

SACERDOTES DE VIOLA

Rituais religiosos do catolicismo popular

em São Paulo e Minas Gerais

Carlos Rodrigues Brandão

Este trabalho é dedicado a todos os que fizeram e seguem fazendo o que aqui se estuda – mestres foliões, violeiros folgazões, capitães e rezadores, dançadores do São Gonçalo e da Santa Cruz, guerreiros cantores e dançantes do congo e do moçambique, reis, rainhas, embaixadores de um mundo de símbolos e sinais do povo e de sua fé – homens e mulheres de sítios, fazendas, bairros rurais e ruas pobres de várias cidades de São Paulo e Minas Gerais.

É dedicado também a duas pessoas que tornaram este estudo possível: Maria de Lourdes Borges Ribeiro e Bráulio do Nascimento.

No fundo, são misturas. Misturam-se almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.

Marcel Mauss
Ensaio sobre a Dádiva

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

SUMÁRIO

Introdução

O autor se apresenta...

O CICLO DE SANTOS REIS

1º depoimento

A Companhia de Santos Reis da Vila Vicentina, em Caldas

1ª seqüência de casos

As pequenas companhias de Folia de Reis da periferia urbana de Poços de Caldas

1º estudo

O mundo camponês como espaço de rituais religiosos do catolicismo popular

Notas do Ciclo de Santos Reis

O CICLO DE SÃO GONÇALO

2º depoimento

A Função de São Gonçalo para alma de falecida em Atibaia, São Paulo

2ª seqüência de casos

A função com três altares no bairro rural de Cachoeirinha, município de Bom Jesus dos Perdões

A Dança por promesseiro morto, em Atibaia

Função e catira em Martim Francisco, bairro rural do município de Mogi Mirim

Dança no bairro rural de Guaxinduva, município de Bom Jesus dos Perdões

2º estudo

A promessa – sistema de símbolos e ideologia religiosa no catolicismo popular

Notas do Ciclo de São Gonçalo

O CICLO DE SÃO JOÃO

3º depoimento

Os congos de Atibaia na Festa de São João

3ª seqüência de casos

As rezas de São João no Risca Faca, em Itapira

3º estudo

Nascer na roça, morrer na cidade – estratégias de sobrevivência de rituais do catolicismo popular

Notas do Ciclo de São João

O CICLO DA SANTA CRUZ

4º depoimento

A Dança de Santa Cruzinha na Aldeia de Carapicuíba

4ª seqüência de casos

Santa Cruz em Itaquaquecetuba

A Festa de São Joaquim e outros santos no distrito de Joaquim Egídio

A Festa dos quatro santos na cidade de Monte Mor

4º estudo

Rezar, dançar, festejar: o sagrado e o profano

Notas do Ciclo da Santa Cruz

O CICLO DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

5º depoimento

O Encontro do Terno de Moçambique do bairro do Morro Acima com o Terno da Lagoinha, em frente ao Império na Festa do Divino Espírito Santo em São Luís do Paraitinga

5ª seqüência de casos

As providências de Mestre Arnaldo para proteger seu terno de congos antes de sair para a Festa de São Benedito em Itapira

Tia Lolota conta casos de feitiçaria entre congadeiros da região de Machado

Os três foliões do Divino Espírito Santo em Ubatuba discutem na praia de Prumirim

5º estudo

Violência ritual e controle ritual da violência

Notas do Ciclo do Divino Espírito Santo

O CICLO DE SÃO BENEDITO

6º depoimento

A embaixada guerreira da Congada Tradicional de Itapira

6ª seqüência de casos

Os congos de Morungaba reaprendem os segredos da embaixada guerreira

Aprender a ser congo: a fala do capitão de terno em Ubatuba

6º estudo

Os assombros da memória e do saber: a lógica e o sistema de trocas do catolicismo popular

Notas do Ciclo de São Benedito

Anexo I

A perda embaixada da Congada Tradicional de Itapira

Anexo II

A fala do preto que não quer ser congo em Machado

Bibliografia

INTRODUÇÃO

Para quem se ocupa da magia e da religião, as categorias que polarizam mais a atenção são as de tempo e espaço. Os ritos realizam-se no espaço e no tempo de acordo com certas regras: direita e esquerda, norte e sul, antes e depois, fasto e nefasto, etc., são considerações essenciais nos atos da magia e da religião. E não são menos essenciais nos mitos; pois os mitos se estabelecem no espaço e se produzem no tempo através dos ritos que são descrições daqueles ou, então, comemorações. Mas os tempos e os espaços nos quais se realizam os ritos e os mitos estão qualificados para recebê-los. Os espaços são sempre verdadeiros templos. Os tempos são festas.

Marcel Mauss

O Sagrado e o Profano

O AUTOR SE APRESENTA...

Não sei o que terá sido em um momento tão forte na vida do menino que eu fui um dia, para que muitos anos mais tarde eu quisesse voltar com tanto empenho a ver e conhecer as situações coletivas de festa religiosa do povo brasileiro, que algumas páginas adiante começo a colocar diante dos seus olhos, leitor.

Nasci no Rio de Janeiro, em Copacabana, onde morei os meus primeiros dez anos. Era um tempo em que mesmo ali ainda se andava de bonde e a pé, mas os primeiros tempos de minha vida foram tão urbanos que muito pouca coisa poderia sinalizar rumos do que veio acontecer mais tarde.

Não sei quando e em que lugar alguma coisa vivida ou vista teria ficado gravada com tanta força nos olhos e na memória, a ponto de tornar necessário que muitos anos depois eu repetisse a pequena aventura de deixar a casa e a cidade em busca dos espaços agrários. Ali, entre camponeses ou moradores pobres dos bairros de periferia, descobrindo o seu trabalho eu descobria também a música, a fala, a fé, a festa e uma convivência dura solidária; modos de ser, viver e explicar a vida que eu nunca havia encontrado antes no meio da «classe média carioca» onde nasci e fui educado.

Quando estava estudando na universidade, fui chamado um dia para trabalhar no Movimento de Educação de Base. Eu era então «monitor» do Instituto de Psicologia Aplicada da Universidade Católica do Rio de Janeiro. O que aprendi de melhor ali, alguns anos antes de me formar, foi o tamanho pequeno de minha vocação para seguir, com a carreira, o curso que havia escolhido. Às vezes, por volta de cinco horas da tarde, eu estava atrás de uma mesa corrigindo uma pilha de testes com que as pessoas

inventam se medir, e olhava para além da janela, em direção aos bosques da universidade. E eu pensava que a vida estava lá fora, além do bosque e da cidade. O trabalho no Movimento de Educação de Base abriu portas e janelas de muitos mundos. De um dia para o outro, eu saí de uma sala de testes psicológicos para uma de «animação popular».

Sob este nome curioso e quase carnavalesco, meus companheiros e eu desenvolvíamos projetos de trabalho comunitário em sociedades agrárias dos cantos mais pobres do país: Goiás, Maranhão, o Nordeste. Parte do nosso trabalho era recolher experiências — as primeiras vieram do Senegal — coletar material sobre «cultura popular» e desenvolver uma metodologia de experiências de mobilização de comunidades camponesas. A pior metade desta tarefa era feita no Rio de Janeiro, entre mesas e reuniões. Mas a outra nós fazíamos percorrendo «lugares de base», as equipes locais do trabalho de Educação Popular do MEB, e as próprias escolas radiofônicas e comunidades onde ele se encontrava com sujeitos do povo: alunos, monitores, líderes, comunidades e toda a sua gente.

Foi então e aí que eu comecei a ver o mundo rural e os seus moradores de outro modo. Não eram mais a gente curiosa e alheia dos tempos em que eu ia com a família passar pedaços das férias em Itatiaia ou em Petrópolis. Eram os companheiros do «lado de lá» de nossas esperanças e nossa vocação. Aos poucos eu comecei a ser educado, onde pensava que era pago para ser educador. Sentava por cima de bancos de caixotes em escolas de sapê, e aprendia a resolver os passos do trabalho com camponeses e lavradores do Nordeste e de Goiás. Algumas vezes as nossas equipes estaduais mandavam fitas e fotografias de pedaços de folclore: um Bumba-Meu-Boi do Maranhão, um Reisado de Pernambuco, uma Catira de Goiás. Um dia, para aprender a usar melhor em nossos programas estes pedaços de cultura popular, procurei no Rio de Janeiro alguns folcloristas: Renato Almeida, Edison Carneiro e Vicente Salles. Comecei a aprender com eles, em lições breves e indicações de livros, as maneiras de estudar o que escrevo a seguir.

Um dia, fui a Pernambuco, para uma primeira temporada «de campo» mais prolongada. Andei por lugares como Caruaru, Santa Cruz do Capibaribe e Vitória de Santo Antão. Na cidade de Garanhuns participei pela primeira vez de uma apresentação de Reisado, que acabei gravando com um aparelho cuja má qualidade só ganhava de minha pouca experiência.

Mas foi no interior de Goiás, a partir de 1964, que eu vivi deslumbramentos assustados com as coisas que o povo sabe fazer. Estive em uma fazenda no município de Itauçu e documentei, em menos de dois dias, pedaços de uma Folia de Santos Reis, uma dança de Catira e uma Chegada de Traição, o ritual da madrugada, feito em surpresa, com que uma turma de trabalhadores de mutirão avisa ao morador a quem oferecem o serviço, da sua chegada inesperada. Estes foram os rituais com que os camponeses de Goiás começaram a ensinar ao seu educador ignorante lições de vida e solidariedade que ele desconhecia.

Foi assim que eu comecei a gravar, fotografar e escrever sobre cultura popular. No MEB nós não tínhamos nenhuma intenção de «recolher o folclore» para submetê-lo a um «estado de museu». Contos, canções, danças, provérbios, modos de fala, tudo era recolhido vivo e se destinava a nos ensinar a compreender as gentes a quem dirigíamos o nosso trabalho de educação popular. Mais do que os outros companheiros, eu fui aos poucos ocupando o lugar do responsável por receber e dar uma ordem em todo o material que chegava dos vários Estados, ou que nós mesmos íamos buscar.

Um dia fiz o que devia. Sai de uma vez do Rio de Janeiro, casei com uma goiana, uma companheira de trabalho nascida na Aldeia de São José de Mossâmedes, aonde voltei muitas vezes para pesquisar.

Vivi em Goiás nove anos como professor da Universidade Federal de Goiás e dividia o meu tempo entre aulas de psicologia e pesquisas, de novo cada vez mais próximas da cultura popular. Na hora de escolher um curso de pós-graduação para cumprir exigências que a universidade nos fazia a todos, resolvi de uma vez embarcar no meu caminho. Acabei ingressando no «mestrado em Antropologia Social» da Universidade de Brasília. Foi durante este tempo — professor em Goiânia, aluno em Brasília — que eu aprendi os segredos da profissão. Os melhores foram os que cobriram as muitas lacunas que eu tinha em minhas pesquisas junto aos camponeses de Goiás. Os piores foram os que me obrigaram a complicar, em nome de uma ciência que às vezes eu entendia às avessas, o que eu via e vivia, simples no mundo onde estava. No ano de 1972 comecei a fazer as primeiras pesquisas com os recursos da Antropologia. Para quem saía dos métodos quantitativos e frios da Psicologia Social, todo um mundo, de novo intenso e verdadeiro, se reabriu, como nos melhores tempos do MEB.

Em 1973 fiz a minha primeira pesquisa mais completa sobre um ritual do catolicismo popular, uma «Festa do Divino» em uma das cidades mais antigas de Goiás, Pirenópolis. No ano seguinte consegui publicar o meu primeiro livro de pesquisas de cultura popular: *Cavalcadas de Pirenópolis*. O que me valeu não foi o livro, que de certa maneira me deixou órfão quando ficou pronto, mas o trabalho vivo de fazê-lo. Aprendi novos modos de ver, perguntar, anotar, conhecer. Aprendi também que não saberia mais ficar sem voltar uma e muitas vezes aos mesmos lugares, às mesmas pessoas e aos mesmos rituais. Entre 1973 e 1975 fiz outras pesquisas. Estive de novo em Pirenópolis. Se na primeira ida estudei o ritual mais rico e notável da «Festa do Divino», na segunda gastei mais dias estudando o mais simples e pobre, uma festa de negros (onde quase não há mais pretos) que sai pelas ruas na segunda-feira e na terça, depois do Domingo de Pentecostes, e que as pessoas mal param na rua para espiar: O Juizado de São Benedito e o Reinado de Nossa Senhora do Rosário.

De Pirenópolis fui para Mossâmedes, onde pesquisei outra “Festa do Divino” e onde saí em jornada, pela primeira vez, com uma Companhia de Foliões de Santos Reis. Foi quando eu comecei a aprender que por debaixo do *folclórico*, como nós chamamos o que vemos, existe a *devoção*, como o povo chama o que faz. Foi ali que reaprendi a compreender a cultura popular do ponto de vista dos seus próprios praticantes. Este é o aprendizado mais difícil, porque ele converte o pesquisador em participante e o cientista em crente. Assim eu comecei a negar, com a lição dos lavradores do interior de Goiás, quase tudo o que havia aprendido com os professores universitários do Rio de Janeiro.

Comecei a descobrir que um compromisso sério e verdadeiro com a ciência, qualquer que ela seja, começa e acaba em um compromisso sério e verdadeiro com o homem. E quando o cientista por acaso ou por vocação pesquisa o homem do povo, ele simplesmente não tem o direito de ser cientificamente «objetivo», o que é uma mentira que se inventou para se pretender criar uma verdade que a prática nega todo dia. Aprendi com os camponeses de Mossâmedes e os negros da Cidade de Goiás, a ser a minha própria pessoa na pesquisa. Aprendi a me envolver de emoção pelo meu trabalho, por causa daquilo que o trabalho me revelava. Aprendi a só querer pesquisar e escrever sobre aquilo que de algum modo tomasse conta de minha vida e dos seus significados. Agora não era preciso olhar mais pela janela. A vida estava ali onde eu ia buscá-la.

De Mossâmedes fui à Cidade de Goiás onde pesquisei uma Dança de Congos que a cada ano ameaça acabar. Neste tempo cii havia voltado ao meu trabalho cotidiano na Universidade Federal de Goiás e dividia agora os meus dias entre as aulas e as pesquisas que comecei a fazer pelo Museu Antropológico, lugar responsável por quase todas as pesquisas feitas em Goiás. O programa de estudos foi dividido em dois projetos. Um deles serviu para a pesquisa de formas de organização e relações de setores de sociedades agrárias do Mato Grosso Goiano. O outro serviu para dar continuidade aos estudos de rituais religiosos do catolicismo popular. Aqui interessa contar apenas sobre o segundo. Da Cidade de Goiás, fui para Catalão e, uma vez mais, estive envolvido com congos e festa de São Benedito. De Catalão voltei a Goiânia e ao estudo de uma Folia de Reis, uma forma urbanizada, mas ainda muito rica dos rituais do ciclo natalino que eu havia pesquisado em outros recantos mais perdidos do Estado de Goiás.

A todo o momento, eu recorria a dois tipos aparentemente opostos de livros e documentos de estudo. De um lado os da Antropologia Social que formulavam teorias e desvendavam mistérios de inúmeros tipos de trocas sociais e simbólicas entre os homens. De outro lado, os do folclore brasileiro, que descreviam muitas vezes as mesmas coisas que eu estudava em Goiás, tal como elas aconteciam em outros Estados. Nunca deixei de reconhecer a utilidade das muitas etnografias folclóricas que li e reli. O leitor vai descobrir que 2/3 da bibliografia deste estudo são velhos e novos artigos e livros de descrição de danças, festas e folguedos do folclore brasileiro. Mas em tudo o que eu lia sobre a cultura popular, sobretudo dentro de meu campo mais próximo, o de rituais coletivos do catolicismo rústico, sentia que havia alguma coisa mais a fazer do que apenas falar sobre tipos de vestimentas, de músicas, de instrumentos e de passos de dança. Tudo aquilo se abria como um enorme mistério, que eu poderia resumir em uma pergunta só, a respeito do ritual que aprendi a amar com mais força entre todos: por que um grupo de camponeses e lavradores se investe de instrumentos de música e sai em jornada e cantoria, de casa em casa, anunciando durante 6 ou 13 dias a história da aventura dos Três Reis Magos? A esta pergunta eu poderia acrescentar outras: Por que um deles, às vezes um respeitado pai de família camponês, se veste de palhaço e cumpre a missão de sair com os foliões (que nunca fazem folias) e fazer palhaçadas todo o dia? Por que as pessoas aproveitam a passagem do bando errante de viajeiros para rezarem orações de um terço com um prato de velas na cabeça? Por que algumas vezes o dono de uma casa visitada recebe de joelhos, na porta, a «bandeira dos Três Reis», e chora como um menino quando a «companhia» sai de sua casa para uma outra?

Aquilo que me ensinaram a ver como um «folgado», eu descobri que podia ser uma «devoção». Assim, resolvi investigar não tanto aquilo que aparecia como folclore, mas o que estava por debaixo, como ritual, como religião, como formas coletivas e populares de trocas entre os homens, ou entre os homens e a divindade. Falo muito sobre isso, aqui, usando as mesmas formas. Espero que a paciência do leitor seja tão grande para ler, quanto foi a dos meus informantes para ensinar.

Das minhas leituras comecei a desconfiar também que, ao estudar os rituais populares, nós os impregnamos de uma maneira externa e burguesa de ver e de explicar. Um dia em Catalão, entre ternos de congos e moçambiques que se ocupavam de cumprir a sua «obrigação» de conduzir reis e festeiros até dentro da Igreja de São Benedito, um terno de «vilão» preocupava-se em dançar as suas novidades para uma roda de turistas. Uma figurante carregava um estandarte onde todos liam: «Este Fouclore agradece e pede passage». Algumas pessoas vêem nisso a extraordinária

capacidade de o folclore se adaptar a tempos novos. Eu pensava que um modo popular de trocar símbolos entre os homens começava a morrer.

Resolvi então dirigir todas as pesquisas de modo tal, que sempre procurasse *ver* o que se praticava, com os olhos dos praticantes; uma vez mais, alguma coisa semelhante a passar de pesquisador a comparsa. Por isso mesmo, em todo este trabalho que descreve fatos do nosso folclore, discuto formas populares de devoção religiosa, tal como aqueles que fazem me contaram que fazem.

E DIZ A QUE VEM...

Este é o meu primeiro estudo de rituais religiosos do catolicismo popular que faço fora de Goiás. Pesquiso modalidades coletivas de devoção católica em cidades, bairros rurais e sítios de São Paulo e Minas Gerais.

Todos os estudos anteriores estão marcados por uma rigorosa preocupação acadêmica de descrição e análise, segundo os padrões da Antropologia Social. Aqui eu procuro divergir em parte de minhas próprias amarras. Em primeiro lugar, também pela primeira vez, não faço em uma só pesquisa, um só estudo de um único ritual. Em segundo lugar, abandono uma linguagem etnográfica de descrição e procuro *contar* o que vejo.

