, que onde a gente estava ocupando, onde morava que aquela área era dele, ele já tinha comparado e já tinha pago. E que procurou saber dos donos o que fazia com a gente. E que os donos responderam que a gente não tinha importância. [...] Para quem a gente ia apelar? Se não tinha justiça... Pra onde a gente ia correr? Tinha que ficar calado mesmo. Não tinha importância. Mas na lei dele, ele achou que quem estava no seu lugarzinho, como até hoje eu estou, para não sair, ele voltou e disse a gente: "Comprei para revender, agora tem outra coisa que quero dizer a vocês, dar a vocês eu não posso dar, porque quem podia dar a vocês era os patrões de vocês, que vocês vinham acompanhando há muito tempo, há muitos anos. Eles me disseram que vocês não têm importância [...], mas para vocês eu vou fazer o seguinte, eu estou vendendo, abri o loteamento e vendendo a 300 mil réis o metro, para vocês vai ser a base de 150 mil réis dividido os 300 mil réis no meio. Agora vocês vão se virar para não sair ninguém daí de dentro, ficar cada qual no seu lugarzinho. [...] Então cada qual que esta no seu lugar, faça um esforço, compre seu lugarzinho para sair ninguém daí de dentro". Foi aí que muitos saíram para Simões Filho, Camaçari, para todo lado saiu gente. E quem não morreu até hoje está aqui dentro. (MANOEL LOPES, 82 anos) [5].

Estou considerando o momento da venda da Fazenda Coqueiro e conseqüente loteamento como Chácara Palmares, o momento histórico de ruptura do *modus vivendi* da população camponesa que ocupava aquelas terras como trabalhadores rurais. A partir destas transformações, a terra ganha outros significados e as relações sociais modificam-se qualitativamente. Este grupo camponês experimenta a passagem de um espaço definido para outro indefinido, ou seja, para um espaço ambíguo, híbrido, liminar.

Questionado sobre quando parou de plantar o seu próprio alimento, Seu Manoel afirmou: "Depois que dividiram [a terra]...".

---

[5] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 28/05/2002.

A terra, referência material, simbólica e existencial do camponês, precisou ser ressignificada. A partir de então, precisaria ser comprada, o que configura o estabelecimento da lógica da propriedade individual; na transformação das relações de reciprocidade e solidariedade dos seres humanos com a terra, modificam-se todas as outras relações; a terra não será nunca mais o mesmo lugar de morada, de coletividade, família e parentesco, o lugar sacralizado por rituais e festas. Os seus ritmos industrializam-se com a transformação da terra em mercadoria, e as festas mudaram de significados. A terra como mercadoria promove relações e eventos totalmente diversos de quando ela é considerada um modo de vida.

Godoi (1999), estudando a memória de um grupo camponês no sertão do Piauí, propõe uma categoria de análise que cabe perfeitamente nesta investigação: a noção de *economia moral*, que orientaria a relações deste grupo com a terra. Creio que não é suficiente reconhecer que ocorrem mudanças na relação dos camponeses com a terra com a entrada da lógica capitalista no campo. O mais importante é refletir sobre as conseqüências disto em outras dimensões do social, aqui na dimensão da festa religiosa A noção de *economia moral* cunhada por Thompson é um

> [...] conjunto de normas e obrigações recíprocas, idéias de justiça e bem-estar social, enfim de uma ética a orientar a conduta dos indivíduos de comunidades relativamente pequenas e integradas... (GODOI, 1999, p. 50).

Este trabalho percebeu que o *texto local* do povoado de Palmares foi transformado em todas as dimensões do social no momento em que a sua *economia moral* foi alterada, e alcançou a configuração religiosa em estudo.

Mas o que era ser camponês, um trabalhador rural? Era ter um ofício subalterno, viver da terra e do que ela produzia, era o trabalhador que se relacionava intensamente com os mistérios naturais, “um observador dos astros e dos elementos. [...] Seu conhecimento do tempo e do espaço é profundo e já existia antes daquilo que convencionamos chamar *ciência*” (MOURA, 1988, p. 9). O campesinato é sempre um grupo explorado, o lugar do camponês é invariavelmente caracterizado pela subordinação aos donos da terra e do poder. Nas sociedades agrárias, o camponês era o ator imprescindível da reprodução social, os alicerces sociais relacionavam-se objetiva e subjetivamente à fecundação da terra. O capital e o mercado, com suas novas lógicas de produção, revolucionam radicalmente a vida do camponês. A produção agora transforma a terra e o trabalho camponês em mercadoria. O camponês torna-se um tipo liminar, no intermédio entre a lógica moderna capitalista e as relações tradicionais de solidariedade e reciprocidade do ser humano com a natureza e do ser

humano com o ser humano. O capital esgarça as relações de reciprocidade, porém não as destrói totalmente.

É nessa conjuntura de tensões e contradições que o camponês vive no mundo rural contemporâneo, e podemos compreender o grupo remanescente da Queimada da Palhinha desta maneira.

Sobre as concepções e práticas religiosas camponesas, Margarida Moura (1988) percebe que a forma direta com que o camponês se envolve com a terra, a água, o sol, o ar faz com que ele se relacione com a divindade quase sempre sem a intercessão dos agentes da Igreja oficial. Membros da própria comunidade ocupam lugares de intermediários entre o céu e a terra, entre o sagrado e o mundano, e são reconhecidos pelos demais como portadores de saberes religiosos.

Este é o caso de Dona Sartíria e de Dona Pina, as pastoras mais velhas da Queimada da Palhinha de Palmares, anciãs que comandam o ritual em devoção ao Senhor Deus Menino e ocupam lugar de respeito nesta comunidade, recebendo menções de reverência cotidianas dos parentes e vizinhos.

1.2 A TRADIÇÃO DE *ARMAR LAPINHA*

Os mestres e mestras da Queimada da Palhinha de Palmares são tocadores e pastoras, artistas-devotos animadores desta homenagem a Deus Menino. Esta festa é uma manifestação cultural que envolve elementos simbólicos, estéticos, lúdicos, religiosos, políticos, econômicos, morais, em torno de regras de reciprocidade e de obrigatoriedade e é um espaço definidor de identidades. No ciclo de festas natalinas, a Queimada da Palhinha encerra as comemorações do nascimento do Menino Deus, acontece no dia da Festa de Reis ou logo depois, e reúne a comunidade em um barracão no quintal da casa de Dona Crispina Lopes dos Santos, conhecida como Dona Pina. Dona Otacília Pereira da Paixão ou Dona Sartíria, e na intimidade simplesmente Tatá, é a anciã que comanda a festa. É ela quem guarda com maior força e clareza os conhecimentos aprendidos oralmente na sua mocidade com as mulheres mais velhas, especialmente com a sua sogra, Dona Antônia, já falecida, que era então a *dona da festa* na localidade e de quem Dona Sartíria herdou esta *obrigação*.

Nas entrevistas que realizei durante a pesquisa de campo, registrei depoimentos não apenas dos anciões protagonistas da festa, ouvi também antigos moradores das fazendas

vizinhas que conheciam e participavam desta celebração. Dona Martinha Lopes, moradora da então fazenda Pitanga, vizinha da fazenda Coqueiro e de propriedade da mesma família Teixeira, hoje povoado de Pitanga de Palmares, comentou o nível de vínculo que possuía com os artistas-devotos da Queimada da Palhinha em estudo e testemunhou a existência de vários outros grupos que realizavam este mesmo ritual na região:

> Eu participei sim da Queimada da Palhinha. Não era pastora não, mas andava junto. Os pessoal chegavam com pandeiro, viola, e aí cantava, dançava... (...) São Gonçalo é uma festa e Queimada da Palhinha é outra. Aqui embaixo tem uma moça que todo ano ela queima palhinha... desde pequena minha tia também, todo ano ela queima palhinha também. Queima aquelas folhas, sabe o que é São Gonçalinho? São Gonçalinho eles botam assim, quando dá doze horas da noite eles pegam as folhas de São Gonçalinho eles fazem aquela rodinha assim, e quando dá doze horas da noite aí eles queima, e o fogo pegando e eles acompanhando, a festa dançando. (MARTA LOPES, 74 anos)[6].

Sobre a Queimada da Palhinha, Seu Manoel Lopes, irmão de Dona Pina, informou que a festa:

> [...] é do pessoal mais velho, aí vai passando de um prá outro [...]. Aqui tinha uns devoto, um bocado de devoto da Queimada da Palhinha, um bocado mesmo. Aqui no fundo, [...] morava uma senhora, Dona Antônia que todo ano baiava, já tinha as pastoras tudo certo, aquele dia certo, aquelas roupa tudo de um tipo só, chapéu enfeitado, essa coisa toda, tudo já organizado. Ali em Pitanga, ali onde é a barragem hoje, o senhor que se chamava Aristides era outro devoto, começa no mês de baiar até o fim do dia das queimadas, era tudo organizado [...]. Isso é antigo. São antigas essas festas. Agora, quem gosta da brincadeira sempre vem e acha bonito, arma aquele negócio, aquele presépio, dentro da lapinha [...] (MANOEL LOPES, 82 anos)[7].

Nota-se aqui, na própria narrativa do informante, entre outros aspectos, a referência à oralidade como via de transmissão dos elementos rituais, o grau de organização da festa e de participação da comunidade e a antigüidade desta prática. Segue trecho do depoimento de Dona Sartíria, uma das anciãs festeiras da Queimada da Palhinha:

> Essa é uma coisa que vem desde do princípio, como eu lhe falei, né? Desde do princípio [...] eu já conheço essa brincadeira, era uma brincadeira muito bonita, [...] já armei aqui mesmo na minha casa, já armei lapinha, depois de Pina já voltou lá para casa dela. Eu morava em Camaçari, festejava lá na minha casa, com a minha sogra, a minha sogra faleceu, eu tomei a responsabilidade, aí depois abandonei tudo, eu fiquei sozinha, não dava para

---

[6] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Pitanga de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 28/08/2002.

[7] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 28/05/2002.

> eu enfrentar sozinha. Abandonei porque não dá, cheguei aqui, aí Pina chegou. Começou a armar, a brincar, umbora, umbora, todo ano ela arma e aí a gente vai brincar [...]. É uma festa daqui mesmo. Foi criada aqui mesmo entre aqui Coqueiro e Pitanga, [...] mas tudo desse distrito daqui [...](OTACÍLIA PEREIRA DA PAIXÃO, 72 anos)[8].

Dona Sartíria faz referências à festa como *brincadeira*, mas também como *responsabilidade*, testemunha a sua antiguidade na região e as dificuldades para a sua continuidade.

Não é possível precisar a época e o local do início das festas do ciclo natalino no Brasil, mas sabe-se que têm origem nas festas católicas camponesas européias, e a sua configuração atual no Brasil é fruto do entrecruzamento de crenças existente nas manifestações populares das populações subalternas da América Latina, produzindo o fenômeno que ficou conhecido como *catolicismo popular*, no qual se apresentam conteúdos transcendentes e identitários.

Esta prática da religiosidade popular plena de cantigas, versos, danças, ritmos e dramatizações, tudo em louvor ao nascimento da criança divina, manifesta simbolicamente a renovação, o renascimento, o recomeço do mundo. Além do Senhor Deus Menino, Maria, a Mãe de Deus, também é adorada, em momentos de grande devoção quando todas as pastorinhas ajoelham-se diante da Grande Senhora.

São vários os momentos do ritual, alguns de grande reverência seguidos de momentos cômicos, as cantigas devocionais intercalam-se com o *Samba de Roda*, o sagrado sustentando-se bem em meio às coisas profanas, a roda do samba se abre a qualquer momento durante o ritual a uma palavra das pastoras mais velhas. Na seção 2.2, farei uma descrição das festas da Queimada da Palhinha que presenciei.

O nível de participação da comunidade local e da região é grande. O quintal de Dona Pina, na verdade um quintal que encontra outros quintais de parentes e compadres, fica repleto de pessoas, muitas vindas de longe, e depois de terminado o ritual sagrado, o *Samba de Roda* animado vai até o sol raiar. Este estudo busca também demonstrar a estética, a poética e a religiosidade sincrética deste grupo camponês do entorno de Salvador, manifestadas neste que representa um dos pouquíssimos grupos da Queimada da Palhinha que ainda *armam lapinha* no estado, talvez no país. Este grupo ainda possui vivos e lúcidos os

---

[8] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 18/06/2002.

guardiões orais desta memória, o que permitiu o registro de saberes e a produção de conhecimentos de grande parte desta pesquisa. Representa um exemplo do catolicismo popular brasileiro com o seu hibridismo e mestiçagem; é ao mesmo tempo um rito e uma festa, movimentando-se entre o sagrado e o profano, característica tão marcante das festas religiosas brasileiras.

1.3 ANTECEDENTES DA PESQUISA

A Fundação Terra Mirim, entidade de interesse social localizada no Vale do Itamboatá, Simões Filho, Bahia, vem realizando diferentes ações de pesquisa, registro, valorização e divulgação de manifestações das Culturas Populares da Região Metropolitana de Salvador. Desde 2002, trabalho em ações e projetos da instituição relacionados à memória e aos saberes orais dos artistas-devotos guardiões da festa tradicional Queimada da Palhinha, os mestres Dona Sartíria, Dona Pina, Seu Nilo, Seu Manoel e Seu Joaquim. Com este grupo festeiro, a Fundação Terra Mirim cultiva uma relação de vizinhança, afetividade, e respeito.

Iniciei o contato com este grupo remanescente de anciões que guarda a memória da Queimada da Palhinha como pesquisadora no Projeto Águas Puras I, realizado pela Fundação Terra Mirim a partir de 2002 com o apoio do Ministério do Meio Ambiente/FNMA. Registramos depoimentos e fotografamos a festa em janeiro de 2003. Com o propósito de conhecer melhor os saberes, as celebrações, as formas de expressão e os lugares que guardam a memória do município, o trabalho já iniciado desdobrou-se numa pesquisa maior, o Mapeamento Cultural de Simões Filho. Realizado voluntariamente por profissionais da instituição entre 2003 e 2006, o Mapeamento Cultural visitou algumas comunidades do município e registrou as seguintes manifestações culturais: a fonte Nossa Senhora da Guia, na antiga Cerâmica Três Rios; a festa de São Gonçalo em Pitanga de Palmares; as parteiras e ervateiras também em Pitanga de Palmares; a festa dos pescadores de Mapele; Seu Saturnino, repentista de Mapele; a festa de Oxum do terreiro Ilê Axé Ominigê; a festa de São Miguel, padroeiro de Simões Filho na sede do município; e a festa Queimada da Palhinha da comunidade de Palmares, grupo do qual me aproximei mais. Nestas pesquisas foram feitas 31 entrevistas, registradas cerca de 500 fotografias e 10 horas de imagens em vídeo.

Conhecemos a festa da Queimada da Palhinha já bastante desvitalizada, as anciãs já quase desistindo de *baiar* (bailar), os envolvidos desmotivados. A forte presença de elementos

modernos já havia transformado a ética de reciprocidade e solidariedade desta comunidade tradicional, as roupas dos artistas-devotos já estavam bastante descaracterizadas. Porém, a queima da palha que encerra o ciclo de festas em honra ao Deus Menino nunca parou de acontecer no mês de janeiro, todos os anos, no barracão enfeitado no quintal de Dona Pina. No povoado de Palmares, a família Lopes – Seu Manoel, Dona Pina, Seu Nilo – é a mais antiga, representando a memória viva desta região e o núcleo mesmo da tradição da Queimada da Palhinha.

Este estudo constitui-se um desdobramento da pesquisa e ação cultural Mapeamento Cultural de Simões Filho, que realizei como pesquisadora e gerente de Arte e Cultura da Fundação Terra Mirim. O grupo de artistas-devotos da Queimada da Palhinha e a FTM realizaram em parceria as seguintes ações: a transmissão oral dos saberes desta tradição para as novas gerações, a recriação dos elementos rituais – roupas, indumentárias, instrumentos, etc. –, a realização de ensaios quinzenais no quintal de Dona Pina, a realização de apresentações do grupo em eventos da região, o registro da história de vida da mestra Dona Sartíria e das cantigas, versos, danças e dramatizações desta tradição. O registro destes saberes orais foram feitos em áudio, foto e vídeo nas festas de 2003, 2004, 2008 e 2009.

A FTM promoveu a oficina Queimada da Palhinha entre 2003 e 2004, trabalho que facilitou a transmissão dos saberes tradicionais das mulheres mais antigas desta tradição para um grupo de 12 (doze) adolescentes da região, muitas delas netas de antigas pastorinhas da festa. Este grupo fez diversas apresentações em eventos locais.

Em 2005, a FTM tornou-se um Ponto de Cultura do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura – realizando o projeto Cultura: Direito de Todos. Com recursos deste projeto, foram transcritos os 31 depoimentos dos moradores antigos da região realizados pela pesquisa Mapeamento Cultural de Simões Filho.

Depois de buscar por diferentes caminhos aprovar projetos para apoiar a manutenção e a divulgação dos saberes orais dos Mestres e Mestras da Queimada da Palhinha, escrevi em 2006 como pesquisadora da FTM, um projeto para a Ação Griô Nacional, uma política pública na área de cultura popular promovida pela Secretaria de Programas e Projetos Culturais do Ministério da Cultura que busca valorizar e divulgar os saberes orais e tradicionais do país. A FTM foi um dos primeiros Pontos de Cultura do Brasil a fazer parte da Ação Griô Nacional, uma experiência pioneira que oferece recursos públicos para que os griôs (*griot* – palavra que em boa parte da África Ocidental, sobretudo na Savana e no Sahel, refere-se às pessoas mais velhas contadores de *causos* e com histórias de vida de tradição

oral) partilhem o que sabem, o que são, dentro das salas de aulas da sua própria comunidade. Os griôs com os quais trabalho são os pandeiristas e as pastoras, os artistas-devotos animadores da Queimada da Palhinha de Palmares. O propósito desta ação é integrar os saberes orais desta tradição a saberes formais curriculares das turmas do ensino fundamental da Escola Maria Amélia, através de cortejos festivos e vivências realizados em salas de aula por este grupo festeiro.

A partir dos trabalhos com a memória oral destes griôs, a FTM foi selecionada para participar do Brasil Memória em Rede – BMR do Museu da Pessoa, uma rede nacional de organizações que trabalham com a memória como ferramenta de desenvolvimento social, e depois convidada a compor a coordenação do Pólo Bahia desta rede de memória. Represento a FTM nesta coordenação e, desde outubro de 2008, o Pólo Bahia do BMR está realizando um projeto de memória que versará sobre a poética dos saberes orais de Mestres e Mestras do estado da Bahia, entre eles os anciãos da Queimada da Palhinha.

Como pesquisadora da FTM, respondo também pelo Projeto Trilhas Griôs do Nordeste, coordenado pelo Projeto Bagagem e Associação Grãos de Luz e Griô com apoio do Monumenta – IPHAN, que promove a criação e divulgação de uma trilha turística com os princípios do Turismo de Base Comunitária com o roteiro baseado em saberes orais do Vale do Itamboatá, entre eles os saberes da Queimada da Palhinha.

Esta pesquisa dialoga com todas estas políticas e ações. Todas elas têm abrangência nacional e valorizam e divulgam os saberes orais e a memória deste grupo festeiro, tema desta Dissertação. O BMR tem parceria com a UNESCO e agrega cerca de 500 iniciativas de memória em todo o Brasil a maior parte delas realizadas por organizações não governamentais. A Ação Griô Nacional iniciou sua rede com 50 ONGs e no seu segundo ano de trabalho compõem esta rede de saberes orais cerca de 100 ONGs de todo o país. O Projeto Trilhas Griôs do Nordeste iniciou suas atividades em outubro de 2008 com um pequeno número de ONGs da Bahia e de Pernambuco e pretende alcançar instituições de outros estados do país. Considero estas redes e políticas culturais um sintoma da contemporaneidade, fruto da tendência contemporânea de valorização de elementos culturais locais, um dos vetores da globalização, que contraria e convive com o processo de homogeneização cultural global.

Um viés importante desta pesquisa é perceber, por um lado, a importância destas políticas públicas de valorização da cultura popular e dos saberes tradicionais implementadas pelo Ministério da Cultura do Governo Federal brasileiro a partir da gestão do Ministro

Gilberto Gil e reafirmadas na gestão do Ministro Juca Ferreira, e, por outro lado, o papel da sociedade civil organizada, do chamado *terceiro setor*, e dos seus profissionais do campo cultural na revitalização de práticas culturais tradicionais no Brasil contemporâneo. Em que estes trabalhos contribuem para a ressignificação da tradição e para sua permanência? Vou tratar deste aspecto no quarto capítulo.

1.4 O CONTEXTO DA FESTA

Este estudo procura contribuir para a composição de um quadro geral da cultura popular tradicional de Salvador e Região Metropolitana, especialmente no que concerne à compreensão de práticas culturais tradicionais, de representações religiosas e festivas investigadas a partir das lógicas da globalização cultural contemporâneas. A festa da Queimada da Palhinha faz parte do inventário das manifestações religiosas da cultura popular tradicional de Salvador e Região Metropolitana e, segundo Mello de Morais Filho, constitui uma das nossas mais antigas e ricas manifestações, reunindo expressões de literatura oral, de composição musical e de arte dramática, configurando-se como uma das mais completas amostras de nossa cultura popular. Morais Filho registra a existência de uma Queimada da Palhinha em São Sebastião do Passe, próximo a Simões Filho. Luís da Câmara Cascudo (1984) define o termo *queima* como bailes pastoris dançados em frente a lapinhas em homenagem ao Senhor Deus Menino que, à meia-noite, queimam as palhas que enfeitavam o altar, e afirma que ela acontece na mesma noite da festa dos Reis. Cita Rodrigues de Carvalho:

> A nota final das representações pastoris é a queima; a latada, que forma a gruta e a bíblica Belém, é desmanchada; e as pastoras levam feixinhos de gravetos, fazendo uma fogueira, que logo arde. A jornada da queima é saudosa, e aos corações das raparigas inspira muitas apreensões... (CARVALHO *apud* CASCUDO, 1984, p. 650)

Cascudo cita ainda Ascenso Ferreira que afirma que a queima das palhinhas, ou das lapinhas, é um cerimonial quase desaparecido e raramente ressuscitado, “quando uma lapinha desperta do sono velho e canta as loas velhas” (*idem, ibidem*, p. 650). Zilda Paim também faz referência à Queimada da Palhinha de Passé. Foi possível registrar a existência atual deste baile pastoril nas seguintes cidades, a maior parte delas no Nordeste brasileiro: Recife e Região Metropolitana, Olinda, Maceió, São Luís, João Pessoa, Vila Velha. Na Bahia, tive

notícias desta manifestação nas seguintes localidades pertencentes à Região Metropolitana de Salvador: Camaçari, Itapuã, Passé, Madre de Deus e Itaparica. Soube da celebração *Queimação de Palhinhas* de São Luís do Maranhão através de registro feito por Henry Durante e Lucimara Correa (2007) da Associação Cultural Cachuera! de São Paulo.

Foi possível também recolher informações, obtidas através de estudantes brasileiros residentes na França, que existiriam ainda hoje grupos de pastores e agricultores, no sul deste país, na região da Provence, que homenageiam o nascimento de Deus Menino. Em um Intercâmbio Cultural que realizei nesta região francesa em dezembro de 2008 tive a oportunidade de entrevistar representantes de grupos culturais provençais que ainda realizam a *Pastorale*, dramatização do nascimento de *Enfant Jésus*. Em Portugal, segundo Ernesto Veiga de Oliveira (1995), é costume nos festejos de Natal na Vila do Conde, no Mindelo e na Póvoa do Varzim homenagear o nascimento de Deus Menino espalhando palhas no chão ao redor do fogo e cantando versos. Oliveira diz que também na Suécia e na Dinamarca as palhas são usadas para anunciar a chegada do Natal. Estes registros não estão sendo utilizados aqui como um *encontro de origens*, entretanto permitem contextualizar a festa do Vale do Itamboatá num universo bem mais amplo.

As interfaces religiosas existentes no baile pastoril Queimada da Palhinha entre elementos do catolicismo popular e práticas religiosas de matriz africana, esta maneira de vivenciar a um só tempo a *brincadeira* e a *obrigação*, esta devoção festiva distante dos parâmetros da igreja oficial, caracterizam o fenômeno religioso brasileiro. Estas características tornam a Queimada da Palhinha de Palmares uma manifestação portadora de referências à identidade e à memória do Brasil.

1.5 MÉTODOS DE ANÁLISE E PLANO DE TRABALHO

No embasamento teórico da pesquisa, dialogo com autores que trabalham com os seguintes conceitos principais: cultura, cultura popular, globalização cultural, liminaridade, religião, religiosidade, catolicismo popular, tradição, sagrado, profano e festa.

Através dos procedimentos metodológicos da História Oral, de observações até certo ponto etnográficas e de registros dos elementos rituais, busquei conhecer a memória dos moradores mais antigos sobre as experiências individuais e grupais e as redes de relações em torno da festa, e perceber como se manifesta no *mundo vivido* a liminaridade deste grupo já

apartado das suas referências existenciais com a terra e habitante em um espaço hoje intermediário entre o campo e a cidade. Busquei também compreender aspectos religiosos que projetam este grupo camponês para além dos seus condicionamentos históricos, lançando-os um universo simbólico mais rico que o mundo fechado e contraditório em que vivem.

Nos meses de janeiro dos anos de 2003, 2004, 2008 e 2009, presenciei a festa da Queimada da Palhinha no atual povoado de Palmares, e através destas observações fiz anotações sobre os diferentes momentos do rito. Em fevereiro de 2008, presenciei a celebração da Queimada da Palhinha em outra comunidade da região, no bairro da Lama Preta, município de Camaçari, e também fiz anotações sobre esta celebração. No trabalho de campo desta pesquisa, procurei cumprir os procedimentos clássicos do etnógrafo: observei, registrei e analisei; busquei alcançar o *cerne* do que me proponho interpretar através da *inscrição*, da *escritura*, da *anotação* do discurso social. No terceiro capítulo, tentarei uma reflexão comparativa entre elementos destas duas festas.

Através das entrevistas, observações, consultas bibliográficas e documentais, busquei apreender traços da população da Região Metropolitana de Salvador, especificamente da população em estudo; busquei também identificar os elementos do catolicismo popular e dos cultos afro-brasileiros, sincretismo evidente nas festas de santos. Realizei a análise de alguns dados simbólicos – as letras das canções e versos, as dramatizações, as menções de reverência a Deus Menino e a Virgem Maria, etc.

A documentação central do projeto é o conjunto dos 31 (trinta e um) testemunhos de antigos moradores da fazenda Coqueiro e povoados vizinhos. Todo este material foi trabalhado e se tornaram documentos históricos (MEIHY, 1998).

Foram observados e entrevistados grupos ainda atuantes da Queimada da Palhinha em localidades da RMS como Camaçari e Madre de Deus. Este método quantitativo buscou estabelecer comparações e generalizações, enquanto os métodos qualitativos compreenderam diretamente a realidade estudada, e questões difíceis de quantificar como motivações, crenças e atitudes. As abordagens quantitativa e qualitativa foram complementares neste estudo, com ênfase na segunda abordagem.

Foram realizados registros de 21 (vinte e um) versos e 12 (doze) cantigas, imagens em foto e vídeo das danças e dramatizações desta festa e produzidos relatórios das quatro festas observadas (2004, 2005, 2008 e 2009). Esta material forneceu importantes dados para análise.

Atenta ao espaço de relações contemporâneas entre cosmovisões eurocêntricas, ocidentais, dominantes, e às concepções de mundo forjadas em lugares subalternos de enunciação, esta pesquisa busca compreender aspectos da globalização cultural que dizem respeito à permanência de práticas culturais tradicionais na contemporaneidade, aqui especialmente da festa religiosa Queimada da Palhinha no povoado de Palmares, município de Simões Filho, Bahia, Nordeste brasileiro.

No segundo capítulo desta Dissertação discuto alguns conceitos chaves para este estudo. Algumas noções importantes, como *cultura* e *cultura popular*, são eminentemente polissêmicos e pedem um esclarecimento *a priori*. Problematizo estes conceitos para em seguida refletir sobre aspectos da *globalização cultural* na contemporaneidade no que diz respeito aos diálogos liminares entre os diferentes, aos lócus fraturados de enunciação, às *táticas* de produção cultural dos subalternos, ao homem ordinário, etc. Através da tese de Walter Mignolo sobre liminaridade, pretendo analisar as contradições, a dimensão paradoxal que produz estes artistas-devotos, tipos liminares. Estarei dialogando principalmente com os teóricos Roger Chartier, Stuart Hall, Walter Mignolo, Michel de Certeau e Roberto DaMatta. Pretendo compreender o encontro entre as cosmovisões hegemônicas e pós-coloniais e os movimentos contemporâneos das cosmovisões subalternas. Dou destaque à concepção de cultura popular formulada por Michel de Certeau, que demonstra, através da sua tese central, quais os usos, as apropriações e bricolagens que as populações subalternas da América Latina historicamente *fizeram* e ainda *fazem* com relação aos elementos hegemônicos, aqui do catolicismo oficial.

No terceiro capítulo, refiro-me diretamente à Queimada da Palhinha, tratando-a como uma prática cultural tradicional da religiosidade popular brasileira. Proponho um breve apanhado das homenagens festivas ao Senhor Deus Menino, os pastoris, as lapinhas, os *presepes*, as queimadas da palhinha, na Europa e no Brasil. Descrevo aspectos da celebração de Palmares – especialmente aqueles que considerei importantes para a compreensão da permanência desta festa nos dias atuais –, abordando alguns dos seus elementos estéticos e artísticos, e também alguns dos seus símbolos. Cito outras festas da Queimada da Palhinha da região, nos municípios de Camaçari e Madre de Deus.

Ainda neste terceiro capítulo, introduzo o conceito de *homo religiosus* forjado por Mircea Eliade e tento compreender as contradições entre o mundo dessacralizado em que vive a civilização ocidental desde o advento da modernidade e os comportamentos religiosos do ser humano pré-moderno. Abordo três aspectos fundamentais das festas brasileiras tomando

como referência idéias de Émile Durkheim e Rita Amaral. A principal questão problematizada sobre a noção de festa é: a festa local tem cabimento na contemporaneidade global? Em seguida, observo as relações entre *festa* e *religião*. González, Brandão e Irarrázaval (1992) aportam os parâmetros teóricos para o conceito de religião que utilizo neste trabalho. Estes autores também permitem uma compreensão histórica e continental do catolicismo popular brasileiro.

Inicio o quarto capítulo, o último, avaliando a coerência e reafirmando os argumentos que utilizei para demonstrar os pressupostos da pesquisa. Aproprio-me da tese central de Michel de Certeau para tirar conclusões sobre os *usos* feitos pelo grupo festeiro da Queimada da Palhinha de Palmares dos elementos hegemônicos da modernidade e para refletir como as permanências culturais se dão numa modernidade que guarda um espaço de diálogo com o diferente. Discuto a produção de novos sentidos para a festa na contemporaneidade e a reinvenção dos significados de tradição culturais brasileiras a partir das interações com vetores sociais, como ONGs, agências de políticas públicas e redes culturais.

2 DISCUSSÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

"A cultura popular é uma categoria erudita".
Roger Chartier

Considero oportuno iniciar a análise teórica dos conceitos e categorias que envolvem esta pesquisa com a proposição acima, contraditória, impactante, do historiador francês Roger Chartier. Esta formulação denuncia abertamente as características do contexto onde se travam os embates culturais na contemporaneidade, um espaço contraditório, relacional, dialógico, de aproximação de diferenças, de negociação de lugares.

2.1 CULTURA COMO *FAZER*

Os protagonistas das práticas que normalmente são definidas como *cultura popular* não costumam designar desta maneira os seus próprios fazeres e saberes. Esta definição é função do olhar, da relação, da aproximação de intelectuais ocidentais com relação às alteridades culturais. De acordo com Walter Mignolo (2003), trata-se de aproximação de cosmovisões diferentes nos espaços liminares da contemporaneidade, na diferença colonial.

Tomando como referência o antropólogo americano Clifford Geertz (1989), o conceito de *cultura* que utilizo neste trabalho configura-a como um contexto, um terreno, um sistema de entrelaçamentos de significados, uma teia de sentidos. Os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições, incluindo as festas e as manifestações religiosas – enfim, os signos interpretáveis – podem ser descritos com densidade, com minúcia, neste contexto: a cultura. Trata-se de um conceito de cultura fundamentalmente semiótico.

> Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 1989, p. 4).

Este conceito de cultura indica um *padrão de significados*, uma teia de concepções herdadas expressas em *formas simbólicas* e, através destes símbolos, os seres humanos compartilham, perpetuam e desenvolvem saberes e fazeres que dão sentido à existência.

Para Geertz, nossas pesquisas a respeito dos sistemas simbólicos de uma cultura devem ser orientadas pelos atos, sendo que os significados estão incorporados nos símbolos.

> A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea (GEERTZ, 1989, p. 14).

Não podemos perder de vista dois elementos: os significados não podem ser descobertos; podem ser talvez conjeturados, supostos, *adivinhados*. As análises culturais são interpretações de interpretações; na verdade interpretações de segunda, terceira, décima mão: "o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções das pessoas" (GEERTZ, 1989, p. 7).

Como pesquisadores da cultura, precisamos saber que as nossas interpretações culturais são ficções, são *algo modelado*, *algo construído* a partir do nosso locus de enunciação, do lugar de onde falamos. É importante destacar que esta afirmação não torna as interpretações culturais narrativas falsas, meros embustes; são ficções na medida em que não são produtos, naturais e inevitáveis, decorrentes da *essência* dos nossos objetos de estudo; são engendradas no espaço dialógico, no terreno relacional entre sujeitos, o pesquisador e os elementos culturais pesquisados.

As análises que fiz da festa religiosa Queimada da Palhinha, as idéias que expresso nesta Dissertação são as minhas interpretações das interpretações de muitos. Através dos registros do trabalho de campo – entrevistas e observações participantes – e da revisão bibliográfica, apropriei-me de interpretações que, por um lado, os teóricos fazem de conceitos e categorias e também de interpretações que, por outro, esta comunidade tradicional faz de elementos do catolicismo oficial manifestadas nos seus símbolos religiosos. Eis aqui, então, a minha ficção, a minha bricolagem; em outras palavras, esta Dissertação.

As idéias de Geertz sobre cultura podem dialogar com a definição dos Estudos Culturais de Birmingham. Esta escola teórica toma a cultura como produção, como discurso, como textualidade. Para Stuart Hall (2003), um dos expoentes dos Estudos Culturais, a cultura não é somente redescoberta, não é apenas *arqueologia*, a cultura é um fazer, uma produção. A cultura "não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar", "tem sua matéria-prima, seus recursos, seu *trabalho produtivo*". (HALL, 2003, p. 43).

A convergência destas teorias parece encontrar-se na produção dos sentidos. Como o significado não vem pronto, não é alguma coisa *portátil* que se carrega atravessando as

fronteiras das comunidades semióticas. Estas teorias concordam que os significados apresentam-se como construções, criações, invenções culturais manifestadas em símbolos interpretáveis. No *mundo vivido* ou na *análise cultural*, produzem-se significados a partir de interpretações de símbolos que guardam significados produzidos a partir de interpretações de outros símbolos prenhes de significado... A vivência ou a análise de uma cultura produz os sentidos culturais.

Também Chartier concorda que, numa análise cultural, as idéias e as interpretações não são descontextualizadas; surgem através de condições e processos portadores das *operações de produção de sentido*.

Esta abordagem semiótica da cultura tem a vantagem de nos ajudar "a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos", e assim podermos "conversar com eles". Entrando quase sempre "num universo não-familiar de ação simbólica" (GEERTZ, 1989, p. 17), o pesquisador da cultura precisa ao mesmo tempo *apreender* e *analisar* os elementos culturais com os quais se relaciona.

> Nossa dupla tarefa é descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos nossos sujeitos, o "dito" no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano (GEERTZ, 1989, p. 19).

A abordagem interpretativa das dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – torna as afirmativas das pesquisas sobre cultura fundamentalmente contestáveis. Parece que este tipo de abordagem não responde questões, antes coloca à disposição o repertório de interpretações que já foram dadas.

2.2 CULTURA POPULAR: AUTONOMIA E DEPENDÊNCIA

O objeto desta pesquisa encontra-se no âmbito da chamada *cultura popular*. Composto de dois termos polissêmicos, este conceito está fortemente relacionado com o conceito de *tradição*. Busco então demonstrar como concebo aqui o terreno da *cultura popular*.

Não existe o que poderíamos chamar de legítimo, autêntico, autônomo ou intrínseco na cultura da classe trabalhadora, dos camponeses, dos pobres, ou dos subalternos. A cultura popular não possui um sentido de pureza; sua estética é impura, híbrida, miscigenada,

sincrética, e ela não pode ser simplesmente identificada com, ou reduzida às tradições populares que resistem aos processos de dominação e reconfiguração, nem às formas hegemônicas que as sobrepõem. Hall (2003) afirma categoricamente que não existe uma *cultura popular* íntegra, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominação cultural. A cultura popular é justamente o contexto, o terreno do senso comum, no qual as lutas pela hegemonia cultural acontecem, é a *arena do consentimento e da resistência*.

Chartier, dialogando com idéias de Michel de Certeau, afirma:

> [...] a força com a qual os modelos culturais impõem sentido não anula o espaço próprio da sua recepção, que pode ser resistente, matreira ou rebelde. [...] existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações. Nem a cultura de massa do nosso tempo, nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir as identidades singulares ou as práticas enraizadas que lhes resistiam (CHARTIER, 1992, p. 3-4).

Fig. 2 O baile das pastorinhas na festa da Queimada da Palhinha de 2008

Palmares – Simões Filho – Bahia

As maneiras pelas quais as culturas populares se enunciaram e se afirmaram modificam-se ao longo da história, e na atualidade fazem uso inclusive dos próprios meios que têm o poder de aniquilá-las, como as tecnologias midiáticas, a indústria cultural e até as políticas estatais que, no curso secular dos interesses, sempre se somaram às práticas

hegemônicas. Este é um aspecto importante do debate e que será desenvolvido mais adiante: o papel das políticas públicas e da sociedade civil organizada no Brasil contemporâneo para as permanências e transformações das culturas populares tradicionais.

Na perspectiva que estamos trabalhando aqui, a cultura popular não é definida nem pelo seu repertório nem pelos conteúdos das suas práticas culturais, e sim por um contexto relacional de forças culturais e pelas *táticas de apropriação* que o subalterno opera no hegemônico. Para Chartier, esta noção rompe com uma definição ilusória da cultura popular, por admitir que tanto os bens simbólicos como as práticas culturais são motivo de ferrenhas lutas sociais. Para compreender a cultura popular, este espaço de enfrentamentos, é imprescindível considerar dois conjuntos de operações: os mecanismos da dominação simbólica e os usos e modos de apropriação do que é imposto.

A cultura popular caracteriza um tipo de relação, "um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras" (CHARTIER, 1992, p.6).

É preciso dissolver duas ilusões freqüentes nas idéias comuns, no *implícito espontâneo*, sobre a cultura popular. Não temos aí uma cultura autônoma, isolada e longínqua; e tampouco uma cultura situada simetricamente em relação à cultura dominante, letrada, elitista, como se com esta formasse um par de opostos. Sobre esta simetria, Chartier defende que a relação de dominação, simbólica ou não, nunca é simétrica.

Na análise da permanência da prática religiosa popular Queimada da Palhinha no Vale do Itamboatá, escolho o caminho que me parece o mais adequado para estudar a sua complexidade, ou seja, mostrar ao mesmo tempo a sua autonomia e a sua heteronomia em relação aos poderes hegemônicos.

No terreno cultural, as relações são de poder – de dominação e subordinação; é um campo definido pelas relações de força sempre modificáveis e desiguais. Este é um aspecto fundamental das relações culturais. É longa e contínua a luta em torno das culturas, tradições e formas de vida das classes populares. Sobre esta luta, Hall afirma que "a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras pelas quais a *reforma* do povo era buscada" (HALL, 2003, p. 232).

Hall aponta o duplo interesse da cultura popular: ela *inclui em si* e *resiste* às forças com as quais se relaciona, e realiza estes movimentos contraditórios ao mesmo tempo. Não podemos continuar acreditando que a cultura popular se encontra radicalmente em

extremidades incabíveis: ou a autonomia pura, sem nenhum contato ou relação com a cultura dominante, e considerada mesmo superior numa auto-suficiência simbólica; ou a total dependência das práticas culturais hegemônicas, sem "nenhuma dinâmica, nenhuma criatividade próprias" (CUCHE, 2002, p. 147).

Chartier discute estas duas possibilidades de descrição e interpretação da cultura popular.

> O primeiro (...) concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada. O segundo (...) percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada (CHARTIER, 1992, p. 1).

As disciplinas que se debruçam sobre a cultura popular – a história, a antropologia, a sociologia – são freqüentemente atravessadas por uma destas perspectivas de análise, ou por ambas. Muitas vezes, a oscilação entre as duas formas de apresentar uma cultura popular pode ser vista em um mesmo teórico. Chartier, em se artigo, faz uma análise histórica destas duas concepções de cultura popular na Europa a partir do século XVII.

Indo além da polarização, acredito que a cultura popular é um espaço dialético de negociação entre estes extremos. Hall afirma:

> [...] há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. (...) Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas (HALL, 2003, p. 239).

Aos efeitos do que aqui nos interessa, esta *guerra de posições* se manifesta no processo histórico de dominação das culturas hegemônicas colonizadoras em relação às multidões subalternas das colônias latino-americanas, processo histórico que sempre buscou moralizar as classes trabalhadoras, desmoralizar os vencidos e reeducar o povo. Este processo de dominação perdura mesmo depois das independências das colônias ibero-americanas, e, nesta fase pós-colonial, com novas roupagens e mecanismos por forças transnacionais.

O que vem ocorrendo na atualidade com os países da América Latina e com as populações que aí se constituíram ao longo de cinco séculos de história ocidentalizada – em outras palavras, o que vem ocorrendo com estas culturas no pós-colonial global – é a rápida transformação de estilos específicos de vida *em algo novo*. Práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e novas tradições são inventadas em conseqüência dos contatos transnacionais globais.

2.3 MAS O QUE É POPULAR?

Mas, se tudo é diálogo e negociação no terreno cultural, se autenticidades e definições intrínsecas não são possíveis neste debate, como podemos compreender afinal o popular?

Vamos acompanhar Hall na proposição de três maneiras de compreensão do *popular*.

O primeiro significado relaciona-se ao senso comum e afirma que "algo é *popular* porque as massas o escutam, compram, lêem, consomem e parecem apreciá-lo imensamente. Esta é a definição comercial ou de *mercado*" (HALL, 2003, p. 237). É uma compreensão que identifica a cultura popular com a cultura de massa.

Sobre as relações entre a cultura popular e a cultura de massa Chartier comenta:

> Existe, sem dúvida, um forte laço entre, de um lado, a reivindicação de uma cultura "pura" (ou purificada), distanciada dos gostos vulgares, subtraída às leis da produção econômica, sustentada por uma cumplicidade estética entre os criadores e o público por eles escolhido e, de outro lado, as conquistas da cultura comercial, dominada pela empresa capitalista e destinada à maioria (CHARTIER, 1992, p. 5).

A revolução tecnológica e os novos aparatos apropriados pelos agentes culturais na contemporaneidade não permitem que façamos uma análise consistente da cultura popular sem levar em consideração a monopolização pelos aparelhos da indústria cultural e os relacionamentos entre o povo e as novas possibilidades de produção, registro, exibição, distribuição, comercialização, consumo e fruição culturais. Parece que não é possível

> [...] escrever a história da cultura das classes populares exclusivamente a partir do interior dessas classes, sem compreender como elas constantemente são mantidas em relação às instituições da produção cultural dominante... (HALL, 2003, p. 236).

A cultura comercialmente fornecida é considerada muitas vezes em oposição à cultura popular *autêntica* e os produtos da indústria cultural, por sua vez, vistos como elementos puramente manipuláveis e manipuladores. Se é assim, as pessoas que consomem e apreciam esses produtos são vítimas destes agentes da manipulação em massa, são "uns *tolos culturais* que não sabem que estão sendo nutridos por um tipo atualizado de ópio do povo" (HALL, 2003, p. 237).

Porém, dentro da perspectiva de análise que estamos desenvolvendo, não cabe essa visão dos relacionamentos culturais. A idéia do povo como uma força passiva, cativo das manobras dos aparelhos capitalistas da indústria cultural, constitui uma perspectiva que nega a idéia de relação, de negociação entre as diferenças culturais, concepção que estamos desenvolvendo neste trabalho.

> A mídia moderna não impõe, como se acreditou apressadamente, um condicionamento homogeneizante, destruidor de uma identidade popular, que seria preciso buscar no mundo que perdemos. A vontade de inculcação de modelos culturais nunca anula o espaço próprio da sua recepção, do seu uso e da sua interpretação (CHARTIER, 1992, p. 8).

O feitio manipulador da cultura comercial popular é inegável. As indústrias culturais têm mesmo o poder de invadir e remodelar constantemente sentimentos e percepções das classes dominadas. Como já dissemos, os contatos culturais estão sempre envolvidos em questões de hegemonia, de poder, de subordinação. Porém, não podemos concluir daí que as classes populares são simplesmente manobradas pela cultura comercial. As formas estabelecidas pela indústria cultural não encontram os seres humanos como *telas em branco*.

No seio das classes populares existe, sim, uma produção cultural, um fazer engenhoso, um *fazer com*. Veremos isso mais adiante dialogando com as idéias de Michel de Certeau. As pessoas comuns reconhecem de alguma forma como suas as experiências que são reorganizadas, reconstruídas e remodeladas pela maneira como são representadas pela indústria cultural.

Chartier afirma que, com o surgimento da cultura de massa, talvez os mecanismos da mídia tenham arrasado uma cultura "antiga, oral e comunitária, festiva e folclórica, que era, ao mesmo tempo, criadora, plural e livre" (1992). Parece que o destino histórico da cultura popular é ser sempre destruída e também sempre renascer das cinzas.

Ora, a cultura popular possui sua fabricação própria, mas é impossível considerá-la um terreno independente, fora da lógica das relações de força cultural. Não é inteiramente

autônoma nem completamente dependente, está radicada na vivência do povo e, ao mesmo tempo, disponível para expropriação.

> O perigo surge por que tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcionam no domínio do "popular" (HALL, 2003, p. 239).

No segundo significado para *popular*, a "cultura popular é todas as coisas que *o povo* faz ou fez". Esta definição é mais descritiva, mais antropológica, correspondendo aos valores, costumes e mentalidades do *povo*. A oposição chave aqui é: pertence/não pertence ao povo, mesmo considerando que os conteúdos mudam de categoria ao longo da história.

O princípio estruturador desta compreensão não consiste nos conteúdos, dos repertórios, dos inventários da cultura popular, que fatalmente se alterarão de uma época a outra. "Mas consiste das forças e relações que sustentam a distinção e a diferença (...), [consiste nas] relações de poder que constantemente pontuam e dividem o domínio da cultura em suas categorias preferenciais e residuais" (HALL, 2003, p. 240-241).

O terceiro significado do termo é aquele que Hall considera o mais adequado, embora, segundo ele, um tanto incômodo. Nessa definição de popular, o autor não está preocupado com a questão da autenticidade da cultura popular, concluindo enfaticamente que todas as formas culturais são contraditórias, "compostas de elementos antagônicos e instáveis", que o intrínseco e autêntico não é possível.

> O significado de uma forma cultural e seu lugar ou posição no campo cultural não está inscrito no interior da sua forma. Nem se pode garantir para sempre sua posição. (...) O que importa *não* são os objetos culturais intrínseca ou historicamente determinados, mas o estado do jogo das relações culturais: cruamente falando e de uma forma bem simplificada, o que conta é a luta de classes na cultura e em torno dela. (HALL, 2003, p. 241-242).

Nesta reflexão, o importante "são as relações que colocam a *cultura popular* em uma articulação contínua com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural". É no contexto "do senso comum que a hegemonia cultural é produzida, perdida e se torna objeto de lutas" (HALL, 2003, p. 241).

O termo *popular* na cultura popular confere autenticidade às formas culturais, relacionando-as intensamente com o mundo vivido das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor. A cultura popular "é o espaço de homogeneização em que os estereótipos

e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela traz para dentro da sua rede" (*idem, ibidem*, p. 323).

2.4 TRADIÇÃO: ARRANJO DE SIGNIFICADOS

Na cultura popular, não existem formas puras, tudo é híbrido. Todas as formas são produtos da travessia de fronteiras, da convergência de tradições, de negociações entre posições hegemônicas e subalternas, "de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes" (HALL, 2003, p. 325).

Decidir entre aquilo que deve ser incorporado à *grande tradição* e o que não deve, eis o poder do cultural. A propósito, Hall considera *tradição* um termo traiçoeiro no âmbito da cultura popular:

> A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência das velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação dos elementos (HALL, 2003, p. 243)

A cultura popular sempre foi relacionada às questões da tradição e das formas tradicionais de vida, mas esse tradicionalismo tem sido "mal interpretado como produto de um impulso meramente conservador, retrógrado e anacrônico" (HALL, 2003, p. 232). Não é possível valorizar a *tradição* pela *tradição* considerando-a de uma maneira não histórica.

Os elementos culturais que na atualidade são considerados *tradições*, como a prática cultural em estudo, não são práticas estanques, estagnadas, que se fixam para sempre numa posição. Aspectos de uma tradição podem ser rearranjados em outras práticas e posições e adquirir novos significados. Hall afirma que mais importante do que saber o que as tradições fazem de nós é perceber o que fazemos das nossas tradições. A tradição trava um diálogo fértil, constante e desigual com a modernidade. As culturas tradicionais, camponesas, populares, saíram do isolamento, se desenraizaram, e a idéia de que as tradições culturais são frágeis, que não possuem instrumentos para negociar com a urbanidade/modernidade sem estarem fadadas ao aniquilamento, parece válida, mas estas relações não são simples. As práticas centenárias estão em constante transformação e a prática religiosa em devoção a Deus Menino da comunidade de Palmares não é diferente. Tradição não é isolamento, imobilidade; tradição é memória no presente, é oralidade ressignificada.

2.5 COLONIALISMO GLOBAL

Tratemos agora da *guerra de posições* nos movimentos globais da contemporaneidade. Considero nesta análise das lutas pela hegemonia cultural tanto as realidades específicas quanto os processos transnacionais, levando em conta dinâmicas locais e globais, além e aquém das fronteiras nacionais.

O pós-colonial é um momento de obstinada luta cultural no planeta. As alteridades estão mais próximas, estão dialogando, estabelecendo jogos cada vez mais intensos e constantes nos quais a busca da dominação está sempre presente; diálogos entre centros/lugares/perspectivas hegemônicas e periferias/lugares/perspectivas subalternas, entre os centros das periferias e as periferias dos centros. Nestes contatos culturais liminares os elementos diferentes não estabelecem relações de igualdade, estas relações são sempre de poder, dependência e subordinação.

Uma das principais teses de Hall é que há dois processos contraditórios nas formas contemporâneas de globalização: as forças dominantes e transnacionais de homogeneização cultural e, muito próximo delas, os processos que estão descentrando os modelos ocidentais, levando a uma disseminação da diferença cultural em todo o globo. O local e o global estão irremediavelmente vinculados um ao outro; um é a condição para o outro existir.

Walter Mignolo (2003) distingue claramente o *período colonial*, que na América Latina corresponde à dominação espanhola e portuguesa, da *colonialidade do poder*, fenômeno que sobreviveu às independências das colônias como *colonialidade global*. O *ocidentalismo*, como imaginário dominante do mundo colonial moderno, conseguiu urdir uma nova forma de colonialismo, um colonialismo global, que prossegue reproduzindo a diferença colonial em nível mundial, mesmo sem localizar-se em um país específico.

O autor compreende a diferença colonial como o espaço físico e imaginário onde a colonialidade do poder opera, onde se legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos. A diferença colonial é o espaço de encontro entre histórias locais: de um lado, as histórias locais que estão inventando os projetos globais; de outro, as histórias locais que os recebem.

Hall lembra que a globalização não é um fenômeno novo, tendo início no século XV, com as conquistas coloniais européias e a constituição dos mercados capitalistas mundiais. Uma nova fase da globalização pós-1970 é marcada pela *transnacionalidade*, que tem seu

centro em todo lugar e em lugar nenhum, e pelas desigualdades de riqueza e poder com formas de operação mais *globais*. “A globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos, (...) afrouxaram os laços entre a cultura e o ‘lugar’”. (HALL, 2005, p. 36).

A globalização pode ser vista como uma intricada rede de processos e forças de mudança atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo.

As conseqüências das alterações temporais e espaciais contemporâneas são intrigantes. Distâncias menores, tempos mais ágeis; a compressão de distâncias e de escalas temporais está entre os aspectos mais importantes da globalização com efeitos diretos nas culturas locais. O mundo está mais interconectado e por isso Hall (2005) defende, baseado em Anthony Giddens, que a globalização implica o distanciamento da idéia sociológica clássica de sociedade como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço.

Nos contatos globais cada vez mais rápidos e próximos entre diferentes, nada permanece puro, íntegro, autêntico; a impureza é uma condição das culturas contemporâneas. Culturas isoladas podiam talvez reivindicar este status de pureza; no mundo caracterizado pela globalização cultural, contudo, o contato, a relação, o diálogo torna esta idéia improvável. Na lógica da globalização, as culturas desobedecem mesmo a limites políticos nacionais; dialogam nas margens, nas fronteiras, nas soleiras, contatos intensificados por esta redimensionalização do tempo e do espaço.

A liminaridade, situação de quem ocupa as margens do planeta e das nações, produz pensamentos, tipos, saberes que vêm operando transformações fundamentais no jogo de forças do sistema mundial colonial/moderno. A liminaridade traz para o primeiro plano os sujeitos que pensam, olham e se constituem a partir da subalternidade, que possuem a possibilidade de construir narrativas e concepções em situações dialógicas diversas a partir da sua própria condição e sobre a sua própria história. As cosmovisões hegemônicas, historicamente responsáveis pela subalternização de saberes e conhecimentos, são o lado aparente do edifício do mundo moderno; os saberes subalternos são a face colonial da modernidade.

Porém, as histórias locais estão ganhando autoridade no novo arranjo de forças da modernidade colonial e confrontando o *locus de enunciação* de onde surgem os projetos globais.

O conceito de liminaridade é fundamental para o estudo de grupos subalternos, pois o poder do liminar invariavelmente contrapõe-se ao poder hegemônico. Isto é de fundamental importância para o estudo do grupo liminar de artistas-devotos do baile pastoril Queimada da Palhinha, moradores da comunidade de Palmares, antiga Fazenda Coqueiro. Trata-se de um grupo de imaginário camponês habitante numa região hoje cercada por indústrias. A permanência e a reprodução desta prática religiosa centenária em meio aos avanços da urbanidade e da industrialização e aos processos contraditórios entre o local e o global é o que buscamos entender aqui.

2.6 SABERES SUBJUGADOS E SUBALTERNOS

Mignolo (2003) vem construindo nas suas obras categorias e conceitos importantes para a compreensão do colonialismo moderno e do sistema colonial global: noções como pensamento liminar, diferença colonial, hermenêutica pluritópica e locus fraturado de enunciação são introduzidos por ele no debate sobre colonialismo na modernidade. O autor analisa os vínculos entre projetos globais e histórias locais e uma das suas principais teses, justamente a que vamos discutir aqui, é que a globalização criou condições para a construção de saberes liminares.

O padrão centro-periferia está desabando. Estudioso dos movimentos sociais da América Latina, Mignolo entende que, a partir da segunda metade do século XX, o nascimento do colonialismo global no planeta, administrado pelas corporações transnacionais, extinguiu a polarização entre periferia e centro, válidos nas formas primeiras de colonialismo. Antes, a diferença colonial situava-se distante do centro; hoje, emerge em toda parte.

O *ocidentalismo*, como imaginário dominante do mundo colonial moderno, conseguiu urdir uma nova forma de colonialismo, um colonialismo global, que prossegue reproduzindo a diferença colonial em nível mundial, mesmo sem localizar-se em um país específico. A diferença colonial produz o que Mignolo chama de *pensamento liminar*, que pode ser compreendido como uma reação à própria diferença colonial e um pensamento fruto de uma perspectiva subalterna. O pensamento liminar surge a partir de um locus fraturado de enunciação. Nas palavras do autor, “a diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica” (MIGNOLO, 2003, p. 11).

Os pensamentos latino-americanos, pensamentos liminares, híbridos, miscigenados, são enunciações fraturadas.

Os povos considerados *com história* vinham escrevendo a história dos povos colonizados. Por isso, tornam-se tão relevantes as reflexões de Mignolo acerca do lugar de enunciação do pensamento liminar como uma forma subalterna de conhecimento. Na construção da história da América Latina, a grande maioria dos atores não foram os narradores daquilo que se concebeu como narrativas hegemônicas. Mignolo busca então transcender a distinção entre aquele que conhece e aquele que é conhecido e afirma o imperativo de se elaborar macronarrativas na perspectiva da colonialidade. O pensamento liminar é o espaço onde se elabora essa nova lógica.

Mignolo utiliza a palavra *liminar* relacionando-a com as questões da produção de conhecimento. O choque de cosmovisões ocorrido na América Latina nos últimos quinhentos anos alterou as cosmovisões envolvidas e, na contemporaneidade, temos a possibilidade de pensar a partir das margens, de narrar outra história, de adotarmos o pensamento liminar como uma ruptura epistemológica.

O pensamento liminar é produzido na perspectiva da subalternidade epistemológica. Mignolo toma a noção de *gnose* no sentido de conhecimento em geral; "a gnose liminar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido das margens externas do sistema mundial colonial/moderno" (MIGNOLO, 2003, p. 33). Estabelece-se em diálogos com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados. Para Mignolo, o processo de subalternização do conhecimento está sendo modificado por novas formas de conhecimento: o que foi subalternizado e considerado tão somente objeto de estudo transforma-se na modernidade colonial em novos locais de enunciação. Nas brechas onde se origina o conflito entre as histórias locais e os projetos globais, não cabem descrições unilaterais. É o que Mignolo chama de *hermenêutica pluritópica*.