Assim, também pela primeira vez, o estudo não se divide em capítulos seqüentes e regulares como mandam as boas maneiras da vida acadêmica. Preferi dividi-lo em unidades, em seis *ciclos*. Cada um deles, dedicado a um ritual pesquisado de modos diferentes em mais de um lugar, incorpora três situações: 1º) um *depoimento* onde narro, com vagar e detalhes, um ritual religioso pesquisado; 2º) uma *seqüência* de casos, onde complemento os dados da narrativa do depoimento com a narrativa de situações passadas em rituais semelhantes, ou com a transcrição do discurso de um agente de ritual (chefe de um terno de congos, por exemplo); 3º) um *estudo*, onde salto da narrativa para a análise de um dos problemas que ela provoca.

A escolha dos ciclos obedeceu a mais de um critério. De um lado, procurei envolver aqui rituais religiosos convocados entre os mais significativos, dentro do espaço geográfico compreendido pela pesquisa: a Folia de Reis e a Folia do Divino Espírito Santo; A Dança de São Gonçalo e a Dança da Santa Cruz; as Congadas e festas com ternos de congos e moçambiques. De outro lado, procurei situações sociais de festa que recobrissem uma série de interrogações entre as que me foram ficando das pesquisas feitas em Goiás. Assim, não faço a análise de um ritual em cada ciclo. Procuro fazer uma discussão de um aspecto que se abre da própria narrativa do ritual do depoimento, ou dos depoimentos da seqüência de casos.

Tudo o que se passou nos dias em que andei por entre vinhedos e milharais com os Foliões de Santos Reis pareceu-me um imenso ritual de trocas de dons e bênçãos, entre as pessoas da «companhia» e os «moradores» das casas por onde ela passava. Faz muito tempo eu havia lido o ensaio sobre o Dom, de Marcel Mauss. Voltei a ele e juntei

as suas idéias com as minhas descobertas, para discutir os mistérios das trocas de bens, serviços e símbolos na sociedade camponesa.

O Ciclo de São Gonçalo talvez tenha sido o mais carregado de situações essencialmente religiosas. Em nenhuma outra situação participei de tantos momentos de rezas e de danças votivas. Quase todas as danças onde estive, na cidade ou em áreas camponesas no alto de serras, eram para o cumprimento de promessas feitas por «alma», por promesseiros falecidos que deixaram para descendentes ou parentes colaterais a obrigação de tornar «cumpre» a dívida com o santo. Depois de fazer a narrativa de algumas situações de danças, procurei discutir a própria lógica do catolicismo popular, centrada sobre relações de troca e compromisso entre o devoto e o santo da promessa.

No Ciclo de São João eu não narro quase nada «de São João». Em Atibaia se faz todo ano «a festa dele», padroeiro do lugar. Ali se apresentam então dois pequenos ternos de congos, perdidos na história e pelas ruas, dançando no meio da tarde pra ninguém ver. Esta me pareceu a ocasião de estudar o destino de rituais que perdem o seu contexto — ou porque nascem na roça e vêm morrer na cidade, com os seus praticantes-migrantes, ou porque perdem o seu lugar na festa onde nasceram — e se empobrecem aos poucos de gente, de gestos e de significados.

No Ciclo da Santa Cruz encontrei unia gente saída de sua aldeia para a cidade de São Paulo, e que duas vezes por ano volta a reunir-se para passar uma noite inteira dançando diante de cruzeiros devocionais. A alegre dança alterna momentos de piedade com outros de alegria e galanteria. Tudo se faz num só ritual, de tal modo que a devoção a um objeto santificado e a cortesia a uma mulher parceira alternam-se sem muita mudança de intenções. Faz algum tempo que tenho procurado compreender como o catolicismo popular investe de uma vez sobre o sagrado e o profano, sem os mesmos cuidados quase antissépticos com que os burgueses e os nobres vivem uma coisa e a outra.

No Ciclo do Divino Espírito Santo ouvi histórias juradas como verdadeiras de casos de desafio, conflito e violência. Fui também testemunha de momentos de desavenças e aprendi a ver que, se em um momento o ritual popular combina e alterna o sagrado e o profano, em um outro ele pode incorporar, dentro de um mesmo espaço simbólico, a violência ritual e o controle ritual da violência.

Finalmente, entre os congos de Itapira descobri que a memória tio sagrado também se perde e que o seu saber precisa de uma sólida rede de reciprocidades para permanecer vivo. Os congos da «Congada Tradicional» esquecem aos poucos a sua embaixada guerreira. Transcrevi os pedaços que sobram e procurei refletir sobre como e por que os mistérios da religião do povo às vezes se transformam no que cabe nos assombros de um saber e sua memória.

Há modos diferentes de ler este estudo e ele foi feito assim de propósito. Eu peço ao leitor paciente e tão preocupado quanto eu em desvendar alguns dos mistérios do que se discute aqui que leia tudo, mesmo sob o risco de encontrar um escritor que viu e escreveu demais, sem o cuidado rigoroso de se policiar, do mesmo modo, em todos os momentos. Mas a quem desagradem as análises que complicam as coisas simples na esperança de torná-las mais claras, eu peço que leia pelo menos os depoimentos e as seqüências de casos. Ali não fala qualquer ciência, nem a da Antropologia Social, nem a do Folclore. Fala a gente do povo em festa, ou em dança, ou em reza. E eu acredito, com a minha melhor verdade, que de todas as falas esta é a que mais precisa ser ouvida.

A você, leitor, a quem convido que me acompanhe na aventura de ler pedaços do que fui descobrindo depois de nove meses de andanças por Minas e São Paulo, estendo o que, no meio de uma «volta» do São Gonçalo, o folgazão Antônio Teles cantou para um pesquisador, que, ao invés de dançar como os outros, gravava:

*São Gonçalo está contente
Sua voz está gravada
E Eu peço pra Nosso Senhor
Que abençoe o professor
Deus lhe pague, obrigado,
E a Senhora Aparecida
É que é a nossa mãe querida
E São Gonçalo o adevogado.*

Este trabalho foi integralmente realizado com recursos oferecidos pela FUNDAÇÃO NACIONAL DA ARTE (FUNARTE), a partir de janeiro de 1978. Esta é a primeira dentre as muitas dádivas trocada entre os homens, de que se falará, a partir daqui, ao longo deste estudo.

Carlos Rodrigues Brandão

O CICLO DE SANTOS REIS

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não constatamos nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado entre indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, face a face, seja por intermédio dos seus chefes, ou seja ainda das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente.

Marcel Mauss

Ensaio sobre a Dádiva

*Seu João, sua mãe morreu
Tem a bênção, onde ela esteja,
Nós cantando hino dos Magos
No Reino do Céu se veja.*

Da Folia de Reis de Caldas

DEPOIMENTO:

A Companhia de Santos Reis da Vila Vicentina, em Caldas

Mestre Porfírio avisou à Companhia que ia cantar «em ritmo de congado». Assim não seria preciso repetir após cada quadra os prolongados gritos agudos do tiple e do contratiple. A cantoria desenvolve melhor e fica mais fácil chegar de uma vez ao «pouso do almoço». Eram quase 4 horas da tarde e faltavam ainda duas ou três casas no giro entre um pouso e outro. Mas de repente alguém soltou um rojão de três tiros, e ele precisou inventar uma quadra agradecendo. *Sempre que alguém solta um rojão é preciso cantar saudando.*

Quase às 6 horas da tarde de um dia frio para janeiro, com chuva e vento fino, seria preciso demorar ainda algum tempo para que os foliões chegassem à mesa do almoço. A entrada na casa do pouso precisava cumprir toda a seqüência prolongada de cerimônias camponesas do ritual da Folia de Santos Reis. Pelo caminho entre a última casa e a do pouso, os foliões conversavam em pequenos grupos em fila, pela estrada. Alguns aproveitavam o tempo para afinar violas e cavaquinhos. Outros descansavam a voz, depois de um dia inteiro de andança e cantoria. Um pouco antes de chegarem à porteira do sítio do pouso, o mestre em serviço fez sinal de parada, esperou que todos de novo se agrupassem e, então, colocou a Companhia da Vila Vicentina em ordem para a chegada.

Mal o grupo transpôs a porteira, ouviram-se no terreiro os três tiros de um rojão. Arrumados em suas duas filas, bandeira e bastiões à frente, os foliões aproximaram-se de um ponto próximo à casa e diante de um arco feito com folhas, bambu e bananeira. Primeiro fizeram algumas evoluções simples — o caracol — andando e tocando os instrumentos, sem cantar ainda. Do lado de lá do arco da casa, pessoas do sítio e da redondeza esperavam de pé pela «chegada da bandeira».

Mestre Porfírio esperou que todos os seus estivessem prontos começou a cantoria de chegada. Anunciava a presença dos “Três Reis Santos”, falava de bênçãos dadas pelos santos aos moradores e fazia avisos sobre as esmolas que pediam, em nome dos reis por quem andavam e para os pobres da Vila Vicentina.

*Aqui está a companhia
Aqui está a companhia
Da Divina Providência,
Entramos na sua morada
Entramos na sua morada
O seo José nos deu licença.¹*

Aqui chegou os Santos Reis

¹ Sempre que, aqui ou nas quadras de cantoria de qualquer outro ritual, haja uma repetição no modo como ela é cantada, escrevo por inteiro e de uma forma aproximada apenas a primeira quadra de uma série. Por outro lado, apenas em casos raros farei a transcrição quase completa de uma cantoria. Sempre que vier a fazer, avisarei.

*Com esta nobre companhia,
Trouxe a bênção ao morador
E sua devota família.*

*Ai a Estrela do Oriente
É a luz que te ilumina,
Peço oferta em geralmente
Pros pobres da Vicentina.*

Terminada a primeira cantoria as pessoas do sítio abriram alas e deixaram que as duas filas de foliões caminhassem o pedaço de terreiro entre o arco e a casa. Outras pessoas esperavam frente à porta: o «dono», sua esposa, alguns filhos, parentes, vizinhos de perto. O dono tinha promessa a cumprir. Sob a segunda cantoria de chegada, a bandeira dos Santos Reis foi passada às suas mãos. Ele beijou com respeito uma das pontas e se colocou de joelhos diante dos cantadores. Os foliões continuaram a longa cantoria de pedido de pouso e de reconhecimento cerimonial de que, ali, alguém cumpria uma promessa.

*Este senhor está ajoelhado
Com o Sagrado Coração,
Pra cumprir com esse voto
Tá ajoelhado no portão.*

Nas sucessivas quadras — prolongadas agora pelos gritos finos do tiple e do contratiple — o mestre anunciou com os seus cantores quem eles eram: os emissários dos Três Reis Santos, ou, simbolicamente, os próprios reis, pelo que faziam e pela bandeira que conduziam em jornada a Belém. Depois, cantando ainda a mesma cantoria, pediu outra vez almoço pra ele e pros foliões, em nome do Menino Santo, de sua mãe, Maria e dos Três Reis, em nome de quem iam de casa em casa, faziam orações, distribuíam bênçãos e recolhiam esmolas. No meio das quadras, Mestre Porfírio intercalou versos em que anunciava ao dono e «promesseiro» que o seu voto estava cumprido, que ele tinha as bênçãos dos Três Reis e que já podia se pôr de pé. O dono se ergueu e entrou pela pequena sala adentro com a bandeira nas mãos. A Folia o seguiu, cantando sempre. A bandeira foi passada às mãos da esposa que foi com ela a cada um dos poucos cômodos, procurando, em cada um deles, acenar com o símbolo dos Reis, que foi de novo trazido à sala e colocado sobre o altar por cima de duas velas acesas, de seis ou sete imagens de santos — entre as quais nenhuma é «de Santos Reis» (na verdade, um tipo desconhecido de santo em imagem), e de alguns outros objetos rústicos de devoção, como pequeninas TVs de plástico com o retrato de Nossa Senhora da Aparecida no vídeo.

Os foliões que durante todo o tempo estiveram em cantoria, cantaram um pouco mais ainda: anunciando de novo pedido de esmolas, prometendo bênçãos e recompensa para este mundo e o outro e, finalmente, pedindo ao dono da casa licença para «parar os instrumentos». Mal haviam interrompido as suas quadras quando o dono prorrompeu em gritos de vivas, que eram respondidos com fervor pelos seus: aos Três Reis, ao Menino Jesus, aos foliões, a todos os presentes. Ao que alguém da Companhia respondeu: Viva o dono da casa! Viva toda sua família!

Antes do almoço alguém serviu vinho enchendo vários copos com o que havia em um mesmo garrafão. Ele mesmo fez o vinho e o guardou para os foliões. Parte de uma promessa também. A de servir aos foliões de vinho e pinga durante todos os dias da jornada. Todos comem muito e o dono da casa insiste em que comam mais. Pois é sempre preciso repetir que as panelas estão cheias ainda, e que tudo foi feito com gosto e amor, para os amigos e em nome dos Reis.

Depois de muito almoço sobrou pouco tempo pra prosa e nenhum para descanso. Na verdade havia ainda algumas casas entre as do almoço e as do «pouso da janta», e se falava por ali que o jantar não seria antes da meia-noite. Dentro da sala, os foliões se reequipam dos seus instrumentos e se preparam para recomeçar a cantoria. Agora era o momento de pedir e receber as ofertas e distribuir as bênçãos. As pessoas da casa ficam face a face com as da Folia e os dois bastiões, palhaços mascarados vestidos com roupas de chita da roça, consultam pessoas do lugar sobre os seus dons e anunciam para o mestre quem deu o quê, em nome dos Reis Santos. Ao invés de oferecer de uma só vez a quantia da esmola, o dono da casa doa em porções, pedindo, em cada uma delas, a bênção dos reis para cada grupo dos seus familiares.

O bastião anuncia: *10 cruzeiros em nome da família.* A Folia canta:

*Deus lhe pague, seo José
Sua família também,
Santos Reis lhe dá a bênção
Nesta ida pra Belém.*

Mais 10 cruzeiros em nome da sobrinhada inteira, o bastião avisa ao mestre. Ele canta:

*Deus lhe pague seo José
E todos os seus sobrinhos,
A bênção vem lá do céu
No lugar dos seus padrinhos.*

Uma leitoa, o dono segreda a meio palmo do ouvido do bastião. *Uma leitoa!* *Uma leitoa,* o bastião grita enquanto pula, feliz e grotesco.

*Deus lhe pague o seu presente
Vai sair do seu terreiro,
Santos Reis tá por aqui
Abençoa o seu mangueiro.*

*Deus lhe pague sua leitoa
Os Três Reis que vai levar,
Adjutório pra pobreza
Deus põe outra no lugar.*

5 cruzeiros em nome do seo João.

*E Deus lhe pague o seu João
Que ofertou 5 cruzeiros,
Santos Reis que lhe ajuda
Pra lhe aumentar o seu dinheiro.*

10 cruzeiros do Joaquim! Dez cruzeiros do Joaquim! O doador pede aos Reis em seu nome e no da mãe.

*Deus lhe pague a bela oferta
Que foi o Joaquim quem deu,
Tenha fé nos Santos Reis
Pra aumentar tudo o que é seu.*

*A oferta do Joaquim
Agradeço de uma vez,
O senhor e sua mãe
Têm a bênção dos Três Reis.*

Alguém doou um frango e um bastião grita, como o outro fez com a leitoa.

*Deus lhe pague a sua oferta
Tem as asas de avoar,
Santos Reis que leva esta
Deus põe outra no lugar.*

O doador cumpre promessa e pede para segurar a bandeira enquanto se canta a bênção.

*Aqui está nossa bandeira
Todos anjos que lhe ajude
Santos Reis na sua mão
Vai lhe dar vida e saúde.*

Finalmente, o presente de uma nota de dinheiro foi pregado na bandeira — como se pregam também outras notas e retratos de promesseiros. Um dos foliões declama três quadras onde convoca um dos bastiões a que retire a nota. A Folia canta:

*Esse presente da bandeira
Vale prata e vale ouro,
Foi assim que os Reis fizeram
Quando abriram o seu tesouro.*

Das mãos do promesseiro a bandeira volta às do dono da casa. Quem tinha o que dar, já deu e a Folia emenda quadras de cantoria em que pede de volta a bandeira, «a nossa guia»:

E faça o favor da bandeira

*E faça o sinal da cruz,
Ela é a nossa guia
Pra visita de Jesus.*

O dono beija a bandeira e alguns dos seus beijam também. Ele a devolve a um dos foliões. Os instrumentos de corda inventam um último floreado para encerrar a cantoria. Os dois bastiões guardam em sacolas de pano o dinheiro reunido ali. As pessoas se despedem, os da casa acenam, alguns meninos correm atrás dos foliões que se afastam em busca de uma outra casa.

Houve um tempo em que a Companhia de Santos Reis saía em jornada na noite de Natal e viajava até a tarde do dia 6 de janeiro. Agora os tempos são mais difíceis, e ela sai na noite de Ano Novo. Cada um dos seus foliões dá «seis dias no ano pros Três Reis Santos e em benefício dos pobres da Vila Vicentina». Eles se reúnem na casa de um deles ou na de um amigo comum, ainda dentro da cidade de Caldas. Depois da reza de um terço fazem a saída e, durante seis dias e pedaços de seis noites, caminham de casa em casa, «no giro», se possível indo «do Oriente pro Ocidente» e sem «cruzar» um caminho por onde já tenham passado. Em cada uma das casas «do giro», cantam anunciando os Três Reis, pedindo esmolas, distribuindo bênçãos, proclamando o cumprimento de promessas e fazendo despedidas. Cada dia passam por dois pousos, o do almoço e o da janta, onde, além de tudo o que fazem nas casas do giro, pedem abrigo e alimento e agradecem pelo que receberam, além das ofertas «pros pobres da Vicentina». Da noite de 31 de dezembro à tarde de 6 de janeiro passam por umas dez casas entre almoço e jantar, e visitam entre 8 e 15 ranchos e casas de moradores do lugar por dia: aqueles que todos os anos se apresentam para «receber Santos Reis»; aqueles que pedem de modo especial a passagem «da bandeira», para que alguém na casa cumpra um voto feito às vezes muitos meses antes e que só se resolve diante da bandeira.

Nenhuma casa «que pediu a bandeira» pode ficar sem a visita dos Reis. Por outro lado, o imaginário do sertão sempre guarda a memória de castigos às vezes incríveis enviados a quem recusou receber a Folia. Quando as casas do giro de um dia são muitas as cerimônias religiosas simplificam a duração da cantoria de cada uma delas, de tal modo que são reduzidos os números de quadras cantadas, ou todas elas são entoadas com um dos ritmos mais velozes. No entanto, preceitos religiosos podem prolongar, sem direito a protestos, a visita dos Reis a uma das casas. Em uma delas pode haver dois ou três promesseiros com votos de ouvir a cantoria segurando a bandeira. Em outra pode haver sido armado um presépio com algumas moedas de ofertas. A Folia deverá então prolongar as quadras e, não raro, será pedido que ela faça toda a longa «adoração». Alguém pode anunciar que fez «a promessa de um terço», quando a bandeira passasse. Então é preciso transformar os foliões em rezadores e cumprir os termos do voto.