Mignolo dialoga com as noções de *saberes subjugados* de Michel Foucault e de *saberes subalternos* de Darcy Ribeiro. Numa das abordagens de Foucault, saberes subjugados são os sistemas de conhecimento considerados inadequados, insuficientemente elaborados, saberes nativos localizados abaixo do patamar estabelecido de cientificidade. Darcy Ribeiro articula, em fins dos anos 1960, a noção de *saberes subalternos* e torna clara a diferença entre "os antropólogos do Primeiro Mundo *estudando* o Terceiro Mundo e os *antropologianos* do Terceiro Mundo refletindo sobre suas próprias condições geoistóricas e coloniais" (MIGNOLO, 2003, p. 45).

A religiosidade é considerada aqui como a argamassa, o cimento, presente em todas as relações sociais das comunidades centenárias; a religião – especificamente, o cristianismo católico – será mencionada aqui como o primeiro grande projeto global com aspirações de gerenciamento do planeta. Mignolo considera a religião uma dimensão fundamental na compreensão da subalternização do conhecimento, ele diz que "o cristianismo tornou-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonial moderno e, consequentemente, a âncora do ocidentalismo e da colonialidade do poder" (MIGNOLO, 2003, p. 46). Projetos globais são projetos hegemônicos para o gerenciamento do planeta, e o primeiro projeto com esta abrangência teve como via principal a conquista das almas. No estudo da festa religiosa Queimada da Palhinha, é imprescindível a compreensão das relações históricas entre a Igreja Católica oficial e o fenômeno religioso conhecido como catolicismo popular, uma das maiores criações dos povos vencidos da América Latina.

O antropólogo Roberto DaMatta (2000) considera o intermediário, o misturado e o liminar tipos fundamentais na constituição do Brasil. A liminaridade do camponês no Brasil contemporâneo é uma perspectiva de análise fundamental para esta investigação. DaMatta afirma que, nas dimensões paradoxais da sociedade brasileira, sociedade feita de espaços múltiplos na qual existe a institucionalização do intermediário como um modo vital de sociabilidade, encontramos diferentes tipos liminares, misturados, ambíguos, paradoxais, fronteiriços, marginais. Aspectos cruciais da sociabilidade brasileira são compostos por tipos liminares.

Esta noção pode ajudar a compreender o lugar entre o mundo rural e o mundo urbano, entre a dimensão profana e a sagrada, entre a tradição e a modernidade em que vivem os artistas-devotos do baile pastoril Queimada da Palhinha, um grupo que sempre experimentou uma vida oprimida e repleta de ritos e festas. Estes anciões festeiros estão no limem, no entre, na soleira em vários aspectos, inclusive no que diz respeito à liminaridade promovida por uma festa, especialmente uma festa religiosa. DaMatta aponta o lugar liminar da festa. Estudando o carnaval brasileiro ele notou que era um ritual situado dentro e fora do mundo, que salientava o coletivo e o individual.

Quando trata do conceito de liminaridade, DaMatta cita autores como Victor Turner, Mary Douglas e Edmund Leach. Para todos eles, a liminaridade é inerente à própria sociedade humana, elemento essencial da constituição da própria sociabilidade, invariavelmente paradoxal, ambígua, considerada por estes autores também perigosa e negativa, pois trata de

objetos, seres e instituições que *são e não são ao mesmo tempo*. Esta perspectiva negativa da liminaridade será refutada por DaMatta.

O tipo liminar é aquele que atravessa fronteiras de sociabilidades, fronteiras fictícias de uma mesma realidade social. Entre as características dos tipos e estados liminares elencadas por DaMatta, aquelas que melhor correspondem ao grupo de artistas-devotos da Queimada da Palhinha são: a impureza, pois trata-se de um grupo que transcende as fronteiras classificatórias em alguns sentidos (mencionados acima); e a identificação com o processo *natural* do nascimento, momento entre o não-existir e o existir, o nascimento do Senhor Deus Menino.

Cito agora uma reflexão abrangente e intrigante de DaMatta sobre o poder do liminar nas sociabilidades brasileiras:

> Como ter horror ao intermediário e ao misturado, se pontos críticos de nossa sociabilidade são constituídos por tipos liminares como o mulato, o cafuzo e o mameluco (no nosso sistema de classificação racial); o despachante (no sistema burocrático); a (o) amante (no sistema amoroso); o(a) santo(a), o orixá, o "espírito" e o purgatório (no sistema religioso); a reza, o pedido, a cantada, a música popular, a serenata (no sistema de mediação que permeia o cotidiano); a varanda, o quintal, a praça, o adro e a praia (no sistema espacial); o "jeitinho", o "sabe com quem está falando?" e o "pistolão" (nos modos de lidar com o conflito engendrado pelo encontro de leis impessoais com o prestígio e o poder pessoal); a feijoada, a peixada e o cozido, comidas rigorosamente intermediárias (entre o sólido e o líquido) no sistema culinário; a bolina e a "sacanagem" (no sistema sexual). (DAMATTA, 2000, p. 37).

2.7 CONSUMO COMO PRODUÇÃO

Afinal como acontece, nestes contatos liminares entre os diferentes, a apropriação, a produção subalterna feita no consumo dos elementos de uma cultura dominante? Vamos tratar agora da tese central, já mencionada, de Michel de Certeau (2007). O autor estuda as operações dos usuários, dos subalternos, daqueles que estão supostamente entregues à passividade e à disciplina. As suas práticas ou *maneiras de fazer* cotidianas aparecem como o *fundo noturno da atividade social*. Certeau pretende explicitar estas operações e as formas de ação características destes produtores-usuários, encobertos sob o nome de consumidores.

> A “fabricação” que se quer detectar é uma produção, uma poética – mas escondida, porque a extensão sempre mais totalitária dos sistemas de

> "produção" (televisiva, urbanística, comercial, etc.) não deixa aos "consumidores" um lugar onde possam marcar o que *fazem* com os produtos (CERTEAU, 2007, p. 39).

Há uma *produção* chamada de consumo que não possui produtos próprios, mas *maneiras de empregar* os produtos impostos pela ordem dominante, uma produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização.

No aspecto religioso de uma cultura, as populações subalternas *fazem* de ações rituais, representações e leis que lhes são impostas outra coisa que não aquela que os grupos dominantes – no que nos interessa aqui, a Igreja Católica oficial – e os seus aliados gostariam. Vou considerar mais adiante os usos que a comunidade de Palmares vem fazendo das representações do catolicismo oficial nos rituais da festa da Queimada da Palhinha. Para Certeau, este *modo de usar* a ordem dominante exerce o seu poder: ao mesmo tempo em que este grupo não possuía meios para recusar o poder da religiosidade oficial, encontrou meios de escapar dele. Os usuários fazem uma *bricolagem* com e na economia cultural dominante.

A problemática apresentada por Michel Foucault (1982) a respeito da *microfísica do poder* é inovadora por analisar os dispositivos minúsculos que reorganizam clandestinamente o funcionamento do poder. Mas Foucault ainda privilegia o aparelho produtor, os mecanismos da disciplina. Para Certeau, é urgente perceber que procedimentos populares, minúsculos e cotidianos, jogam com os mecanismos da disciplina, que *maneiras de fazer* formam a contrapartida, do lado dos consumidores. O mais importante deixou de ser especificar como a violência do s*tablishment* torna-se tecnologia disciplinar, mas descobrir os mecanismos sub-reptícios utilizados pela *criatividade tática* das comunidades ou das pessoas que fazem parte de uma *rede de uma antidisciplina*.

A propósito, Certeau introduz o conceito de *tática*. As táticas do consumo, "engenhosidades do fraco para tirar partido do forte", promovem uma politização das práticas cotidianas. Táticas são receitas. Produtores desconhecidos, os consumidores produzem as suas formas culturais através das suas práticas significantes, que desenham astúcias apesar dos sistemas onde se desenvolvem a cultura oficial. Muitas práticas cotidianas são do tipo tática:

> [...] um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro (CERTEAU, 2007, p. 46).

A diferença proposta por Certeau entre *estratégias* e *táticas* apresenta-se como um importante recurso para se pensar as concepções de autonomia e heteronomia da cultura popular:

> As estratégias supõem a existência de lugares e instituições, produzem objetos, normas e modelos, acumulam e capitalizam. As táticas, desprovidas de lugar próprio e de domínio do tempo, são "modos de fazer" ou, melhor dito, de "fazer com" (CERTEAU, 2007, p. 97).

A leitura (da imagem ou do texto) parece constituir o ponto máximo da passividade que caracterizaria o consumidor. O binômio produção-consumo, para Michel de Certeau, poderia ser substituído por seu equivalente geral: escritura-leitura. No entanto, a atividade leitora apresenta todos os traços de uma produção silenciosa; o texto seria algo sempre habitável. Certeau, então, utiliza a figura do apartamento alugado, a leitura transformando a propriedade do outro em lugar tomado de empréstimo, por alguns instantes, por um inquilino. “A ordem reinante serve de suporte para produções inúmeras”. Os procedimentos do consumo contemporâneo parecem constituir uma arte de *locatários* que sugerem mil diferenças no texto que tem força de lei. Em Certeau, toda a sociedade é tornada texto. E há sempre um espaço entre o que o texto propõe e o que o leitor faz desse texto. Chartier comenta, sobre as táticas inventivas e criadoras da leitura:

> Esta imagem do leitor, invadindo uma terra que não lhe pertence, evidencia uma questão fundamental para todo trabalho de história ou de sociologia cultural: a da variação [...] das condições de possibilidade, das modalidades e dos efeitos dessa invasão inscrevendo neles sua própria coerência, dos modelos que os poderes ou os grupos dominantes lhe impõem pela autoridade ou pelo mercado (CHARTIER, 1992, p. 7).

Chamar de popular as maneiras de ler, e não a categorias de textos, é fundamental para Chartier. Por sua vez, Certeau reconhece a relevância do homem ordinário, figura que ocupa o centro dos esforços científicos contemporâneos. As preocupações epistemológicas contemporâneas voltam-se para os atores menos importantes e para a multidão do público. A *sociologização* e a *antropologização* da pesquisa privilegiam o anônimo, o cotidiano, bem como a experiência comum que ”envolve, penetra e acaba vencendo os discursos”. O *não importa quem* ou o *todo mundo* é um lugar filosófico. Este personagem geral tem como papel “dizer uma relação universal das ilusórias e loucas produções escritas com a morte, lei do outro” (CERTEAU, 2007, p. 60).

Certeau dialoga com Sigmund Freud acerca do homem ordinário, especialmente nas suas análises sobre civilização e religião. Para Certeau, Freud opõe a psicanálise ao obscurantismo da *grande maioria* e articula um sabor novo as crenças comuns. Em Freud (1980), o homem ordinário é acusado de arranjar para si, graças ao Deus da religião, a ilusão de "esclarecer todos os enigmas do mundo" e de animar "a segurança que uma Providência cuida de sua vida". Para Freud, o homem ordinário é o locutor; é no discurso o ponto de junção entre o sábio e o comum.

O homem ordinário possui um importante papel; "fornece ao discurso o meio de generalizar um saber particular e garantir por toda a história a sua validade", gerando efeitos de totalização e de reconhecimento das suas narrativas. Delineia a mudança *da especialidade pela banalidade*. O homem ordinário torna-se o narrador, define o *lugar comum* do discurso e o espaço anônimo onde ele se enuncia. A linguagem ordinária

> [...] é uma linguagem que abarca todo o discurso [...]. As cientificidades se permitem *esquecê-la* para constituir-se, e as filosofias *acreditam dominá-la* para ter autoridade em abordá-la. [...] O privilégio filosófico ou científico se perde no ordinário (CERTEAU, 2007, p. 70-71).

Então, para Certeau cultura popular são as mil maneiras de *jogar/desfazer o jogo do outro*, atividade resistente de grupos, chamada também de *tranpolinagem*, *trapaçaria*, *fazer com*. Dou destaque a esta concepção de cultura popular, que em tudo se harmoniza com as definições apresentadas anteriormente, por considerá-la extremamente apropriada para este estudo.

> Uma prática da ordem constituída por outros redistribui-lhe o espaço. Ali ela cria ao menos um jogo, por manobras entre forças desiguais e por referências utópicas. Aí se manifesta a opacidade da cultura "popular" – a pedra negra que se opõe à assimilação (CERTEAU, 2007, p. 79).

Estas táticas, jogos, manobras têm seus peritos (sempre seres liminares), sua estética (sempre impura) e se exerce nos labirintos dos poderes visando a constituir um *corpus próprio* da cultura popular. Mesmo tratando aqui de uma prática cultural considerada tradicional, cultivada historicamente numa zona rural, numa comunidade de camponeses onde a oralidade ocupa um lugar central e com fortes referências a um *modus vivendi* passado, considero esta manifestação cultural como uma prática popular menos pelo seu conteúdo que pelos seus modelos operatórios.

No centro do esforço interpretativo desta pesquisa, estão os sentidos da festa Queimada da Palhinha, limitados por determinações sociais, econômicas, políticas, religiosas e históricas e que permitem analisar a sua permanência e a sua desvitalização na contemporaneidade. A *criação de sentido*, esforço fundamentalmente humano, se dá através de táticas produtoras neste universo subalterno e religioso no qual eu me debruço.

A partir daqui, busco então compreender a festa religiosa Queimada da Palhinha, manifestação do catolicismo popular no entorno da cidade de Salvador, Bahia, a partir dos elementos conceituais apresentados neste segundo capítulo.

Preparando o terreno para as discussões do segundo capítulo deste trabalho, sumarizo este primeiro capítulo afirmando que o empreendimento realizado por Portugal e Espanha na América foi uma *conquista espiritual*, um investimento gigantesco de *dominação das almas* através da imposição de significados e sentidos religiosos.

Na atualidade, os "inquietos povos latino-americanos são os principais protagonistas do Cristianismo" (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992, p. 7). Historicamente, as populações que sofreram o domínio espiritual da igreja católica romana nas colônias ibero-americanas, inclusive no Brasil, possuíam sem dúvida as suas estratégias interpretativas pré-existentes**.** Sofremos deste lado do Atlântico variados sincretismos através do entrecruzamento e fecundação entre a herança católica e as culturas que assimilam e recriam tal herança. No universo simbólico do catolicismo popular contemporâneo, estão presentes religiosidades indígenas, mestiças, afro-americanas.

Compreender a vivência e a simbologia católica dos povos subalternos da América Latina é encarar uma extraordinária complexidade de ritos, mitos, sabedoria, símbolos, ética, "tecidos intrincados de relações de poder, de significados gerados no meio da opressão e da resistência, de intercâmbio entre seres humanos e realidades divinas" (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992, p. 10).

> [...] o povo da América Latina apropria-se culturalmente do que lhe foi dado como religião e criativamente a transforma, sem nunca deixá-la perder-se de seu sentido verdadeiramente religioso universal e original, para poder vivê-la, isto é, para tornar possível *ser católico*, incorporando uma religião à sua própria cultura (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992, p. 101).

Assim, podemos concluir parcialmente afirmando que *religião popular* é o conjunto das crenças e dos gestos considerados próprios da religiosidade da maioria e que se apropria, de maneira matreira e dispersa, dos conteúdos impostos pelos poderes hegemônicos. Ela se constitui quando o núcleo principal da religião oficial é articulado a elementos culturais dos subalternos, “dos povos vencidos, escravizados ou marginalizados”. A *religião popular* não é tão radicalmente diferente da religião oficial, que impõem seus repertórios e modelos, elas são compartilhadas por diferentes meios.

3 HOMENAGENS AO SENHOR DEUS MENINO

"E aconteceu naqueles dias que saiu um decreto da parte de César Augusto, para que todo o mundo se alistasse. (Este primeiro alistamento foi feito sendo Quirino presidente da Síria). E todos iam alistar-se, cada um à sua própria cidade. E subiu também José da Galiléia, da cidade de Nazaré, à Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém (porque era da casa e família de Davi), A fim de alistar-se com Maria, sua esposa, que estava grávida. E aconteceu que, estando eles ali, se cumpriram os dias em que ela havia de dar à luz. E deu à luz a seu filho primogênito, e envolveu-o em panos, e deitou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na estalagem. Ora, havia naquela mesma comarca pastores que estavam no campo, e guardavam, durante as vigílias da noite, o seu rebanho. E eis que o anjo do Senhor veio sobre eles, e a glória do Senhor os cercou de resplendor, e tiveram grande temor. E o anjo lhes disse: Não temais, porque eis aqui vos trago novas de grande alegria, que será para todo o povo: Pois, na cidade de Davi, vos nasceu hoje o Salvador, que é Cristo, o Senhor. E isto vos será por sinal: Achareis o menino envolto em panos, e deitado numa manjedoura. E, no mesmo instante, apareceu com o anjo uma multidão dos exércitos celestiais, louvando a Deus, e dizendo: Glória a Deus nas alturas, Paz na terra, boa vontade para com os homens. E aconteceu que, ausentando-se deles os anjos para o céu, disseram os pastores uns aos outros: Vamos, pois, até Belém, e vejamos isso que aconteceu, e que o Senhor nos fez saber. E foram apressadamente, e acharam Maria, e José, e o menino deitado na manjedoura. E, vendo-o, divulgaram a palavra que acerca do menino lhes fora dita; E todos os que a ouviram se maravilharam do que os pastores lhes diziam. Mas Maria guardava todas estas coisas, conferindo-as em seu coração. E voltaram os pastores, glorificando e louvando a Deus por tudo o que tinham ouvido e visto, como lhes havia sido dito".

LUCAS, 2, 1-20

"E, tendo nascido Jesus em Belém de Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que uns magos vieram do oriente a Jerusalém, dizendo: Onde está aquele que é nascido rei dos judeus? Porque vimos a sua estrela no oriente, e viemos a adorá-lo. E o rei Herodes, ouvindo isto, perturbou-se, e toda Jerusalém com ele. E, congregados todos os príncipes dos sacerdotes, e os escribas do povo, perguntou-lhes onde havia de nascer o Cristo. E eles lhe disseram: Em Belém de Judéia; porque assim está escrito pelo profeta: E tu, Belém, terra de Judá, de modo nenhum és a menor entre as capitais de Judá; Porque de ti sairá o Guia Que há de apascentar o meu povo de Israel. Então Herodes, chamando secretamente os magos, inquiriu exatamente deles acerca do tempo em que a estrela lhes aparecera. E, enviando-os a Belém, disse: Ide, e perguntai diligentemente pelo menino e, quando o achardes, participai-mo, para que também eu vá e o adore. E, tendo eles ouvido o rei, partiram; e eis que a estrela, que tinham visto no oriente, ia adiante deles, até que, chegando, se deteve sobre o lugar onde estava o menino. E, vendo eles a estrela, regozijaram-se muito com grande alegria. E, entrando na casa, acharam o menino com Maria sua mãe e, prostrando-se, o adoraram; e abrindo os seus tesouros, ofertaram-lhe dádivas: ouro, incenso e mirra".

MATEUS, 2,1-11

No capítulo anterior, demonstrei como estou utilizando conceitos e categorias relevantes para a construção das minhas interpretações sobre a festa religiosa Queimada da Palhinha. No presente capítulo, debruço-me sobre o baile pastoril do povoado de Palmares, prática cultural que se configura a um só tempo *brincadeira festiva* e *obrigação religiosa*. Como preparação desta descrição, proponho um breve apanhado histórico sobre as representações festivas em homenagem ao nascimento do Menino Deus. Ao final, discuto idéias teóricas sobre religião e festa, relacionando-as à permanência da prática cultural em estudo.

3.1 BREVE HISTÓRICO DOS PRESÉPIOS, LAPINHAS E PASTORIS

A devoção e adoração ao Senhor Deus Menino são tão antigas quanto o próprio cristianismo. Diferentes santos católicos, como Santo Antônio de Pádua, São Jerônimo, São Francisco de Assis e Santo Agostinho, cultivaram a devoção com Jesus criança. No século XIII, desenvolvem-se na Itália representações da Natividade e nos séculos XV e XVI imagens solitárias e miraculosas do Senhor Deus Menino surgiram em países germânicos. No século XVII, floresceu a devoção ao Menino Jesus de Praga, que teria dito ao devoto Padre Cirilo: “... quanto mais me honrardes, tanto mais eu vos favorecerei...". A infância de Jesus muitas vezes suscitou tanto ou mais fervor que a sua Paixão. É uma devoção teologicamente fundada, uma prática antiga e fecunda.

O nascimento de uma criança iluminada, manifestação de Deus na Terra, é mito recorrente em diferentes tradições espirituais, trazendo sempre o símbolo da renovação da vida.

Lembremos por exemplo do nascimento do Menino Buda, Siddhartha Gautama, no século VI a.C., na cidade de Kapilavastu, norte da Índia, hoje o Nepal. Seu pai, Suddhodana e sua mãe Mahamaya eram reis do povo Sakya. Quando a rainha tinha dezesseis anos, sonhou que um elefante de seis trombas havia entrado em seu útero; a partir daquele instante, ela sentiu uma grande mudança, uma imensa paz. A rainha Mahamaya estabeleceu-se em uma grande floresta, lá permanecendo por nove meses e dez dias, quando, sentindo algo, agarrou-se a um galho de árvore e o Buda saiu de seu lado direito sem lhe causar qualquer tipo de dor. Assim que surgiu, o Buda deu sete passos em cada uma das quatro direções. A cada passo,

uma flor de lótus se abria na terra, e apontando para o céu, Ele disse: "Neste Universo, Eu vim para purificar as mentes confusas de todos os seres".

No nascimento do Deus Hórus, na mitologia egípcia, encontramos homologias com o mito da Madona, mãe da criança salvadora. Joseph Campbell (1990) afirma que o antigo modelo para a Madona cristã é a Deusa Ísis amamentando o pequeno Hórus. O mito narra que Ísis, depois de resgatar o corpo morto do seu marido e irmão Osíris, assassinado por Seth, remove a tampa do sarcófago navegando pelo Rio Nilo, deita-se sobre o marido morto e engravida. Quando a barca aporta, a deusa dá à luz, no pântano de papiro, o seu filho Hórus. Campbell viu uma relação de causalidade nas homologias entre a imagem dessa mãe divina, com seu filho concebido por um deus e o modelo para a Madona cristã. Filho de Ísis e Osíris e segunda pessoa da trindade egípcia, Hórus tinha a cabeça de falcão e os olhos representando o sol e a lua. Matou Seth tanto pela vingança da morte do pai como pela disputa do comando do Egito. Feriu na luta o olho esquerdo, o olho da lua; esta é uma explicação dos egípcios para as fases da lua, que seria o olho ferido do deus-céu.

A narrativa da Natividade do Menino Jesus remonta aos Evangelhos. Como nos contam os trechos bíblicos dos Evangelhos de Mateus e Lucas colocados como epígrafe deste capítulo, na narrativa mítica cristã, um anjo anunciou para Maria que ela daria a luz a Jesus, o filho de Deus. Na véspera do nascimento, José e Maria viajaram de Nazaré para Belém. Chegando à noite, não encontraram lugar para dormir. Ficaram então no estábulo de uma estalagem. E ali mesmo, junto aos animais, Jesus nasceu, sendo enrolado com panos e deitado em uma manjedoura de palhas. Pastores que estavam próximos com seus rebanhos foram avisados por um anjo e visitaram o bebê. Três reis magos que viajavam há dias seguindo a estrela guia igualmente encontraram o lugar e ofereceram presentes ao menino: ouro, mirra e incenso: Baltazar, que seria rei da Etiópia, trazia o incenso aromático; Gaspar, o rei de Tarso, trazia a mirra; e Belchior, rei da Arábia e da Núbia, seria o portador do ouro. Há versões que afirmam que os magos não eram reis, mas sacerdotes astrólogos, talvez seguidores do Zoroastrismo, eram considerados sábios, conselheiros de reis. Quantos eram e os seus nomes, não foram revelados nos Evangelhos canônicos; os nomes de Gaspar, Belchior e Baltazar constam dos Evangelhos Apócrifos. Deduz-se terem sido três, em vista dos três tipos de presentes. No retorno, os magos espalharam a notícia de que havia nascido o filho de Deus.

Este é o mito encenado nos autos natalinos que começam a acontecer a partir da idade média européia. A presença dos pastores e o cenário pastoril, as figuras míticas dos três reis

orientais e a intensa reverência à criança divina serão elementos marcantes nas celebrações posteriores em homenagem a esta data.

Estes festejos católicos em homenagem ao nascimento do Menino Deus ocorrem há séculos em toda a Cristandade. São celebrações que, no calendário litúrgico da Igreja Católica Romana, acontecem durante o ciclo festivo chamado Natal-Epifania. O calendário litúrgico católico gira em torno dos grandes momentos narrados sobre a presença de Jesus Cristo na Terra: seu nascimento, vida, morte e ressurreição dão sentido aos ciclos do ano cristão. O Natal e a Epifania são inseparáveis e celebram dois aspectos do mesmo mistério, o nascimento de Deus e a manifestação de sua divindade. Também conhecido como *os doze dias de Natal*, este ciclo festivo corresponde ao período entre a véspera do Natal, 24 de dezembro, e o dia 6 de janeiro, a Epifania do Senhor.

Os cristãos orientais comemoravam nos primeiros séculos da era cristã o nascimento do Menino Jesus de 5 para 6 de janeiro, na Epifania do deus pagão Dionísio, por influência das crenças mais antigas. E no momento em que se fixou a data de 5-6 de janeiro como sendo a das Bodas de Caná (JOÃO, 2,1-11), com o milagre da transformação da água em vinho, Cristo passou a ocupar simbolicamente lugares antes associados a Dionísio. Havia brilhantes festas de Epifania pelo nascimento de Cristo no Oriente, conforme descrições de peregrinos na Palestina, por volta do ano 380 d.C.

Foi no século IV que começaram as celebrações da Natividade no dia 25 de dezembro, dia de uma antiga festa pagã, que acabou sendo também reinterpretada pelos cristãos. A Igreja introduziu a comemoração do Natal em substituição à festa mais antiga ao deus solar Mitra, divindade persa com origens também na Índia, aliado do sol, teve o seu culto introduzido em Roma no último século antes de Cristo, tornando-se uma das religiões mais populares do Império. O nascimento do deus Mitra era comemorado no solstício de inverno no hemisfério norte e de verão no hemisfério sul. No calendário romano, este solstício acontecia erroneamente no dia 25, em vez de 21 ou 22. Os romanos comemoravam na madrugada de 24 de dezembro o *Nascimento do Invicto* como alusão do alvorecer de um novo sol, com o nascimento do Menino Mitra. O mitraísmo sobreviveu em Roma até 394 d.C. Com o seu fim, a Igreja cristianizou o dia como a festa de Natal.

As figuras do pequeno Mitra e as representações cristãs do Menino Jesus possuem semelhanças incontestáveis, demonstrando uma clara relação sincrética entre os dois cultos. Alguns pontos comuns entre o mitraísmo e o cristianismo: o nascimento de Cristo é anunciado por uma estrela, assim como o de Mitra; ambos são nascidos de uma Virgem

Imaculada que toma o nome de *Mãe de Deus*; a caverna, a gruta são os locais de nascimento das duas crianças divinas; as figuras de pastores e de seu rebanho também estão presentes em ambos os nascimentos; a gruta de Belém é prenhe de luz e Mitra é um deus solar; tanto Cristo como Mitra eram castos e celibatários; as duas religiões são fundadas sobre um sacrifício salvador do mundo; a consagração do pão e do vinho está presente entre os cristãos e os iniciados de Mitra.

As representações que reverenciavam a chegada do Deus Menino em meio aos homens e a caminhada dos pastores em direção à sua manjedoura popularizaram-se no Ocidente cristão a partir do século X. Conforme comprovam as pesquisas de Mário de Andrade (1982), a idéia de comemorar o nascimento do Cristo através de representações dramáticas foi do monge Tuotilo na Abadia de São Galo, centro germânico na atual Suíça. Os autos natalinos medievais eram dramas hieráticos, verdadeiro teatro religioso, com bailados e cantos especiais, numa dinâmica evocação ao nascimento divino. Era costume encenar o acontecimento sagrado no interior dos templos com personagens reais. Era essa uma festa de alegria, com laivos pagãos, por onde repassava um espírito de folia, de recreação. As danças populares nos templos, em vésperas de Natal, transmitiram a alegria festiva dos grupos de dançarinos e tocadores. Logo, tanto na França como na Inglaterra, os *tropos* (cantos litúrgicos ampliados com a inserção de textos curtos que deram origem ao drama musical a partir do século IX) dialogados do Natal se desenvolveram rapidamente, transformando-se em núcleos do drama litúrgico medieval. Dividiam-se em três partes principais: a anunciação do nascimento do Cristo aos pastores; a adoração dos três reis magos; o massacre dos inocentes. Os dois primeiros temas se conservaram vivos e se desenvolveram com rapidez por todo o Ocidente europeu, inclusive em Portugal através de religiosos, que assim os repassaram para o Brasil Colônia. A dramatização da Natividade fragmentou-se com o tempo, transformando grande parte do espetáculo em jornadas soltas, canções que contam a aventura das pastoras em direção a Belém para visitar Jesus Cristo na manjedoura.

O folclorista Luís da Câmara Cascudo citou estes dramas como origem dos futuros bailes pastoris. Para Cascudo, o pastoril “nasceu dos dramas litúrgicos representados nas igrejas, nos quais se assistia ao nascimento de Jesus, ao aviso [dos anjos] aos pastores, à adoração dos magos, e à oferenda de incenso, mirra e ouro” (1984, p. 588).