As casas camponesas das pessoas do mundo agrário de Caldas são o melhor lugar para as cantorias do ritual. Mas o ritual pode ser feito em qualquer lugar. Em uma manhã os foliões toparam ou uma pequena capela rural. Cantaram ali louvando a padroeira, nossa Senhora da Aparecida. Mais adiante toparam com morador na estrada. Ele segurou a bandeira ali mesmo, prometeu oferta e pediu a «bênção dos Três Reis Santos» pra família. A Folia cantou na estrada. Mais à frente ainda Mestre Donquinha avisou que a Folia deveria cantar em um sítio de criação de porcos. O administrador, solene, recebeu a Companhia na porteira do sítio, entrou por ele a dentro com a bandeira nas mãos e recebeu a cantoria na entrada de um dos grandes chiqueiros, de tal maneira

que em uma de minhas gravações a música dos Reis apareceu misturada com sons aparentemente muito pouco religiosos. Mas ali se cantou com a mesma solenidade camponesa. O patrão havia viajado, e a família de Geraldo estava na cidade. Os primeiros pedidos de bênçãos foram «pra porcada» mesmo, e como todos foram recebidos sob tiros de fogos, isso foi feito depois que a Folia saudou os rojões e se anunciou:

*Vou saudar o seu rojão
A uma distância retirada
Recebeu a santa bênção
Nós companha a lei sagrada.*

*Vem seguindo essa bandeira
Nossa luz da redenção
Trouxeram a bênção sagrada
Pra esse nobre cidadão.*

*Seguindo pelas estrelas
Chegamos em sua morada
Dando a bênção pro senhor
E também sua porcada.*

*Vem chegando essa bandeira
Nossa luz que ilumina
Vem pedir os seus auxílios
Pros pobres da Vicentina.*

Depois da cantoria de chegada, o bastião pede oferta e a Companhia ganha outra leitoa. *Eu dei a leitoa pra ele escolher lá naquele meio, e ele vai escolher a melhor que tiver e pega e leva pra Santos Reis e pros pobres da Vicentina.*

*Deus que pague este senhor
Este seu bom coração
Todos passos de sua vida
Santos Reis lhe dá a benção.*

*Aqui está nossa bandeira
Todos anjos que lhe ajude
Santos Reis na sua mão
Vai lhe dar vida e saúde.*

*Aqui está a nossa bandeira
Clareou dia tão claro
Deus quem pague, Deus lhe ajude
Em nome do seo Geraldo.*

*Deus quem pague a sua oferta
Santos Reis que vai levar,
Adjutório pra pobreza*

Deus põe outro no lugar.

Na mesma seqüência de cantoria os foliões festejam e abençoam o «patrão» viajante, e pedem de volta a bandeira para continuarem a jornada:

*Aqui está nossa bandeira
Nossa luz que ilumina
Santos Reis que leva a bênção
Seo Romeu tá na Argentina.*

*Pode beijar a bandeira
E fazer o sinal da cruz
A bandeira é nossa guia
Pra visita de Jesus.*

*Nós cantando aqui na terra
Todos anjos anunciou
Vou pedir pro seo Geraldo
Pra levar nossa bandeira
No lugar que ele pegou.*

O homem devolve a bandeira e ameaça chorar. Mais tarde ele me conta: *hoje os Três Reis entrou nessa fazenda e eu estou muito contente.*

Mesmo quando simplificam alguma parte, os mestres sabem que todos os momentos da Folia devem ser cumpridos com rigor. Para eles e os seus foliões a «jornada» é também uma obrigação que se cumpre por voto um dia feito, ou por devoção aos Três Reis. No terceiro dia de caminhada, às 3 horas da tarde todos estão rigorosamente esfomeados. Mas a apenas 30 metros do pouso do almoço um morador inesperado — porque não havia pedido desde antes «a visita de Santos Reis» — armou um presépio em casa, esperou pela Folia, «pegou a bandeira» e pediu que se cantasse a adoração «na frente da lapinha». A adoração completa tem 33 quadras e pode levar mais de hora e meia. Mestre Lázaro simplificou bastante, pulando quadras e cantando só as mais importantes. O começo ficou assim:

*Com licença morador
Boa tarde, como vai?
Quem vem lhe trazer benção
É a visita de nosso Pai.*

*Ô que hora tão bonita
Que a estrela apareceu
Oi, clareou lá em Belém
Onde que Jesus nasceu.*

*O sinal mais importante
Que neste mundo foi visto
Foi quando apareceu a estrela
Mas que clareia Jesus Cristo.*

*Apareceu aquele sinal
Que clareou o mundo de luz
Chegou o tempo e o dia e a hora
Do nascimento de Jesus.*

*Quando o bom Jesus nasceu
De toda a parte souberam
Aí pra adorar o nascimento
Foi que os Reis Magos vieram.*

Este foi um dos poucos momentos em que as quadras da cantoria deixavam de ser uma espécie de crônica do lugar, entre apresentações, pedidos e despedidas, para fazerem as vezes de uma crônica bíblica. Logo depois da cantoria os foliões deveriam sair para a casa do almoço, mas Mestre Lázaro ficou emocionado, possivelmente com o seu próprio desempenho, e emendou em seguida uma versalhada comprida, parte conhecida, parte de improviso, onde afinal repetia a mesma «história do nascimento», entremeada de reflexões piedosas e palavras de elogio aos Três Reis Santos. Depois indicou a cada um dos cantadores e instrumentistas que saudasse o altar, com beijos na toalha do presépio e ligeiros «nomes-do-Pai».

A Companhia dos Três Reis Santos da Vila Vicentina não difere muito de todas as outras. Ela toca três violões, uma viola, dois cavaquinhos, uma sanfona, um pandeiro e duas caixas. Os cantores, também instrumentistas, fora dois ou três outros, são o mestre (o que propõe e sola os versos), contramestre e contralto (os que respondem, junto com o mestre, a repetição do 2º verso), contraltinho, tiple e contratiple (os que dão a resposta aos versos e prolongam, segundo o tipo de cantoria, os longos gritos finos do final dos versos). No entanto, de modo diferente do que acontece em regra, ela reúne em um só grupo cinco bons mestres de Folia, de tal modo que, em um mesmo dia, todos eles se alternam no comando da cantoria e passam sem muita dificuldade de uma posição de cantador a outra. Um dia, quando Mestre Donquinha já estava muito cansado do esforço de cantar, Mestre Porfírio o substituiu no meio de uma cantoria. Esta foi a primeira vez em que eu vi isso acontecer.

No «pouso da janta» os compromissos são sempre maiores. Ali se come e dorme. Em outros lugares de Minas e de Goiás, ali se pode dançar catira por uma noite inteira. A cantoria de pedido de pouso e de guarda dos instrumentos é feita logo na chegada, como no pouso do almoço. Mas as cerimônias religiosas das outras cantorias são feitas sempre na manhã do dia seguinte, depois do café. Os instrumentos são devolvidos aos seus donos. A bandeira é tirada da parede acima do altar e, de novo, colocada nas mãos do dono da casa ou de sua esposa. A Companhia se perfila e «o povo da casa» se amontoa em volta dos donos e da bandeira. Os foliões cantam unia longa seqüência de agradecimentos, nomeando serviços, pessoas e tipos de bênçãos. Depois, faz os pedidos de praxe e responde pelas ofertas recebidas.

*Deus lhe pague a boa janta
Que matou a nossa fome
Lá no céu vós é servido
Na mesa que os anjos come.*

Deus lhe pague o bom café

*E a chicra e a bandeja,
O senhor com sua família
No reino dos céus se veja.*

*Deus lhe pague as cozinheira
Que serviu a nossa mesa
Com bonita educação
E com toda a delicadeza.*

*Deus lhe pague a boa pinga
Nessas horas tão servida
Que alegrou meus folião
Pra nós é boa bebida.*

*Deus lhe pague o seu café
Que foi de manhã cedinho
Tem a bênção de Jesus
Santos Reis é seu padrinho.*

*Deus lhe pague o lindo leite
Veio da vaca Mimosa
Santos Reis benze o seu gado
Pra livrar da afetuosa (febre aftosa).*

*Deus lhe pague o lindo almoço (café da manhã)
Que foi de manhã cedinho
Santos Reis que lhe ajuda
Pra seguir o seu caminho.*

*Aqui está a nossa imagem (bandeira)
Feita na maior beleza
Veio pedir os seus auxílios
Em benefício da pobreza.*

As pessoas da casa começam a anunciar aos dois bastiões o que ofertam. Os bastiões avisam aos mestres, que agradecem e abençoam. *Uma leitoa pra ele e o Antônio Pinto, o filho dele, por nome de Antônio.*

*Segurou nossa bandeira
Que é a guia concebida
Deus lhe pague a sua oferta
Filho e pai arreunido.*

*É a oferta de Antônio
Deus lhe pague nessa hora
Tem a bênção dos Três Reis
E também Nossa Senhora.*

Vai seguindo essa visita

*Visitar Jesus pra Egito
Deus lhe pague, Deus lhe ajude
Meu amigo Benedito.*

*Aqui está nossa bandeira
Nós tá alegres e contentes
Deus lhe pague, Deus que ajude
Que é pra tudo e geralmente.*

*Seo Laércio deu a oferta
Deus lhe pague de uma vez
Tem a bênção de Jesus
Do glorioso Santos Reis.²*

Dia 6 de janeiro à noite. Devia ser de tarde, mas nunca é possível cumprir horários durante a jornada. Mais uma vez a «bandeira» cumpriu «com a obrigação» e chegou à «vila dos pobres da Vicentina». Os foliões fazem juntos uma última refeição com a gente da casa e deixam nas mãos de um encarregado todo o dinheiro arrecadado durante os dias de jornada. Mais tarde os próprios ofertantes tratarão de mandar à Vila os frangos, as leitoas e os novilhos doados «pra Santos Reis».

Mestre Porfírio dizia pra quem quisesse ouvir: *Esse ano tá cumprido, ano que vem, se Deus quiser, nós turnos na estrada outra vez.*

SEQÜÊNCIA DE CASOS:

As pequenas companhias de Folia de Reis da periferia urbana de Poços de Caldas

Foi duplamente de propósito que descrevi, sem os detalhes usuais entre folcloristas competentes, alguns momentos de uma turma de foliões de Santos Reis que percorre por sete dias um território camponês de sitiantes e meeiros de Minas Gerais. Em primeiro lugar porque não sei ainda fazer, com o rigor necessário, um tal tipo de descrição. Em segundo lugar, porque há, já feitas, numerosas descrições deste tipo e não é a descrição de detalhes, além daqueles a que fiz referência, o que será importante daqui para a frente.³

² “Do glorioso Santos Reis”. Esta não é a primeira vez que encontro este modo singular de reunir os Três Reis do Oriente – cujos nomes individuais todos conhecem – em uma só santidade. É muito comum a fala: *Santos Reis é um santo muito milagroso*. Voltarei a isto.

³ Relaciono apenas alguns trabalhos: Zaide Maciel de Castro e Aravy do Prado Couto, *Folias de Reis* (1961); das mesmas autoras, “Folias de Reis, *Cadernos de Folclore* n. 16 (1977); Alceu Maynard Araújo,

O lugar de origem brasileira das folias de Santos Reis são as comunidades camponesas. Mas entre 24 de dezembro e 6 de janeiro — entre a noite de Natal e a tarde da Epifania — do Estado do Espírito Santo para baixo (e para cima também, em alguns lugares), ternos de foliões circulam na periferia e até mesmo no centro de inúmeras cidades. Em 1975 documentei uma delas em Goiânia, saindo sob o comando de Mestre Messias, de um dos bairros pobres da beira da rodovia e entregando dentro da cidade, em pleno «Setor Universitário». Depois aprendi que era uma entre outras e que havia muitas mais ainda, mesmo em cidades maiores e possivelmente mais impiedosas para com essas coisas «da roça». Há notícias delas dentro da cidade do Rio de Janeiro (Castro e Couto, 1977) e mesmo dentro de São Paulo.⁴ Pelo menos no caso paulista, os promotores das folias são migrantes da lavoura, muitas vezes de Minas Gerais, já que, ao contrário do que acontece com as folias do Divino Espírito Santo, as de Santos Reis são raras em São Paulo, sobretudo nas áreas longe da divisa mineira. São Gonçalo é com a gente, dizia um folgazão de Piracaiá, mas isso de Folia de Reis é com Minas, coisa de mineiro.

E um mineiro de Campestre confirmava: *Aqui e por toda parte (do Sul de Minas), de 25 a 6 é só Reis*. Na cidade de Poços de Caldas encontrei três pequenos ternos de foliões, e fiquei sabendo de alguns outros. Dona Matilde é a *dona* de um deles, terno que percorre as ladeiras da Vila Nova, bairro de pobres, na saída da cidade. Ela fez voto há 3 anos e tem compromissos de sair por mais 4, até cumprir os 7 de preceito.⁵ O seu terno, só de parentes, é pequeno e muito incompleto de instrumentos e de vozes. Dona Matilde com a caixa, o marido com a sanfona, um primo no pandeiro e outro como *palhaço* (nome mais usado por eles que o de *bastião*). Estes 4 foliões cumprem jornada do dia 28 de dezembro até 6 de janeiro e, em muito menos quilômetros de estrada, passam por muito mais casas que os de Caldas.

Passam muito e param pouco. Essa gente de herança camponesa canta para uma audiência já bastante esquecida coisas da roça, ou canta para uma gente que nunca viveu. Eles traçam o roteiro das ruas do bairro e projetam passar por quase todas as casas. Não fazem avisos antecipados, a não para alguns poucos amigos e parentes que encontrarão pelo caminho. Muitas pessoas não são sequer conhecidas e, do portão o palhaço grita para quem atendeu as suas palmas de chama à porta: «*a senhora recebe Santos Reis?*» Algumas pessoas não entendem. Outras dizem que não — são crentes pentecostais,

o volume 1 de *Folclore Nacional* (1964); Maria Augusta Calado de Saloma Rodrigues, *Alguns Aspectos do Caldeamento em Goiás* (1974); Regina Lacerda, *Vila Boa* (1957); Gilberto N. Galvão, *Folia de Reis*. Em um trabalho anterior, procurei descrever com mais insistência do que aqui, e com uma linguagem mais rigorosa, o ritual de Reis. O trabalho chama-se: *A Folia de Reis de Mossâmedes*. Metade dele foi publicado como o n.20 dos *Cadernos de Folclore* da Campanha Nacional de Defesa do Folclore Brasileiro, em 1977.

⁴ É curioso que os jornais dão destaque justamente às folias que se apresentam, às vezes aos pedaços, dentro das grandes cidades: “Uma família Revive a Folia de Reis (em São Paulo)”, *Folha de São Paulo*, 02/01/1978; “Folia de Reis: uma tradição que o goianiense gosta”, *O Popular*, 03/01/1976; “O Longo Caminho dos Reis”, *Jornal do Brasil*, 06/01/1977; “Folias de Reis: quando a fé tem muito de Carnaval”, *O Globo*, 15/01/1969.

⁵ Alguns mestres afirma que, quando se faz uma promessa de sair com a Folia, o promesseiro pode completar seis anos seguidos. Mas se fizera saída no sétimo, fica com o compromisso com Santos Reis para o resto da vida. Assim se acredita no interior de Goiás. Mestre Messias confirmou a mesma coisa em Goiânia. Assim também pensam alguns mestres em Caldas, Poços de Caldas, Campestre e Machado. Alguns acreditam, no entanto, que o número de anos depende do promesseiro. “Cada um promete quanto quiser”. Outras pessoas acreditam diferente. Qualquer participante da Folia por promessa deve cumprir um sentênio de saídas para que possa se considerar quites com o santo. Esses são os seus anos de penitência. Depois, se ele quiser, pode continuar saindo por devoção ou por gosto (Castro e Couto, 1977: 17 e 18).

sujeitos já descrentes «dessas crendices». Mas a maior p responde que sim, sem muita fé e sem muito empenho.

O terno de quatro então avança pelo quintal e quase sempre pára na porta de entrada da casa, onde o dono dela, ou a esposa seguram por minutos uma bandeira coberta de flores de plástico e escutam, durante curtos momentos, uma cantoria muito reduzida de falas sobre os Magos e pedidos de oferta. Ali não há nomes e nem o reconhecimento de uma série de trocas e parceiros. Não há referências às coisas e às pessoas da casa de tal modo que a cantoria repete, em todos os lugares, praticamente os mesmos versos. Os foliões se apressam, recebem oferta — às vezes desconfiada — de uma ou algumas notas de um cruzeiro. Agradecem mais e abençoam menos do que em Caldas. Na saída o palhaço levanta a máscara vermelha e convida os donos *pra nossa festa, no dia 6*, mas avisa, *não é bem uma festa, aqui nós não pode fazer uma festa, mas o senhor vai, assim mesmo*.

No período de uma quase tarde inteira os foliões de Dona Matilde não caminharam mais de uns 500 metros. Mas estiveram cantando em mais de 12 quintais, um pouco em cada um. Entraram só em 3 casas e, apenas em uma, uma velha pegou bandeira e passeou com ela por todos os cômodos. Na verdade, como quase ninguém saberia ao certo o que fazer se aquele estranho grupo de três cantores e um mascarado entrasse na casa, quase ninguém convida para que entrem. O almoço e janta são às vezes feitos na casa de um parente ou de um conhecido, às vezes feitos na casa de um dos foliões, em geral a de Dona Matilde. Os foliões não dormem em pousos, voltam para as suas casas e se reúnem de novo, de manhã, na «casa da dona».

Mestre Agostinho tem dificuldades em manter o seu pessoal em ordem como antigamente, na roça. Afinal, *folia é coisa muita fé*, insiste ele. No almoço do domingo em casa de um conhecido, dois foliões ficaram bêbados, deram trabalho e terminaram deixando o mestre irritado. Mas o pior é que os seus foliões, jovens em maioria, eram sempre empregados de alguma coisa, o que tornava impossível fazer com que a Folia girasse o dia todo, como sempre foi. Entre Natal e Reis eles se reuniam aos sábados (depois do almoço) aos domingos (o dia todo). Nos outros dias úteis eles fazem a jornada por umas poucas horas entre o fim da tarde e o começo da noite. Pela cabeça de Mestre Agostinho e de alguns dos seus companheiros mais velhos não cabia a idéia de que a bandeira dos Três Reis Santos pudesse sair por algumas horas, em alguns dias. Ele me lembrou costumes de sua roça de origem: «saiu em jornada, tá na jornada; só acaba quando acabar no dia 6 e é direto pra Santos Reis. Agora, onde já se viu?»

Mas ele aceita as regras do jogo. Tem voto com os Reis pra toda a vida, e quer «sair com a bandeira» enquanto conseguir. Tal como Dona Matilde e outros mestres, ele percorre a Vila Nova. Mas anda também por bairros vizinhos, passando em menos casas de cada um. Também não tem um roteiro pré-combinado, a não ser com um ou outro amigo ou parente, também migrantes insatisfeitos. Ele se espanta que muita gente não compreenda o que fazem, e que alguns jovens, na passagem do terno, debochem de sua gente e principalmente de sua farda, na verdade grotesca dentro de uma Folia, e muito mais pra congado do que pra Santos Reis.