Conta Mário de Andrade (1982) que a criação do presépio é obra atribuída a São Francisco de Assis, que teria concebido a primeira representação estática da cena do nascimento de Deus Menino em 1223, ajudado por seus frades numa gruta nos bosques de

Groccio, na Itália. Seu propósito era difundir o culto ao Menino Deus de acordo com as narrativas dos Evangelhos. Obteve licença do Papa e fez transportar para uma gruta um boi, um jumento e uma manjedoura, colocando o menino Jesus sobre a palha, ladeado pelas imagens de Nossa Senhora e São José.

Presépio é uma palavra originária do latim *praesepe* ou *praesepium*, significando curral, estrebaria, cocheira. Os presépios possuem um caráter híbrido; cristão e com aspectos de origem pagã. Nos séculos XIII e XIV, popularizaram-se na Europa, com a inclusão de tipos populares e diferentes aspectos da vida do campo e das cidades. Neste período, Francisco de Assis representará, por um lado, o momento mais alto da religião popular alentada pelo novo impulso de volta ao Evangelho e à sabedoria dos simples e, por outro lado, uma experiência de síntese dos elementos que tinham sido perigosamente dissociados.

O presépio feito ao vivo, ou apenas com figuras, tornou-se tradição na igreja e no mundo católico em geral. Estas representações são uma espécie de prelúdio dos pastoris, presépios e lapinhas que serão festejados muito depois em diferentes lugares do Brasil.

Em Lisboa, o primeiro presépio de que se tem registro foi armado em 1391 (CASCUDO, 1984), pelas freiras do mosteiro das Religiosas do Salvador, ordem Dominicana. Costumavam armar o presépio todos os anos em dia de Natal, sendo que os párocos da cidade celebravam ali a missa em louvor e honra ao nascimento de Cristo, vindo a população visitar e assistir. O costume durou até o ano de 1624 e estes registros constam no livro da fundação do mosteiro. Durante o século XVI, os presépios floresceram nas ordens monásticas portuguesas; no século seguinte, apareceram nas igrejas e, em seguida, as casas particulares de Lisboa passaram a armar os seus próprios presépios. Por volta de 1510, o presépio passou a figurar nos autos hieráticos, como o de Sybilla Cassandra, de Gil Vicente.

Em Portugal, foram representadas peças relativas ao Natal e à chegada dos Três Reis Magos desde tempos muito antigos, numa mistura de elementos sagrados e profanos, de bailados, textos e canções. Esse teatro popular se afirmou em Portugal com os vilhancicos galego-portugueses (pequena composição poética, às vezes dialogada, que se cantava em festividades religiosas), e é a fonte primeira dos nossos bailes pastoris. Os vilhancicos eram cantados a solo e refrão coral por populares encarnando pastores, nas representações da Natividade.

A representação do auto pastoril se afirmou em Portugal no final do século XVIII, considerado o século de ouro dos presépios portugueses, modelados por religiosos e pessoas

vindos da Itália. O presépio e os autos pastoris fizeram parte da tradição portuguesa do ciclo natalino que chegou à América Portuguesa.

São muitas as festas populares tradicionais do ciclo natalino brasileiro. O Natal, o pastoril, a lapinha ou presépios (*presepe*), as janeiras, o reisado, todas elas fazem referências ao dia em que Jesus nasceu. Estas festas observam o calendário litúrgico católico e acontecem durante o ciclo festivo Natal-Epifania, entre a véspera do Natal e a Festa de Reis. Em algumas regiões, chegam até o final de janeiro.

Os pastoris, presépios ou lapinhas são festejos do catolicismo popular que ocorrem em frente aos presépios estáticos. Não há uma diferenciação clara entre estas denominações. E a temática desses folguedos é sempre a visitação ao estábulo de Belém.

Segundo Cascudo (1984), os termos *lapinha* (termo derivado de lapa, espécie de gruta, caverna onde o Deus Menino nasceu), *pastoril* e *presépio* são considerados sinônimos e designam variantes de uma mesma celebração.

A lapinha é o presépio vivo, uma denominação popular do pastoril. Desde o final do século XVIII armaram-se lapinhas em diferentes cidades do Nordeste do Brasil, pastorinhas exibiam-se diante dos presépios, em igrejas ou residências particulares, divididas pelos cordões encarnado e azul, particularmente, em Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas.

A Queimada da Palhinha de Palmares é chamado pelos seus participantes de *lapinha* ou *presepe*, porém não possui a separação das pastorinhas em cordões adversários. Essa e outras diferenças, como por exemplo o equilíbrio entre elementos sagrados e o profanos na representação, vamos discutir mais adiante.

Às vezes, o teor mais ou menos religioso, mais ou menos profano nas maneiras de representar o nascimento do Menino Deus define a sua denominação. Existiriam então duas tendências teatrais, uma acentuando o presépio, a outra, o pastoril. O presépio, em sua forma original, seria mais hierático, dramático e sacramental na homenagem que pretende prestar ao nascimento divino. O pastoril seria então o presépio profano, irreverente, licencioso, imoral. O presépio seria sempre iniciativa de comunidades religiosas; o pastoril, representação de iniciativa leiga, sem perder sua ligação com o ciclo natalino. A lapinha seria a denominação popular do pastoril.

Câmara Cascudo, porém, descreve que a lapinha era representada na série dos pequeninos autos, diante do presépio, “sem intercorrência de cenas alheias ao devocionário” 1984, p. 427), ou seja, guardava os significados religiosos durantes os festejos.

Outras vezes, a diferença da denominação se deve ao posicionamento em relação aos presépios estáticos: as lapinhas seriam normalmente representadas diante dos presépios; e os pastoris poderiam dispensar o presépio.

Outras vezes ainda, a diferença terminológica nas descrições destas festas decorria de sua grandiosidade. Se a celebração era grande, rica e bonita, era chamada de presépio; se era pobre, pequena e despojada, era uma lapinha.

Théo Brandão (1964) faz o seguinte comentário, que talvez confunda mais do que esclareça a questão, tendo como referência os festejos natalinos de Alagoas:

> Duas são as formas sob que se nos apresentam no Nordeste do Brasil os autos que versam o tema do Nascimento de Jesus: O *Presépio* ou *Pastoril Dramático* e o Pastoril Comum, de jornadas soltas. O Presépio ou Presepe vem a ser o mesmo auto das Pastorinhas de outros Estados ou, como preferem chamá-lo alguns estudiosos, melhor caracterizando-o, aliás, o *Pastoril Dramático Familiar*. É, seguramente, no Brasil, a primitiva forma de autos e danças do Nascimento, embora sob tal nome, ainda no século passado, se chamasse também a forma profana, popular, e, às vezes, livre do auto que em nosso século é mais conhecido sob o nome de *Pastoril*. (BRANDÃO, 1964, p. 3)

Sobre o pastoril, o mesmo autor comenta:

> O *Pastoril*, a segunda forma de auto da Natividade existente em Alagoas, é também o mais conhecido e popular folguedo natalino. Fragmentação dos *Presépios* ou *Pastoris Dramáticos*, com supressão dos textos declamados e diálogos e acréscimos de fragmentos de Bailes Pastoris e canções, entreatos e danças religiosas ou profanas de época e estilos variados... (*idem*, *ibidem*, p. 3)

O autor afirma ainda que estas celebrações guardam mais ou menos a mesma estrutura dos *Noéis* ou autos do Natal, ainda hoje representados no sul da França, na região da Provence: Prólogo com anunciação e ameaças de Satanás, 1º ato com a chamada e sonho da Pastora, 2º ato com a marcha e tentação das pastoras, 3º ato com a adoração do presépio e ofertas ao Menino Deus.

Sobre os festejos franceses em homenagem ao Menino Deus, encontramos ainda hoje representações da *Pastorale*, uma dramatização em quatro ou cinco atos, em língua provençal, que encena a caminhada dos pastores até a gruta em Belém para visitar o Senhor Deus

Menino. É uma história de pastores, com personagens do universo camponês da Provence: o moedor embriagado; o moleiro que habita no moinho com a sua pequena família; o cego que tem um filho desaparecido; O *bohémien* que aterroriza a região usa a força e o temor para impor a sua lei e considera o recém-nascido um inimigo; o pescador; o padeiro; etc. Entre admiração, dúvida e esperança, cada um dos personagens hesita diante do anúncio do anjo sobre o nascimento de Deus, mas todos preparam o seu presente para o recém-nacido e marcham em direção à majedoura. Ao fim da sua longa marcha até Belém, em recompensa, o bêbado não tem mais desejo de beber, o cego recupera a visão e o filho perdido, tudo se regenera aos pés da divina criança. É significativa a importância atribuída aos papéis dos pastores na celebração da Natividade do *Enfant Jésus*; são eles que detêm os papéis principais na representação.

Fig. 3 *La Pastorale*, visita do pastor ao *Enfant Jésus*

Provence, França

Na França, os presépios – *les crèches* – incluem também na sua composição personagens não bíblicos, típicos do mundo provençal. As primeiras *crèches* espectáculos na Provence eram mecânicas. No início do século XIX, as *crèches marionnettes* espalharam-se e desenvolveram espectáculos em que a maquinaria e as situações fantasiosas primavam sobre o religioso. As *Pastorales* destronaram este tipo de teatro popular. A mais famosa *Pastorale* foi escrita em 1844, em língua provençal, por Antoine Maurel e, desde então, é encenada todos os anos.

Estive em dezembro de 2008 na Provence, no sul da França, passando os festejos natalinos na pequena *ville* de Cucuron, na região de Luberon, presenciando as comemorações natalinas em residências e conhecendo a *crèche* provençal na igreja católica da cidade, além de conversar com Mme. Madeleine Jacquier, líder de um grupo cultural local ocupado com a manutenção das tradições desta região francesa. Este grupo familiar ainda hoje representa a *Pastorale*, com uma mescla de idiomas, alguns personagens falando na língua francesa e os pastores na língua provençal. Para Mme. Jacquier, a *Pastorale* provençal é uma interpretação do mito de *Noël* representada em teatros, que tem atualmente uma força mais cultural e tradicional que religiosa. Na dramatização, o propósito maior é que *les bergers* (os pastores) alcancem *la crèche* (o presépio) onde os milagres irão acontecer na divina presença com canções em homenagem ao *Enfant Jésus*.

A letra da canção abaixo faz parte da encenação da *Pastorale* francesa, é cantada originalmente em provençal, e foi traduzida para o francês por Mme Madeleine Jacquier e Mme Raymonde Trierweiler:

Bergers des montagnes

Bergers des montagnes,
la Divinité a pris pour compagne votre humanité
c'est dans la personne d'un petit garçon
que son père donne pour votre rachat.

La troupe fidèle
a pris grand plaisir
à entendre la nouvelle
que l'ange a dite
Ils ont peine à croire
que ce soit vrai
Ils veulent aller voir

Où il es né.

Le plus vieux des bergers
et le plus savant
Consulte les astres pour
savoir s'il fera beau temps
Il dit: quand la lune est pleine
il fait toujours beau,
et quand le vent souffle
il fait très froid.

Guillaume s'habille,
il met son jabot
Il dit à sa fille:
reste à la maison,
dévides la soie,
gardes le troupeau
Trais les brebis
fais sortir les agneaux

Si vous voyiez sa femme
gonflée comme un boeuf
elle jette des larmes
grosses comme un oeuf!
Elle est inconsolable
car elle ne peut aller
voir l'accouchée
et l'Enfant qui est né.

Les autres bergers
demain matin
vers les sept heures
seront en chemin
je crois que leur mouffles
ne leur feront pas de mal
car le vent qui souffle
n'est guère chaud.

Fiz uma livre tradução para o português desta canção da *Pastorale* provençal com o auxílio da Profa. Chantal Spielmann. Pude perceber que existem similitudes com os temas das letras das canções da Queimada da Palhinha de Palmares, como a ambiência pastoril, a referência aos elementos da natureza, a jornada até o local do nascimento divino e a reverência ao Menino e à sua Mãe:

Pastores das montanhas

Pastores das montanhas,
A Divindade tomou a vossa humanidade como companheira
Na pessoa de um menino que seu Pai oferece para o vosso resgate.

O grupo fiel tem grande prazer
Ao ouvir a notícia que o anjo anunciou
Tem dificuldade de acreditar que seja verdadeiro
Eles querem ir ver onde ele nasceu.

O mais velho dos pastores e o mais sábio
consulta os astros para saber se o tempo será bom
Ele diz: quando a lua está cheia faz sempre bom tempo,
e quando o vento sopra faz muito frio.

Guilherme veste-se, põe a sua bela camisa
Ele diz à sua filha: fique em casa,
bobine a seda, guarde a manada
ordenhe as ovelhas, faça sair os cordeiros

Se vocês vissem a mulher dele
inflada como um boi
Suas lágrimas correm
tão grandes como um ovo!
Ela está inconsolável
pois não pode ir ver a parida
e a Criança nascida

Os outros pastores amanhã pela manhã
Em torno das sete horas
Estarão a caminho
Creio que as suas luvas lhes farão bem
porque o vento que sopra é bastante frio.

Voltando a considerar os festejos brasileiros, Mário de Andrade (1982) cita Pedro Fernandes Tomás:

> Os Autos Pastoris ou o Presepe, como eram conhecidas entre o povo estas composições teatrais que se exibiam em muitas localidades do país durante as festas do Natal, Ano Bom e Reis, constituíram uma série de pequenos autos e entremeses, representados na maioria dos casos em palcos improvisados, cujo cenário se revestia da maior simplicidade, formado quase sempre por grandes ramos de árvores (pinheiro, loureiro, etc.) colocados ao longo das paredes do palco. Ao fundo da cena via-se a gruta ou lapinha tradicional com as figuras da Virgem tendo no regaço o divino infante, S. José completando o grupo. Via-se também a manjedoura e os animais

> simbólicos – a vaca e a mula, e a burrinha em que a Virgem havia feito a viagem de Nazaré a Belém. Uma cortina cobria a gruta ou Presepe, e todas as ingênuas cenas dos autos e entremeses terminavam por se descerrar a cortina, e os personagens caírem de joelhos adorando o Menino... As farsas mais em voga que entremeavam os Autos Pastoris eram as do Cego e Moço, o Frade e a Beata, a Lambisqueira, etc. Uma espécie de prólogo em que entravam a Noite, a Lua, o Sol, a Atenção e outras entidades simbólicas, precedia a representação. No Auto dos Reis Magos, também aparecia Herodes, rei da Judéia, que ordenava o extermínio dos Inocentes, indiferente às súplicas da desolada Raquel... Estas composições parecem datar do século XVIII, e conservam-se na sua grande parte manuscritas. (TOMÁS *apud* ANDRADE, 1982, p. 348).

No Brasil, segundo Pereira da Costa (1974), o aparecimento do presépio vem, talvez, dos fins do século XVI. Já o jesuíta Fernão Cardim nos dá uma indicação em que talvez possamos detectar as origens do pastoril brasileiro, por conta de uma representação em 1584, no dia 5 de janeiro ou no dia dos Reis, como consta num documento, também citado por Mário de Andrade:

> Debaixo da ramada se representou pelos índios um diálogo pastoril, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maximé a castelhana. Houve boa música de vozes, flauta, danças, e dali em procissão fomos até a igreja com várias invenções. (1982, p. 349).

No Nordeste brasileiro, os estudiosos atribuem ao franciscano Frei Gaspar de Santo Agostinho, no século XVII, a introdução do primeiro presépio na cidade de Olinda. Nos séculos XVII e XVIII não se encontram referências importantes sobre a celebração do pastoril na Colônia, mas já no século XIX houve abundância de citações de bailes pastoris, principalmente no Nordeste.

Vamos considerar aqui o pastoril como as representações natalinas mais profanas, onde se debatiam em disputas e competições os cordões azul e encarnado. Seguem algumas considerações sobre os elementos artísticos destas representações, muitas destas características encontradas na atual Queimada da Palhinha de Palmares.

As pastoras cantavam loas com forte carga dramática, muitas vezes em frente da representação estática da Natividade. As músicas e letras para presépios eram criadas por compositores populares e algumas foram feitas através de arranjos elaboradas com trechos de óperas e operetas. Flausino Rodrigues Vale (1978) fala de certa Madre Carlina, do convento de Nossa Senhora dos Humildes que, na Bahia, ficou popular pelos versos que escreveu para

os bailes pastoris. Escritores e artistas locais quase sempre participavam da vida dos presépios, dando-lhes letras e músicas.

Duetos, modinhas, cançonetas, faziam a alegria dos pastoris. Formadas normalmente de violões, cavaquinhos, trombones ou saxofones, pandeiros e surdos, as orquestras que acompanham as jornadas eram responsáveis pela animação, mas tinham o número de músicos determinado pela condição financeira e de articulação de cada grupo. A orquestra do pastoril geralmente incluía bumbo, trombone, pistão, clarineta, bombardino ou bombardão e pratos. Maracás e pandeiros acompanhavam os cantos, tocados respectivamente pela mestra e pela contra-mestra. Uma hora antes da função, já estavam os músicos afinando seus instrumentos.

Théo Brandão (1964) diz que as canções dançadas denominavam-se *jornadas* e vinham uma após outra, sem qualquer diálogo ou texto falado a ligá-las, sem qualquer ordem ou seqüência lógica. Apenas as jornadas iniciais ou *Boa-noite* e as finais ou *Despedidas*, ou ainda *Retiradas*, referem-se a tais circunstâncias e eram previsíveis. As jornadas referem-se à Natividade ou à Epifania, ou então às lutas entre os partidos azul e encarnado. Théo Brandão afirma que as jornadas com motivos religiosos provavelmente são variantes de antigas canções de Natal ibéricas, e dá, entre outras, as seguintes jornadas como exemplo:

Meia noite dava
Meia noite em pino
O galo cantava
Chorava o menino

Vamos pastoras
Vamos a Belém
Ver quem é nascido
Para nosso bem

Fala ainda de uma versão de antiga canção de berço italiana:

Maria lavava
Giuseppe stendeva
Suo figlio piangeava,
Del freddo que aveva

Em português, canta-se assim:

Maria lavava
José estendia
Chorava o menino
Do frio que fazia

Vamos encontrar jornadas com letras muito semelhantes na Queimada da Palhinha de Palmares. Nesta última, cantada em louvor a Nossa Senhora e chamada de *Reza* pelas pastoras, a letra é idêntica.

Segundo Mário de Andrade (1982) estas manifestações, estão cheias de teatralidade, e os elementos sociais profanos vão pouco a pouco tomando importância maior e ressignificando a finalidade religiosa primitiva destes autos hieráticos. Esses elementos profanos acabam imperando em muitas das danças dramáticas brasileiras.

Segundo o teatrólogo Hermilo Borba Filho (1966), é no teatro grego, na comédia italiana *dell'arte*, no teatro popular latino e na dramaturgia elisabetana que se encontram as raízes dos bailados dos espetáculos populares do Nordeste brasileiro. A dramatização do nascimento do Cristo dava vida à cena do presépio e permitia uma fácil compreensão do tema com a introdução de recursos visuais e sonoros. Para este autor, a dramatização da Natividade traz a influência também do auto sacramental espanhol, na sua forma literária. A cena parada do nascimento de Jesus, embora de sentido evocativo, movimenta-se, dinamiza-se, sai do seu mutismo, com a incorporação de recursos audiovisuais.

Como acontece com a grande parte dos espetáculos populares do Nordeste brasileiro, o elemento cômico incorporou-se ao pastoril. O auto transforma-se em sincretismo profano-religioso, tornando-se, em alguns casos, inteiramente profano. É neste aspecto que se torna licencioso, chegando mesmo a salientar-se pelo exagero pornográfico. Hermilo Borba Filho (1966) refletiu que, talvez pelo desejo dos autores ou organizadores de atrair um público mais amplo, deu-se maior liberdade de tratamento ao auto. O elemento cômico foi capaz de dar ao pastoril — como acontece com o bumba-meu-boi, mamulengo e fandango — um maior poder de comunicabilidade. Diversos pastoris nordestinos aceitaram a participação do povo e aproveitaram suas interferências para improvisações condizentes com o *ethos* das comunidades onde se exibe.

Um personagem cômico dos pastoris nordestinos, o Velho, é originário provavelmente do pastor, tem papel preponderante na comunicação com o público, sua função específica na

representação dos pastoris é fazer graça, largar piadas marcadas de pornografia, cantar modinhas picantes, contar anedotas, mexer com os assistentes. É elemento importante na comunicação entre o povo e o espetáculo.

Em relação aos propósitos religiosos e mundanos dos bailes pastoris, Théo Brandão (1964) diz que só as jornadas iniciais e finais fazem referência ao episódio do nascimento de Jesus. Entre as versões das jornadas de abertura, as seguintes ainda são cantadas:

Boa noite, meus senhores todos
Boa noite, senhoras também
Somos pastoras
Pastorinhas belas
Que alegremente
Vamos a Belém
Sou a mestra
Do cordão encarnado
O meu cordão
Eu sei dominar
Eu peço palmas
Peço riso e flores
Ao partidário
Eu peço proteção
Sou a contra-mestra
Do cordão azul
O meu partido
Eu sei dominar
Com minhas danças
Minhas cantorias
Senhores todos
Queiram desculpar

Nas despedidas, cantam-se geralmente:

Adeus, meus senhores
Queiram desculpar
Que a nossa jornada
Já vai terminar
Adeus, adeus
Queremos partir
O dia amanhece
Queremos dormir
Adeus, senhores

Que eu já me vou
Até para o ano
Se nós viva for

Mesmo como folguedo misto, ao mesmo tempo religioso e profano, mais profano que religioso — o tema do nascimento do Menino Deus, não passando de mero pretexto — o pastoril contemporâneo só conserva sua forma tradicional em algumas cidades do interior do Nordeste. Nas capitais, como o Recife, João Pessoa, Natal e Maceió, a orquestra desapareceu, as melodias já não se inspiram mais em trechos de óperas, e sambas, frevos e marchas de carnaval servem de fontes de inspiração melódica.

As capitais evoluíram, econômica e socialmente; novos centros de diversão, como cinemas, teatros, bailes em clubes sociais, televisão, atraem, nos dias de Festa de Natal, Ano Bom e Reis, a maior parte das populações das grandes cidades. Como espetáculo popular, o pastoril perdeu sua grande função social de entreter, de recontar a narrativa bíblica, de divertir, de sacralizar.

Em sua forma primitiva, embora já um tanto modificado, sobrevive o pastoril em algumas cidades ou povoados da zona rural, onde as populações, durante o ciclo natalino, ainda encontram nos espetáculos populares, como bumba-meu-boi, fandango, mamulengo e pastoril, sua melhor atração.

Câmara Cascudo define o pastoril como:

> [...] cantos, louvações, loas, entoadas diante do presépio na noite do Natal, aguardando-se a missa da meia-noite. Representavam a visita dos pastores ao estábulo de Belém, ofertas, louvores, pedidos de bênção. Os grupos que cantavam vestiam-se de pastores, e ocorria a presença de elementos para uma nota de comicidade, o velho, o vilão, saloio, o soldado, o marujo, etc. Os pastoris foram evoluindo para os autos, pequeninas peças de sentido apologético, com enredo próprio divididos em episódios que tomavam a denominação quinhentista de “jornadas” e ainda a mantêm no Nordeste do Brasil. (1984, p. 588)

Nas jornadas, que eram um grande atrativo do pastoril, realçava-se o estilo dramático, fazendo com que os partidários atirassem flores, lenços e chapéus.

Porém, Mário de Andrade afirmou:

> O Pastoril nunca teve repercussão verdadeiramente nacional, sendo sua maior expansão e florescimento no Nordeste e Bahia, o que já não ocorre com as Cheganças, Congos, Caboclinhos e Bumbas que deixaram vestígio marcante por quase todo o solo brasileiro. (1982, p. 350)

E completa o seu pensamento:

> Isso ao menos parece provar a pouca importância étnica do Pastoril, coincidindo com a sua pouca importância etnográfica e folclórica. De fato, o Pastoril é um fenômeno de imposição erudita, de importação burguesa, uma verdadeira superfetação, que jamais chegou a se nacionalizar propriamente e nem mesmo a se popularizar. (*idem*, *ibidem*, p. 350)

Entretanto, em Alagoas, desde a chegada dos colonizadores portugueses, o pastoril encontrou solo fértil, existindo até hoje. Durante todo o século XIX, Alagoas foi palco de incontáveis disputas entre os cordões azul e encarnado. A brincadeira ganhou ares profanos com o passar das décadas e promoveu, em meados do século XIX, ferrenhas discussões entre respeitados estudiosos da cultura popular acerca dos caminhos que o pastoril tomava em cada Estado do Nordeste, principalmente em Pernambuco e Alagoas, onde estaria mais bem representado.

Com certa dose de provocação, e com clara preocupação com a reputação da cultura popular alagoana, Théo Brandão fez questão de frisar a diferença entre os pastoris apresentados em Alagoas e Pernambuco. O pastoril alagoano

> [...] diferencia-se da versão pernambucana do auto porque [...], apesar das deturpações, da inclusão de música e textos profanos, nunca chegou, mesmo o pastoril de rua, à licenciosidade, à chalaça, à imodéstia dos trajes, gestos e costumes que caracterizam o Pastoril popular do vizinho Estado. (1964, p. 3).

Tal colocação é compreensível quando é observada a definição do antropólogo pernambucano Valdemar Valente (1969) do pastoril que se popularizara no Recife: o pastoril, embora não deixasse de evocar a Natividade, caracterizar-se-ia pelo ar profano, pela licenciosidade e pornografia.

Nos pastoris do Recife, que sobreviveram até terceira década do século XX, as pastoras eram geralmente mulheres de reputação duvidosa, sendo mesmo conhecidas prostitutas, usando roupas escandalosas para a época, caracterizadas pelos decotes arrojados, pondo à mostra os seios, e os vestidos curtíssimos, muito acima dos joelhos, detalhava Valente, que na revista *Brasil Açucareiro*, de 1969, noticiou:

> Os jornais da época censuravam o ar indecente de que se revestiam certos presépios, lembrando que a polícia, no seu propósito de zelar pela moral pública e pelos bons costumes, devia cancelar o seu funcionamento. (VALENTE, 1969. Disponível em: <www.aguaforte.com/antropologia/festa abrasileira/festa.html>.Acesso em: 28 abr. 2009)

Muitos presépios ou lapinhas foram alterados em suas originais formas hieráticas sob influência popular, aceitando a participação de espectadores na animação das cenas, fugindo do enredo e da temática, tornando os presépios formas precursoras do pastoril, que teve seu esplendor nos vinte e cinco primeiros anos do século XX. No Nordeste brasileiro, de modo geral, e particularmente em Pernambuco, o pastoril pode ser considerado como forma precursora do teatro popular.

Na composição dos pastoris, com certeza nos pernambucanos e alagoanos, sob provável influência de clubes carnavalescos, entram dois grupos chamados de cordões, o cordão encarnado e o cordão azul. No cordão encarnado, figuram a mestra, a primeira do encarnado e a segunda do encarnado. Do cordão azul, fazem parte a contra-mestra, a primeira do azul e a segunda do azul. A presença dos cordões, azul e encarnado, deu origem à formação de partidos, cada qual se batendo pela cor de sua predileção. A rivalidade tomou forma organizada, exaltando-se com a luta entre os partidos. Nas primeiras décadas do século XX, não poucas vezes, terminaram os pastoris do Recife em facadas e tiros. Para isto, concorrendo a presença de arruaceiros. Entre os dois cordões do pastoril, como elemento neutro, às vezes também moderador das disputas entre simpatizantes e torcedores mais exaltados, baila a Diana, com seu vestido metade encarnado, metade azul.

Fig. 4 Retrato do Pastoril de Alagoas – Pintura de Irene Medeiros

O pastoril era acontecimento que o povo aguardava com ansiedade, num clima emocional e de suspense. Cada comunidade tinha o seu pastoril e o seu público e a exibição se fazia sobre tablados ou palanques.

Houve tempo em que diversos poetas duelavam, criando jornadas para atacar o cordão adversário e exaltar o próprio. As *chateações poéticas* originavam ainda palavras de ordem, como as que foram recolhidas por Théo Brandão: “O encarnado no seu palacete. O azul levando cacete”, ou “Azul é o sol, azul é o mar, azul é a rainha que nós vamos coroar”. (1964, p. 9). Tamanhas as disputas, os pastoris invadiram as rádios, primeiro em Maceió e depois no Recife, se tornando cada vez mais populares e tradicionais nas duas cidades.

Para Théo Brandão (1964), o partidarismo dos cordões, apesar dos tumultos, das brigas e disputas, provocou a preferência do pastoril por todas as classes sociais e é uma das causas de sua extraordinária persistência e difusão no estado de Alagoas. Em seus estudos, citados por Câmara Cascuda (1984), o folclorista alagoano José Maria Tenório da Rocha registrou que o pastoril era o folguedo de maior aceitação popular na capital alagoana, reflexo das disputas acirradas entre os adeptos do cordão azul e os do cordão encarnado, que muitas vezes brigam pra valer. O cordão que mais arrecada dinheiro, no dia 6 de janeiro, dia de Reis, recebe a coroação e se torna o grande vencedor do ano.