Todos os mestres com quem conversei no Sul de Minas garantem que saem por voto ou por devoção, nunca por interesse. Todo o dinheiro que recebem pelo caminho é gasto na festa do dia 6 ou é entregue aos pobres, como em Caldas. Nenhum deles imagina que um folião possa «pôr preço pra trabalhar pra Santos Reis», como um deles me dizia com espanto. Mas em Campestre um velho camponês acha que a Folia de Reis vai acabar, «não demora». Antes havia condições ideais nos lugares («na roça») e nas

peessoas (na «gente da roça»). Agora, sobretudo na cidade, tudo é difícil e mesmo alguns mestres de Folia começam a passar do trabalho *pros* Reis, pra trabalho *por* dinheiro:

«Machado, Campestre, antigamente nós ia muito em festa, pras beiras, pros fundos. Roça tem muita economia. Hoje tá difícil, principalmente na cidade. . Folia de Reis antes não tinha preço (não era paga). Hoje, se o festeiro quer Folia ele tem que ajustar com os companheiros. Os folião quer ganhar por dia fica muito caro. Antigamente matava frango, leitoa e dava pra todo mundo comer. Hoje eles mata porco, frango, leitoa e manda pra pagar os companheiros (os foliões)».

ESTUDO:

O mundo camponês como espaço de rituais religiosos do catolicismo popular

Em um estudo anterior eu disse que a «Folia de Reis um grupo precatório de cantores e de instrumentistas, seguidos de acompanhantes e de viajores rituais que transita entre casas de moradores rurais, durante um período anual de festejos do Três Reis Santos, entre 25 ou 31 de dezembro e 6 de janeiro» (Brandão, 1977: 4). Eu dizia então apenas a metade da verdade. A Folia de Reis é um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas — bens e serviços — entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula. Isto não pretende ser uma definição, coisas sempre evitada aqui, mas uma proposta de explicação sobre a qual pretendo trabalhar nas páginas seguintes.⁶

Tomemos alguns momentos anteriores à noite em que a Companhia de Santos Reis sai em jornada. Dias, às vezes meses antes, os mestres acertam com moradores da periferia rural de Caldas a trajetória da Folia. Alguns moradores pedem a passagem da bandeira por suas casas. Outros aceitam que ela passe por lá. Os que pediram ou exigiram têm promessas ocasionais com os Reis Magos — as que se cumprem em um, dois ou mais anos de participação na Folia — ou têm um compromisso de devoção perene. Há moradores em cujas casas, uma ou mais Foliias de Reis passam e pousam, uma vez por ano, há mais de vinte anos. Os que simplesmente aceitam são devotos, ou são os que «fazem gosto» em receber os foliões. De qualquer modo, entre os católicos, ninguém encontra razões para recusar inscrever-se para o giro e, entre os de mais posses ou de mais fé, para o pouso em suas casas. Na verdade, a não ser que alguém proclame uma forte razão, não se concebe que um camponês católico do lugar negue aos Três Reis um contraio de breve passagem ou de pouso em sua casa.

De posse da relação dos lugares por onde a Folia vai passar, os mestres estabelecem o seu roteiro, dividindo o total de casas, segundo a sua direção e proximidade, pelos dias de jornada. Antes de a Companhia de Santos Reis sair pela porta da casa onde foliões se reúnem na noite de 31 de dezembro, todos sabem por onde

⁶ A idéia de que a Folia de Reis é, hoje, um grupo precatório, é também a de Câmara Cascudo: «No Brasil é bando precatório. ...Em vários outros estudos, não encontrei uma tentativa de definição a respeito do que seja a Folia: um auto folclórico? Um folguedo?» (Cascudo, 1962: 321).

vão passar, em que casas vão parar e em quais vão comer e dormir. Assim também os moradores. Em cada morada camponesa sabe-se o dia da passagem da bandeira e ela é esperada no seu dia, sobretudo nos pousos, onde desde a véspera se começa a preparar a comida. Em Caldas, como em outras cidades de Minas e de Goiás, quando eu me separava da Companhia e precisava reencontrá-la no dia seguinte, perguntava a um morador de beira de estrada. Ele sabia informar a direção e se arriscava a indicar a casa onde ela estaria cantando por aquelas horas.

Ao fazer, entre acordos, o mapa da trajetória da Folia, os seus mestres construíam, com lugares de estrada e casas de camponeses, o espaço da jornada dos Três Reis que eles *representam* («em nome dos Três Reis Santos»), que eles são («Santos Reis aqui chegou») e que está pintado na bandeira, a guia dos foliões («Santos Reis tá na bandeira»). Para os foliões e para outros moradores do lugar, entre 31 de dezembro e 6 de janeiro, aquele é um território ocupado, ao mesmo tempo, uma rotina de trabalho agrário e de vida camponesa de viticultores, agricultores de frutas e cereais, criadores de frangos, porcos e algum gado bovino; e por um acontecimento religioso de reprodução anual — a jornada dos Três Reis.

A partir de então há duas qualidades no caminho por onde a Folia passa durante os 7 dias. Ela é um espaço conhecido e nominado. As casas previamente contratadas são de parentes, parceiros, vizinhos, companheiros de trabalho, sujeitos de uma mesma confissão religiosa que repartem, entre especialistas e praticantes, os modos de crença e de prática religiosa de um mesmo sistema de catolicismo camponês. Volto a isto mais adiante.

Ele é, também, um espaço simbolicamente reconstruído. Vejamos como: 1º) A Folia sai de uma casa de onde começa a sua jornada precatória rezando um terço e invocando a proteção de seus Três Reis e de outros santos preferenciais na região;⁷ 2º) A Folia deve caminhar seguindo em parte a lógica do lugar (por exemplo, indo de casa em casa segundo a disposição delas ao longo da trajetória estabelecida), mas em parte seguindo rumos e fazendo gestos «como fizeram os Três Reis Santos quando saíram pra Belém», sem cruzar por lugares da estrada por onde tenham passado antes, indo de Oriente para Ocidente, sem o comportamento cotidiano, e certos de que estão «em missão»; 3º) Nas casas do giro e do pouso deve também proceder como os Reis teriam feito, imitando com palavras e gestos «na cantoria» o que se supõe que eles fizeram ao longo de sua, jornada, nas casas por onde teriam passado a caminho do presépio;⁸ 4º) Finalmente, depois de cumprir os dias de jornada, a Folia deve «entregar» na tarde do dia 6 de janeiro, chegando a um local de festa onde deve haver um; presépio diante do

⁷ Em outros lugares a saída da bandeira é muito mais solenizada do que em Caldas. Em Mossamedes, no Mato Grosso Goiano, a Companhia sai da casa de um festeiro do ano (um promesseiro ou um escolhido, encarregado da «saída» e de «zelar dos foliões» em um ano). Ali, todos participam de um grande almoço concluído com a cantoria de um longo «bendito de mesa» que se repete depois de todas as refeições maiores, durante a jornada. Depois há uma longa reza de terço, às vezes cantado. O embaixador (nome do mestre na região) reúne os seus foliões e os coloca em formação para a saída. Diz um pequeno discurso roceiro sobre o significado do que farão. A seguir o gerente toma a palavra e faz observações sobre o comportamento de todos os foliões durante a jornada. A Folia faz a primeira cantoria e, solenemente, sai da casa para o quintal do folião do ano que a acompanhará, sobretudo se for um promesseiro (Brandão, 1977: 11 a 22).

⁸ Dizem velhos foliões de Caldas que, no passado deles meninos, a jornada se cumpria com muito maior rigor e com muito mais obediência ao que se supõe que faziam os Três Reis a caminho de Belém. Perseguidos pelas forças de Herodes, eles viajavam só durante a noite, em silêncio pelas estradas. Chegando a uma casa pediam pouso, sem cantar e com pouco alarde. Apenas dentro da casa cantavam. Durante o dia ficavam dentro de um pouso para saírem de novo ao escurecer de um novo dia, em mais uma noite inteira de jornada. Escutei as mesmas notícias em outras folias de Minas e de Goiás.

qual os foliões devem fazer a adoração, entregando depois, a quem de direito, todo o dinheiro arrecadado.⁹

Passando pelas mesmas estradas e entrando nas mesmas casas por onde passam e entram durante os outros 298 dias do ano, nos sete dias de jornada os foliões procedem de maneiras diferentes, fora os instantes em que caminham pela estrada (por onde, mesmo assim, devem «andar com respeito») e os momentos em que comem nos pousos. Quando cantam os versos, atribuem uma identidade adequada à situação, para si próprios, para os outros e para o espaço onde trocam palavras e gestos, proclamando solenemente as alterações simbólicas de todo o mundo camponês: «os Três Reis aqui chegou», «Estamos em jornada», «a estrela nos guiou», «vamos indo pra Belém», «a bandeira é a nossa guia», «de Oriente pra Ocidente». Os próprios nomes com que se definem dentro da ordem da Folia — bastião, mestre, folião, contralto (um tipo de voz) — servem para propor a identidade de personagens do ritual.

Apenas dois tipos de sujeitos conservam, pelo menos em parte, as suas identidades do cotidiano: os pobres da Vila Vicentina em benefício de quem os foliões pedem ofertas; os moradores que as ofertam. No entanto, mesmo entre dois parentes próximos a conduta durante os momentos das cerimônias da Folia é solene e religiosa. Vi isto acontecer várias vezes, inclusive quando se encontravam um irmão folião e outro, morador.

Os foliões não cantam nunca para si próprios. A todo o momento eles contracenam com os moradores e os promesseiros presentes, eles também são personagens de um mesmo ritual. Todas as cantorias de uma quase interminável seqüência que atravessa os 7 dias são dirigidas a pessoas de fora da Folia, mas situadas dentro da cerimônia religiosa. Aos outros, os emissários dos Reis Magos apresentam-se, pedem, qualificam, agradecem, abençoam. Este aspecto, na verdade pouco ressaltado, é o próprio núcleo das relações simbólicas do ritual: ele é um diálogo cujas falas permitem apenas improvisos curtos, dentro de uma lógica e de uma estrutura de significados predeterminados e conhecidos de todos os participantes costumeiros. De casa em casa, desde a da «saída» até a da «entrega», os foliões são — e se reconhecem ser — apenas a fração mais móvel e criativa de um acontecimento religioso amplo, demorado e complexo. É neste sentido que eu entendo a Folia de Reis como a reconstrução simbólica de um espaço camponês para usos comunitários de um ritual religioso produzido por situações de diálogo e contrato entre um grupo móvel de foliões e grupos fixos de moradores rurais. Antes de fazer uma análise das relações contratuais entre os sujeitos envolvidos na «jornada dos Santos Reis», quero discutir aqui alguma coisa a respeito do próprio conteúdo dos diálogos entre estes sujeitos.

Em várias descrições de livro, de revista ou de jornal, são ressaltados aspectos e momentos da Folia que, separados do resto, parecem apenas pitorescos. Quase sempre os versos recolhidos pelo pesquisador são os mais curiosos ou os mais solenes, como os da *adoração*, por exemplo. Descritas assim, parece que as Folias de Santos Reis cantam

⁹ Alguns mestres em Caldas e em outras cidades acham muito errado que a Folia encontre qualquer outro presépio pelo caminho, que não o da «festa», no dia 6 de janeiro. Se em alguma casa de giro ou de pouso houver «uma lapinha», ela deve ser cuidadosamente escondida, se possível, sob um pano que a cubra por inteiro. Encontrei vários mestres com a mesma explicação: se a Folia «faz como os Três Reis», buscando pelos caminhos e entre casas o local do nascimento do Menino Jesus, como podem encontrá-lo no meio da jornada e em outro local que não no da festa? Pior, como podem fazer mais de uma adoração? Algumas pessoas criticaram Mestre Lázaro por ter cantado a adoração diante de um presépio, no dia 1 de janeiro. Mas ele se desculpou com a mesma lógica que rege o ritual: *Como é que eu ia negar pra quem pediu? Era promessa...*

as mesmas coisas, do mesmo modo e com as mesmas falas, diante de qualquer pessoa. De fato, há prolongadas seqüências de leitura popular da história do Natal. Alguns mestres seriam capazes de cantar durante 4 horas falando de acontecimentos que vão, desde antes da Anunciação a Maria, até depois da fuga para o Egito. Mas o que a cantoria faz é conduzir simbolicamente, nos seus versos, trocas também simbólicas entre sujeitos revestidos como seus atores.

Procurei registrar pequenas frações de todos os tipos de cantorias: a) para a Folia pedir almoço ou pouso de janta e dormida; b) para se apresentar e dizer por que veio; c) para pedir ofertas de esmolas; d) para agradecer por serviços de pouso e de ofertas de bens, distribuindo bênçãos em nome de Santos Reis; e) para atualizar o cumprimento de promessas; f) para se despedir de volta à caminhada entre casas; g) para fazer a adoração ao presépio.

Várias vezes terá sido possível notar que, por debaixo das palavras universais da linguagem cristã, a Folia canta uma espécie de crônica da vida camponesa. Mais do que isso, a «cantoria» conduz, passo a passo, as ações das pessoas, definindo quem são, o que estão fazendo e o que está acontecendo, por causa do que se faz. Assim, por exemplo, há seqüências e que os mestres dizem a um promesseiro que segure a bandeira e que se ponha de joelhos. Cantam bênçãos e, depois, declarar que a promessa já está «cumpre» e que ele já pode levantar, mesmo tempo, do chão e do pecado. As pessoas são agradecidas e são abençoadas pelos seus prenomes. Quando o mestre não sabe o nome de alguém que fez oferta, ou em intenção de quem ela foi feita, pergunta, insiste, até sabê-lo ao certo, para colocá-lo no verso, logo em seguida.¹⁰ Vimos que os próprios objetos são nomeados: café, leite, pinga, frango, leitua, «vaca Mimososa» e o mestre estabelece nos versos relações de agradecimento e bênção entre eles e o seu significado para as pessoas. Os objetos em si mesmos atraem para o doador, para os seus bens em conjunto, ou para um tipo de bem específico, as bênçãos de Deus. A quem deu uma leitua e cuida dos porcos de um «dono», bênçãos para a «porcada»; a quem serviu pela manhã café e o leite, a proteção divina contra a «afetuosa»; quem deu dinheiro como «adjutório pra pobreza», ganha o direito de esperar proteção para si e sua família, ou de esperar que Deus ponha outro tanto no lugar, às vezes, em dobro. Afinal, Deus se obriga, Santos Reis garantem e os foliões proclamam.¹¹

¹⁰ Exemplo de um diálogo deste tipo. Tomam parte Mestre Porfírio, o bastião e o doador, pai da moça em questão.

Mestre ao bastião: *Como é o nome da moça?*

Bastião ao doador: *Como é o nome?*

Doador ao bastião: *Zusleide.*

Bastião ao mestre: *Neide...*

Doador aos dois: *Não, é Zusleide!*

Mestre ao doador: *Como? Zuleide?*

Doador ao mestre: *Não, Zusleide, Zus, Zusleide!*

Bastião ao mestre: *Ah, Zusleide. (ao doador) Neide era mais fácil.*

Mestre ao doador: *Sei, Zusleide.*

(canta)

A oferta de Zusleide

Agradeço de uma vez

Por todo canto onde andar

Tem a bênção de Santos Reis.

¹¹ As vezes as coisas precisam ser ditas com todas as precisas palavras. Um homem ofertou 40 cruzeiros (quantia rara). O mestre se enganou e «agradeceu 30 cruzeiros». O bastião corrigiu ao pé do ouvido: *foi 40 que o homem deu, o homem deu foi 40.* O mestre respondeu, enquanto os foliões cantavam a «resposta»: *eu sei, depois eu agradeço mais 10*, e emendou uma quadra adicional:

A cantoria estabelece diferenças entre tipos de dádivas. O dinheiro é mencionado nos versos em ocasiões raras e sua quantidade é declarada menos vezes ainda (*Deus lhe pague seo João/ Que nos deu 30 cruzeiros*). A bênção sobre ele volta para a pessoa ou para o bem: ser mais feliz neste mundo ou no outro, ou «aumentar o seu dinheiro». Mas as dádivas camponesas são declaradas e às vezes um verso inteiro diz o que uma delas vale como dom ofertado aos pobres, ou como auxílio aos foliões (*Deus lhe pague a boa pinga! Nessas horas tão servida/ Que alegrou meus folião/ pra nós é boa bebida*). O frango é uma «bela oferta», porque representa o galo que cantou no presépio na noite de Natal. A leitoa atrai bênçãos sobre todos os outros porcos. A vaca tem nome e o dom de seu leite livra o gado restante da doença.¹²

Ao constituir o espaço simbólico da jornada dos Reis, a Folia transporta para dentro dele, com nomes e proclamações de bênçãos: as pessoas, os animais, os objetos e as trocas do próprio mundo camponês. Assim, os mesmos homens do trabalho agrário cotidiano aparecem por sete dias revestidos de cumplicidade com os mitos populares de uma história sagrada que todos conhecem por ali. Na medida em que realizam a jornada e cantam de casa em casa, eles reconstituem tanto esta história, quanto os gestos e as palavras de suas pequenas estórias, tal como acreditam que tenham acontecido e tal como supõem que reproduzem, com uma fidelidade que se perde aos poucos, mas que ainda é legítima, sem dúvida alguma.

Tudo o que fazem é recontar, nos versos e no que eles comandam, a jornada da busca de um Deus nascido pobre, por Três Reis Magos (muito mais nomeados como «santos» do que como «magos» ou «sábios»), entre trocas de ofertas de dons e contradons. Os Magos procuraram o Menino Deus para «adorar» e para «ofertar» ouro, incenso e mirra. Os pais do menino receberam as dádivas por ele, mas o Pai celestial do menino acumulou os doadores de bênçãos a ponto de havê-los tornado santos. Alguns mitos do fabulário sobre os Três Reis narram trocas de dons e favores entre os viajores e o próprio Menino Jesus.¹³ Esta é a razão por que, para repetir o que os Reis fizeram, ao

*Na quantia eu erreï
Ela foi mais 10 cruzeiros
Deus que ajude este senhor,
Ele é um homem verdadeiro.*

¹² Conversa entre foliões sobre gado doado e sua conversão em dinheiro. Fala o grande Mestre Donquinha: *No primeiro dia foi 700 cruzeiros que nós recebemos e alguns trocados. Esse senhor ali (aponta) deu um garrote. Ele mesmo deu, ele mesmo arrematou por 300 cruzeiros. No afio passado eu tirei 32 garrotes que vendeu a 80 cruzeiros (cada um). Tava sem preço o gado. 80 cruzeiros. Agora tá valendo 300 cruzeiros,*

¹³ O fabulário popular em torno aos Três Reis Santos é tão vasto e difundido entre camponeses, quanto é pobre e restrito na cidade, entre burgueses. Do pequeno parágrafo do Evangelho de Mateus (Mateus 2, 1 a 12) os sertanejos do passado inventaram e ensinaram aos seus descendentes incontáveis passagens dos Magos, em meio a aventuras, gestos de perseguição e de sabedoria, grandes milagres. Em Goiás mestre Messias é capaz de falar horas sobre o assunto. Em Caldas, dois mestres me ensinaram esta versão:

Mestre Lázaro: *A Folia é coisa muito antiga. Foi o Menino Jesus mesmo quem deu pros Três Reis Magos. Os Três Reis fizeram uma visita e o Menino Jesus perguntou que era a diversão que eles queriam. Eles disseram que a diversão deles era vir adorar o Menino Jesus. Então o Menino pegou de uma cadernetinha, desenhou a viola e os outros instrumentos e deu a Folia para os Três Reis. O Menino Jesus recebeu ouro, incenso e mirra e deu pra eles violinha, pandeiro e pãozinho. Na volta eles encontraram com Herodes e os soldados dele na Ponte de Noé. Herodes foi e perguntou onde é que estava o Menino Jesus e de onde é que eles vinham. Eles contaram que eles iam indo, que eles não vinham vindo, não.*

Mestre Porfírio corrige: *Os Três Reis encontraram com Herodes e enganaram ele foi na ida, não foi na volta não.*

O resultado da visita é que os Três Magos ficaram santos e partilharam de vários outros momentos da vida de Cristo.

refazer agora, pelo menos uma em cada Cinco quadras lembram de alguma forma que «foi assim que os Reis fizeram».