Esta Dissertação trata do momento ritual que em algumas localidades do Brasil encerra os festejos do ciclo natalino, trata-se do costume de queimar elementos dos presépios ou lapinhas. É festejado o momento de desmanchar o presépio diante do qual aconteceram as representações natalinas, queimando-se as palhas que enfeitavam a lapinha onde estava colocado o Menino Deus.

A Queimada da Palhinha, também chamada Queima da Lapinha, Queimada da Lapinha, Queimação das Palhinhas, ou simplesmente Queima, é um ritual realizado para finalizar um ciclo festivo e anunciar outro. A lapinha, ou presépio, sempre enfeitados com folhas secas de determinada planta conforme o lugar, é retirada do altar e levada em cortejo pelas pastorinhas para ser queimada.

Nos presépios mais devocionais, mais apegados à tradição natalina, as jornadas finais consistem na queima das palhas que adornam o presépio. As jornadas da *queima* mostram forte motivo religioso, como mostram estes versos:

Vamos companheiras, vamos
Vamos todas a Belém
Para queimar as palhinhas
Onde nasceu nosso bem

É evidente a alusão ao nascimento de Jesus. Nestes versos está plenamente configurado o aspecto hierático da canção.

Como já foi dito, no calendário litúrgico católico, o 6 de janeiro encerra os festejos natalinos; é o momento de desmontar os presépios, desfeitos para não correrem o risco de serem profanados. A *queima* representa uma continuidade e a finalização das representações anteriores deste ciclo festivo, sejam elas chamadas de lapinhas, presepes ou pastoris.

Segundo a pesquisadora Semira Adler Vainsencher, da Fundação Joaquim Nabuco, em cidades da região Sul do Brasil, neste mesmo dia, os presépios são jogados em rios ou riachos. Nota-se, assim, o respeito dos devotos pelos elementos fogo e água, elementos da natureza que teriam o atributo e a força de impediriam a profanação do sagrado.

Em Recife, onde a Queima das Lapinhas é uma festa atualmente patrocinada pelo governo do município (fato observado também em São Luís), ela traz fortemente o significado ritual de passagem do ciclo natalino para o ciclo momesco, para os festejos de carnaval. Assim que a última palha do presépio é queimada, o período carnavalesco esta aberto oficialmente.

A cerimônia da queima geralmente acontece à meia noite, no dia de Reis ou depois dele, quando as famílias religiosas ou grupos de artistas-devotos queimam a folhagem seca utilizada na ornamentação dos presépios. A queima acontece no final das representações, depois das jornadas finais e de alguns cantos específicos desta noite derradeira, quando as pastoras fazem uma fogueira e o grupo de moças conduz em procissão as palhas usadas no presépio. Feita a fogueira, as pastorinhas cantam diferentes cantigas, como por exemplo, estes versos cantados no Recife:

A nossa lapinha
Já se queimou
E o nosso brinquedo
Já se acabou

Tenho notícia de celebrações, atuais ou passadas, da Queimada da Palhinha em diferentes cidades do Brasil. Citarei agora algumas destas manifestações das quais encontrei registros.

Todos os anos, a partir de meados de dezembro até o início de janeiro, a Lapinha Santa Clara, em Recife, realiza apresentações em vários bairros da cidade. No dia de Reis, acontece a cerimônia de queima da lapinha.

Existiu uma lapinha capixaba, em Vila Velha, cuja primeira apresentação aconteceu em dezembro de 1906. O desembargador Ferreira Coelho teria levado de Pernambuco o entusiasmo pelas tradições natalinas. Os ensaios aconteciam na sua própria residência na Prainha de Vila Velha, com moças e rapazes da cidade e de Vitória. O final da dramatização era o momento da queima das palhinhas do presépio. E o canto que se ouvia:

> Queimemos, queimemos,
> As nossas palhinhas,
> Choremos, choremos,
> Belas pastorinhas.

Em João Pessoa, existe a Lapinha São Sebastião, que se apresenta na Praça da Paz. Trata-se de um folguedo natalino que costumeiramente encerra suas atividades no dia 6 de janeiro, quando também acontece a queima da lapinha. As atividades dessa expressão popular nunca ultrapassam esse período, sob pena de ganhar o apelido pejorativo de *lapinha bufa*.

Na cidade de Olinda, são abundantes as celebrações deste gênero. Ali há presépios de pastorinhas, de pastoronas e até de pastorões. Começam na noite de Natal e repetem-se todas as noites até o dia de Reis, depois do qual acontece o ato de queimar as palhinhas de cada presépio, o que constitui nova brincadeira. As pastorinhas, pastoronas e pastorões cantam cantigas, dançam em cadência e repetem loas ao recém-nascido.

Em São Luís do Maranhão, também encontramos a queimação das palhinhas realizada tradicionalmente nos terreiros da tradição dos orixás, como a Casa da Mina e a Casa de Nagô, em igrejas católicas, associações, sedes de grupos, órgãos públicos e casas particulares. Parentes, amigos, vizinhos e pessoas da comunidade reúnem-se em torno do presépio para queimar os galhos de murta que o enfeitam. Em São Luís, ao invés de fogueira, temos hoje em dia a utilização de um fogareiro onde são jogados galhos da folha de murta pelos presentes. O ritual inclui também a participação de um casal de padrinhos do ano em curso e

do seguinte, e a passagem fervorosa da imagem de Deus Menino dos primeiros para os segundos.

No Recife ouvia-se as jornadas natalinas, equivalente a cenas ou autos, no primeiro quartel do século XX principalmente ao redor do chamado Grande Recife, em localidades como Cabo, Escada, Ribeirão, Ipojuca, Serinhaém, Goiana, També, São Lourenço da Mata, Pau d'Alho e Carpina. Ainda hoje, os irmãos Valença, o compositor João e o poeta Raul, conseguem apresentar, quase todos os anos, um presépio, nos moldes dos autos hieráticos novecentistas. Tal presépio é patrimônio da família Valença e foi encenado pela primeira vez, em 1865, em plena guerra do Paraguai, pelo avô dos dois conhecidos musicistas regionais. A tradição foi mantida pelo pai dos atuais compositores, até as proximidades de 1900. Depois da interrupção de alguns anos, voltou o presépio a ser apresentado pelos irmãos Valença, no mesmo local em que começou no século passado: um sítio entre a Madalena e o Zumbi. Aqui também se queimavam as palhas.

Encerro este apanhado histórico sobre as homenagens ao Senhor Deus Menino com uma citação de Antônio Apolinário da Hora (2005), um dos emancipadores de Água Comprida, hoje município de Simões Filho, que escreveu, entre outros temas, sobre as festas do ciclo natalino do então distrito e registrou que a queima das palhinhas acontecia em toda a região:

> Nos primeiros dias de dezembro, armavam-se as tradicionais Lapinhas. [...]. As lapinhas do mês de dezembro eram grande atração para o povo, particularmente para os jovens. Os casais também levavam seus filhos menores para visitarem a Lapinha nas casas de Nelza Cidreira e Irene da Hora, que serviam doces e licores às pessoas mais íntimas. Pelo Natal, enfeitavam-se as ruas com bandeirolas e folhas de pindoba e, à meia noite, era celebrada a missa do Galo na igrejinha de São Miguel. Durante o dia de Natal, as famílias visitavam os seus parentes e amigos. Havia sempre quem oferecia, em sua casa, uma festa dançante a fim de comemorar o nascimento do Messias. No mês de dezembro, a população trocava cartões de boas festas com parentes e amigos. Um mês antes, a comunidade reunia-se para confeccionar roupas infantis e comprava brinquedos para distribuir com crianças de pais de baixa renda, na véspera do Natal. O ano bom, era também muito animado, mandava-se também, aos parentes e amigos, mensagens de um feliz ano novo. As famílias reuniam-se em casa ou nas casas dos amigos para comemorar juntos a passagem de um ano para o outro, festejado com fogos, doces e bebidas... O dia de Reis era também lembrado. Festejava-se queimando as palhinhas dos presépios, com muitos cânticos e muita animação, ao som de músicas apropriadas. Eram servidos, também doces e bebidas aos participantes (HORA, 2005, p. 62-63).

3.2 A QUEIMADA DA PALHINHA EM PALMARES

Para Jean Duvignaud (*apud* AMARAL, 2001), existem pelo menos duas categorias de festas: as *festas de participação*, que seriam cerimônias públicas das quais os presentes participam diretamente, conscientes dos mitos que ali são representados, assim como dos símbolos e dos rituais utilizados; e a categoria das *festas de representação*, que se constituem de *atores*, que podem ser em número restrito e participam diretamente da festa organizada para a categoria dos *espectadores*, que participam indiretamente do evento ao qual eles atribuem uma dada significação e pela qual são mais ou menos afetados. Os *atores* e os *espectadores* percebem o evento de modo diferente conforme o papel que lhes é atribuído.

Há, entretanto, uma possibilidade intermediária, e é nesta liminaridade que se encontra a festa da Queimada da Palhinha de Palmares, pois a um só tempo é uma *festa de participação*, quando consideramos as rodas de samba aberta para todos intercalando-se ao ritual e a comunicação intensa entre o público e os artistas-devotos, e é uma *festa de representação* quando consideramos que existem de qualquer modo os papéis de *atores* que cumprem as funções rituais e de *espectadores* que compõem uma espécie de assistência.

Relaciono o alto grau de participação na festa da Queimada da Palhinha de Palmares à distância que esta representação guarda com relação ao catolicismo oficial: quanto mais popular a prática religiosa, mais participativa; quanto mais comprometida com parâmetros oficiais, mais formal, hierárquica e disciplinadora. A natureza da participação do público, devoto ou não, na cerimônia religiosa Queimada da Palhinha, diferentemente dos cultos mais formais do catolicismo oficial, é mais do que assistir, é mais que uma aproximação; é uma participação ativa, os assistentes podem ser co-protagonista da experiência religiosa.

Apesar dos seus elementos sincréticos, o ritual da Queimada da Palhinha pode ser considerado um culto do catolicismo popular brasileiro dotado de considerável autonomia em relação aos cultos oficiais da Igreja Católica. Entretanto, semelhante a todos os protagonistas desta festa, Seu Manoel Lopes afirma a sua crença como católico praticante:

> Sou católico, sim. Aqui celebrava uma missa aqui no colégio, no tempo de padre Nilo, [...] e a gente era atendido. Era de ter uma capela aqui para se quisesse dizer uma missa, ter um lugar suficiente para dizer, então ele começou, mas não terminou. Mas enfim o que ele deixou mas não terminou não foi abaixo, foi em frente e hoje a gente tem a igrejinha. O padre mora em Simões Filho. É o mesmo de lá de Simões Filho, é o mesmo que coordena

> aqui dentro [...]. Vai ter vigília na quinta-feira. Eu vou para as vigílias. (MANOAL LOPES, 82 anos)[9].

Como todas as festas, a queimada da palhinha vem operando historicamente uma mediação entre aspectos inconciliáveis da vida humana, a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade, busca conciliar o inconciliável: o sagrado e o profano, a natureza e a cultura, o tradicional e o moderno, busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser; media anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, mediação capaz de estabelecer o contato temporário entre o sagrado e a sociedade dos homens; promove a alegria, o ultrapassamento social, a euforia, a efervescência, a *transcendência*, o *eu* se dilui no coletivo.

Segundo Clifford Geertz (1989), os rituais são produtores de imagens que funcionam como símbolos, através dos quais coisas são concebidas, lembradas e consideradas. Símbolo, para Geertz é qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o *significado* do símbolo. Um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso.

A imagem barroca do Cristo crucificado, com o corpo ensangüentado, é uma imagem espetacular de natureza religiosa que se configurou como a principal imagem símbolo do catolicismo. Assim também podemos considerar a imagem do Senhor Deus Menino deitado na manjedoura na gruta iluminada. E é diante deste símbolo que acontece a celebração em estudo. Este ritual religioso reafirma e reproduz a imagem sagrada da Natividade, ao mesmo tempo em que reedita a narrativa mítica cristã. Para Geertz, os significados fornecidos pela religião são armazenados em símbolos, esses mesmos símbolos por sua vez são dramatizados em rituais e relatados em mitos.

O ritual, e com ele todas as hierofanias que o acompanham, representa o lado mais visível de toda religião. O termo hierofania é proposto por Mircea Eliade (1992) para indicar o ato de manifestação do sagrado, e no cristianismo o nascimento do Menino Deus seria a hierofania máxima:

> A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema que é para um cristão a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não

[9] Entrevista concedida à Pesquisa sobre Histórias de Vida da Ação Griô Nacional da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 13/06/2008.

> existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso de algo “de ordem diferente” [...] em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 1992, p. 26)

O ritual religioso é um fato cultural condicionado pelo contexto social dentro do qual se produz. Considero aqui o plano religioso não como uma projeção do social, mas como um dos seus elementos constitutivos, o religioso é em si mesmo, social. Para contextualizar a festa religiosa de Palmares, no primeiro capítulo deste trabalho busquei conhecer um pouco da história e das relações sociais desta comunidade liminar, composta por uma população negra subalterna, subjugada por uma elite proprietária, um grupo que sofreu uma transformação cultural qualitativa em meados do século XX com a venda e loteamento da então fazenda Coqueiro.

Considerando que as condutas desta população no que concerne à ocupação da terra e ao relacionamento com a natureza são orientadas pelos costumes, pela cultura, quando as relações com a terra se alteraram com a chegada da lógica capitalista na região, todas as outras relações sociais estavam sendo alteradas ao mesmo tempo, incluindo aquelas que dizem respeito à religião e às festas. A desvitalização da festa Queimada da Palhinha, a carência de novos sentidos para esta prática religiosa, relaciona-se com as rupturas promovidas pelo avanço da modernidade neste mundo rural.

A festa religiosa, o tempo litúrgico, representa a reatualização, a reedição, de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico. O símbolo cristão da renovação, do recomeço, da restauração, narrado no mito do nascimento do Senhor Deus Menino, é dramatizado neste ritual protagonizado por antigos camponeses do entorno de Salvador. A festa celebra a chegada de uma criança divina, fruto de um nascimento virginal, motivo recorrente em diferentes mitologias (CAMPBELL, 1990). O nascimento do Senhor Deus Menino faz parte da sucessão dos principais acontecimentos da vida do Cristo: nascimento virginal, ensinamento no mundo, crucificação, ressurreição, retorno ao paraíso. O mito do Cristo manifesta-se como uma potência numinal ou mágica, uma representação que fascina, atrai, exalta, media. Para Joseph Campbell, o nascimento virginal garante tratar-se do surgimento de um deus nascido do poder da compaixão, e que esse símbolo mitológico refere-se, em última instância, a renovação de cada ser humano. O mito conta que a Virgem ficou grávida da Palavra, pelo ouvido, e este nascimento sugere a idéia de morte em relação ao passado, e de nascimento em relação ao futuro, morte da natureza animal e nascimento da natureza espiritual. Geertz afirma que nas religiões carismáticas o poder reside na atração

hipnótica de uma personalidade extraordinária. No nosso estudo este poder é exercido através da figura mítica do Senhor Deus Menino, a criança divina que traz a renovação para a Terra.

O universo camponês, privilegiado na narrativa mítica cristã da Natividade, não encontra dificuldades em ser reeditado neste contexto de imaginário rural onde historicamente viveram os protagonistas desta festa. Menções aos elementos e seres da natureza, como o sol, o boi, o galo, o rio, a flor, a estrela, a terra, o dia ou a noite, além das referências à pobreza e à simplicidade, são recorrentes nas letras dos versos, cantigas e dramatizações desta festa.

A Queimada da Palhinha é um *milagre* realizado anualmente, quando as dimensões humana e divina se tocam: "a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana" (GEERTZ, 1989, p. 67). As palavras *profano e sagrado* manifestam uma classificação feita por todas as religiões e colocam todas as coisas em dois gêneros antagônicos. Para Durkheim, nada na experiência sensível sugere a idéia de uma dualidade tão radical:

> [...] não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra [quanto este par de opostos] (DURKHEIM, 1989 p. 53)

Em Mircea Eliade (1992), estas categorias são fundamentais, mas apesar de serem tomadas também como opostas, na tese de Eliade existe uma relação dialética entre elas, o sagrado se manifestando sempre através do profano, arrancando uma parcela da realidade profana e transformando-a sem por isso reduzir-se a ela. Ao contrário de Eliade, para Durkheim os dois gêneros, *sagrado* e *profano*, não podem se aproximar e guardar cada um sua natureza própria.

Com base nesta discussão, busquei compreender o que ocorre durante a celebração da Queimada da Palhinha, quando, em meio ao rito, as conversas em alto volume da comunidade presente coexistem com as vozes das pastorinhas, os bêbados do povoado tentam fazer parte do ritual, um caos generalizado ocorre no mesmo contexto do ritual religioso com muita bebida alcoólica. Percebi, contudo, que ainda está garantido o espaço para o rito e para o mito, e a manifestação do sagrado se dá bem em meio às coisas profanas.

Os anciãos referem-se à celebração como *presepe* ou *lapinha* – "nós arma lapinha todo ano", me disse Dona Pina. Apesar da coexistência de sentidos lúdicos e hieráticos, e ao contrário de vários grupos de presépios e pastoris nordestinos que imprimiram nestas representações traços predominantemente profanos, a Queimada da Palhinha de Palmares

preservou um forte sentido religioso, com praticamente todas as cantigas e versos fazendo alusão ao nascimento do Menino Deus, como veremos adiante.

Este ritual religioso oferece ao mesmo tempo um largo espaço para o sentido de festa, a brincadeira e a obrigação coexistem num arranjo próprio das manifestações do catolicismo popular brasileiro, latino-americano. É uma devoção festiva e uma festa devocional, não existindo claramente um limite que separe um aspecto do outro.

O conteúdo da festa é narrado através da reedição do mito do nascimento de Jesus Cristo na Terra, especialmente através da marcha dos pastores até a gruta em Belém e a posterior adoração ao Deus Menino através da música, do canto, da linguagem gestual, dos ritmos e das dramatizações. A Queimada da Palhinha representa a marcha das pastoras em direção à Belém, para visitar o Menino Deus, como mostra algumas cantigas, chamada pelos protagonistas da festa de jornadas:

> Marcha, marcha
> Companheiros para Belém
> Para Belém, para ver o redentor
> Para ver Deus Menino
> No presépio armado em flor

Ou esta:

> Primeira marcha pastora
> Marcha pastorinha
> Primeira marcha pastora
> Marcha pastorinha

Na memória dos meus depoentes, a Queimada da Palhinha representa a última jornada dos pastores até a manjedoura em Belém, depois de todos os festejos do ciclo natalino, quando as folhas que enfeitam a lapinha são queimadas e dá-se por encerrado as homenagens anuais à Natividade.

Dona Otacília Pereira da Paixão, ou simplesmente Dona Sartíria, moradora nascida e criada na região, afirmou sobre a festa que

> [...] são vários dias, a gente começa como hoje, hoje é o primeiro dia, hoje é Natal, a gente começa hoje, armou a lapinha hoje, a gente vai baiar [...],

> cantar aquelas músicas [...] que você escutou. [...] Começa no Natal, aí nós brinca aquela jornada, aí com oito dias, no outro sábado nós torna de novo, até quando ajuntar aquele bocado de folha, aquele bocado de palha e tiver aquela quantidade de palha, pra poder botar do lado de fora para poder queimar. São de oito em oito dias. Ela aí só queima depois de Reis (OTACÍLIA PEREIRA DA PAIXÃO, 72 anos)[10].

Dona Sartíria é a pastora mais velha, é a memória referencial dos cantos, dos versos, dos ritmos, enfim, da festa. Na sua mocidade, aprendeu tudo o que sabe *de boca a ouvido* com sua falecida sogra, Dona Antônia, de quem herdou a *obrigação* de continuar estes festejos.

Seu Manoel também confirmou que a festa acontecia no desfecho de um ciclo:

> Arma aquela capelazinha dentro de casa e aí naquelas quadras tem as pastorinhas que cantam aquelas músicas e aí dançam *e vai aguardando até o dia de queimar* aquelas folhas. No dia de queimar que chama queimada, aquelas folhas que vão arranjando lá, que vão enfeitando ali, não joga fora, vai juntando tudo em um cantinho que a pessoa vai queimar num dia, no dia da *queimada* vão sair as folhas todas [grifos meus] (MANOEL LOPES, 82 anos)[11].

Porém, desde o momento que entrei em contato com este grupo festeiro, a Queimada da Palhinha já representava a única festividade em honra ao Senhor Deus Menino em Palmares. Já não havia a seqüência de jornadas anteriores, talvez pelo fato de o grupo não possuir mais a vitalidade, o fôlego indispensável para sustentar todo o ciclo de, mais ou menos, 12 (doze) dias de festas.

A festa da Queimada da Palhinha acontece todo mês de janeiro, depois da festa de Reis, e reúne pessoas no povoado de Palmares, entre os municípios de Simões Filho e Camaçari, em um barracão no quintal da casa de Dona Crispina Lopes dos Santos, conhecida como Dona Pina. O quintal de Dona Pina é um espaço que reúne vários quintais de parentes e compadres, e pode ser visto como um território de representação do sagrado e ao mesmo tempo a via para o seu acesso ao que a festa encena e comemora. Durante o ritual este espaço é o *centro do mundo* (ELIADE, 1992).

A celebração acontece diante da lapinha, um altar enfeitado e iluminado. Encontra-se no centro da lapinha a imagem do Senhor Deus Menino e ao redor algumas personagens do presépio, além de velas, frutas, flores, bonecas, carrinhos e outros brinquedos, luzes pisca-

---

[10] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 18/06/2002.
[11] Entrevista concedida à Pesquisa Histórica Projeto Águas Puras I da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade de Palmares, Simões Filho, Bahia, em 28/05/2002.

pisca, bolas de soprar, enfeites de papel crepom, folhas da árvore São Gonçalinho e arcos de folha do dendezeiro. São utilizados todos os elementos que, na estética deste grupo, podem *enfeitar* a lapinha de Deus Menino. A cada ano as lapinhas são de uma riqueza, de elaboração estética que impressionam.

Como em muitas festas tradicionais, existe uma clara organização sexual dos lugares ocupados no ritual. Enquanto os homens tocam violão, pandeiro, triângulo e atabaque, as mulheres, pastoras e pastorinhas, cantam, dançam e *tiram* versos. As duas pastoras mais velhas se vestem de branco, tocam pandeiros e comandam, na frente das duas filas diante do altar, as demais pastorinhas que vestiam originalmente saias brancas rodadas com blusas de cor, todas iguais e com chapéus enfeitados na cabeça. Porém, a indumentária descaracterizou-se com o tempo.

Ao contrário dos pastoris pernambucanos ou alagoanos, as duas fileiras de pastorinhas da Queimada da Palhinha de Palmares não entram em competição e não são designados pelas cores azul ou encarnado, assim como as mais velhas que tomam a liderança nas fileiras não são chamadas de mestra e contra-mestra; as líderes são chamadas simplesmente de pastoras, enquanto as demais são chamadas de pastorinhas. “São as pastoras da frente que canta, são as pastorinhas de trás que responde”, explicou Dona Sartíria. Os homens são denominados tocadores. As fileiras de mulheres fazem movimentos sincrônicos a maior parte do tempo de frente para a lapinha, e às vezes voltam-se para dentro, ficando uma fileira de frente para outra, no momento solene da *Reza* em honra a Nossa Senhora, todas se ajoelham diante da lapinha.

Presenciei a Queimada da Palhinha pela primeira vez em janeiro de 2003. A festa já sofria um alto grau de desvitalização, o número de pastorinhas estava reduzido, eram poucas as moças que ainda se motivavam a *baiá* (bailar), e entre as que *baiavam*, várias já não conheciam os cantos e danças do ritual. Em 2003, foram 6 (seis) mulheres que participaram do ritual, incluindo as mais velhas; em 2008, este número cresce para 14 (quatorze) pastoras, conseqüência provável das ações culturais realizadas com este grupo pela Fundação Terra Mirim; em 2009, porém, o grupo volta a se reduzir a 8 (oito) pastoras *baiando* em frente à lapinha. Ficam claras as inabilidades desta representação em produzir novos sentidos para as novas gerações, a Queimada da Palhinha sente dificuldades em se recriar; mas, mesmo sem vitalidade, a festa permaneceu.

Apesar de atualmente serem duas as *donas da festa*, Dona Pina e Dona Sartíria, os preparativos da celebração ficam a cargo de Dona Pina, suas filhas, netas e vizinhas, talvez

pelo fato de a festa acontecer na sua casa. Dona Sartíria, que já foi da família Lopes quando esteve casada com Seu Nilo Lopes, irmão de Dona Pina e Seu Manoel, possui o prestígio de ser a memória referencial da Queimada da Palhinha de Palmares e não tem participado nos últimos anos diretamente dos preparativos. Orgulha-se de sempre ser buscada em casa, e diz: "se eu não ir, não arma [a lapinha], ela [Dona Pina] só arma se eu ir...". A relação entre Dona Pina e Dona Sartíria é de compadrio. Os liames afetivos entre compadres e comadres são muitas vezes tão fortes quanto aqueles que unem irmãos, como no caso das duas pastoras mais velhas desta festa.

As jornadas não têm seqüência rígida, são cantadas as cantigas e *tirados* os versos que chegam à memória das pastoras. Contudo, existem momentos chaves no ritual que são cumpridos num encadeamento já internalizado pelos mais velhos. Além do momento inicial da *chegada* e o final da *queima da palha*, destacarei aqui os momentos do ritual que percebi importantes para a discussão da permanência desta tradição: o *Samba de Roda*, a *Reza*, as dramatizações – a *Véia Caduca* e o *Seu Mestre* e a *Hora de Oferecer*.

Fig. 5 *Seu Mestre* - Uma das dramatizações da festa de 2008
Palmares – Simões Filho – Bahia

Não se trata, portanto, de uma descrição densa de toda festa, muito menos de todo o seu antigo ciclo festivo. Focalizarei a análise nos momentos destacados, com base na minha pesquisa de campo, nas descrições etnográficas que realizei e nos depoimentos que registrei.

Em todas as festas que presenciei, Dona Sartíria ou Dona Pina acenderam e passaram incenso no altar e nos presentes logo no início da noite, antes de começarem os cânticos. O incenso, uma das ofertas dos Reis Magos ao Menino Deus, parece guardar um sentido de limpeza e preparação do ritual. Nos ritos cristãos, tem sido usado como purificação, para abençoar e para simbolizar a elevação das nossas orações a Deus. Seu simbolismo católico aparece no Velho Testamento: "Que minha oração suba até Vós como a fumaça do incenso, que minhas mãos estendidas para Vós, sejam como a oferenda da tarde" (SALMO, 141, 2).

Os músicos vão chegando um a um e o povo do lugar também, o barracão vai enchendo. Os tocadores se juntam num canto e afinam os instrumentos: atabaque, viola, triângulo e pandeiros. As duas pastoras principais também tocam pandeiros. Seu Da Hora é o violeiro, tocador conhecido e animador das festas da região. Seu Nilo também é um antigo pandeirista local.

As pastoras se arrumam em duas filas, todas descalças, a maioria delas de saia. Em 2003 assisti uma pastorinha *baiando* de calça *jeans*. Começam os cantos e danças diante do altar. Dona Sartíria lidera os movimentos, *puxando* os cânticos em louvor ao nascimento de Deus e as outras mulheres batem palmas e *respondem*. As pastoras fazem movimentos ritmados para frente e para trás enquanto cantam a jornada de entrada:

Oh, meu Senhor Deus Menino
Deus lhe dê boa noite
Com despedida de festa
Com entrada de bom ano

Nas hora de Deus amém
Pai, filho, e Espríto Santo
É a primeira jornada
Que nessa vitória eu canto...

Cantando, o grupo de mulheres faz evoluções, para dentro e para fora em fila, encurvando o corpo. A segunda jornada:

Entremos por esta sala
Pra louvar a Deus Menino
Ainda que nasceu flor
É sina de ouro fino

Os versos seguintes podem ser cantados em quase todas as jornadas da Queimada da Palhinha. Muda-se a melodia, a estrofe principal e às vezes o ritmo, mas estes versos se adaptam às diferentes cantigas:

Meu Senhor meu Deus Menino
Vim aqui te visitar
Doença venho trazer
Saúde eu quero levar

Meu Senhor meu Deus Menino
Tão alvinho como leite
Me guarde um lugar no céu
Onde a minha alma se deite

Meu Senhor meu Deus Menino
Me dê a mão que eu subirei
Todo mundo já subiu
Só eu embaixo fiquei

Meu Senhor meu Deus Menino
Minha flor de bem-me-quer
Me dê um bom marido
Que eu serei boa mulher

Meu Senhor meu Deus Menino
Minha flor de melancia
Parecendo Estrela D'alva
Quando vem rompendo o dia

Meu Senhor meu Deus Menino
Minha flor de girassol
A sua sombra me cobre
Que chova, que faça sol

Meu Senhor, meu Deus Menino
Meu cordão de ouro grosso
Quem me dera uma volta
Pra botar em meu pescoço

Deus menino já foi santo
Hoje em dia é marinheiro
Quero viajar com ele
Lá pro Rio de Janeiro

A roupa de Deus Menino
Não se lava com sabão
Se lava com folha verde
Galho de manjericão

Meu Senhor meu Deus Menino
Essas pastoras são suas
As que não *baiar* direito
Bote com elas na rua

Fui na horta de Jesus
Achei tudo bem plantado
O pouco com Deus é muito
O muito sem Deus é nada

Eu subi por uma linha
Eu desci por um cordão
Hei de amar a Deus Menino
Dentro do meu coração

A boca de Deus Menino
É uma rosa fechada
Foi aberta com suspiro
Depois de aberta adorada

Por eu ser tão pequenina
Me deixaram para o fim
Por eu não saber falar
Meu Jesus fala por mim

Meu Senhor Deus Menino
Foi pra Nazaré
Até para o ano
Se assim Deus quiser

Viemo saber
Hoje perguntar
Porque não *baiemo*
Noite de Natá

Meu Senhor meu Deus menino
Meu Deus menino do céu
Quem tem cabelo de ouro
Não precisa de chapéu

Deus Menino já rompeu
O solado do sapato
Visitando as parida
Para não morrer de parto

De correr venho cansada
De cansada me assentei
Encontrei com Deus Menino
Agora descansarei

Estes versos e vários outros, repetidos em muitas cantigas deste ritual, são também ditos entre uma e outra cantiga pelas pastorinhas em homenagem ao recém-nascido. Além de louvar o Menino Deus, estes versos exprimem necessidades e desejos objetivos, materiais, práticos, como saúde física, um bom relacionamento, riqueza e mobilidade espacial, revelando uma religiosidade com um sentido fortemente utilitário.

A qualquer momento da cerimônia religiosa, podendo acontecer várias vezes durante a noite, a uma palavra das pastoras mais velhas, interrompem-se os cantos e versos em honra ao Menino Deus e inicia-se o S*amba de Roda*, manifestação com traços característicos do Recôncavo Baiano.

No centro do barracão, as pastoras entram na roda girando a saia e os outros se sucedem no meio do círculo. Uma ou duas pessoas de cada vez entram no meio da roda e sambam ao som dos instrumentos e das palmas. O *Samba de Roda* é música e dança. Moços, velhos e crianças, homens e mulheres participam entusiasticamente da roda do samba; percebe-se que é uma prática cultural plena de sentido e que, ao contrário do aspecto religioso da festa, o samba reinventa significados, ressignifica sentidos para as novas gerações. Defendo aqui que o *Samba de Roda* contribui efetivamente para a permanência da Queimada da Palhinha na contemporaneidade.

O samba do Recôncavo Baiano foi registrado em 2004 como Patrimônio Cultural do Brasil pelo IPHAN, inscrito no Livro das Formas de Expressão do Patrimônio Imaterial do Brasil; em 2005, foi reconhecido como Obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela UNESCO. A mesma matriz rítmica e coreográfica que se ouve nos sambas de roda de Cachoeira, Santo Amaro ou Maragogipe, pode-se perceber nas festas do povoado de Palmares. Para alguns autores este samba popular, teria sido uma das origens do samba carioca. Carlos Sandroni, etnomusicólogo e professor, coordenador do dossiê de candidatura do *Samba de Roda* à III Declaração das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, comenta:

> O samba de roda baiano é uma expressão musical, coreográfica, poética e festiva das mais importantes e significativas da cultura brasileira. Presente em todo o estado da Bahia, ele é especialmente forte, e em todo caso melhor conhecido, na região do Recôncavo, a faixa de terra que se estende por trás da Baía de Todos os Santos. Seus primeiros registros, já com o nome e com muitas das características que ainda hoje o identificam, datam dos anos 1860. Historiadores da música popular consideram o samba de roda baiano a principal fonte do samba carioca, que como se sabe veio a tornar-se, no decorrer do século XX, um símbolo indiscutível de brasilidade. A narrativa de origem do samba carioca remete à migração de negros baianos para o Rio

> de Janeiro no último quartel do século XIX, que teriam buscado reproduzir, nos bairros situados entre o canal do Mangue e o cais do porto, seu ambiente cultural de origem, onde a religião, a culinária, as festas e o samba eram partes destacadas. Parece indiscutível que as famosas "tias" baianas – como tia Amélia, tia Perciliana e sobretudo tia Ciata – e seus filhos – como Donga e João da Baiana – tiveram papel de relevo na fase pioneira do samba no Rio de Janeiro, sobretudo até meados dos anos 1920. Depois disso, o samba de roda baiano continuou sendo uma das referências do samba nacional, presente de maneira mais ou menos explícita nas obras de expoentes da MPB como Dorival Caymmi, Ary Barroso e Caetano Veloso, assim como na "ala das baianas" das escolas de samba e nas letras de inúmeros compositores de sambas de todo o país. (SANDRONI, 2005. Disponível em: <www.pixelindoor.com.br/sambaderoda>. Acesso em: 13 dez 2008.)

O *Samba de Roda* é vivo, mobiliza, contagia todos os presentes. Depois de alguns sambas, onde o público participa ativamente, a Queimada da Palhinha de Palmares volta aos louvores ao Senhor Deus Menino. Em 2004, Dona Pina interrompeu o samba e falou alto para o povo que enche o barracão: "Abre a roda meu povo. Quem vai *baiá* (bailar), quem vai *baiá*? Sambar é sambar e *baiá* é *baiá*...", ambas as expressões rítmicas e coreográficas no mesmo contexto, a primeira extremamente mundana e plena de sentidos, a segunda dedicada a honrar a encarnação redentora de Jesus Cristo e cada vez mais desvitalizada. As mulheres voltam então à formação anterior, duas filas diante do altar.

Além de acontecer pontualmente no decorrer do ritual religioso, o *Samba de Roda* é um momento muito esperado ao final da cerimônia; depois da queima das palhas à meia-noite, quando todos os participantes voltam para o barracão e o samba vai até altas horas, com a viva participação das pastoras, pastorinhas, tocadores e a maioria dos presentes.

Um dos sambas, muito tocado, faz referência à vadiagem, contraponto do cotidiano de esforço e trabalho, e vai ao encontro da tese de Durkheim segundo a qual as religiões e as festas refazem e fortificam o "espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano" (1989, p. 543-547). Para este autor o caráter distintivo dos dias de festa, em todas as religiões conhecidas, é a paralisação do trabalho:

> Eu vim aqui foi pra vadiá,
> Eu vim aqui foi pra vadiá
> Só pra vadiá
> Só pra vadiá

Existem também sambas com letras dedicadas ao Senhor Deus Menino:

Adoremo a casa de Deus Menino
Ô Deus Menino
Adoremo a casa de Deus Menino
Ô Deus Menino

Outro samba faz referência aos Reis Magos:

Viva Santo Reis
Santo Reis é bom

A migração de pessoas do Recôncavo para Salvador trouxe estas referências musicais para a capital e seu entorno. Existem algumas características específicas referente à execução musical, poética e cênica em cada localidade, mas o *Samba de Roda* pode ser considerado o mesmo em toda região em torno da Baía de Todos os Santos, incluindo o povoado de Palmares, sendo historicamente cantado e dançado nos sambas rurais, nos contextos festivos dos homens do campo.

Existe um momento solene no ritual, chamado pelos artistas-devotos de *Reza*, de extrema reverência à Virgem Maria.

Único momento em que todas as pastoras e pastorinhas se ajoelham diante da lapinha, na hora da *Reza* canta-se uma cantiga em honra à Virgem, Mãe do Menino Deus, cantiga que é um acalanto, uma canção de ninar:

Encrontrei com a Senhora
Na beira do rio
Lavano os paninho
Do seu bento filho

Maria lavava
José estendia

Chorava o menino
Do frio que tinha

Chorai meu menino
Calai meu senhor

Tá tão bonitinho
Coberto de flor

Chorai meu menino
Calai meu senhor

A faca que corta
Dá talho sem dor

A Virgem Senhora
Mandou avisar

Que eu fosse rezando
Bendita seja

A Virgem Senhora
Mandou um aviso

Que eu fosse devota
Da Virgem Maria

No item 3.1 deste trabalho, citei uma versão de antiga canção de berço italiana com trecho idêntico a esta *Reza*.

A Igreja Católica reconhece a excelência da Mãe de Deus, incentiva o cultivo do amor filial para com Maria e a imitação de suas virtudes. Mas o catolicismo não nos apresenta Maria como uma deusa, antes como uma poderosa santa intercessora, pronta a ouvir súplicas e petições. Apesar de Maria não fazer parte da trindade católica, do panteão divino cristão, o marianismo latino-americano é um fenômeno extremamente expressivo e fomenta, através das diferentes faces de Nossa Senhora, a força de um arquétipo feminino vinculado à figura da Mãe.

O culto a uma deidade feminina, a uma Deusa Mãe, é mais que pré-cristão, é um culto pré-histórico e tem a sua origem em rituais associados à fecundidade humana e agrária, aos cultos da Terra-Mãe, à sacralidade da mulher. Mircea Eliade (1992) relaciona a existência do culto à Deusa Mãe com os contextos econômicos e sociais agrícolas, quando as sociedades estabelecem uma relação existencial com a terra e os seus ciclos.

Na Antiguidade, a prática de se adorar uma figura feminina divina era comum entre babilônicos, helênicos, egípcios e algumas destas devoções foram cristianizadas ao longo da história, surgindo as diferentes faces de Nossa Senhora.

No Império Romano, o culto que se opunha não a Maria, mas ao próprio Cristianismo, era o culto à deusa Ísis. Quando o cristianismo estava emergindo, o culto a Ísis era tão popular quanto o culto ao deus solar Mitra. A Ísis eram devidos os títulos de *Mãe de Deus*, *Rainha dos Céus* e *Estrela do Mar*, títulos que seriam atribuídos posteriormente a Maria. Como já comentado na seção 3.1, possivelmente a iconografia associada a Nossa Senhora cristã possua relações com a iconografia de Ísis.

Porém, o sentido do culto de Maria não é o mesmo que o de Ísis ou de qualquer outra Mater anterior. A Virgem cristã, ao contrário das deusas pagãs, deixa de valer por si própria e passa a valer como exemplo do caminho que conduz a seu filho, Jesus Cristo.

A fervorosa devoção dos trabalhadores rurais da antiga Fazenda Coqueiro a Virgem Maria, faz parte e pode então ser compreendida em um contexto bem mais amplo. No cristianismo popular Latino Americano, as mediações principais são atribuídas à Virgem Maria, a massa urbana e rural do continente foi e continua sendo radicalmente mariana, Maria motivando e conduzindo o povo em sua comunicação com Deus. González, Brandão e Irarrázaval (1992) comenta a presença das diferentes faces de Maria para os latino-americanos:

> [...] muito mais do que uma “santa”, é a mãe de Deus e “nossa mãe”. Mas suas figuras são heterogêneas. Algumas são pomposas e ricas; com títulos ideológicos de “rainha”, “generala”, “patrona”; e com jóias abundantes [...]. Outras figuras são humildes e milagrosas, especialmente as Virgens em bairros, povoados, favelas, marginalizados [...]. Outra grande contribuição dada pela população oprimida é acentuar a maternidade de Maria, relacionando-a com a fecundidade de todo ser vivo, especialmente com a agricultura. (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992, p. 167)

A América Latina venera mulheres santas, associadas aos atributos marianos de beleza, virgindade, maternidade e capacidades miraculosas. Caacupé no Paraguai, Copacabana na Bolívia, Aparecida no Brasil, Coromoto na Venezuela, Guadalupe no México, Suyapa em Honduras, Caridad em Cuba, são exemplos de Mães latino-americanas, detentoras inclusive de traços mestiços, indígenas, morenos, negros.

A simbologia mariana, a relação com o transcendente feminino, é uma característica continental histórica e contemporânea que vemos expressa e que colabora na permanência da Queimada da Palhinha de Palmares através da devoção de velhos, adultos e moços à Virgem Maria mãe do Menino Deus.

A dimensão artística da festa da Queimada da Palhinha pode ser lida em suas diferentes expressões: na ornamentação do barracão e da lapinha, nas roupas rituais, na música, nos versos, nas danças e nas suas dramatizações. Estas expressões ligam-se a diferentes matrizes estéticas, especialmente as matrizes africanas, produzindo uma estética impura, híbrida, miscigenada.

Durante o ritual existem dois momentos teatrais, *A Véia Caduca* e *O Seu Mestre*. Estas cenas possuem diferentes dimensões – estética, lúdica, dramática – que a integram e a caracterizam, dimensões expressas nestes momentos rituais que contribuem não apenas para satisfazer os sentidos, mas também para promover o contato entre o mundo profano para o mundo sagrado. Aqui os significados de ações, imagens e comportamentos não pode ser buscado exclusivamente na esfera religiosa, mas na relação que esta mantém com a arte, com a estética e com o contexto sócio-cultural onde ela se realiza. As formas, cores, sons, música, ruídos, danças e outros elementos componentes da cena constituem um espetáculo que proporciona prazer e emoção àqueles que o assiste. Estes momentos guardam o sentido de espetáculo cênico, pois algo é exibido a um público.

A Véia Caduca, personagem interpretada geralmente por Dona Sartíria, com o seu cajado e o seu andar trôpego, manifesta uma intensa comicidade. Com as pastorinhas numa formação circular, a Véia Caduca entra na sala, andando encurvada sobre o cajado, com a intenção de participar das homenagens ao Senhor Deus Menino. As pastorinhas perguntam cantando:

- A Véia Caduca que vem fazer cá?
Impatando as pastoras que aqui vem baiá

A Véia então responde, dançando e fazendo gracejos no meio da roda:

- Eu já estou véia, mas não tô caindo
Ainda canto, ainda danço, ainda louvo o Menino

A outra dramatização também envolve a figura de um ancião, é o Seu Mestre. Um homem idoso, aqui interpretado por um dos pandeiristas, Seu Joaquim, sentado numa cadeira no centro da roda, recebe a visita das pastorinhas, uma por vez, que se acercam cantando:

- A bênça Seu Mestre, não venho lhe enfadar.

Não, não, não venho lhe enfadar.
Nós viemos todas trazer matutagem.

Estabelece-se um diálogo entre a pastorinha e Seu Mestre. Cada pastorinha se aproxima do ancião e diz:

- A bênça Seu Mestre!
- Deus te abençoe minha pastorinha, o que está fazendo por aqui?

Então cada pastorinha conta uma história fabulosa buscando valorizar o presente que vai oferecer para o Seu Mestre. Transcrevo agora uma das histórias que escutei durante a festa de 2008:

> - Ô, Seu Mestre eu passei numa roça, achei uma bananeira cheinha de cachos de banana, aí eu pensei, vou levar banana para o seu Mestre. Mas Seu Mestre, foi tão difícil de pegar, entrei na roça, o dono correu atrás de mim, depois na corrida pisei num formigueiro, um cachorro me escarreirou, mas consegui trazer o cacho de banana...
> - Seu Soberano soube disso?
> - Soube.
> - E o que foi que ele falou?
> - Ele falou que eu trouxesse.
> - Então me dê a banana – finaliza Seu Mestre.

A pastorinha coloca a fruta no balaio – o presente é sempre uma fruta –, aos pés do ancião, e a cantiga recomeça para dar lugar à próxima pastorinha, que conta uma história ainda mais extraordinária do que a primeira e oferece ao Seu Mestre outro presente.

Dentre outros, destaco um aspecto destas dramatizações. Nas duas cenas, nota-se um diálogo intergeracional, intercâmbios entre mais novos e mais velhos. Na primeira cena, mesmo em uma atmosfera cômica, as pastorinhas têm uma atitude de desdém e ironia com a Véia Caduca, que – como muitos anciões em contextos onde a juventude é valorizada – acaba ocupando um lugar caricato, grotesco e incômodo, precisando defender as suas possibilidades de continuar participando socialmente. Na cena do Seu Mestre, ao contrário, o que vemos é uma enorme reverência ao mais velho, que ocupa um lugar central, de respeito e adoração. Uma contradição sintomática, fruto possivelmente da confrontação, dos contatos, entre

valores modernos e tradicionais nestas comunidades outrora rurais, valores divergentes no que diz respeito às interações entre gerações e ao lugar social dos mais velhos e dos mais novos.

De qualquer modo, nesta festa tradicional, é possível perceber o predomínio dos mais velhos, se levarmos em conta a autoridade e a liderança das pastoras e as funções de destaque ocupadas por alguns homens mais velhos. Quanto às novas gerações, é grande a queixa das pastoras mais antigas em relação ao desinteresse das moças pela Queimada da Palhinha: "Essas menina num querem nada", repete sempre Dona Pina. A participação de moças e rapazes na festa, mesmo de pessoas adultas, é cada vez menos freqüente, e com cada vez menos entusiasmo, com exceção dos momentos do *Samba de Roda*. Esta festa religiosa tem demonstrado inaptidões para se reproduzir, e recriar significados para as novas gerações.

Perto da meia-noite, chega a *Hora de Oferecer*. Dona Sartíria acende outra vez o incenso e entoa o canto de oferecimento. É o momento em que a pastora mais velha cumpre um claro papel religioso, como uma sacerdotisa local, exercendo a mediação entre a dimensão divina e a sua comunidade, reeditando em plenitude o mito cristão de tudo entregar aos pés do Menino Deus. É um longo momento do ritual, a anciã *oferece ao Senhor* cada elemento da lapinha, as pastorinhas, os tocadores, a dona da casa, familiares, a comunidade:

> Cravos e rosas, ofereço ao Senhor,
> Essas pastoras, ofereço ao Senhor,
> O meu povo todo, ofereço ao Senhor...

Clifford Geertz (1989), na sua tese sobre religião, diferencia *atividade religiosa* da *experiência religiosa*, esta última produtora de *verdades transcendentais*. A *Hora de Oferecer* talvez seja a altura do ritual quando a *experiência religiosa* alcança o seu nível máximo.

Pergunto se o contato intenso entre as dimensões humana e divina na *Hora de Oferecer*, configurando-se um verdadeiro *sacramento* – uma comunhão com o sagrado – através da mediação de uma pessoa da própria comunidade investida de poderes religiosos, que fala com o Menino Deus em nome de todos, que sacraliza neste ato todas as coisas, não representaria um fator de sustentação espiritual que contribuiu para a permanência desta representação.

E, finalmente, quando dá a meia-noite, uma cantiga anuncia o nascimento do Senhor Deus Menino:

Já deu meia-noite
O galo cantou
O Menino Deus
Na lapinha chorou

Chorai meu Menino
Calai meu Senhor
Tá tão bonitinho
Coberto de flor

Logo depois, forma-se um cortejo com as pastoras e as pastorinhas segurando velas acesas e crianças carregando os arcos do dendezeiro e galhos das palhas de São Gonçalinho tiradas do altar, que é desarmado. Uma das crianças, geralmente uma neta de Dona Pina, segura a imagem do Senhor Deus Menino e segue na frente do grupo. A procissão sai do barracão em direção à rua onde um ancião já prepara a roda da palha no chão exatamente em frente à casa de Dona Pina. O cortejo faz o trajeto circular ao redor das palhas no chão, entoando cantigas. O público acompanha tudo de bem perto, muitos fazem o giro ao redor das palhas junto com as pastorinhas. Até que o ancião ateia fogo nas palhas e forma-se uma enorme fogueira. O perfume da palha queimada e a fumaça que se espalha rapidamente torna o ambiente intensamente místico. Todos cantam:

Minha gente fogo, fogo
Em Belém, lá na Lapinha
Olha o fogo que nunca se apaga
Da Queimada da Palhinha

Eu pensei que cheguei tarde
Mas agora eu madruguei
Fui a primeira pastora
Que no presépi cheguei

É de ir, ou é de vir
Na porta de me assentar
Só hei de me alevantar
Se Deus Menino mandar

Depois, todo o grupo retorna para o barracão, cantando:

Cheguei, cheguei,
Cheguei, cheguei agora
Agora que eu cheguei

A Sereia foi embora

A Sereia foi embora
Não disse adeus a ninguém
Cala boca minha gente
Que a Sereia logo vem

Inicia-se o momento que traz ênfase na dimensão profana da festa, com bebidas, comidas, *Samba de Roda* e que segue até alta madrugada, muitas vezes até a manhã seguinte.

Outros momentos rituais compõem a Queimada da Palhinha: a *Hora de Semear*, quando uma das pastorinhas joga para o alto e no público presente folhas de manjericão ou de outra planta cheirosa; o *Mercar a Cebola*, quando são arrecadadas esmolas para o Senhor Deus Menino e, quem oferece a maior quantia, ganha uma cebola enfeitada – a esmola sempre teve uma função nas festividades religiosas brasileiras; grande parte das festas começava com o recolhimento de doações pedidas pelos irmãos das confrarias e irmandades –; o momento de cada pastorinha ir até a lapinha saudar o Senhor Deus Menino, oportunidade de cada moça mostrar sua graça e encanto.

A observação da Queimada da Palhinha ainda existente em Camaçari, no bairro da Lama Preta, com festas ocorrendo no dia 02 de fevereiro, 40 (quarenta) dias depois de Natal, contrariando o calendário habitual, forneceu um elemento comparativo para análise da realidade estudada. Presenciei a festa da Lama Preta em fevereiro de 2008.

A Queimada da Palhinha da Lama Preta tem a liderança masculina do Seu Zé das Flores, um senhor um pouco mais novo que os anciões de Palmares – que estão entre 70 e 80 anos –, vendedor de flores no mercado de Camaçari e que herdou a obrigação de realizar esta festa de Seu Geraldo, o seu *antigo zelador*, como Seu Zé das Flores o definiu. A lapinha desta festa ocupa um cômodo inteiro da casa do anfitrião, com rica ornamentação que simula uma gruta e que abriga não apenas a imagem do Senhor Deus Menino, enorme, no meio da lapinha, mas várias imagens de outros santos católicos, como por exemplo, Cosme e Damião, São Jorge, São Benedito, Santo Antônio e imagens de anjos.

Existem muitos pontos similares entre a Queimada da Palhinha da Lama Preta e a de Palmares. Separadas por cerca de dez quilômetros, geograficamente fazem parte hoje de municípios diferentes, mas pertencem a uma região com a mesma história: eram áreas rurais do entorno de Salvador que receberam indústrias em meados do século XX e sofrem as conseqüências da chegada inevitável dos elementos modernos.

Na Lama Preta, o incenso também *abre os trabalhos*; o *Samba de Roda* intercala-se com o ritual religioso; os tocadores mais velhos são os mesmos – Seu Da Hora na viola e Seu Nilo no pandeiro; as letras e melodias das cantigas e dos versos sofrem pouca ou nenhuma alteração; a seqüência dos momentos rituais segue quase o mesmo encadeamento – a *hora de semear*, o *Seu Mestre*, o *mercar a cebola*, a *Reza*, a *Hora de Oferecer*, o *Cortejo* para a rua, a *Queima da Palha*, o *Samba de Roda* até a madrugada. Alguns anciões de Palmares têm parentesco com as pastorinhas da Lama Preta. Vê-se que é a mesma festa, produtora dos mesmos sentidos.

Existem, porém, alguns aspectos específicos em cada uma destas festas.

Na Lama Preta, percebi o sincretismo afro-católico um pouco mais evidente. Seu Zé das Flores, que se declara católico, afirmou: "eu não sou ligado a candomblé, sou mais ligado em religião". Porém, na conversa que tivemos, ele falou abertamente sobre orixás; durante o ritual permanece *dentro* da lapinha todo tempo em transe, como que *incorporando* uma entidade espiritual; utiliza alfazema na limpeza do ambiente e dos presentes; trabalha com o poder curativo das ervas; no seu calendário festivo oferece festas também a Iansã. Seu Zé das Flores possui um rico imaginário, e, perguntado sobre a importância do Deus Menino na sua vida, respondeu:

> [...] representa o Senhor Deus, filho verdadeiro, pai da minha família, meu pai, e ele é Jesus sacramentado, é Jesus na eucaristia, é Jesus no céu e na terra, é o sol, a lua, as estrelas e o mar, Jesus é a coisa mais linda que tem, ele é o dono da minha família [...]. A minha festa mais importante é esta que eu tô fazendo [...]. (JOSÉ DAS FLORES, 67 anos)[12].

Neste ritual religioso existem de fato formas sincréticas, não apenas de fragmentos, mas verdadeira combinação de estruturas e de conteúdos religiosos do catolicismo e de religiões afro-brasileiras.

Em Palmares, também é possível encontrar este sincretismo, quando nas rodas de samba, Dona Pina, declaradamente católica, mas que já *fez santo*, também é tomada pelo transe e *incorpora* seus orixás; além é claro, da estética híbrida, dos ritmos percussivos em cantigas que fazem referência aos evangelhos, etc.

Na Queimada da Palhinha que observei no bairro da Lama Preta, estavam presentes 10 (dez) pastoras, todas anciãs e vestidas de branco, não existiam pastorinhas moças, nem

[12] Entrevista concedida à Pesquisa da Ação Griô Nacional da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado na comunidade da Lama Preta, Camaçari, Bahia, em 02/02/2008

mesmo adultas, apenas anciãs. Diferentemente de Palmares, nesta festa as mulheres se revezavam na liderança das fileiras e todas participaram do ritual ativamente, conheciam com segurança todas as cantigas e versos, todas são pastorinhas há muitos anos, já eram pastoras do *finado* Geraldo, e se comportavam como verdadeiras protagonistas da festa. Este grupo bem articulado produziu cantos e danças mais vivos e pulsantes. Eu ouvi na Lama Preta algumas jornadas que nunca tinha ouvido em Palmares.

O cortejo organizado para seguir até a rua, onde se encontrava a roda da palha no chão, tinha também uma característica mais pomposa, aparatosa, com a presença de imagem de vários santos que estavam na lapinha, envoltos em tecidos brilhantes e coloridos, além do Senhor Deus Menino. Seu Zé das Flores escolhe quem vai segurar cada imagem, preferindo entregá-las às crianças. Ele prepara o cortejo ao mesmo tempo em que toca um sino e joga perfume de alfazema nos santos e nas pessoas.

Mesmo localizada em um bairro periférico de um centro urbano e industrial, a Queimada da Palhinha da Lama Preta ainda possui uma maior vitalidade que a festa de Palmares talvez por concentrar um maior número de pessoas antigas protagonistas da festa.

Esta breve descrição da Queimada da Palhinha de Palmares e a rápida análise comparativa com a festa do bairro da Lama Preta em Camaçari oferecem um quadro contemporâneo da representação em estudo com importantes elementos para a compreensão da sua permanência nos dias atuais.

Apesar de não ter presenciado a Queimada da Palhinha no município de Madre de Deus, obtive informações sobre a mesma fornecidas pelo depoimento de Hermócrates Gomes da Costa, conhecido como Seu Moquinha, festeiro de uma das 6 (seis) celebrações da Queimada da Palhinha que ainda acontecem nesta ilha e testemunha desta festa desde criança. Aprendeu tudo o que sabe com a sua mãe, Dona Laurieta de Santana Costa, já falecida, antiga marisqueira nativa de Madre de Deus.

Na sua cidade a festa é chamada de Queima das Palhinhas e o seu presépio é armado por ele mesmo com folhas secas de pitanga.

> [...] que é fácil de queimar e deixa um cheiro bom. (...). Meu presépio deste ano, fui pegando gravetos, seis esteios de pau de árvores pra sustentar, o telhado de capim fechou a casinha, botei luzes, o Anjo Gabriel em cima, os

> três reis magos, Maria, José e Deus Menino, uma vaca, um jumento e dois pastores (HERMÓCRATES GOMES DA COSTA, 58 anos)[13].

A organização da festa fica a cargo de Seu Moquinha com a ajuda da esposa e cunhadas. O presépio é armado no dia de Natal e desarmado depois de Reis, quando as palhas são queimadas, sempre no dia 10 de janeiro. Ele explica que, "como a ilha é pequena e têm outras casas que fazem a Queima das Palhinhas, a gente combina o dia para não coincidir". Até a prefeitura municipal arma presépio e queima as palhas em Madre de Deus.

Fig. 6 Lapinha do Senhor Deus Menino Festa da Queima da Palhinha de 2007.
Madre de Deus – Bahia

As jornadas aqui são chamadas de louvores. Seu Moquinha é zambumbeiro da Banda Tototó, e parte dos músicos desta charanga anima as festas natalinas do município com instrumentos de sopro – sax, trombone, pistão –, e instrumentos percussivos – zabumba, caixa e pandeiro. Uma diferença significativa: não se tocam violas nas festas da Queima das Palhinhas de Madre de Deus. É cantada e tocada uma *mistura* de músicas profanas e louvores religiosos para Deus Menino durante a festa. Perguntado se é devoto do Menino Deus Seu

[13] Entrevista concedida à Pesquisa da Ação Griô Nacional da Fundação Terra Mirim em trabalho de campo realizado em Madre de Deus, Bahia, em 05/10/2008.

Moquinha diz: “não sei, eu gosto muito, a casa fica ótima, dá um alívio, quem participa e tem devoção são os mais velhos, eles se ajoelham em frente ao presépio quando chegam”.

Católico praticante, Seu Moquinha disse que “quem passa na rua e sente vontade de entrar, pode entrar”, a festa é aberta para todos os credos. Da sua Queima das Palhinhas participam pessoas de várias religiões, inclusive pessoas do Candomblé.