Proponho reconstruirmos aqui a seqüência de gestos de troca entre sujeitos da Folia e da casa durante um pouso, tomado como exemplo:

- 1) os foliões cantam diante de um arco apresentando-se;
- 2) cantam diante da casa e de seu dono pedindo pouso;
- 3) o dono segura a bandeira (= aceita a Folia);
- 4) os foliões cantam dentro da casa pedindo as bênçãos de aos moradores;
- 5) a esposa do dono passeia com a bandeira pelos cômodos;
- 6) os foliões pedem para guardar os instrumentos e parar de cantar;
- 7) o dono da casa serve pinga, pouso, jantar e «almoço» (desjejum) aos foliões;
- 8) os foliões cantam agradecendo cada um dos bens ofertados a eles;
- 9) os foliões distribuem bênçãos às pessoas da casa, aos seus animais e a alguns outros bens;
- 10) os foliões cantam pedindo oferta para os pobres;
- 11) o dono faz uma oferta em nome de sua família;
- 12) os foliões retribuem com bênçãos para ele e a sua família;
- 13) o dono faz nova oferta em nome de outros parentes;
- 14) os foliões pedem bênçãos de Deus para os parentes;
- 15) o dono faz a oferta de uma leitoa;
- 16) os foliões retribuem com bênçãos aos porcos do dono;
- 17) outras pessoas fazem ofertas em dinheiro;
- 18) foliões agradecem a cada uma, dizendo em sua quadra o seu nome e pedindo bênçãos sobre ela;
- 19) um promesseiro pega a bandeira e se ajoelha;
- 20) os foliões cantam proclamando que a promessa está cumprida;
- 21) uma última pessoa faz a oferta em dinheiro e pede pela mãe já falecida;
- 22) os foliões cantam pedindo bênçãos sobre ela e desejando que esteja no Céu;
- 23) os foliões pedem licença a todos e se preparam para sair;
- 24) alguém solta um rojão no quintal;
- 25) os foliões cantam agradecendo e saem.

Esta prolongada seqüência poderia ser simplificada mais ou menos assim:

Pedir pouso — dar pouso — pousar — retribuir abençoando;

Pedir comida — dar comida — comer — retribuir abençoando;

Pedir oferta — dar oferta — receber — retribuir abençoando.

Talvez este seja o caminho por onde a Folia de Santos Reis mostre a sua verdadeira face: dar, receber, retribuir. A epígrafe de Marcel Mauss, no começo, não foi um acaso. Proponho que ela nos convoque agora a acompanhar com ele alguns dos significados simbólico-sociais da Folia. Ao analisar os fundamentos da *dádiva* — ou do *dom*, se quisermos — em sociedades primitivas ou arcaicas que não conheceram as leis de contrato e troca do mercado capitalista, Mauss relaciona várias seqüências de rituais onde, sob a aparência de iniciativas pessoais e espontâneas de ofertas, na verdade os sujeitos obedecem a regras compulsórias de prestação e contraprestação de serviços, que produzem trajetórias contínuas de rodízio de bens e de efeitos sociais ligados a essas trocas de bens entre pessoas. Parecendo fazer o que querem, livres como sempre parecem ser em uma festa, os homens que Mauss descreve estão presos a seqüências de obrigações: de dar, de receber, de retribuir.

Resta, para compreender completamente a instituição de prestação total e do *potlatch*, procurar a explicação de dois outros momentos que são complementares a este: pois a prestação total não envolve apenas a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras também importantes: a obrigação de dá-los, por um lado, e a obrigação de recebê-los, por outro (Mauss, 1974: 57).

Tais são as relações que obrigam parceiros/rivais a trocarem presentes, sob o peso de regras de oferta, aceitação e reciprocidade, e sob as penas de perda de prestígio e mesmo da identidade social, quando um deles não pode acompanhar, nas dimensões exigidas pelo gesto anterior do contratante, a seqüência de atos envolvidos no contrato de trocas. Dar bens significa despojar-se do que é seu — às vezes, objetos raros e caros. Receber bens significa envolver-se, através da dádiva, com o dever de devolvê-los em quantidade acrescida de juros. Retribuir significa atualizar uma perda maior, em benefício de um ganho menor e anterior.

Todos os casos estudados por Mauss envolvem sistemas de trocas compulsórias entre parceiros — pessoas, famílias, clãs, aldeias, tribos — através de obrigações de parte a parte, transformadas em cerimônias sempre marcadas por um definido conteúdo simbólico. Como se tudo fosse o ritual de um jogo nunca interrompido, em que as pessoas estivessem sempre amarradas à corrente dos momentos da dádiva: dar, receber, retribuir. Um jogo cujas próprias coisas dadas ganharam o poder de determinar parte das regras das trocas, porque nelas mesmas existe e se manifesta o poder da doação e da reciprocidade. O valor da dádiva está em que são elas as que articulam relações entre os que às fazem circular: em seu próprio nome, no de seu povo ou nos seus deuses. Parceiros obrigados a trocas de dons e contradons, trocam com eles gestos de reconhecimento, afirmações de respeito e de gentileza e, de certo modo, doam-se a si próprios.

Se se dão e se retribuem as coisas, é porque se dão e se retribuem «respeitos» — dizemos ainda, — «gentilezas». Mas é também porque o doador *se dá* ao dar, e ele *se dá*, é porque ele se «deve» — ele e a seu bem — aos outros (Mauss, 1974: 129).

Acaso escapará ao leitor o que conhece, vivas, as folias de Reis, ou o que as conheceu, pálidas, através de descrições como a minha — que, ali, tudo se passa dentro de uma seqüência também de ofertas e contra-ofertas de dádivas: dinheiro, animais de uso camponês, palavras de gratidão, alimentos, proclamações de bênçãos, hospedagem, atualização de dívidas com a divindade?

Durante toda a jornada de Santos Reis os homens são obrigados a trocar, e o espaço camponês por onde passam, na verdade, é o de um grande ritual/mercado de

circulação de bens de pequeno valor material e de bens de um acreditado grande valor simbólico-religioso. A Folia não gira para cantar louvores ao Menino Jesus, nem para reconstruir, como um auto piedoso igual ao das *Pastorinhas* que existem no Nordeste e a que eu assisti duas vezes em Pirenópolis (Goiás), a história do Natal de Jesus. Mas ela tampouco gira para arrecadar, em 13 ou em 7 dias, dinheiro dado por alguns para uma festa comunitária de todos. O que a Folia faz é proclamar e responder por um tempo ritual diferente de trânsito entre homens e dádivas.

Nos seus termos, todas as relações do ritual são igualmente impositivas. Inúmeros mestres e foliões *estão* na Folia porque contraíram com seres divinos compromissos de *promessa provisória* ou de *devoção perene*. Outros estão ali porque são parentes — muitas vezes filhos, irmãos, primos ou sobrinhos, raramente esposas, cunhados e outros afins — dos contratantes e se sentem fraternalmente obrigados a acompanhá-los «em jornada». Outros são requisitados porque são os especialistas quase únicos em toda a comunidade, de um instrumento musical ou de um tipo de voz, e não podem se recusar aos apelos de composição artística do grupo. Em alguns lugares as folias começam a acabar quando o seu quadro de artistas começa a ser reduzido com perdas, por exemplo, de um rabequista (indispensável em algumas folias), de um violeiro ou de um bom contratiple.

Por seu turno, os moradores podem dizer que não querem em suas casas «a visita dos Reis», livrando-se assim das suas obrigações rituais. Alguns fazem isso na roça, quando não são mais católicos ou quando não gostam da Folia. Mas são casos sempre raros. Aos não-católicos perdoa-se e sequer se pede um giro em suas casas. Mas aos católicos rebeldes aos Reis pesam ameaças de castigos às vezes severos. Como outros, «Santos Reis não perdoa desfeita pra ele». Os que recebem Santos Reis entende-se que aceitam as regras da jornada: dar, receber, retribuir. Cada parada da Folia em um giro ou em um pouso repete uma vez mais a mesma seqüência de atos: o dono da casa é obrigado a receber os foliões que, por sua vez, são obrigados a se apresentar e a pedir para serem recebidos; o dono da casa é obrigado a dar alimentos e hospedagem nos pousos, e a Folia é obrigada a recebê-los e a agradecer, abençoando por isso; o dono, outros moradores e promesseiros são obrigados a dar alguns dos seus bens como ofertas pedidas, e os foliões são obrigados a retribuir distribuindo bênçãos, proclamando o feito e atualizando promessas aos Reis.¹⁴

Esta é a estrutura contratual da Folia. Em nome de pedir e de receber bens materiais — para si próprios durante a jornada (comida e hospedagem), e para os outros, depois dela (dinheiro e bens) — os foliões são obrigados a retribuir por meio de dádivas sociais (a proclamação do valor moral do gesto do doador) e espirituais (bênçãos e pedidos de proteção divina). Promesseiros e devotos, contra-atores da Folia dão porque estão incorporados ao ritual, e dar é um dos seus momentos. Mas eles dão, também, porque a crença simbólica, que garante com palavras sagradas a legitimidade das trocas, proclama a reciprocidade desejada: o doador será abençoado nesta vida e/ou na outra; os seus bens serão proporcionalmente aumentados; os seus familiares e os seus animais

¹⁴ Em Caldas e em outras cidades do Sul de Minas as obrigações da Folia eram apenas as do reconhecimento de pessoas e de ofertas e a distribuição de bênçãos e de atualização de promessas. Mas em outros lugares de Minas e em Goiás, as obrigações de reciprocidade da Folia são muito maiores: a) tinham de rezar terços sempre que isso era pedido, às vezes dois ou três em um mesmo pouso; b) tinham de se organizar como grupo de catira para cantar e dançar, às vezes durante uma noite quase inteira. Assim, em cada pouso de janta a Folia fazia serviços — atendendo a pedidos nunca recusáveis do dono da casa — de festa. Nestes pousos havia quase sempre danças de catira para os mais velhos e, do lado de fora da casa, um «Pagode» para os mais moços (Brandão, 1977: 26).

serão protegidos. Todos acreditam que o ato de dar obriga Deus a retribuir, em nome dos Três Reis (mediadores sobrenaturais) e através do trabalho religioso dos foliões (mediadores humanos). O dom, a coisa dada, dirige o contradom, a coisa retribuída, pelo seu poder: o dinheiro atrairá mais dinheiro; o frango, o porco e o gado atrairão proteção necessária sobre os seus iguais, restados na casa de quem os deu.¹⁵

Vou reunir dados da Folia de Caldas aos de outras, de Minas ou de Goiás. Um pequeno detalhe de conduta ritual pode trazer alguns elementos muito interessantes à nossa discussão. Em quase todas as folias há um ou dois *palhaços bonecos, bastiões*. Fora os bastiões, como os de Caldas, simples acompanhantes ingênuos e alegres dos foliões e mediadores diretos das dádivas de moradores e promesseiros, os palhaços são associados ao rei Herodes e aos seus soldados, perseguidores implacáveis dos Reis, em busca do Menino Jesus. Por isso, em vários lugares, eles acompanham a Folia, fazendo a todo momento comportamentos opostos aos dos foliões: não entram na casa enquanto há «cantoria»; ficam de fora correndo atrás de crianças e de cachorros; debocham das pessoas, do dono da casa e mesmo dos foliões. Em síntese, eles fazem tudo o que os outros não fazem e não fazem nada do que os outros fazem.

Mesmo em Caldas, onde os ferozes palhaços são substituídos por ingênuos bastiões, ali também eles atuam em parte às avessas dos foliões: são fantasiados enquanto os foliões surgem com suas roupas civis; falam, enquanto os foliões cantam; são grotescos e profanos (não rezam), enquanto os foliões são solenes e religiosos.¹⁶

Tanto com os palhaços quanto com os bastiões, depois de concluída a cantoria de pedido de ofertas, há um diálogo jocoso com o dono da casa. Ele é preestabelecido e em Poços de Caldas, por exemplo, pode ser feito com versos pitorescos. O bastião pede alguma coisa para si ou para os foliões: pinga, um frango, uma leitoa. O dono da casa sistematicamente se recusa e às vezes debocha do bastião que insiste e, de novo, ouve recusas. O diálogo é simples e misturado com as risadas de todos. Encontrei-o pelo menos seis vezes em cidades de Minas e de Goiás.

Palhaço: *Então, patrão, o que é que achou da nossa cantoria?*

Dono: *Boa.*

Palhaço: *Então me dá uma leitoa!*

Dono: *Não tem mais nada não, palhaço.*

Palhaço: *E aquele franguinho que eu vi ali no quintal, não dá pra nós levar não?*

Dono: *Não dá não palhaço, se você quiser, trata de trabalhar.*

¹⁵ «A coisa dada produz sua recompensa nesta vida e na outra. Aqui ela engendra automaticamente para o doador a mesma coisa que ela: não é perdida, reproduz-se; mais além, é a mesma coisa aumentada que é reencontrada. A comida dada é comida que voltará neste mundo ao doador; é comida para ele, a mesma, no outro mundo; e é ainda a mesma comida na série dos seus renascimentos. .. A dádiva com ela feita enriquece com esses mesmos produtos o doador e o donatário. Toda essa teologia jurídico-econômica desenvolve-se ao infinito em magníficas sentenças em inúmeros adágios versificados e tanto os códigos como as epopéias são inesgotáveis a esse respeito» (Mauss, 1974: 148 e 149).

¹⁶ Há divergências entre mestres de folias a respeito dos palhaços. Alguns não aceitam incluir palhaços em seus ternos: *se ele é o Herodes, o demo, pra que que eu quero ele em minha Companhia?* diz Mestre Messias em Goiás. Outros consideram um ou dois palhaços como personagens indispensáveis em uma Folia. *Folia não sai sem os palhaços; palhaço é o dono dos folião*, diz um mestre em Mossâmedes. Eles são o Herodes, perseguem os foliões, são parte nuclear do ritual e, no dia da lesta, arrependidos e solenes, convertem-se a Cristo e aos foliões, diante do altar (Brandão, 1977: 32/33). Finalmente, alguns os incorporam aos seus ternos, mas como pacíficos bastiões, sem qualquer semelhança com Herodes.

No ritual entre os foliões e o dono, onde o bastião é um mediador de anúncios entre uma parte e a outra, há uma troca ritual *realizada*. Ali se canta em nome dos Três Reis, a situação é profundamente religiosa, de parte a parte não se negam dádivas e cada lado cumpre rigorosamente a sua tarefa. Na conversa profana e interesseira entre o bastião — que agora fala em seu próprio nome — e o dono da casa, que agora se considera «cumpre» com os Três Reis Santos, há uma troca ritual *negada* como se agora, desobrigado diante de Deus e dos homens, o dono da casa e os seus parentes pudessem negar dádivas e debochar dos apelos deste acompanhante profano de um grupo de emissários do sagrado. Em Caldas apenas se nega ao ingênuo bastião O que ele pede para si próprio ou para os foliões. Em folias com um verdadeiro palhaço, nega-se e se explica que não há qualquer interesse em fazer trocas com um emissário do mal. Uma mulher do interior de Goiás dizia: *que que a gente pode esperar de um filho do Demo?* Assim, na figura de um personagem que encerra provisoriamente o anti-ritual, realiza-se um ritual às avessas: com falas profanas onde havia uma cantoria religiosa; com palavras de deboche onde havia trocas de reconhecimento e deferência; com dádivas negadas de parte a parte, onde elas foram, antes, ofertadas de uma parte à outra.

Uma diferença notável entre os rituais de reciprocidade descritos por Marcel Mauss e o da Folia de Reis poderia ser ainda discutida aqui. Nos casos descritos por Mauss, a troca implica sempre uma dádiva que, entre dois confrontantes diretos, obriga o destinatário a devolver um dia a oferta do remetente em proporção aumentada. Um cobertor de peles dado e aceito, obriga à retribuição de dois ou três. Não retribuir, ou não retribuir à altura, devolvendo com juro a quem deu primeiro e de quem se foi obrigado a receber, importa custas de perda de prestígio social, de uma identidade conquistada e mantida a duras penas, e, em certos casos, a litígios entre os dois lados contratantes.

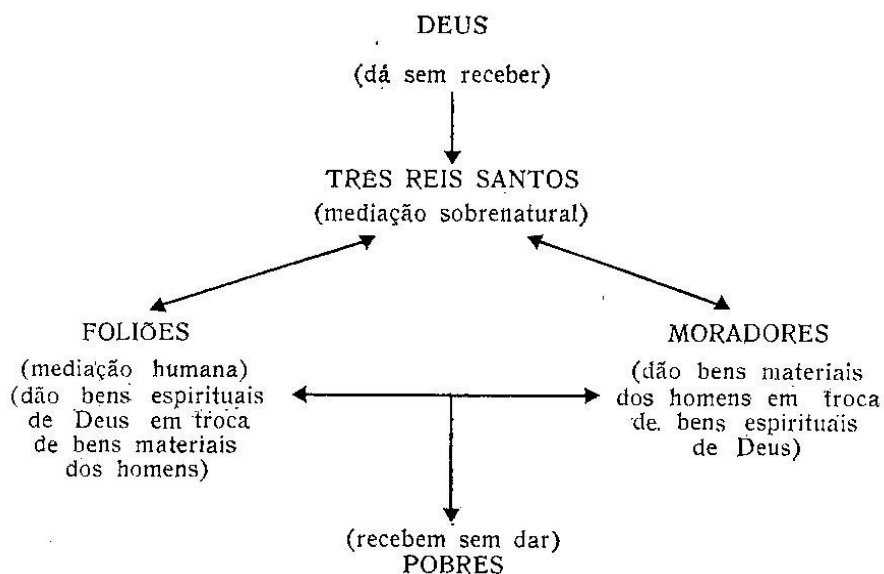
Na Folia os dois grupos de contratantes são de parceiros desiguais: um dos lados dá bens materiais e recebe bens simbólico-religiosos; o outro recebe bens materiais e dá bens simbólico-religiosos. Mas o primeiro lado *dá para os outros* (os pobres ou a comunidade em festa) e *recebe para si próprio*, ou para os seus (parentes ou bens), de acordo com a vontade expressa do doador. Por sua vez, o segundo lado *dá para os outros* (devolve a quem deu) e *recebe para si próprio* (alimentos e hospedagem), ou para os outros (esmolas ou dinheiro para a Festa dos Três Reis).¹⁷

Desta maneira, aqui não existem dois rivais que se enfrentam, presenteando-se segundo regras recíprocas de dar-receber-retribuir, mas dois parceiros envolvidos em um ritual de trocas desiguais. A desigualdade das trocas, e não apenas a desproporção dos bens, é um dado essencial. Aqui há uma troca de bens materiais por dons espirituais. Não aparecem dois contendores que se enfrentem pelos mesmos dons, mas parceiros que trocam dons diferentes, com destinos diferentes. Bens espirituais vindos de Deus, através dos Três Reis Santos, e pelas falas dos foliões, são dados a quem deu bens materiais a pobres, em nome de quem se pede pelos Reis e por Deus, através das falas dos mesmos foliões. Alguns esquemas simples poderiam explicar melhor e reunir todos os sujeitos e todos os gestos entre eles.