Faço agora uma brevíssima descrição da Queima da Palhinha de Seu Moquinha em Madre de Deus:

A festa acontece na casa do anfitrião. No início da noite, as pessoas vão se aglomerando na porta de entrada, e na hora da festa as portas são fechadas e as luzes da casa são apagadas. As pessoas então cantam pedindo para entrar e se colocam diante do presépio. Porém, não existem filas de pastoras ou roupas rituais. Músicas profanas e louvores religiosos são entoados, dentro da casa acontece o *baile*, e na rua, depois da queima das palhas, acontece o *samba*. Não existe uma hora determinada para desmontar o presépio quando são retiradas todas as imagens e levadas as palhas para a rua, a queima não acontece necessariamente à meia-noite. Não há procissão até a rua, e no momento de atear o fogo na palha, os participantes giram em torno da roda da palha no chão e cantam o samba:

Quero ver as palhinhas queimar
Senhor Deus Menino irá me ajudar

Seu Moquinha informou a existência de uma dramatização durante o ritual de Madre de Deus que, apesar de algumas pequenas diferenças e de não ser conhecido pela mesma denominação, é no seu conjunto muito semelhante à dramatização da *Véia Caduca* de Palmares. As diferenças diminutas estão na letra e melodia da cantiga, e no desempenho da personagem. Uma mulher com um lenço na cabeça e uma vassoura na mão entra na sala andando sem equilíbrio. Todos cantam:

Que foi que essa velha veio fazer cá
Ela veio empatar, ela veio empatar
Ela veio empatar as pastoras bailar

Fazendo os gestos que a cantiga sugere, a anciã responde:

Não é por ser velha que eu já estou caindo
Ainda toco, ainda danço, ando louvo o menino

Quanto ao nível de participação da comunidade, parece que é pequena, com a presença mais expressiva de pessoas mais velhas. Em 2009, a participação foi maior pela presença do *Terço dos Homens*, grupo religioso composto por 20 homens da comunidade.

São significativas as diferenças rituais entre esta festa e a de Palmares, mas parece haver semelhanças de sentidos. Por não ter observado diretamente a festa de Seu Moquinha, não vou me deter na comparação entre as festas de Palmares e Madre de Deus. Contudo, considerei importante citar esta última para demonstrar que existem diferenças e semelhanças nesta representação de uma localidade para a outra, ainda que elas se encontrem na mesma micro-região geográfica, aqui, na Região Metropolitana de Salvador.

3.3 RELIGIÃO E CATOLICISMO POPULAR NA AMÉRICA LATINA

Considero agora alguns aspectos religiosos da festa em homenagem a Deus Menino em Palmares. Inicialmente, tomo como referência idéias de José Luís González, Carlos Rodrigues Brandão e Diego Irarrázaval (1992), estudiosos que se debruçam sobre aspectos do catolicismo popular na América Latina, contexto no qual se encontra a representação em estudo. Em seguida, introduzo o conceito de *homo religiosus* de Mircea Eliade (1992) por considerá-lo adequado para compreender as transformações de concepção de mundo no Ocidente antes e depois do advento da modernidade.

Considero o catolicismo popular o modo como as populações subalternas latino-americanas vivem o Cristianismo. Podemos observar nos países latino-americanos, incluindo o Brasil, um catolicismo ao mesmo tempo *pluriforme* (condicionado por variáveis culturais e particularidades locais) e *unitário* (suas variantes têm fontes em comum). Encontramos a sua unidade nas festas e celebrações populares, na forte relação com Jesus Cristo e com Maria, nas devoções familiares e em massa, na relativa autonomia local, na ética de solidariedade e reciprocidade (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992).

Distinguimos três principais universos culturais no mosaico do catolicismo popular latino-americano: as culturas indígenas americanas; a cultura popular hispano-portuguesa; e as culturas africanas. Todas elas no plural. Na sua chegada ao novo mundo, o catolicismo ibérico precisou incluir muitas diferenças culturais: religiosidades indígenas, mestiças,

africanas; influências de diversas instituições, igrejas, cultos, agências espirituais e outras formas religiosas.

González, Brandão e Irarrázaval nos lembram:

> Não foram tão-somente alguns fragmentos dos Evangelhos que foram misturados com antigos mitos tribais, nem foram certas orações e seres santificados do catolicismo europeu que se mesclaram com preces e deuses dos africanos ou dos guaranis. Foi todo um encontro de modos sociais de construção e de experiência da religião, vivida como e através da Igreja, que se encontraram e que criaram diferentes sistemas muito complexos de realização social e étnica do catolicismo entre os povos do Continente. (1992, p. 101)

O catolicismo popular pode ser considerado uma das maiores criações dos povos vencidos. Na história colonial desta parte do mundo, os índios, os negros, os mestiços e os subalternos de qualquer etnia apropriaram-se culturalmente do que lhes foi dado como religião e criativamente a transformaram, porém sem permitir que se perdessem alguns sentidos originais. O catolicismo popular traduziu a religião oficial mediante um saber próprio. Assim os vencidos conseguiram vivê-la, tornaram-se *católicos*, incorporando uma religião à sua própria cultura. O uso *popular* da religião modifica o seu funcionamento, expressões e sentidos. Os usos dos elementos impostos pelo catolicismo oficial acabam por tornar o catolicismo popular uma forma de resistência matreira, engenhosa.

Os *crentes* do Novo Mundo desfazem assim as imposições da ordem estabelecida.

> E o fazem utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por "super-ações", excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita [...] (CERTEAU, 2007, p. 78).

O catolicismo popular tornou-se um espaço privilegiado para o exercício da *trampolinagem* – expressão criada por Michel de Certeau (2007) que se liga à idéia de acrobacia, trapaçaria, astúcia e esperteza, para se referir à engenhosidade do fraco para tirar partido do forte. A tese de Certeau que trata o consumo cultural como produção cultural, já foi abordada no tópico 2.7 deste trabalho.

O acréscimo de novos sentidos é o elemento fundamental para se compreender o catolicismo popular**.** Nas manifestações populares em honra ao Senhor Deus Menino, encontramos estas traduções fortemente presente. Os significados das celebrações pelo

nascimento de Deus não são os mesmos para a Igreja oficial e para as comunidades de crentes, equipes festivas, artistas-devotos, festeiros, reiseiros, pastorinhas e tocadores que dançam e cantam diante das lapinhas e presépios. A interpretação católica oficial, afirma a chegada de Jesus entre os humanos com um sentido quase normativo, disciplinador. Para os subalternos, o nascimento de Deus Menino é afirmação da esperança. O *pase del niño* em povoados serranos equatorianos, as *folias de reis* e os *bailes pastoris* em regiões do Brasil, as *posadas* no México, e os presépios, os cânticos e as danças por todo o Continente para o *niño manuelito* são rituais do catolicismo popular que possuem sentidos locais, distantes da ortodoxia clerical.

Se as elites que se estabeleceram na América Latina se caracterizam por seu catolicismo etnocêntrico, normativo, associado com poderes discriminatórios, para estudar o catolicismo popular é preciso não perder de vista que se trata dos vencidos do continente americano, com suas devoções, identidades e histórias.

Os que não puderam escrever sua história encontraram na linguagem religiosa um *código* possível para recolher sua memória e expressar sua interpretação da história. Os subalternos registraram boa parte de sua história *a partir de baixo*: o limiar da crença e a periferia do culto católicos. Expressões do catolicismo popular ocorrem em áreas com intensa mestiçagem e com relativa autonomia dos centros de poder; em bairros que não figuram em planos oficiais, mas onde há riquíssima produção cultural; em zonas camponesas pobres e com tradições indígenas; em povoados provincianos.

O catolicismo popular faz parte da identidade e da história da América Latina. Relacionando as noções de *religião* e *identidade*, a hipótese central de González, Brandão e Irarrázaval (1992) é que na religião popular, além dos seus conteúdos transcendentes, se recolhe a identidade cultural do grupo que a pratica. A afirmação da identidade cultural popular se exprime, sobretudo, mediante o código simbólico pelo qual a religião popular sempre se expressou: as emoções, o sensível, a relação com a natureza, o contato físico com as imagens. As práticas do catolicismo popular são portadores das culturas, dos projetos vitais e da espiritualidade locais. É um tema fundamental para a compreensão da trajetória cultural desta parte do planeta se considerarmos que, na atualidade, os povos latino-americanos estão entre os principais protagonistas do cristianismo.

González, Brandão e Irarrázaval (1992) tentam uma síntese das principais características do catolicismo popular: estrutura mental forjada a partir do princípio de *participação* que integra todas as coisas e tem como tendência a síntese; relação com o

sagrado motivada pelas grandes necessidades humanas e por isso aparentemente utilitarista; busca de novas hierofanias; relação vital com a natureza e integração de suas forças à experiência religiosa; espaços e tempos de especial força convocatória, porém a experiência religiosa invade todo o tempo e espaço; situação social marginal e oprimida; pluricultural, em posição de subalternidade, multirracial, protagonizado por raças dominadas ou marginalizadas; considera verdadeiro é o que ajuda a viver, indução de experiências vitais; no culto, predomínio do emocional e sensorial, dos gestos e dos símbolos; liderança com responsabilidades temporais que não *separam*; ética simplificada orientada para os grandes problemas da vida; projeto histórico construído a partir do desejo de um futuro melhor; protesto religioso e conteúdo profético; sua força é a sua funcionalidade para a vida dos vencidos.

Encontramos cada uma destas características expressas claramente não apenas na Queimada da Palhinha de Palmares, mas em todas as festas populares religiosas do ciclo natalino brasileiro.

A evangelização da América significou o encontro de universos culturais radicalmente distintos. A cultura hegemônica greco-latina-escolástica entrou em contato com a pluralidade das culturas americanas que partiam de um modo de relações sociais, cósmicas e religiosas radicalmente distintas. Sobre a cosmovisão dos povos vencidos:

> Sua experiência do mundo e a articulação de seu pensamento e suas emoções se realizavam primordialmente a partir do "princípio de participação", segundo o qual as coisas e as pessoas são elas mesmas pela forma peculiar que têm de se relacionar e de participar no ser das outras. Assim, cada coisa é um mundo de participações e lugar de encontro de muitos significados. O homem que participa deste tipo de mentalidade mantém uma relação "espiritual" com as coisas e o cosmos [...]. (GONZÁLEZ, BRANDÃO e IRARRÁZAVAL, 1992, p. 23)

O conceito de religião que utilizo neste trabalho é formulado por estes autores e reafirma este princípio de participação. Como já tive oportunidade de afirmar, tomo a religião como a síntese funcional e legitimadora das relações participantes existentes entre o indivíduo, o grupo, o cosmos e os deuses.

Passo agora a abordar alguns argumentos de Mircea Eliade sobre o homem religioso, que acredito reiterar as idéias abordadas até aqui e colaborar na compreensão das cosmovisões que entraram em contato durante os cinco séculos de colonização das Américas.

No debate sobre a dimensão espiritual do ser humano moderno – que, apesar de todo o racionalismo e utilitarismo contemporâneos, do exílio do sagrado no cotidiano e da consolidação do mundo dessacralizado, não consegue viver sem manifestar comportamentos religiosos – utilizo aqui, em oposição, o conceito de *homo religiosus* forjado por Eliade (1992).

Este conceito configura uma espécie de estrutura inerente à consciência humana que na variedade de formas religiosas busca uma mesma e primordial relação com o sagrado. O *homo religiosus*, da sua experiência na dimensão sagrada da existência, continua mantendo relações com o ser humano moderno e com as suas demandas espirituais.

O ser humano privado de sentimento religioso, que vive – ou deseja viver – em um mundo dessacralizado, fez sua aparição recente na história do espírito humano. Aos efeitos dos objetivos desta pesquisa, convém lembrar que a ilustração racionalista e científica se fez por caminhos históricos materialistas e mercantilistas e que a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas.

> O ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifesta-se em pedras ou em árvores, por exemplo. (ELIADE, 1992, p. 26)

As sociedades primitivas relacionam-se com o sagrado cotidiana e diretamente. Para os *arcaicos* e mesmo para os *pré-modernos*, o sagrado é o poder e a realidade por excelência, o sagrado está saturado de *ser*. Portanto, o que o *homo religiosus* busca é saturar-se de poder, ele busca *ser*. Eliade (1992) considera que através do mito e do rito, expressões privilegiadas do pensamento simbólico, o *homo religiosus* compreende a si mesmo e a sua situação no mundo, e encontra no sagrado o sustentáculo de toda a realidade.

O homem não-religioso, por outro lado, é aquele que recusa a sacralidade do mundo, que assume uma existência *profana*, racional, purificada de toda a pressuposição religiosa, baseada numa cosmovisão surgida na história ocidental a partir do século XVII. Entretanto, seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o indivíduo – ou a sociedade – que optou por uma vida profana não conseguiu abolir completamente o comportamento religioso. Até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo; certas imagens tradicionais, certos traços da conduta do *homo religiosus* persistem mesmo nas sociedades industrializadas.

O ser humano das sociedades tradicionais é um *homo religiosus*. O catolicismo popular latino-americano participa de uma cosmovisão sacralizada – nada escapa de uma relação com o sagrado e são poucos os resquícios para a secularização – por se estruturar a partir de componentes das *culturas pré-modernas*. Acredito que podemos assim classificar o grupo de anciões remanescentes da Queimada da Palhinha de Palmares, como homens e mulheres que possuem uma visão sacralizada do mundo, indivíduos que em tudo vêem uma relação com o sagrado, e que possuem uma consciência pré-moderna. Porém, a partir dos meados do século XX, com a irrupção dos vetores da modernidade na região do entorno de Salvador, o universo sagrado que estes indivíduos conheciam e reproduziam sofreu as radicais e velozes mudanças que já abordamos na Introdução deste trabalho. A transformação do mundo provocada pela sociedade burguesa, industrial, utilitarista, de pensamento técnico-científico e racionalista alcança a comunidade de Palmares e torna possível a progressiva dessacralização deste mundo.

Neste contexto, as manifestações devocionais, indícios da cosmovisão anterior, precisam se reinventar ou inevitavelmente desaparecerão. As novas gerações das famílias destes artistas-devotos são frutos de rupturas que produziram verdadeiramente um novo cosmos.

Eliade defende que existe uma diferença de experiência religiosa entre as sociedades que se explica pelas diferenças de economia, de cultura e de organização social, ou seja, pela história. Porém, em todas as sociedades pré-modernas existia uma similitude de comportamento, os seres humanos participavam e concebiam um cosmos sacralizado, e esta sacralidade cósmica promovia uma situação existencial qualitativamente diferente da situação existencial vivida pelo ser humano ocidental a partir do advento da modernidade.

Algumas idéias da antropologia interpretativa de Clifford Geertz apresentam uma concepção diferenciada da apresentada pelo historiador de religiões Mircea Eliade sobre o estudo das práticas religiosas.

Para Geertz (1989), o que chamamos de *reverente*, *solene* ou *devoto* é o indivíduo motivado pela religião, com as suas susceptibilidades e disposições motivadas pelos símbolos sagrados. Para ele, é a incerteza humana sobre a ordem do mundo que produz uma resposta religiosa e então tudo passa a ser explicável, suportável, aceitável a partir desta concepção do mundo.

Parece-me que, para Mircea Eliade, a cosmovisão do *homo religiosus* não é motivada exatamente, ou apenas, por incertezas sobre a ordem, pela *falta* de segurança existencial, mas antes pela *presença* de concepções próprias do tempo e do espaço – tempo circular, *seqüência de eternidades*; espaço sagrado, *centro do mundo* – e sobretudo pelo contato com o *mysterium tremendum* e *fascinans*, a relação direta com o transcendente, o incognoscível, com o incomensurável, com o sagrado. Acredito que, como Rudolf Otto, Mircea Eliade escolhe analisar a experiência religiosa no seu lado irracional.

Eliade sugeriu que a religião fosse estudada com critérios religiosos, alegando que o sagrado não poderia se submeter ao reducionismo de qualquer ciência. Neste trabalho busco compreender o acontecimento religioso na perspectiva do crente. Esta mesma concepção é defendida por González, Brandão e Irarrázaval (1992) quando previnem sobre o imperativo de se aliar a *precisão científica* à *sensibilidade espiritual* no propósito de decifrar as práticas católicas populares.

Geertz e Eliade estão de acordo, contudo, no que diz respeito aos símbolos sagrados, para ambos o simbolismo é traço original de qualquer experiência religiosa. Para Geertz, os significados só podem ser guardados através de símbolos; os símbolos são dramatizados em rituais, relatados em mitos, e resumem tudo o que se conhece sobre a forma como é o mundo.

3.4 FESTA BRASILEIRA

Abordarei agora três aspectos teóricos na noção de *festa* que me auxiliarão na compreensão da permanência da Queimada da Palhinha de Palmares na contemporaneidade e das suas atuais características.

Para Durkheim (1989), as festas seriam uma força no sentido contrário ao da dissolução social, sendo indispensáveis tanto as cerimônias festivas quanto os rituais religiosos para reavivar os *laços sociais* que sempre correm o risco de se desfazerem. Para este autor, as principais características das festas são: a superação das distâncias entre os indivíduos, a produção de um estado de *efervescência coletiva* e a transgressão das normas coletivas. Na festa, a energia do coletivo atingiria o seu apogeu no momento de maior efervescência dos participantes.

Utilizando estas idéias teóricas na compreensão das festas brasileiras atuais, refleti que, se numa comunidade contemporânea recém-urbanizada e periférica os *laços sociais* estão

cada vez mais frouxos e esgarçados, o individualismo ou a identificação com grupos virtuais passa a prevalecer ao sentimento de pertencimento a uma coletividade local, a *efervescência coletiva* não acontece mais a partir das situações extáticas engendradas por elementos e relações pessoais locais, e, no diálogo com as regras sociais, a festa local não se comunica diretamente e não tem alcance para transgredir uma ordem global e globalizante, então é possível concluir que, num contexto assim, a festa popular tradicional de Palmares não está conseguindo cumprir estas funções – coesão, êxtase e transgressão. Esta festa local não teria mais razão de ser?

A festa que o capitalismo não cooptou, que não se tornou um produto ou se ressignificou, que não se reinventou nas novas condições econômicas e sociais e nas atuais configurações do tempo e do espaço da modernidade global, sente dificuldades em se reproduzir. Os embates entre a *homogeneização cultural* e a *diferença cultural*, entre a *história local* e os *processos globais* (MIGNOLO, 2003) comprometem a permanência de uma festa popular, local, tradicional, centenária, camponesa na contemporaneidade. Lembro uma reflexão de Stuart Hall, comentada no segundo capítulo deste trabalho, que afirma que a globalização cultural é *desterritorializante* em seus efeitos, pois afrouxa os laços entre a cultura e o lugar.

Entretanto, idéias de Durkheim e outros autores afirmam que a festa seria uma força que permitiria a estruturação e a regeneração da sociedade (local?). Neste caso a festa, cumprindo as condições de adaptabilidade e adequação aos novos paradigmas sociais globalizantes, pode representar uma força de resistência, ponto de contato do indivíduo com sua cultura e tradição locais.

A festa brasileira, latino-americana, possui historicamente características específicas que podem contrariar aspectos de teorias clássicas sobre o tema. Apesar disto, estou de acordo com a maior parte das idéias de Durkheim.

Acredito que, mais do que transgredir, a festa brasileira, especialmente a festa religiosa, mediou, aproximou, comunicou. Nossa sociedade pluricultural, de capitalismo tardio, encontrou na festa uma linguagem capaz de ser traduzida para diferentes culturas, capaz de expressar os seus muitos matizes identitários.

O constante festejar religioso no Brasil foi registrado pela literatura dos viajantes no período colonial. Muitos destes cronistas ficaram impressionados com a imensa quantidade de

procissões, celebrações, festas de santos e irmandades religiosas, das quais participavam pessoas de todas as raças e posições sociais.

Thomas Ewbank concluiu, em meados do século XIX, que no Brasil religião e festa se fundiam ocupando grande parte do tempo da vida das pessoas, que as festas e as procissões constituíam o principal entretenimento da população, mobilizando deuses, santos e multidões nas celebrações. E comentou: “Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional” (EWBANK, 1976, p. 18).

Sobre as festas na história colonial brasileira Rita Amaral refletiu:

> As festas serviram como “modo de ação”, seja para catequizar índios, seja para tornar suportáveis aos portugueses e demais estrangeiros as agruras da experiência do enfrentamento de uma natureza desconhecida e selvagem, com povo, clima, plantas e animais estranhos. Ela foi importante mediação simbólica, constituindo uma linguagem em que diferentes povos podiam se comunicar. Sendo síntese das mediações, especialmente entre natureza e cultura, foi ela um dos elementos facilitadores do transplante de um modelo social europeu para terras tropicais até quase os últimos tempos do período colonial, quando a Igreja Católica imperava politicamente e as procissões e festas de santos eram praticamente intermináveis. Neste período, era obrigatória a participação não apenas de todos os portugueses cristãos, como também dos índios e, posteriormente, dos escravos. (AMARAL, 2001, Disponível em: <www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>. Acesso em: 28 abr. 2009)

Para Amaral, a festa ocupa um lugar privilegiado na cultura nacional e é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. A autora afirma que a festa foi, e ainda é, um modo de se resolver no plano simbólico as contradições da vida social, revelando-se como fundamental mediação entre estruturas econômicas, simbólicas, míticas, etc., de outro modo inconciliáveis. A mediação simbólica que ela promove produz um contexto de contatos e diálogos entre os muitos diferentes que historicamente constituíram a nossa experiência como nação.

Os modelos das celebrações religiosas coloniais são quase todos importados de Portugal. A maior parte das festas não *nasce* no Brasil, tendo sido para cá transplantada pelos colonizadores que fizeram dela instrumento de inserção, catequização e adaptação junto aos povos vencidos. As festas religiosas que chegaram ao Brasil colônia receberam uma gama de influências, sincretismos provocados pelo entrecruzamento e fecundação entre a herança católica e as culturas locais que assimilam e recriam tal herança.

Permitindo que as culturas estabelecessem contatos pautados pelos valores lúdicos, religiosos e artísticos, as festas criaram linguagens simbólicas com alguns termos

compartilhados que permitiram uma melhor tradução de cada uma das matrizes culturais envolvidas para os demais, fazendo, inclusive, fluir de uma cultura para as outras novos símbolos e valores culturais. Numa palavra: a festa estabeleceu o diálogo cultural.

Como já foi dito, as situações dialógicas entre os diferentes são sempre marcadas por relações de poder, e os modelos culturais europeus prevaleceram e encontraram nas festas espaços férteis para se estabelecerem. Contudo, para se conformar à experiência pluricultural brasileira, a festa européia sofreu grandes transformações formais e de sentido, tornando-se ao mesmo tempo *lúdica, transgressora* e *utópica*.

Na medida em que diminuiu tensões provocadas pela diversidade étnica e diferenças sociais, as festas brasileiras ganhavam como fator principal a coexistência das diferenças culturais, a participação de múltiplas matrizes culturais no interior dela mesma.

Considero neste trabalho que o festejar brasileiro, especificamente a trajetória secular dos festejos do ciclo natalino no país, representou um meio de comunicação, de contato, entre a cultura dominante portuguesa e as culturas africanas. Os presépios, lapinhas, pastoris, queimadas da palhinha, festas de reis transplantados da sociedade portuguesa, marcados pela cultura e religiosidades européias medievais, no Brasil receberam – e numa magnitude significativa – fortes elementos da religiosidade festiva afro-brasileira.

Então, estabelecer a comunicação entre as culturas parece ter sido a tarefa principal da festa na experiência colonial brasileira, latino-americana. As festas no Brasil e em toda a América Latina desempenharam, e desempenham ainda hoje, esta importante função na construção das sociabilidades, marcadas desde o início pelas intensas trocas culturais entre diferentes. As festas contribuíram decisivamente não apenas na mediação entre natureza local e o instrumental cultural dos colonizadores, mas principalmente na mediação entre grupos sociais com tempos históricos diversos, experiências civilizatórias distintas, cosmovisões radicalmente distantes, que realizavam suas primeiras experiências de contato.

As festas possuíram este poder de estabelecer no novo mundo uma linguagem possível para o diálogo entre os muito diferentes. Este constante festejar colaborou inevitavelmente para nosso modelo de sociabilidade, que é o de busca da semelhança dentro da diversidade (AMARAL, 2001).

Talvez a festa brasileira não seja nem afirmação nem negação da ordem, transgredir ou afirmar regras não foi tão importante quanto mediar o diálogo entre os diferentes. Antes de

tudo, a festa é no Brasil uma dimensão na qual se dão algumas das primeiras experiências do sentir-se brasileiro, é a expressão viva de uma utopia (*idem, ibidem*).

Outro aspecto que destaco aqui sobre o conceito de festa diz a respeito aos princípios do ludismo, do dispêndio, da inutilidade, da confusionalidade e orgiasmo que as constituem. São princípios opostos aos do capitalismo, no entanto colaboraram historicamente para o estabelecimento deste no Novo Mundo.

Nas relações contraditórias entre o desperdício das festas e a acumulação capitalista, foram urdidas as sociabilidades latino-americanas. Contudo, na contemporaneidade, ou na colonialidade moderna, o universo sem leis e formas – ou de inversão delas –, sem fins práticos e racionais proposto pelas festas estaria sendo subjugado pelo modo de produção capitalista e pelo crescimento industrial. As causas da decadência do festejar em algumas sociedades atuais seriam o utilitarismo e o individualismo contemporâneos.

> A economia de mercado e o crescimento industrial criaram condições sociais que tenderiam a eliminar estas manifestações que caracterizariam as sociedades não dominadas pela produtividade e racionalidade ocidentais (AMARAL, 2001, Disponível em: <www.aguaforte.com/antropologia/festaa brasileira/festa. html>. Acesso em: 28 abr. 2009).

No Brasil contemporâneo, percebemos duas tendências contraditórias: de um lado, o empobrecimento de algumas celebrações camponesas tradicionais, como a Queimada da Palhinha de Palmares e tantas outras; de outro lado, ao contrário, o fortalecimento de muitas festividades populares que conseguiram se mercantilizar, tornando-se produtos culturais e atrações turísticas como o Círio de Nazaré em Belém do Pará, o São João e o Carnaval em diferentes cidades brasileiras, ou a festa do Peão Boiadeiro em Barretos.

Percebe-se que nesta derradeira tendência

> [...] a contradição entre a lógica da acumulação versus desperdício, na festa, parece resolver-se, no Brasil, de modo razoavelmente pouco tenso. Tudo indica que o capitalismo cooptou as festas populares e foi cooptado por elas, mas também que o povo vem reinventando suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais (AMARAL, 2001, Disponível em: <www.aguaforte.com/antropologia/festaa brasileira/festa. html>. Acesso em: 28 abr. 2009).

A festa religiosa popular no Brasil tem como uma de suas características mais marcantes o valor da tradição, o que sugere certo imobilismo e uma resistência à mudança. Mas em alguns casos estas representações revelaram uma capacidade enorme de mudança, de adaptação mesmo ao que mudou à sua volta.

Podemos então concluir que a festa que não vem conseguindo adaptar-se aos contextos da contemporaneidade é aquela que não manifestou a *habilidade tática* de se reinventar, de produzir significados para e pelas novas gerações nos contextos econômicos, políticos e sociais contemporâneos. Estas festas tendem provavelmente ao desaparecimento ou permanecem, porém desvitalizadas, sem conseguir criar novos sentidos.

A festa da Queimada da Palhinha do povoado de Palmares parece encontrar-se nesta segunda categoria. Parece que não está sendo possível para seus protagonistas acompanhar e se adequar às reconfigurações impostas pela urbanidade e pela industrialização que chegaram à região a partir de meados do século XX.

Quando conheci esta festa no ano de 2003, o que ouvi foram os seus estertores: comprometida no fluxo geracional de produção de sentidos e de transmissão oral; esgarçada no seu poder de fortalecer as relações de solidariedade e reciprocidade entre os humanos, e entre os humanos e a divindade; desvitalizada na sua capacidade de agregar a comunidade e de propor o acesso coletivo à dimensão do êxtase religioso e festivo. A Queimada da Palhinha de Palmares permaneceu na contemporaneidade sustentada pela memória e devoção de um grupo de cinco anciões septuagenários e octogenários, Dona Pina, Dona Sartíria, Seu Nilo, Seu Manoel e Seu Joaquim, detentores de um imaginário, de uma ética, de uma cosmovisão, de um *modus vivendi* que já não se reproduz mais nestas proximidades da capital baiana. A participação direta ou indireta, com maior ou menor envolvimento e compromisso, de filhos, netos, parentes, afilhados, compadres e vizinhos destes senhores e senhoras, colabora para a existência e configuração atual da Queimada da Palhinha de Palmares.

O último aspecto de que trato aqui são as estreitas relações entre festa e religião.

É difícil distinguir com exatidão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público. Mesmo levando em conta o período colonial brasileiro, não é fácil distinguir as festas entre religiosas e profanas. Émile Durkheim aponta esta afinidade entre religião e festa. Nos dias de festa, a vida religiosa atinge um grau de excepcional intensidade (DURKHEIM, 1989), quando o *contraste* entre as formas de existência sagrada e profana é particularmente acentuado.

O autor afirma que toda festa, mesmo quando laica em suas origens, tem características das festas religiosas se considerarmos os seus efeitos: aproximar os indivíduos, movimentar o coletivo, promover o êxtase próximo ao religioso. Na dimensão religiosa da festa, a música, o canto e a dança, são instrumentos de comunicação com o sagrado. A idéia

de *re-ligar* sugerida pela própria etimologia da palavra religião, é ampliada a partir do uso dessas diferentes linguagens em sua liturgia.