¹⁷ É muito importante notar que o bem ofertado e o gesto ritual de ofertar constroem a Folia a aceitar a dádiva, venha ela de quem vier. Não se pergunta quem deu, a não ser para agradecer e retribuir com bênçãos. Uma prostituta ou um ladrão, sob promessa ou por simples devoção, possuem os mesmos direitos de dar e de receber que qualquer outra pessoa do lugar. Apenas uma dádiva reconhecida como profanadora poderia ser recusada: um mestre não poderia aceitar um bezerro ou um dinheiro que soubesse haver sido roubado. Mas eu nunca vi isso acontecer.

FOLIA (mestre, foliões e bastiões)	MORADOR (dono, parentes e promesseiros)
— dar e receber em nome de outros: dar em nome dos Três Reis; receber em nome dos pobres ou da comunidade.	— dar dádivas materiais receber dádivas espirituais
— receber dádivas materiais	— receber para si próprios, para seus parentes ou para os seus bens
— dar dádivas espirituais	— dar e receber em seu próprio nome ou em nome dos seus.
— receber para os pobres (esmola) ou para a comunidade (oferta para festa)	

De um modo ainda mais esquemático (e eu espero que não muito mais complicado), o sistema de trocas envolvendo *todos* os seus personagens poderia ser representado assim:



Em hipótese alguma os foliões: a) podem se negar a pedir e a receber bens materiais e a retribuir ofertando bens espirituais; b) podem, portanto deixar de cumprir a missão de serem duplamente mediadores — entre Deus e os homens na doação de bens espirituais entre categorias diferentes de homens na doação de bens materiais (moradores e pobres); c) podem reter para o seu uso, durante a jornada ou depois dela, qualquer um dos bens ofertados pelos moradores e/ou promesseiros;¹⁸ d) podem doar a um morador o que foi ofertado por um outro. A esta altura eu penso que pouca coisa poderia ser dita a mais para demonstrar que a Folia de Reis é um grupo ritual do catolicismo popular incluído dentro de um campo de relações e de representações entre deuses e homens, e entre tipos de homens, mediador de dádivas.

As ofertas de dádivas entre primitivos ou mesmo em ocasiões especiais de nossa sociedade (como as de um presente de noivado ou de batizado), são objetos simbólicos em si mesmos e às vezes valem pelo que são. Não é por outro motivo que em nossa

¹⁸ Poucos crimes seriam tão graves como reter, para uso próprio, o dinheiro dado «pros pobres» em nome dos Reis. Por isso mesmo, durante as caminhadas de uma casa para a outra, não eram raras as brincadeiras entre foliões, seja com um dos bastiões, seja com o acompanhante encarregado de levar o dinheiro que, dia a dia, a Folia ia arrecadando. Como este último, vários foliões fizeram observações jocosas, porque ele apareceu com um chapéu novo. Alguns diziam: *Aí, heim, com chapéu dos Santos Reis?*

sociedade *presentes* são chamados afetuosamente de *lembranças* (um vínculo material que lembre ao destinatário que o doador se lembrou dele e que faça com que o destinatário, ao vê-lo, traga o doador memória). Esta é também a razão por que, tanto no Parque Nacional do Xingu quanto em São Paulo, as dádivas são quase sempre objetos preciosos de uso pessoal, de que a jóia é o melhor exemplo. Por outro lado, á fiz aqui uma insistente referência ao fato de que as dádivas, na Folia, não são nunca objetos artesanais de valor simbólico em mesmos, e facilmente identificadas como objetos de uso pessoal. O que se dá é dinheiro vivo, ou coisas que possam ser transformadas em dinheiro, imediatamente. Os objetos das trocas, não sendo simbólicos em si mesmos, devem ser suficientes para produzirem situações simbólicas a entrega ritual de todos os bens ofertados no dia 6 de janeiro, e a festa que acompanha a entrega.

Penso que poderia terminar aqui estas reflexões sobre a Folia de Reis da Companhia da Vila Vicentina de Caldas. Mas, antes disso, duas conclusões pouco usuais devem ficar escritas.

A Folia de Reis é um exemplo privilegiado da complexidade de símbolos e de práticas do catolicismo popular. Ela constitui, durante o período festivo do Natal, um tempo e um espaço de trocas cerimoniais que, na verdade, apenas atualizam ritualmente as situações tradicionais de prestações e contraprestações de bens e de serviços entre parceiros camponeses. Acaso seria outra a função social de tantos outros rituais religiosos da religião popular de nossos índios e de nossos camponeses — os que ficaram ainda nos seus lugares de origem e os que migraram para a cidade? Acaso a sociedade e os seus homens não pedem deles apenas que quebrem com a sabedoria, a arte e a fé de todos — iguais na mesma crença, desiguais nos postos de sua prática — a rotina sazonal de trabalho e de trocas de produtos do trabalho, para repô-los outra vez e mais outras ainda, retraduzidos como festa, como canto e como comida coletiva, e também como a desejada bênção de Deus, trazida aos pobres por outros pobres, sob mãos que seguram a viola e o violão?

Acredito que alguns estudos, maiores e mais acertados do que este, parecem revelar que pode valer, para as nossas sociedades camponesas ainda não destruídas de todo pelo avanço dos interesses e da opressão do capital, o mesmo que se diz sobre as sociedades primitivas.¹⁹

Quase sempre as folias são estudadas na cidade e, mesmo na roça, raramente o pesquisador convive com o ritual mais do que em reduzidos momentos de «saída» ou de

¹⁹ Por que não terminar com Mauss uma história de Reis e homens que teve nele um acompanhante de todos os momentos?

«Todas essas sociedades estão ou estavam longe de nossa unificação e da unidade que uma história insuficiente lhes empresta. Por um lado, no interior desses grupos, os indivíduos, mesmo grandemente destacados, eram menos tristes, menos sérios, menos avaros e menos pessoais do que o somos; exteriormente pelo menos, eram ou são mais generosos, mais abertos do que nós. Quando, por ocasião de festas tribais, de cerimônias de clãs em confronto ou de famílias que se aliam ou se iniciam reciprocamente, os grupos se visitam; mesmo quando em sociedades mais avançadas — quando a lei da ‘hospitalidade’ se desenvolveu — a lei das amizades e dos contratos com os deuses veio assegurar a ‘paz’ dos ‘mercados’ e das aldeias; durante todo um tempo considerável e em número considerável de sociedades, os homens abordaram-se em um curioso estado de espírito, de temor e hostilidade exagerados e de generosidade igualmente exagerada, mas que são absurdos apenas a nossos olhos. Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e que ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio-termo: confia-se ou desconfia-se inteiramente; depor as armas e renunciar à magia, ou dar tudo; desde a hospitalidade fugaz até filhas e bens. Foi em estados desse gênero que os homens renunciaram a seu ensinamento e aprenderam a empenhar-se em dar e retribuir» (Mauss, 1974: 181 e 182).

«entrega». Talvez por isso a letra escrita de algumas delas pareça tão distante, igual e bíblica. Mas o que vi aqui, entre os camponeses de Caldas, e mesmo o que eu vi entre os migrantes mineiros de Poços de Caldas, é uma fala atual e nominadora, que eu acabei chamando de uma crônica cerimonial da própria sociedade camponesa. A Folia define e abençoa sujeitos e coisas concretas, os bichos, os vivos e os mortos do lugar, pelos seus nomes, tal como todos os conhecem.

A partir daí, pode-se arriscar uma hipótese possivelmente válida pelo menos em alguns casos de nossa cultura popular. Quando um ritual guarda apenas uma linguagem geral e sobre o antigo, ele pode estar deslocado de seu campo cerimonial de origem e, quem sabe, decadente. Quando o ritual fala em uma linguagem concreta e atual, ele é possivelmente antigo no lugar e está vivo entre os seus praticantes e os seus assistentes. A Dança de São Gonçalo de que falo no ciclo seguinte, ajuda a reforçar a suposição. Quando se canta e dança em lugar estranho, os folgazões usam de uma letra de versos mais gerais e mais aparentemente tradicionais. Quando entre os de sua própria comunidade, cantam sobre o lugar, seus santos, sua gente, pelos seus nomes. Aí então, debaixo de uma estrutura de toques e cantos, como na Folia de Reis, a dança se reveste de uma impressionante atualidade e as palavras da cantoria proclamam a própria vida e a morte da gente do lugar.

Quando um grupo de foliões migra para a periferia das cidades e quando ele consegue repetir ali o que fazia na roça de onde veio, alguma coisa se perdeu. Perdeu-se o *espaço social camponês* que agora não pode ser mais retraduzido do mesmo modo, de maneira que todos juntos, moradores e foliões, sejam como uma comunidade, uma gente do lugar e, ao mesmo tempo, de Belém. Perdeu-se a disponibilidade de um *tempo de jornada*, porque agora os atores são empregados e só dispõem de pedaços dos seus dias para dedicá-los ao ritual e a Santos Reis. Perdeu-se, finalmente, a *integridade de um sistema agrário*, de trocas de dádivas que exige formas de posse e de uso de bens cada vez mais inaceitáveis na cidade.

CICLO DE SÃO GONÇALO

Ora, a *promessa* ao lado da *oração* e do *benzimento* figura como um desses mecanismos de controle. Mas deles se distingue pelo modo particular de construir esse controle. De fato, a *promessa* difere das demais formas por ser antes um *contrato* desdobrado em dois tempos, onde as duas partes envolvidas, o *santo* e o *promesseiro*, têm cada uma de cumprir com as partes que lhe cabem: o primeiro, executando o *milagre*, o segundo, providenciando o *pagamento*.

Regina de Paula Santos Prado

Todo ano Tem

O dono dessa promessa

Senhor Zulmiro Mariano

Foi dono dos falgazão

E já morreu faz muitos anos

Ele deixou sua promessa

Nós aqui tamos pagando

E nós cantando em frente ao altar

Ele no céu está escutando.

Mestre Antônio Teles, na *primeira volta* de um São Gonçalo em Guaxinduva

DEPOIMENTO:

A Função de São Gonçalo para alma de falecida em Atibaia

«Hoje é fácil. A gente vai numa festa aí, tem condução fácil. Antigamente, eu morava aqui desse lado. Eu saía daqui duas horas da tarde, chegava seis e meia, sete horas, tudo de a pé. Naquele tempo era difícil condução. Hoje é fácil. Antigamente quem tinha animal ia de animal; quem não tinha, ia de a pé. A mocidade hoje não faz mais dessas coisas, mas nós fazia. Chegava de noitinha, dançava seis voltas. No outro dia vinha embora cedinho. Chegava em casa dez, onze horas do dia. Não tinha canseira. Era longe, mas promesseiro chamava, a gente ia». (Zê Pereira, rezador do São Gonçalo em Atibaia)

Então ficou combinado assim: quando a procissão saísse da casa do andor de São Benedito, alguém soltaria um rojão no meio da noite. Durante a reza poderiam soltar um outro também. Da casa de onde saíam os andores de São Gonçalo e de Nossa Senhora da Aparecida, alguém responderia com um outro. Era o sinal de que as duas romarias estavam a caminho, pela estrada de terra que margeia uma das periferias da cidade. Elas deviam encontrar a meia distância entre as duas casas e, reunidos os três andores e os dois grupos de devotos viajores em um só conjunto, todos voltariam à «casa da festa». Esta procissão única não teria muito que andar, na verdade, menos de uns setecentos metros. Mas haveria tempo ainda, em marcha lenta, para cantar e repetir os cantos de piedade e de louvor aos santos dos andores. Os homens faziam os santos cumprirem os preceitos de reciprocidade que eles aprenderam entre si: São Gonçalo chamou Nossa Senhora pra convidar São Benedito à sua festa.

Zê Pereira: Ô Tonho, dá procê sortá um rojão pra nós?

Tonho: Dá.

Zê Pereira: Na hora da reza você pode sortá um. Na saída da gente sorta outro. No encontro você pode sortá um outro. Deixa um pro encontro.

Tonho: Tá no jeito?

Zê Pereira: Vamos acender mais velas que já vai ficando no jeito. Agora vamos ver se nós arranja quatro pra carregar o andor, quatro pequenos.

Os santos dos andores não tinham mais do que um palmo de tamanho. Santinhos de barro, de oratório ou de mesa em casa de roça. Os andores eram pequenos também, cópias roceiras dos que se usam solenes e enfeitados nas enormes procissões das cidades mais tradicionais do Estado. De preferência meninos e meninas devem conduzir os andores. Mas se algum adulto tivesse feito esta promessa, o lugar era seu. O grupo que veio fazer a reza na casa do andor de São Benedito saiu da «casa da festa», de perto do altar de São Gonçalo. Já que a imagem de São Benedito nos esperava na outra casa, por quase um quilômetro de estrada entre as duas, caminhamos conversando, sem santos e sem orações. Assim que o grupo emissário chegou à casa do andor de São Benedito, foram acesas sem demora algumas velas: umas para lugares da casa e do pequeno altar do andor; outras para as mãos das pessoas. A imagem do santo foi amarrada com cuidado na base de seu andor, para que o seu corpo, leve e preto, não caísse no meio da viagem.

O capelão pediu silêncio e começou a reza. Fez algumas orações em português e emendou uma longa ladainha em um latim camponês, cujas palavras já reinventadas não destruíam de todo, no entanto, o sentido da reza. Um pequeno coro de mulheres respondia ao capelão e ao seu auxiliar. Todos ali pareciam uma gente acostumada a rezar junta de modo que todas as rezas eram cumpridas sem tropeços.¹ A um momento da ladainha todos se puseram de pé. As crianças pegaram as quatro alças do andor e a pequena procissão rural saiu para a noite. Quem tinha velas nas mãos precisou tomar cuidado. Havia vento e frio, as velas se apagavam com facilidade e não é bom andar em procissão com elas apagadas. Quando o andor descia da casa ao quintal, o rojão foi solto. Da outra casa ouvimos os três tiros de resposta. A ladainha prosseguiu sem interrupção alguma, mas houve mudança de ritmo, um pouco mais ligeiro agora, para que acabasse logo.

«A procissão significa então, aqui, como uma festa. Então aqui é três santos: São Gonçalo, São Benedito e Nossa Senhora da Aparecida. Aí, como é o dia de São Gonçalo, vem o São Benedito que são os dois santos que faz a companhia da festa. São Benedito não fica aqui. Ele está lá no outro lugar. Então é o São Gonçalo que vai buscar o São Benedito pra vim assistir a festa com ele. Isso é que significa a romaria que nós vai fazer agora. Sai São Gonçalo com Nossa Senhora da Aparecida e vai buscar São Benedito pra assistir a festa de São Benedito. Já é uma coisa antiga que vem sempre acompanhando isso, né?» (Zé Pereira em Atibaia)

Em menos de 10 minutos era possível ouvir ao longe o canto fino da ladainha do grupo que vinha ao nosso encontro com os dois andores. Pouco depois as duas «romarias» cruzaram-se na estrada. O andor de São Benedito tomou a frente e o de São Gonçalo ficou por último. Por alguns minutos cada procissão miava ainda o seu pedaço de ladainha, de sorte que pouco se entendia de uma ou de outra. Mas quando os sujeitos das duas a reuniram em uma só, a ladainha de São Gonçalo ganhou da outra e foi cantada por mais alguns metros, até quando acabou de vez. Como faltasse ainda um pouco de chão para os santos chegarem à casa do festeiro ou da função de São Gonçalo (dito, também, «festa», «baile» ou «dança» de São Gonçalo), o capelão emendou cantos populares e tradicionais aos santos. Algumas destas músicas eram alegres e, alguns minutos mais tarde, eu iria descobrir que faziam contraste com as da reza anterior à dança. A função era «pra alma» e as rezas e cantorias falavam de morte e de esperança de salvação. Mas pra São Benedito cantava-se uma desfiada de mais de uma dúzia de quadras felizes:

*Oh, meu São Benedito
Que do céu vieste
Domingo chegaste
Milagre fizeste.*

*Meu São Benedito
Com muita alegria
Apresentou o menino
Pra Virgem Maria.*

¹ Melhor do que os pesquisadores, João Guimarães Rosa entendeu o sentido que os sertanejos dão à reza, às vezes fórmulas muito próximas a encantamentos da magia. A reza tem um valor em si mesma, mesmo as orações cotidianas do povo e da Igreja. Mas é preciso saber rezar, mais do que, às vezes, rezar com fé. Saber rezar é saber produzir a reza como um ritual perfeito, sem erros e sem tropeços. «Dito, você sabe que quando a gente reza, reza, reza, mesmo no fogo do medo, o medo vai s'embora, se a gente rezar sem esbarrar?» (Rosa, 1964: 63). «Vovó Izidra rezava sem esbarrar, as orações tão bonitas, todas que ela sabia, Iodos os santos do Céu eram falados» (Rosa, 1964: 103).

*Oh, meu São Benedito
Que do céu vieste
Domingo chegaste
Milagre fizeste.*

*Oh, meu São Benedito
Com o menino nos braços
Rezando Ave Maria
Cheia de graça.*

*Oh, meu São Benedito
Sua casa cheira
Cheira a botão de rosa
Flor de Laranjeira.*

*Ô meu São Benedito
Já foi cozinheiro
Hoje tá em altares
É um santo tão verdadeiro.*

*Oh, meu São Benedito
São Gonçalo também
Me dai a glória eterna
Os santos digam amém.*

Tão logo chegaram diante do altar de São Gonçalo quase toda a gente reunida espalhou pelo peito o «em-nome-do-Pai». Os andores foram pousados sobre cadeiras, os santos desamarrados sem demora. Mas as imagens que vieram em romaria não eram únicas e, no altar, uma outra Nossa Senhora, dois outros São Beneditos, e três São Gonçalos esperavam os que chegaram de viagem. Zé Pereira, o capelão e encarregado, pediu que acendessem mais velas no altar e avisou que iam começar as rezas logo em seguida, porque já eram 9 horas da noite. Os mais velhos, algumas crianças e os acompanhantes do capelão cercaram o altar de joelhos e fizeram a longa seqüência de orações «pela falecida»:

- 1) o final da cantoria com que chegaram na casa da festa;
- 2) orações de conclusão de romaria, em português;
- 3) uma Salve Rainha, cantada também em português e que começa com a seguinte invocação — «em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo/ em louvor de São Benedito, de São Gonçalo e de Nossa Senhora da Aparecida/ estamos aqui pra começar esta reza/ pra cumprir a promessa/ conforme o dono aprometeu»;
- 4) pedidos de orações para a alma da falecida em nome de quem os seus filhos promoveram a função de São Gonçalo;
- 5) Pai-Nosso, Ave-Maria, Pai-Nosso, fórmulas de jaculatória, pedidos de oração, Ave-Maria (onde sempre se diz «rogai por ela»), Glória ao Pai;

- 6) pedidos de perdão a Bom Jesus de Pirapora, Bom Jesus dos Perdões, Pai-Nosso, Ave-Maria, «em intenção de nós tudo que estamos aqui presentes e ausentes»;
- 7) «Jesus Cristo poderoso», longo canto tradicional da Igreja;
- 8) oração cantada pela alma da falecida;
- 9) outra longa oração pedindo salvação para a alma da falecida;
- 10) uma terceira oração «pela alma»;
- 11) rezas faladas «pela falecida e por todos que estão aqui presentes» (neste momento o capelão pergunta pelo nome da falecida e a nomeia nas orações, daqui em diante);
- 12) longa «excelência» pela alma da falecida;

*Essa excelência
ó meu Senhor Deus
A imagem da Conceição
Não permita que nós morra
Sem fazer a confissão,*

*Salve Maria cheia de graça
O Senhor é convosco
Meu Jesus sejai convosco
Bendita sejais;*

- 13) Cantoria para o começo do beijamento no altar,

*Que encontro tão bonito
Ai meu Deus,
Nós fizemos nessa hora
Ai meu Deus,
Encontrou meu São Gonçalo
Ai meu Deus,
Junto com Nossa Senhora
Ai meu Deus;*

- 14) Ave-Maria cantada, para encerramento da reza.