Percebo nas comemorações do Natal um exemplo típico deste *contraste*. Na história das festas natalinas na América Latina, os autos em forma de bailes pastoris para louvar e cantar o nascimento do Menino Deus eram seguidos de sambas, cocos, fandangos e batucadas. Nos bailes pastoris, apesar da presença de São José e Nossa Senhora, os reis magos e pastores saudavam o recém-nascido com temas e títulos profanos como *Baile da Aguardente*, *Baile da Patuscada*, *Baile do Caçador* etc, geralmente usando linguagem rudemente popular.

Na descrição da Queimada da Palhinha de Palmares na seção 3.2, aponto a presença do *Samba de Roda* entremeando e ao final do ritual religioso, sendo o samba hoje um dos elementos vitais desta manifestação. Afinal, a Queimada da Palhinha de Palmares é uma brincadeira ou uma obrigação religiosa? É uma festa devocional ou uma cerimônia festiva? Seus protagonistas utilizam as duas denominações ao se referirem à celebração e acredito que não é possível distinguir um aspecto do outro.

4 PERMANÊNCIA: RECRIAÇÃO DA TRADIÇÃO

"A ordem efetiva das coisas é justamente aquilo que as táticas 'populares' desviam para fins próprios, sem a ilusão que mude proximamente."

Michel de Certeau

Neste último capítulo, busco avaliar a coerência e reafirmar os argumentos que utilizei para sustentar as hipóteses levantadas pela pesquisa, utilizando elementos teóricos e empíricos. Em seguida, apresento as minhas conclusões a respeito da *produção dos sentidos* na prática cultural em estudo, para logo depois citar brevemente as políticas e redes culturais das quais a Queimada da Palhinha de Palmares participa, em conjunto com a ONG Fundação Terra Mirim, e que podem favorecer a produção de novos sentidos culturais e a permanência desta tradição. Darei destaque à Ação Griô Nacional, política cultural do Ministério da Cultura, Governo Federal. Nas considerações finais, abordo os resultados do estudo de maneira ampla, apresentando as minhas últimas conclusões, bem como as questões que, nos limites desta pesquisa, não serão respondidas e faço sugestões de possíveis caminhos para novas investigações.

4.1 PRESSUPOSTOS DEMONSTRADOS

Três hipóteses nortearam esta pesquisa. Eu pressupus que: 1) a Queimada da Palhinha de Palmares vem demonstrando inabilidades em apropriar-se taticamente dos elementos culturais hegemônicos na sua reprodução; 2) a venda da Fazenda Coqueiro e o posterior loteamento da Chácara Palmares contribuíram para a transformação do *modus vivendi* deste grupo, a dessacralização deste mundo e a desvitalização desta festa; e 3) a *Reza*, a *Hora de Oferecer* e o *Samba de Roda*, momentos do ritual, contribuem para a permanência deste baile pastoril na contemporaneidade. Creio que foi possível demonstrar o conjunto destas suposições.

Com relação à primeira hipótese – referenciada nas idéias de Michel de Certeau (2007) sobre os usos do hegemônico pelo popular –, as inaptidões deste grupo festeiro em *fazer com*, em utilizar na sua reprodução e pela *criatividade tática* os elementos da modernidade surgidos no entorno de Salvador a partir da segunda metade do século passado, ficaram evidentes

principalmente através dos depoimentos registrados, das observações participantes realizadas e da dados sobre a história recente da região

Denominei como *vetores da modernidade*: a chegada das indústrias na região – o CIA, implantado em 1966 em Simões Filho, e o COPEC, com implantação a partir de 1970 e operação a partir de 1978 em Camaçari –; a construção, a partir dos anos 50, do sistema rodoviário BA 093, que atravessou a comunidade de Palmares e atualmente interliga os principais pólos industriais do estado, terminal portuário de Aratu e o aeroporto internacional de Salvador, e por onde trafega mais de 50% do PIB da Bahia; a feição cada vez mais urbana que a antiga Fazenda Coqueiro foi ganhando a partir dos anos 60; a propriedade individual da terra, inclusive pelas famílias já residentes; a chegada das lógicas do mercado e de elementos da cultura de massa; a desvitalização das festas e brincadeiras; e o sentimento cada vez mais esgarçado de pertença a um coletivo local. A festa Queimada da Palhinha de Palmares chegou à contemporaneidade como indicativo de uma longa trajetória de diálogos, de negociações, de *bricolagens*, indício de uma sociedade tradicional ainda não dominada pela produtividade e racionalidade ocidentais e de uma cosmovisão pré-moderna. Nos diálogos entre a modernidade e a tradição, se levarmos em conta o atual nível de vitalidade da festa, resulta claro que algumas traduções não foram possíveis. As *táticas de apropriação* que o subalterno operou com relação ao hegemônico, as *maneiras de empregar* os produtos impostos pela ordem dominante, não favoreceram a permanência desta prática cultural local. No que diz respeito a esta festa local, o consumo destes elementos hegemônicos não produziu continuidades, antes rupturas.

Para estudar a complexidade deste baile pastoril, procurei mostrar que este, historicamente, exerceu uma autonomia e uma heteronomia em relação aos poderes hegemônicos. No seio deste grupo popular, existiu – e ainda existe – uma produção cultural, um fazer engenhoso, um *fazer com*. Entretanto, no momento histórico em que os contatos entre as diferenças se intensificaram nos novos contextos sociais contemporâneos, globais e globalizantes, comprometeu-se a reprodução não apenas desta festa, mas de qualquer indício de uma cosmovisão anterior.

Defendi neste trabalho a idéia de que a festa tradicional que não conseguir se recriar, se reinventar, produzir novos significados para e pelas novas gerações, ou, por outro lado, que a dinâmica do mercado não cooptar e configurar como um produto, está festa tende a desaparecer.

Alguns grupos populares estão conseguindo reinventar suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais. Nestes casos, os usuários fazem uma *bricolagem* com e na economia cultural dominante, incluindo nas suas reinvenções contatos com vetores da modernidade como ONGs, políticas e redes culturais. Isso demonstra que estas representações revelaram uma capacidade enorme de mudança, de adaptação ao que mudou à sua volta. Como está dito no segundo capítulo, a cultura popular não é autônoma, isolada e longínqua, e os diálogos com a diferença são inevitáveis. O que poderia favorecer a permanência desta tradição não seria a resistência aos processos de reconfiguração nem às formas hegemônicas que as sobrepõem, mas o diálogo *matreiro* com estas diferenças

Roger Chartier (1992) afirma que a força com a qual os modelos culturais impõem sentido não anula o espaço próprio da sua recepção. Contudo, as estratégias interpretativas pré-existentes destes grupos populares precisam ter as habilidades para fazer as traduções, para *processar* as diferenças. As estratégias interpretativas, não apenas da equipe festiva da Queimada da Palhinha, mas de todo o antigo grupo camponês de Palmares, não puderam decodificar os novos elementos a partir do antigo *texto local*. A festa religiosa tradicional, local, historicamente periférica e rural, hoje liminar, não vem conseguindo traduzir a alteridade nem se traduzir para o outro.

Os discursos dos informantes da pesquisa ajudaram a confirmar a segunda hipótese deste trabalho. As maneiras de viver, as visões de mundo, a *economia moral* deste grupo e, por conseqüência, as suas formas de festejar sofreram rupturas depois da venda da Fazenda Coqueiro e loteamento da Chácara Palmares.

O *texto local* de Palmares foi transformado no momento em que a sua *economia moral* foi alterada. Recupero agora o conceito de *economia moral* de Thompson (*apud* GODOI, 1999), que se configura como as normas e obrigações recíprocas, idéias de justiça e bem-estar social, ética que orienta o comportamento das pessoas de comunidades pequenas e integradas.

"Depois que dividiram" as terras, segundo Seu Manoel Lopes, este grupo deixou de plantar o próprio alimento. A propriedade individual dos lotes contraria a histórica utilização comum destas terras de que não se era dono: este grupo não possuía terras, mas habitava nelas e se relacionava intima e intensamente com toda a natureza à sua volta, terras, matas, rios, animais, plantas, como um modo de vida. Outra escala de valores entra em jogo: as lógicas da propriedade urbano-capitalista. Quando a relação com a terra se alterou, todas as outras relações sociais se transformaram: as relações de parentesco, compadrio, vizinhança; a ética

de reciprocidade e solidariedade com a natureza e entre as pessoas; os sentidos das festas e brincadeiras; a visão sacralizada do mundo.

A referência material, simbólica e existencial deste grupo precisou ser ressignificada. A terra como mercadoria não pode promover uma visão sacralizada do mundo, ela promove a progressiva dessacralização deste mundo. Como afirmou Margarida Moura, a forma direta com que os homens e mulheres do campo se envolvem com a terra, a água, o sol, o ar, faz com que eles se relacionem com a dimensão sagrada diretamente, quase sempre sem a intercessão dos agentes da Igreja oficial. As festas religiosas, indícios desta cosmovisão anterior, perderam seus alicerces sociais relacionados à fecundação da terra, e que produziam os seus sentidos.

Este grupo remanescente, de imaginário camponês, entre eles os anciãos festeiros da Queimada da Palhinha, habita atualmente uma região cercada por indústrias. Parece que este grupo estranhou – mais do que recusou – a sociedade moderna que o circundou. Tornou-se um grupo liminar, entre a lógica moderna capitalista e as relações tradicionais de solidariedade e reciprocidade.

Os camponeses moradores e trabalhadores da antiga Fazenda Coqueiro que conseguiram comprar os seus lotes e permanecer em suas casas foram de qualquer modo excluídos do seu tradicional modo de vida. Aqueles que não puderam comprar o lote tiveram que buscar a sobrevivência em outros lugares, muitos deles em Simões Filho ou Camaçari, engrossando o número de subempregados e aumentando a população dos bairros periféricos, as *invasões*, destas cidades.

As novas gerações da Queimada da Palhinha de Palmares, os filhos, netos e bisnetos destes artistas-devotos, são frutos das rupturas relativamente recentes que transformaram o *modos vivendi* e a *cosmovisão* dos seus mais velhos.

Com relação à terceira hipótese, foi possível demonstrar, por meio dos dados etnográficos coletados, que no interior do próprio ritual podemos encontrar alguns elementos de sustentação desta festa. Por motivos diferentes, a *Reza*, a *Hora de Oferecer* e o *Samba de Roda* contribuem para a permanência da Queimada da Palhinha de Palmares, sendo que os dois primeiros momentos por motivos religiosos e o último, pela evidente motivação mundana. Nas observações das festas de Palmares, percebi uma acuidade diferenciada nos três momentos destacados.

Durante a *Reza*, manifesta-se intensamente a devoção ao sagrado feminino, traço identitário das maiorias subalternas latino-americanas, com as pastoras e pastorinhas prostradas e contritas aos pés da lapinha, momento que envolve e comove pessoas de todas as gerações. Na *Hora de Oferecer*, percebi a sustentação espiritual exercida por Dona Sartíria, quando ela *oferece* ao Senhor todas as pessoas da sua comunidade, cumprindo o claro papel de sacerdotisa local que estabelece contatos entre as dimensões humana e divina; a pastora fala com Deus em nome de todos e ali o grupo se reintegra. Estes momentos rituais de caráter fundamentalmente sagrado, um por fazer sentido para todo o grupo e o outro por restabelecer a sua unidade, cooperam na permanência desta festa.

O *Samba de Roda* faz sentido para todos os envolvidos na Queimada da Palhinha, não apenas em Palmares, mas nas outras localidades da RMS nas quais desenvolvi algumas sondagens, Madre de Deus e Camaçari. Todas estas festas religiosas são entremeadas ou terminam com o *Samba de Roda* pulsante, envolvente, prazeroso. Creio que a grande vitalidade e intensa participação multigeracional nas rodas de samba da RMS têm explicações que vão além da realidade local e, como a devoção a Maria, podem ser compreendidas como elementos constituintes das identidades culturais brasileiras. Brincadeira, fruição estética, gozo, desfrute, efervescência, sensualidade, o *Samba de Roda* contribui para a manutenção da Queimada da Palhinha de Palmares na medida em que representa o ápice da sua vitalidade, momento de ultrapassamento de limites, de êxtase coletivo.

Este mesmo samba tocado e dançado na Queimada da Palhinha, *Samba de Roda* do Recôncavo Baiano, teve papel basilar na construção identitária da nação brasileira contemporânea. Levado para o Rio de Janeiro e lá reconfigurado, ajudou a elaborar e organizar boa parte dos contornos que hoje associamos *naturalmente* à brasilidade (MOURA, 2001). Como elemento da identidade cultural brasileira, o samba atua como agente unificador nacional (VIANNA, 1995).

4.2 A REINVENÇÃO DOS SIGNIFICADOS

A produção dos sentidos é uma chave para a compreensão das permanências culturais. No empenho interpretativo desta pesquisa, busquei perceber como se dá a produção dos sentidos atuais desta festa devocional. Geertz (1989) já disse que a Antropologia não é uma ciência experimental à procura de leis, mas uma ciência interpretativa à procura do significado. Reúno elementos para supor que é uma idéia válida para todas as disciplinas que

se debruçam sobre a cultura. Segundo este autor, quando estudamos cultura, o que fazemos é uma *adivinhação de significados*. Os significados são sempre construções, criações, invenções culturais manifestadas em símbolos interpretáveis.

Investigar os sentidos contemporâneos desta festa, limitados por determinações sociais, econômicas, políticas, religiosas e históricas, permite vislumbrar as possibilidades da sua permanência. Se no Brasil colônia as festas, as natalinas inclusive, foram principalmente mediação entre grupos sociais com tempos históricos diferentes, experiências civilizatórias díspares, cosmovisões longínquas, e se as homenagens a Deus Menino guardaram sobretudo um forte sentido de esperança, renovação, recomeço, renascimento, restauração individual e coletiva, os sentidos da Queimada da Palhinha na atualidade estão comprometidos pelas suas descontinuidades. O que percebo, nos 7 (sete) anos de interações com esta equipe festiva, é principalmente o desarranjo dos velhos sentidos, é a agonia dos antigos significados. Por outro lado, a *invenção* dos sentidos contemporâneos desta festa apresenta-se ainda como uma possibilidade e depende das táticas produtoras deste universo subalterno.

Geertz (1989) diz que os significados só podem ser *armazenados* nos símbolos. O símbolo máximo da Queimada da Palhinha é o Senhor Deus Menino, na sua glória e inocência, deitado na lapinha, e este símbolo é relatado na narrativa mítica cristã e dramatizado no ritual. Isso já resumiu para este grupo tudo o que se conhecia sobre como é o mundo, a sua qualidade de vida emocional, a sua ética, e as suas normas de conduta. Parece que este era um símbolo sintetizador da cultura local, com significados vagamente concebidos, mas intensamente sentido pelos mais velhos.

As maneiras pelas quais as culturas populares se enunciam e se afirmam modificam-se ao longo da história, e na atualidade podem fazer uso inclusive de meios que outrora pareciam ter o poder e, às vezes, o intuito de aniquilá-las, como as tecnologias midiáticas, a indústria cultural e as políticas públicas que, no curso secular dos interesses, sempre se somaram às práticas hegemônicas. As culturas populares tradicionais podem ainda, na contemporaneidade, se apoiar nos trabalhos de ONGs e de redes culturais, atores surgidos a partir da década de 60 no século passado na história cultural latino-americana.

Como foi dito na Introdução deste trabalho, a Queimada da Palhinha de Palmares e a ONG Fundação Terra Mirim – FTM vêm realizando juntas desde 2003 projetos culturais com o propósito de: conhecer a história da região a partir da memória deste grupo; registrar os saberes orais e as histórias de vida destes artistas-devotos; facilitar a transmissão oral destes saberes entre as gerações; registrar, fortalecer e divulgar esta festa religiosa; compartilhar

elementos desta tradição com estudantes e professores da escola municipal local; reconhecer o valor histórico e cultural da Queimada da Palhinha.

Considero os trabalhos das ONGs *vetores da modernidade* – em geral favoráveis à permanência das tradições –, e esta parceria entre a FTM e o grupo remanescente da Queimada da Palhinha um diálogo compreensível entre a tradição e a modernidade.

A parceria entre este grupo cultural tradicional de Palmares e esta ONG sediada no Vale do Itamboatá participa de ações e redes culturais nacionais e políticas públicas federais, como o Brasil Memória em Rede do Museu da Pessoa, as Trilhas Griôs do Nordeste, ação coordenada pelo Projeto Bagagem e Associação Grãos de Luz e Griô e financiada pelo Monumenta/IPHAN, foi contemplada com o Prêmio Culturas Populares 2008 – Mestre Humberto Maracanã promovido pela Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural do MinC, além de fazer parte da Ação Griô Nacional do Ministério da Cultura.

Sobre esta última política cultural federal, possibilidades de produção de novos sentidos culturais para esta festa surgem a partir dos intercâmbios entre este grupo festeiro e a ONG Fundação Terra Mirim nas atividades da Ação Griô Nacional, que possui o declarado propósito de colaborar na reinvenção dos saberes e fazeres das culturas populares tradicionais do Brasil.

A Ação Griô é uma das ações do Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Cultura Viva do Ministério da Cultura, criada durante a gestão do Ministro Gilberto Gil, vinculada à antiga Secretaria de Programas e Projetos Culturais sob a gestão do Secretário Célio Turino, recentemente denominada Secretaria da Cidadania Cultural. Este mesmo Programa havia instituído em 2004 a política cultural dos Pontos de Cultura, ação prioritária do MinC composta hoje por milhares de ONGs culturais conveniadas. As ONGs que hoje são denominadas Pontos de Cultura, inclusive aquelas que integram a rede da Ação Griô Nacional, já trabalhavam e realizavam os seus projetos culturais anteriormente à instituição destas políticas federais.

Inspirada pela *Pedagogia Griô* do Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, de Lençóis, Bahia, e recriada atualmente em parceria com uma rede de mais de 100 Pontos de Cultura de todo o Brasil, a Ação Griô Nacional propõe práticas pedagógicas relacionadas aos saberes e fazeres das culturas orais e tradicionais brasileiras envolvendo ONGs, escolas, universidades e comunidades. O propósito da rede de Pontos de Cultura da Ação Griô Nacional é fortalecer

esta política pública de estado para promover o reconhecimento do lugar político, social e econômico dos *Mestres Griôs* de tradição oral na educação das crianças e jovens brasileiros.

Fig. 7 Cortejo da Queimada da Palhinha até a Escola Maria Amélia em 2008.
Palmares – Simões Filho – Bahia

Cito agora, a título de ilustração, algumas Redes e ONGs culturais participantes da Ação Griô Nacional: CAIS do Parto de Olinda, Pernambuco, trabalha na organização do movimento de Parteiras Tradicionais no Brasil; Irmandade de Carimbó de São Benedito, de Santarém Novo, Pará, trabalha com a valorização dos grupos de Carimbó amazonenses; Guaimbé – Espaço e Movimento Criativo, de Pirinópolis, Goiás, trabalha com grupos de brincadeiras de roda, cultura de mutirão, cantos de presépio, Folias de Reis e do Divino Espírito Santo; Fundação Pierre Verger, de Salvador, Bahia, trabalha com a tradição do repertório oral sobre os Orixás; Lira de Ouro, de Duque de Caxias, Rio de Janeiro, trabalha com Mestres da Capoeira Angola. Por sua vez, a Fundação Terra Mirim de Simões Filho, Bahia, trabalha com os saberes do baile pastoril Queimada da Palhinha nesta rede nacional.

Além dos citados acima, a rede da Ação Griô Nacional é composta por diversos saberes e fazeres de *Mestres Griôs* apoiados por ONGs de todo o país, entre eles: pais e mães-

de-santo, ervateiras, jongueiros, cucuriás, reizeiros, cantadores, tocadores, contadores de histórias, cirandeiras, maracatus, cocos, artistas de rua, de circo, de bonecos, mamulengueiros, catireiros, repentistas... São saberes subalternos, populares, centenários, liminares, contemplados por uma política pública federal.

Esta pesquisa considerou as *tradições* não como práticas estanques, estagnadas, isoladas, e percebeu que aspectos de uma tradição podem ser rearranjados em outras práticas e posições e adquirir novos significados. Elementos da festa tradicional Queimada da Palhinha, através da mediação da ONG Fundação Terra Mirim, estão sendo rearranjados pelas práticas propostas pela Ação Griô Nacional, nas salas de aula da escola municipal Maria Amélia localizada na própria comunidade de Palmares, buscando produzir novos significados para esta tradição através de vivências com estudantes e professores, grande parte deles moradores da região, muitos parentes dos *Mestres Griôs* da Queimada da Palhinha.

Coordeno esta ação cultural da Fundação Terra Mirim e participo diretamente das vivências em salas de aula da Escola Maria Amélia. A *Pedagogia Griô* propõe, não atividades cognitivas, mas experiências vivenciais com os cantos, as danças, os versos, as dramatizações, as histórias de vida dos *Mestres Griôs*, as histórias sobre a comunidade, valorizando a oralidade e elementos da cultura local através de cortejos, roda de histórias, rodas de samba, baile das pastorinhas, etc.

Não cabe, nos limites desta pesquisa, uma análise detida dos resultados de mais de 1 (um) ano de atividades dos *Mestres Griôs* da Queimada da Palhinha na Escola Maria Amélia em Palmares. Contudo, como participante ativa deste processo, tenho razões para afirmar que a Pedagogia Griô vem propondo espaços para reinvenção dos sentidos desta tradição junto às novas gerações da comunidade e que esta ação pode produzir desdobramentos favoráveis à sua continuidade. Percebo a possibilidade de a Queimada da Palhinha ganhar, para as novas gerações, um sentido talvez de resistência cultural ou marca identitária da comunidade.

O Brasil contemporâneo vive politicamente em uma situação liminar, após a eleição em 2003 do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, entramos num entrelugar em que diferenças estão sendo deslocadas pouco a pouco, se considerarmos a própria diferença de um retirante nordestino, operário, líder sindical, ter se tornado o presidente eleito com o maior número de votos na história do país.

Gilberto Gil, no seu discurso de posse como Ministro da Cultura, colocou o seu Ministério como um espaço ao mesmo tempo da memória e da vanguarda culturais, e

declarou abertamente as suas preocupações com os diálogos entre, o que ele chamou de *tradição* e *invenção*. Afirmou que o papel do governo era

> [...] fazer uma espécie de "do-in" antropológico, massageando pontos vitais, mas momentaneamente desprezados ou adormecidos, do corpo cultural do país [...] para avivar o velho e atiçar o novo. Porque a cultura brasileira não pode ser pensada fora desse jogo, dessa dialética permanente entre a tradição e a invenção, numa encruzilhada de matrizes milenares e informações e tecnologias de ponta (GIL, 2003. Disponível em: <www.cultura.gov.br>. Acesso em: 12 fev 2004).

Estava colocado o desafio de recriar a memória nacional articulada às novidades e inovações culturais. Em 2006 o Ministério da Cultura propôs à rede de Pontos de Cultura, cerca de 500 instituições à época, a Ação Griô Nacional.

A noção de *rede* é também fundamental para se compreender as centenas de parcerias entre grupos culturais tradicionais de todo o país e organizações da sociedade civil. As *redes* pressupõem contatos, diálogos, negociações, parcerias, conexões, articulações, tendências da contemporaneidade. As culturas populares, historicamente isoladas, têm o desafio contemporâneo de se reinventar no contato, diante da alteridade, diante do *outro*.

4.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diálogos com a diferença são inevitáveis numa modernidade onde tudo é contato. No tempo da *différance*, o que permanece na colonialidade global contemporânea é o que pode melhor ser traduzido e traduzir.

A contemporaneidade constitui relações globais e redimensiona relações locais. Seu advento trouxe rupturas das coordenadas locais do tempo e espaço e da interação face-a-face insustentáveis para a cosmovisão tradicional. Estas compressões espaço-temporais, chaves para a sua compreensão, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o *lugar*.

Este trabalho pretendeu deixar claro que as relações entre religião e contemporaneidade são complexas. Seria o caso concluir que a religião cristã perdeu a centralidade da produção de significados para a vida coletivizada e que a perspectiva contemporânea afeta o discurso cristão no seu lugar de portador de verdades transcendentes? Ou, por outro lado, elementos do Cristianismo estão sendo permanentemente re-processados nos diversos ambientes, pelo que poderíamos chamar de sujeitos contemporâneos da re-

tradicionalização, como Dona Pina, Dona Sartíria, Seu Manoel, Seu Nilo, Seu Joaquim e outros, tanto na ex-Fazenda Coqueiro como em outras muitas localidades?

Pelas suas dimensões, esta Dissertação não pôde se aventurar por alguns aspectos instigantes relacionados ao seu tema central, como a visão contemporânea da Igreja Católica sobre as festas religiosas do catolicismo popular; a constituição de um quadro mais amplo das representações festivas do ciclo natalino na RMS; a possível linha de causalidade envolvendo as homenagens a Deus Menino no Velho Mundo e no Brasil; as possibilidades de reinvenção destas tradições a partir das políticas públicas em cultura e parcerias entre grupos de cultura tradicional e organizações da sociedade civil.

No momento de concluir esta contribuição, penso em dar prosseguimento a esta atividade de pesquisa em outra etapa de formação acadêmica.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita. *Festa à Brasileira* - Sentidos do festejar no país que "não é sério". Ed. eBooksBrasil, Internet, 2001. Disponível em: <www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>. Acesso em: 28 abr. 2009.

ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Edição organizada por Oneida Alvarenga. 1º tomo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

ATAÍDE, Yara Dulce B. de (org.). *Encontro de História Oral do Nordeste*: Do oral ao Escrito – 500 anos de História. Salvador: Editora da UNEB, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*: contendo o velho e o novo testamentos. São Paulo: Paulinas, 1991.

BORBA FILHO, Hermilo. *Espetáculos Populares do Nordeste*. São Paulo: DESA, 1966.

BRANDÃO, Théo. *Folguedos Natalinos*. (Presépio) Alagoas, Museu Théo Brandão/ UFAL, 1964.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1997.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda., 1984.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

CHARTIER, Roger. *Cultura Popular*: revisitando um conceito historiográfico. In: Popular Culture, an Interdisciplinary Conference. Massachusetts Institute of Technology Massachusetts, 1992.

COSTA, Pereira da. *Folk-lore Pernambucano*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974

CUCHE, Denys, A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: Edusc, 2002.

CUNHA, Maria Clementina Pereira Cunha (org). *Carnavais e outras frestas*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2003.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana***,** Rio de Janeiro, vol.6, n.1, 2000.

DURANTE, Henry; CORREA, Lucimara (orgs.). *De São Luiz a São Luís*. São Paulo: Associação Cultural Cachera!, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As Formas elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil*. São Paulo, EDUSP/Itatiaia, 1976.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1980.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIL, Gilberto. *Discurso do Ministro da Cultura Gilberto Gil na solenidade de transmissão do cargo*. Brasília, 2 de janeiro de 2003. Disponível em: <www.cultura.gov.br>. Acesso em: 12 fev. 2004.

GODOI, Emília Pietrafesa. *O Trabalho da Memória*: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GOLDENBERG, Mirian. *A Arte de Pesquisar*: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GONZÁLEZ, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRAZAVAL, Diego. *Catolicismo popular*: história, cultura, teologia. São Paulo, VOZES, 1992.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da Diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HORA, Antonio Apolinário da. *História Comprida*. Simões Filho: Secretaria de Cultura e Desportos, 2005.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.

LIMA, Rossini Tavares de. Algumas orações populares. *Comunicação feita à Comissão Nacional de Folclore.* IBECC / CNFl / Doc. 205, 6 de outubro de 1950.

LUCAS, Português. In: A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

MALINOWISKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATEUS, Português. In: A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

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

MEIHY, J.C.S.B. Manual de História Oral. São Paulo: Loyola, 1998.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/Projetos Globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MORAIS FILHO, Mello. QUIRINO, Manoel. Prado, J. N. de Almeida e OTT, Carlos. *Bailes Pastoris na Bahia*. Salvador: Progresso Editora, 1957.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOURA, Milton. *Carnaval e Bahianidade* – Arestas e curvas na coreografia das identidades do Carnaval de Salvador. Facom/UFBa. Salvador, 2001.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

PAIM, Zilda. *Relicário Popular*. Salvador: EGBA, 1999.

RUA, João. A ressignificação do rural e as relações cidade-campo: uma contribuição geográfica. *Revista da ANPEGE*. Fortaleza, ano 1, n. 1, 2005.

SANDRONI, Carlos. *Samba de Roda*: Patrimônio da Humanidade. Depoimentos. 2005. Disponível em: <www.pixelindoor.com.br/sambaderoda>. Acesso em: 13 dez 2008.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. Salvador, Ba: EDUFBA, 2001.

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

VALE, Flausino Rodrigues. *Elementos de folclore musical brasileiro*. 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Ministério da Educação e Cultura, 1978.

VALENTE, Valdemar. Pastoril no Recife. *Brasil Açucareiro*, 74(2), agosto de 1969. Disponível em: <http://www.recife.pe.gov.br/especiais/brincantes/8a.html>. Acesso em: 17 jan. 2009.

VIANNA, Hermano. O mistério do samba. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora/ Editora UFRJ, 1995.

VOVELLE, Michel. Ideologias e Mentalidades. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1994.