Toda a longa série de orações era «em intenção da alma da falecida» e cumpria parte da promessa que dois filhos se encarregaram de pôr em dia.

É uma promessa que a minha mãe fez por mim. Então ela faltou, né? E a gente tá pagando a festa. Faz um ano e meio que ela faleceu. Agora chegou na horinha certa de fazer. Vamos ver se dó pra deixar ela cumprir. Sempre fica um na família pra fazer; aí reúne uns com os outros, aqueles que quer, e faz. Eu tenho irmão, outro irmão, outros que chegaram de São Paulo... Que ela fez a promessa não tem um ano e meio não. Faz uns cinco anos. Ela dizia: «Eu tenho uma reza pra fazer». Mas não deu, não é? Mas agora ela vai ajudar nós (um dos filhos da promesseira).

Depois do beijamento deve começar a dança. Até que ele terminasse, as pessoas fizeram fila diante do altar. Chegavam perto, uma a uma, faziam uma pequena reverência, às vezes tocavam a toalha com as mãos para fazer o em-nome-do-Pai, às vezes beijavam uma das fitas pendentes de algum dos quatro São Gonçalos. Enquanto

há algum no beijamento, o capelão, os seus auxiliares e mais algumas mulheres não param de cantar a mesma música.

Nem sempre os rezadores-capelães são os mesmos folgazões-violeiros que conduzem a dança. Reza é reza, dizem, dança é dança. Os pares de especialistas se trocam, os folgazões demoram o tempo que é preciso para afinar as duas violas, instrumentos únicos para toda a noite de dança; afinam as vozes e acertam o tom em que vão cantar.

«Ali tem os capelão. Que os meus capelão comanda a reza e ajuda também. Agora, pra dança nós tem os mestres cantor. Que o capelão comanda a parte de reza. Agora, a parte de dança, tem um que folga (dança e dirige a dança). Agora, tem uns capelão que não sabe folgar. Tem outros que folga, fora a parte da reza. Aqueles dois que lava lá em casa na hora que você chegou, aqueles dois folga e reza também. Mas é duas coisas separadas. Separadas. Dança é dança. Na hora que termina a dança lá, depois umas duas, três voltas, faz uma reza. Fez uma reza agora, outra de noite e outra de manhã, na hora que termina tudo» (Zé Pereira em Atibaia).

O folgazão dirigente avisou a todos que a primeira dança («volta») seria só de homens, como manda o preceito. Depois haveria uma só de mulheres. Da terceira em diante dança quem quer. Mas já então seria muito tarde e como a noite estava muito fria, quase todas as mulheres teriam ido, ou estariam entre a copa e a cozinha da casa. A dança teria ainda outras voltas até a última, dita «Caruru», «Cururu», «Canjuru», ou «Caruru de Guerra». Na primeira e na última, pelo menos, o festeiro deve dançar, e no Caruru o violeiro canta dizendo a ele que vá pegar São Gonçalo para dançar. Como ali na região cada volta toma de 40 a 80 minutos, as seis juntas, mais as rezas, as pausas para um breve descanso ou para comer o que o festeiro oferece, fazem com que o sol encontre os violeiros e dançadores na sexta volta e, depois, na última reza. «E é assim que deve ser».²

São Gonçalo, um violeiro, santo alegre e caridoso, protetor de quem folga, de «moça-velha» e de violeiros, é também um santo de muito respeito. Não é preciso que a função seja «por alma» para que a dança seja feita diante do altar, sem chapéus na cabeça, sem que ninguém fume, sem pinga — mesmo que a noite esteja fria — sem os gestos e as palavras de brincadeira, sem quadras que não as de mensagens religiosas aos homens ou aos santos do altar. Todos sabem a diferença entre a dança de catira (cateretê, bate-pé) e o São Gonçalo.

A dança é uma dança religiosa e é muito respeito que a pessoa precisa ter. Que se tiver ali uma pessoa, vai dançar meio embriagada, o chefe da dança — como eu sou — é obrigado tirar ela. Então não é tudo que sabe dançar igualzinho (fazer os passos certos), mas tando fazendo com devoção, não tem problema. Mas se ele começa a bagunça, tem problema (Folgazão, o mestre-violeiro de Batatuba, em Atibaia).

Por detrás de cada violeiro formam-se duas filas de dançadores. Ali se reza depressa um Pai-Nosso e uma Ave-Maria e se começa a primeira «volta». Neste

² Maria do Carmo Vendramini escreveu para a Revista do Folclore Brasileiro uma das melhores descrições de uma Dança de São Gonçalo. I:ia a documentou no município de Ibiúna. A região não difere muito daquelas por onde andei entre folgazões. Embora algumas interpretações dos informantes e alguns aspectos secundários não confirmam com os que encontrei, há uma concordância no que é o essencial na seqüência do rito. Ela apresenta detalhes folclóricos de grande valor e transcreve, inclusive, uma ladainha em latim bastante igual às que encontrei em Atibaia e em Guaxinduva. Recomendo ao leitor a leitura do seu artigo, caso se interesse por um conhecimento de detalhes da dança que não inclui neste depoimento (Vendramini, 1976: 45 a 78).

prolongado ritual religioso todos os versos têm um significado e, ora comandam os gestos dos dançadores, ora explicam o que se está fazendo, e por quê. Assim, nas primeiras quadras da primeira «volta» os folgazões pedem ao santo licença para dançarem diante do seu altar; pedem aos anjos do céu pela alma «da falecida», por quem se dança; versejam «benditos» corriqueiros no catolicismo popular.

*Ô, pra dançar primeiro verso, ai, êêêê,
Aqui no pé do lindo altar, ai, êêêê,
Meu São Gonçalo dai licença
Pra nós tudo vim dançar.*

*Os anjos do céu
Tão fazendo a oração
Pra pedir pra São Gonçalo
Pra essa alma a salvação.*

(esta quadra sempre igual,
repete-se depois de cada
outra)

*Oi bendito e louvado seja
Oi louvado seja o bendito
Nós viemos nesse altar
Pra louvar a Jesus Cristo.*

(quadra do coro, com
pequenas variações,
sempre repetida)

*Ai pra cantar primeiro verso
Licença eu pedi primeiro
Meu São Gonçalo dai licença
Com todos meus companheiros.*

*Os anjos do céu
etc...
Oi bendito e louvado seja
Oi louvado seja o bendito
Nós viemos aqui dançar
Pra cumprir o seu pedido.*

*Vamos dançar aqui neste altar
Vamos devagar, com muito jeito
Que esta promessa é pra pagar
E tem que ser com muito respeito.*

Os anjos do céu

etc...

Oi bendito louvado seja

Nossa Senhora do Norte

Seja sempre a nossa guia

Até na hora da morte.

Eu já saudei meu São Gonçalo

Eu já saudei por esta alma

Oi meus senhores que estão dançando

Oi batam pé e batam palma.

Os anjos do céu

etc...

Oi bendito e louvado seja

etc...

São Gonçalo foi saudado diante do altar, foi dito a homens e a santos que é dança por promessa; foi proclamado o respeito necessário. Os violeiros avisam passos «batendo pé e batendo palma». Atrás deles e aos toques alegres das violas as duas filas de homens obedecem e se afastam da frente do altar sapateando e palmeando. Depois se reaproximam do altar e, dois a dois, ao passarem por ele, os homens fazem reverências. De novo diante do altar os folgazões avisam a São Gonçalo que «a dança é pra alma». Às vezes, em outras cantorias, falam da tristeza que tiveram quando descobriram uma cruz de pano preto, indicando que «o dono da festa morreu». Depois comandam que os devedores ao santo venham ao altar.

Meu São Gonçalo veio lá do Céu

Está todo formado de flor

Pra esta alma subir no Céu

Junto com Nosso Senhor.

Quem acompanhar meu São Gonçalo

Olhe que está bem acompanhado

Meu São Gonçalo lhe dê vida e saúde

Oi nunca deixei faltar nada.

Eu vou cantar neste altar

Pros meus senhores que estão dançando

*Oi quem dever pra São Gonçalo
Oi lá na hora de ir pagando.*

*Oi prestem atenção no verso
Que eu agora vou cantar
Cada quem que fez promessa
Tire o santo do altar.*

Os dançadores promesseiros caminham até o altar. Forram as mãos com um lenço e retiram santos, imagens de parceiros tia dança por alguns momentos: um homem envolve um São Gonçalo em seu lenço, outros dois fazem o mesmo com duas outras imagens. Sobra ainda uma imagem e um rapaz a apanha. Algumas imagens estão amarradas com pequenas fitas coloridas que promesseiros anteriores deixaram, depois de haverem «dançado com o santo». Um último homem vem e pega um São Benedito. As duas filas se recompõem, os homens voltam a dançar afastando-se e, de novo, chegando perto do altar. Uma das velas do altar se apaga, alguém a acende outra vez.

*Quem preparou o rico altar
Abençoada foi a mão
Ai quando deste mundo for
Então recebe o que ganhou.
Minha gente arre pare
No altar cheio de flores
São Gonçalo está contente
No braço dos pecadores.*

Durante algumas quadras os promesseiros dançam segurando is imagens dos santos. Em maior número, as mulheres farão a mesma coisa em sua volta. Os folgazões cantam agora para avisar que aquela promessa está cumprida e que as imagens devem ser devolvidas ao altar. As pessoas que contradançaram com os santos de novo se aproximam dele. Algumas beijam a imagem, outras amarram mais uma fita em volta de seu pescoço e todas devolvem os seus pares sagrados ao altar, entre velas e “flor de maravilha”.

*Oi bendito e louvado seja
Os anjos de lá do céu
Viemos pagar essa promessa
Pra nós ganhar o jubiléu.*

*Meus senhores urre parem
No altar todo de flores
São Gonçalo já dançou
No braço dos pecadores.*

*Meu senhor meu São Gonçalo
São Benedito também
Salvação pra essa alma
Que os anjos digam amém.*

(essa quadra de vez em quando é repetida entre as outras)

A volta continua entre alternâncias de canto e dança e em meio a quadras que, de vez em quando, lembram aos santos que não se esqueçam da alma da mulher por quem se dança. Os violeiros avisam aos dançadores que é hora do beijamento; que os pares se aproximam dançando, façam junto do altar uma reverência piedosa, que se

cumprimentem um ao outro com a mesma saudação e que retornem aos seus lugares de origem, somando-se no exercício de bater palmas a outros pares «que já beijaram».

*Oi bendito e louvado seja
O Santíssimo Sacramento
Nós chegamos neste altar
Oi pra receber a bênção.*

*Vamos beijar meu São Gonçalo
Vamos beijar aqui neste altar
Então beijamos meu São Gonçalo
E cada qual pro seu lugar.*

Depois de completado o beijamento, os dançadores palmeiam e sapateiam mais algum tempo, sempre seguindo os dois violeiros. Diante do altar os dois folgazões «entregam a volta», anunciam que ela está concluída e param as violas. Dizem e cantam orações tradicionais. A primeira volta acabou. Faltam cinco.

Para a segunda volta trocam os violeiros e os dançadores. Agora as duas filas são de mulheres, algumas velhas, outras, casadas e com filhos nos braços, poucas moças. Atrás dos violeiros elas repetem toda a seqüência de gestos dos pares de homens da primeira volta: saudar o altar com passos de aproximação e de afastamento, recolher imagens de santos e dançar com elas, fazer o beijamento, dançar as partes finais de volta. As músicas são as mesmas, embora os violeiros cantem quadras em outro estilo. Mas a dança das mulheres é apenas um ir-e-vir, sem passos de estilo, sem sapateios e sem os palmeados das rodas de homens. Todos entendem que passos vigorosos e sapateados, bonitos nos homens, são imorais entre as mulheres. Algumas não sabem fazer sequer os gestos mais simples, como as «misuras», reverências diante de São Gonçalo. Mas os violeiros lembram — e isso será cantado em outras voltas também — que para dançar pro santo basta a fé e o respeito.

*Pra dançar pra São Gonçalo
Não precisa de saber,
Beijemos com muito respeito
Pra São Gonçalo agradecer.*

Agora é uma hora da madrugada e os pares da terceira volta são a terça parte dos que dançaram a primeira. Quem tinha promessa de «uma volta pro santo» já cumpriu. Um ou dois tinham promessa de dançar as seis voltas e, da terceira em diante, ficaram eles e os acompanhantes dos violeiros, dançadores especialistas que se revezavam ao longo da noite. Depois da terceira volta se reza de novo e se come a sopa e a comida quente que o festeiro oferece a todos os presentes, a começar pelos capelães, os folgazões e suas turmas de rezadores e lançadores.

Já no começo da manhã se dança o Canjuru, a única volta com nome, «a mais bonita», dizem todos, a mais solene, aquela que reincorpora o festeiro no ritual e onde se entende que a sua promessa já está verdadeiramente *cumpre*.

*Ai bom dia meu São Gonçalo
Ai como vai, como passou
Ai vamos dar a despedida
Com o divino Salvador.*

Meu São Gonçalo adeus, adeus

(sempre repetido depois
de cada quadra)

ai ê, ai ê, ai ê, ai ê, ai é.

*Oi nós dancemos as cinco valias
Com essa aqui é o Canjuru
Oi nós dançando essa volta
Oi não tem mais volta nenhum.*

*Ai o galo cantou nas flor
Ai nos pé do santo cruzeiro
Quando nasceu Menino Deus
Que é o nosso Pai tão verdadeiro.*

*Oi a dança de São Gonçalo
Eu agora vou lhe explicar
Oi precisa ir na boa fé
Pra São Gonçalo abençoar.*

*Ai é, ai é, nosso Pai
Mora no céu
Nossa Senhora da Aparecida
Ela tem seu lindo véu.*

(cantado pelos
dançadores)

*Primeira parte nós fizemos
Ai Deus do céu que boniteza
Ai a promessa fica cumpre
Ai ficou cumpre na certeza.*

*Ai é, ai é,
Ai que lindo altar bonito
Vamos receber a bênção
Do senhor São Benedito.*

(coro)

*Ai São Gonçalo é o nosso mestre
São Benedito é a nossa guia
Segunda parte nós fizemos
Ai com Deus e a Virgem Maria.*

*Eu peço pra São Gonçalo
Pra todo santo do altar
Ai salvação pra essa alma
Quando lá no céu chegar.*

(coro)

*Terceira parte nós fizemos
Que é a volta do Canjuru
Pra meu senhor São Gonçalo
Nós fizemos as três cruz.*

*Ao quando Deus subiu no céu
Aqui no mundo deixou sinal
Ele deixou a Santa Cruz*

Pros pecador adorar. (coro)

*Oi bendito louvado seja
Oi bendito seja louvado
As nossas horas já chegou
Convém beijar São Gonçalo.*

*Oi pra dançar pra São Gonçalo
Ai vem que erro não faz mal
Ai que errar não é pecado
Faz pecado é reparar.* (coro)

*Senhor dono da promessa
Arrepare no meu cantar
Ai São Gonçalo está dizendo
Ai que São Gonçalo quer dançar.* (o festeiro incorpora-se ao grupo e dança)

*Ai Senhora da Aparecida
Ela é nossa padroeira
Glorioso São Gonçalo
É o mestre dos violeiros.* (coro)

*Ai quando danço pra São Gonçalo
Ai este Canjuru de Guerra
Eu alembro do meu mestre
Oi que lá debaixo da terra.*

*Ai os galos já tão cantando
Ai e lá evém o claro dia
Adeus, adeus meu São Gonçalo
Adeus, adeus, até outro dia.* (coro)

*Ai meu senhor, meu São Gonçalo
É o padroeiro do altar
Ai eu cantand mais um verso
Ai esta volta vou entregar.*

*Ai o festeiro e a festeira
Escute bem o que vou falar
Sua promessa já está cumpre
Não precisa imaginar.* (coro)

*Eu já cantei pra todos santos
Eu vou cantar pra Santa Cruz
Que fique entregue essa promessa
Oi para sempre amém, Jesus.*

*E para sempre amém Jesus
Ai, ei, ehei, aiiiiii!* (coro)

O violeiro mestre grita: *Deus lhe pague quem que ajudou todos nós pagar essa promessa pra São Gonçalo.* São sete horas da manhã e a dança acabou. As mulheres que ficaram recolhem, pelos colchões espalhados em um dos quartos, os seus filhos. Os casais se reúnem e tomam o caminho de casa. Grupos de rapazes saem juntos. Os festeiros dizem palavras de gratidão aos especialistas da dança. Mas não os deixam sair sem que tomem um café e comam um pedaço de pão. Quem tinha «voto com o santo» cumpriu, porque segundo o preceito dançou pra São Gonçalo, passeou com ele no terreiro da dança, participou das rezas e, às vezes, com panos brancos nas pernas, em um dos braços ou na cabeça, indicou para o santo e para todos lugar onde sofreu o mal da promessa que cumpriu dançando. Como num dos versos do Canjuru de Guerra, os festeiros não precisam imaginar — em outros lugares se diz, preocupar, ou se recomenda «pode tirar do pensamento» — porque a promessa está cumpre, a falecida ganhou finalmente uma paz no céu que só os homens na terra poderiam conseguir, através de São Gonçalo, para ela. Antes da primeira volta um dos filhos-promesseiros dizia para mim: Ela (a mãe falecida e promesseira) *há de ajudar nós fazer a festa pra alma dela ter descanso.*

Que a dança é coisa de fé e de respeito ninguém tem dúvidas. E que ela serve pra tornar realizada uma dívida para com São Gonçalo, mesmo em nome de quem já morreu e não «cumpriu em vida», ninguém duvida também. Mas como, sobretudo os mais jovens podem não cumprir os preceitos do ritual e misturar nele intenções e gestos profanos, Mestre Zé Pereira pediu a palavra e começou a primeira volta com um aviso sério, dito em alto e bom som.

«Oi minhas senhoras e meus senhores. Eu vou pedir uma coizinha pequeninha pra tudo que aqui estão, pra ajudar a cumprir essa promessa pra São Gonçalo. Essa promessa de São Gonçalo é duma falecida. Que ela está pedindo pra nós cumprir essa promessa pra São Gonçalo. Eu vou pedir a tudo que estamos aqui pra pagar essa promessa, tudo com muito gosto e alegria. Nós queremos bastante arrespeito porque nós sabemos que tudo o povo que vem aqui na dança vem pra arrespeitar. Mas às vezes tem algum que pisa no pé de um, no pé de outro que às vezes acha ruim. Mas a gente tá aqui pra cumprir uma promessa de outro. Que hoje é uma missão que nós estamos fazendo. O dono da casa hoje somos nós. O festeiro entregou pra nós, pra tomar conta da casa, pra dançar, cumprir com essa promessa, tudo com devoção, com bastante harmonia. E outra coisa que estamos pedindo. ...que São Gonçalo abençoe nós tudo pra ficar tudo em paz no dia de hoje em diante».

Tendo dito, chamou, um acorde na viola e começou a dança. Como vimos.

SEQÜÊNCIA DE CASOS:

A função com três altares no bairro rural de Cachoeirinha, município de Bom Jesus dos Perdões;

A Dança por promesseiro morto, em Atibaia;

Função e catira em Martim Francisco, bairro rural do município de Mogi Mirim;

Dança no bairro rural de Guaxinduva, município de Bom Jesus dos Perdões.

No lugarejo de Martim Francisco, alguns quilômetros adentro em estrada de terra da rodovia entre Mogi Mirim e Campinas, a função de São Gonçalo simplifica de modo notável a dança religiosa, e incorpora uma outra, profana, e que pode entrar pela noite. Aqui são dançadas duas ligeiras voltas do São Gonçalo, uma para os homens, outra para as mulheres. Depois as mulheres saem e há várias rodadas de catira só para os homens. As duas danças são muito parecidas: a) constituídas sobre seqüências alternadas de canto de violeiros e dança de acompanhantes (a diferença está em que no São Gonçalo os violeiros dançam e na catira apenas cantam e tocam); b) constituídas sobre passos marcados pelo sapateado e pelo palmeado colocados sobre o ritmo dos toques de viola; c) formadas por duas filas de dançadores que, ou caminham uns atrás dos outros, ou dançam nos seus lugares, em pares face a face. Não é por menos do que isso que em geral os mesmos folgazões do São Gonçalo são, entre outros pares de violeiros, cantores da catira; assim como os melhores dançadores do santo são também os da catira.

Em Martim Francisco não há a romaria de busca de São Benedito. Quando os violeiros e dançadores chegam, já o pequeno altar de São Gonçalo está pronto e depressa as suas velas são acesas. Os capelães se ajoelham e rezam um terço sem muita cantoria e cerimônia. Também o beijamento do altar é mais ligeiro e, aqui, aproveita músicas que eu escutei também nas pequenas festas juninas do Risca Faca, em Itapira, de onde veio o capelão para rezar em Martim Francisco.

*Santo Antônio disse a missa
São João benzeu o altar
São Pedro está dizendo
Quem quiser venha beijar.*

Durante as duas voltas a coreografia, tão alegre e festiva em Atibaia, ficou reduzida a movimentos de passos lentos que afastam e aproximam as duas filas do altar, acompanhados de reverências tímidas e freqüentes. Depois de cada uma das seqüências de canto-e-dança, os violeiros se ajoelham diante do altar e rezam um Pai-Nosso e uma Ave-Maria. Por outro lado, a dança não tem as seqüências de Atibaia em cada volta. Ela resume saudações do altar, louvações aos santos, pedidos de bênçãos e reconhecimentos de que promessas estão cumpridas. Assim, enquanto as de Atibaia são quadras de

louvação aos santos e ordens de gestos rituais aos homens, em Martim Francisco são quadras de proclamação de identidades entre os homens e os santos.

*Na hora de Deus promessa
Na hora de Deus promessa
Pai o Filho o Espírito Santo
Ora viva São Gonçalo
São Gonçalo do Amarante
Estes são primeiros versos
Estes são primeiros versos
Que pra São Gonçalo eu canto
Ora viva São Gonçalo
São Gonçalo do Amarante.*

*Ora viva São Gonçalo
Filho de Santa Luzia
Ele pede pra rezar
Padre Nosso, Ave Maria.*

(As violas calam e todos rezam as orações pedidas, antes de voltarem a novas quadras)

*Ora viva São Gonçalo
Filho de Nossa Senhora
Pra cantar pra São Gonçalo
Invento verso na hora.*

*São Gonçalo do Amarante
Que veio de Portugal
Ajudai nós a vencer
Esta batalha real.*

No final de cada uma das duas voltas os versos pedem que as promessas sejam consideradas cumpridas. Na primeira, as dos homens, na segunda, as das mulheres e a do festeiro.

*São Gonçalo do Amarante
Filho de Santa Isabel
Eu peço que fique cumpre
As promessas das muié.*

*São Gonçalo do Amarante
Protetor dos violeiro
Eu peço que fique cumpre
A promessa do festeiro.*

Toda a parte propriamente religiosa da função em Martim Francisco demorou menos tempo do que uma só das voltas que ouvi em Atibaia, Cachoeirinha ou Guaxinduva. Os gestos de coreografia ativa saíram dela para a dança dos momentos seguintes. Logo depois da volta das mulheres as velas do altar foram apagadas e os homens começaram a dançar, ali mesmo, a catira.

O comportamento dos homens muda muito. Os mesmos sujeitos que fizeram o sagrado, entre mulheres e com falas e gestos de piedade, agora, sem as mulheres, dançam e cantam músicas cujas letras falam delas, em maioria. Os chapéus aparecem nas cabeças, os cigarros de palha nas bocas. O festeiro surge com uma garrafa de pinga e, entre poucos copos, todos bebem. Um rapaz que se apresentou embriagado na dança e que foi retirado à força dela, foi aceito para a catira. No primeiro momento ele entrou «sem respeito pelo santo»; no segundo, estava entre companheiros, quatro ou cinco dos quais, um pouco mais tarde, estariam inclusive em um estado muito próximo ao seu.

Mas a passagem destas modas de viola, do sagrado para o profano, não foi feita de uma só vez. Antes que as palavras cantadas começassem a falar de mulheres, brigas, bravatas e valentões, as primeiras quadras da primeira volta fizeram ainda pedidos ao santo «dono da festa». «Dono», «santo», mas afinal, um alegre violeiro mandado do céu para dançar com prostitutas, e que sabia fazer isso por toda unha noite, como os seus protegidos (Vendramini, 1976: 46).

*Para o senhor São Gonçalo
Eu agora vou pedir:
Já se cumpriu a promessa
E nós queremos advertir.*

*Meu senhor dono da casa
Tô aqui em sua presença
Eu recebi sua carta
Que o senhor deixou na agência
Agora cantando eu quero
Levar a correspondência.*

Como em outros lugares onde o profano festivo se cumpre (pois do sagrado solene, as falas passam de pedidos e de louvores ao santo para pedidos e louvores aos donos da casa e da festa, e daí para os assuntos sertanejos das catiras e de outras danças camponesas.

Em outros dois lugares rurais de São Paulo, mais camponeses melhor protegidos dos canaviais e dos seus capitalistas, encontrei funções de São Gonçalo possivelmente preservadas em todo seu simbolismo e sua seqüência ritual. Ali é «festa na roça», entre sitiantes de Guaxinduva e de Cachoeirinha, lugarejos do município de Bom Jesus dos Perdões.

Em Guaxinduva a procissão dos três andores foi de uma morada rural à outra. As rezas repetiam as de Atibaia e a dança era outra vez «pra alma». Ali se cantou o São Gonçalo com quadras duplas, «travadas e trovadas» em suas rimas, como mestre Antônio Teles tentou me ensinar entre uma «volta» e outra. Este é o único momento em que eu me atrevo a reproduzir toda uma seqüência ritual de uma volta da dança. Ela dá a medida de como as falas conduzem alternâncias entre louvores e pedidos ao santo, e ordens de gestos religiosos aos participantes.³

³ Entre uma volta e outra, Antônio Teles me explicava a dança enquanto dedilhava os afinamentos da viola. São seis voltas. A última volta se chama Cajuru, Cururu, Canjuru. Agora, depende da pronúncia das pessoas. Uns chama função, outros chama de dança de São Gonçalo. Os dois é válido. Agora, uns chama Caruru, outros chama Cururu, os dois é válido. A primeira volta é o início da louça. Devia de ser só dos homens; agora, devido algumas mulheres que quer pagar promessa e ir embora, nós deixamos as mulheres que quer lugar promessa. Essas pode (entrar na primeira volta). Essas pode pagar promessa e

*Eu cheguei e joelhei
Eu pus meu joelho no chão
Eu fiz o sinal da cruz
Que é pra ser a nossa luz
Comecei as oração,
Na frente de São Gonçalo
Essa santa palavra eu falo
Pra nos dar sua benção.*

(de fato os folgazões
ajoelham-se antes de
começar a «1ª volta»)

*Eu cheguei e joelhei
Eu fiz o Pelo Sinal
Nessa hora tão bonita
O meu senhor São Benedito
A sua bênção nos dá,
A sua bênção já tá chegando
Os seus devotos lá esperando
Na frente do rico altar.*

*E com esse já são três versos
Que eu canto com grande fé
Em frente de toda a imagem
Que ela nos vai dar coragem
É o que os devotos quer,
E todos esses pecador
Vai dar um viva em seu louvor
Batendo mão, batendo o pé.*

(com os toques de violas
logo a seguir, todos
palmeiam e sapateiam)

*Os devotos bateram o pé
Com respeito e devoção
E todos com muito respeito
Que é pra promessa ficar aceito
Que é a nossa obrigação,
Com respeito e grande fé
Os devotos bateram o pé
E também bateram as mão.*

*E com esses já são seis versos
Que pra São Gonçalo eu canto
E a Virgem Nossa Senhora
É a mãe que nós adora
E que nos cobre com o seu manto,*

(quem tem dívida de
promessa com o santo que

ir embora. Agora, quem é dono da promessa é o festeiro, li tem que fazer a primeira volta e a última. A segunda é a segunda volta. Daí vai, terceira volta; daí vai, quarta volta. A quinta volta pode ir o Caruru de Guerra, ou senão, outra, Catira de São Gonçalo. É a quinta volta. Quando é o Caruru de Guerra, é diferente. E quando Catira de São Gonçalo é uma outra dança também. É outro sistema. (a mesma dança cantada pro santo; tem palma e pé, mas é diferente. esta já foi mais nova, não é do tempo antigo. No tempo antigo eles cantavam sem trovar os versos. Depois eles cantavam de duas palavras trovadas. Agora, eu já costume cantar de oito parcelas, de oito trovado. E tem costume também de cantar trovado e travado. Canta uma trova e depois trava no meio; travando no meio e depois o começo trova com o fim. Isso já é travado. Se quiser, eu posso cantar travado. Agora, no Caruru pega bonito. Agora dá pra chorar. Tem festeiro que chora.

*E todos que aqui estão
Pode forrar sua mão
E venha buscar o santo.*

(coloque um lenço na mão
e venha buscar uma
imagem)

*]São Gonçalo está contente
Na volta ele está dançando
São Gonçalo está contente
E no meio de tanta gente
Ele já está passeando,
E todos a São Gonçalo peça
Que arreceba essa promessa
Que agora estão pagando.*

(na dança, promesseiros
dançam agora com
imagens de santos)

*São Gonçalo achou bonito
Primeira volta que demos
Ele prestou atenção
Em todos os folgazão
No respeito que tivemos,
Já ganhamos a santa bênção
É da Divina Providência
Pra livrar nós dos infernos.*

(antes desta quadra os
dançadores completaram
a 1ª grande volta de
dança)

*A todos nós aqui no mundo
A caridade faz falta
Mas enquanto nós tá ainda vivo
Vai marcando em um livro
Marca tudo o que se passa,
E nós tem um anjo amigo
Que nos livra do perigo
Com a sua divina graça.*

*Ai bençoada foi a mão
Que aquela vela acendeu
Ficou claro o rico altar
E nós podemos enxergar
Toda as imagem apareceu,
Eu peço que Deus lhe ajude
E São Gonçalo dê saúde
Pra pagar trabalho seu.*

(o vento apagou uma das
velas e uma mulher a
reacendeu)

*Abençoada foi a mão
Que preparou o rico altar
Quem pôs a toalha vermeia
E São Gonçalo está no meio
Pra nós tudo adorar,
E quem enfeitou esta capela
E pra pagar trabalho dela
Em todos passos que ela dar.*

Ai tá faltando no altar

*São Benedito já falou
Cada um com muito respeito
É pra promessa ficar aceito
E a volta que nós dançou
Porque todas as criaturas
Vai fazer santa misura
Na frente do altar de flor.*

(todos os dançadores, aos pares, fazem reverências diante do altar)

*E São Gonçalo está contente
Sua dança está gravado
Eu peço pra Nosso Senhor
Que abençoa o professor
Deus lhe pague, obrigado,
E a Senhora Aparecida
Ela que é nossa mãe querida
E São Gonçalo o adevogado.*

(o pesquisador abençoado)

*Eu vou beijar meu São Gonçalo
E venha todos de uma vez
São Gonçalo também dançava
E os devotos ele ensinava
É desse jeito que ele fez,
Ele promete o solidéu
E todos nós queremos o céu
É Deus que sabe, eu não sei.*

(todos se aproximam, de novo aos pares e fazem o beijamento do altar)

*Ai os homens todos beijaram
As muié que vai agora
Nesta hora tão bonito
O senhor São Benedito
Vai dar bênção pras senhora,
E todas essas muié
Faz misura se quiser
Que a bênção vem e não demora.*

(nesta volta com homens e mulheres, depois deles elas fazem o beijamento)

*Ai eu tenho de obrigação
É de cantar nesse terreiro
São Gonçalo disse assim
Que um verso eu canto por mim
E outro por meu companheiro,
E nós tem de obrigação
É o mistério dos folgazão
É de cantar pro povo inteiro.*

*Ai quando eu sai de casa
Era bem de tardezinha
Ai eu tirei o meu chapéu
E já pedi pra Deus do Céu
Não deixasse eu vir sozinho,
E eu vim com Santa Teresa*

(terminadas as obrigações essenciais, os folgazões prolongam as quadras pra prolongar a volta)

*Que ela trouxe a vela acesa
Pra alumiar o meu caminho.*

*Ai o altar de São Gonçalo
Representa um céu aberto
Pra mim já representa
Onde São Gonçalo senta
E a porta do céu que tá aberta,
E agora eu peço licença
É pra Divina Providência
Pra eu ir cantar lá perto.*

(quadra cantada no fundo da sala, a seguir, todos se aproximam dançando)

*Ai já voltemos no altar
E fizemos o beijamento
Ai nós já fomos abençoados
É do Filho de Deus amado
E do Divino Sacramento
Ai todas essas criaturas
Arrespeita a Virgem pura
O dono do pensamento.*

*E todos olha no altar
Que nessa hora nós despede
E o altar ficou mais claro
E o senhor meu São Gonçalo
Vai começar ficar alegre,
E a volta tá terminando
E nós já tamos entregando
E São Gonçalo que arrecebe.*

*Eu vou entregar pra São Gonçalo
São Benedito também
Entrego pra Nossa Senhora
Pra Bom Jesus de Pirapora
E para a Virgem de Belém,
E que o seu manto tem um brilho
Com o nome do Pai e do Filho
E do Espírito Santo, amém.*

(quadra final de entrega da volta)

*ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô,
Do Espírito Santo, amém.*

(coro, gritando)

As violas repinicom alto e ligeiro pela última vez na primeira volta. Todos evoluem mais depressa, e o som das palmas e do sapateio é mais alto, até que os violeiros param e consideram a volta» encerrada. «Entregue», eles dizem, já que tudo é uma obrigação que se cumpre em parte, a cada volta concluída. Quando uma outra dupla começa a segunda volta, os primeiros versos de sua cantoria avisam ao santo que «esse altar já tá sarvado / falta só sarvá as almas». O aviso consagra a continuidade do

ritual. Cada volta tem um valor em si mesma e serve para conduzir mais adiante uma promessa «do dono», que se cumpre, finalmente, na «última volta».

No bairro de Cachoeirinha o milagre deve ter sido grande, porque o dono exagerou. Ele convidou a vizinhança para uma «função» de três altares e trouxe gente de longe, de Atibaia. Cada um dos altares tinha os seus santos, os seus arranjos («cada um mais bonito que o outro», dizia uma mulher do lugar) e as suas velas. Diante de cada um deles houve as rezas feitas por duplas de capelães e as danças conduzidas pelas duplas de folgazões. Não houve a procissão de busca de São Benedito e, como cada reza começou em um momento próprio dentro de um mesmo espaço pequeno de terreiro sob um toldo, três grupos faziam as suas voltas, independente uma da outra, misturando sons de viola e de dançadores.

Ali encontrei pela primeira vez promesseiros dançando sem calçado nos pés as seis voltas completas. Mesmo sem fazer a romaria, tal como em Guaxinduva, a função cumpriu o ritual com um rigor de gestos e de falas que dificilmente pode ser repetido, quando os seus atores migram para a cidade e perdem ali as condições de recuperar partes relevantes da ordem de relações e de símbolos do mundo camponês dos bairros onde encontrei o São Gonçalo.

Este virtual empobrecimento da função ao santo não foi o que eu vi nas duas danças de Atibaia: a do depoimento, feita em uma periferia da cidade; e a que se realizou muito próximo do seu centro, dentro de um galpão onde, depois de pronto, funcionaria uma garagem de automóveis. Nesta última dança as promesseiras eram duas irmãs de meia idade que voltaram ao lugar de origem para cumprir promessa feita por seu pai. Tanto elas quanto os parentes que trouxeram, estão há muitos anos afastados da cidade natal e nunca tiveram, como os seus pais devem ter tido, uma história de vida associada ao mundo camponês.

Aqui entra uma longa trajetória de compromissos, desde o que o pai fizera, até o que as irmãs cumpriram. A história de um mesmo voto feito a São Gonçalo e que, sucessivamente, foi envolvendo parentes do promesseiro original. Faz 30 anos que o pai das festeiras faleceu. Ele havia feito voto a São Gonçalo e, como Mestre Antônio Teles cantou em uma quadra dá 2 volta, «de cumprir se esqueceu». Mas não esqueceu de avisar a um irmão. Doente, pouco antes de morrer, lembrou ao irmão mais moço que tinha dívida com o santo e lhe pediu que não deixasse de fazer a festa a São Gonçalo. O irmão também morreu antes de saldar o compromisso do outro. Mas também deixou aviso. Ele avisou a uma irmã que se reuniu a uma prima nos esforços para fazer a função. Com o tempo deixaram a idéia de lado e só na hora da morte de uma delas o segredo foi passado a uma das festeiras. Até agora, fora as duas vivas, havia quatro pessoas envolvidas com São Gonçalo: o promesseiro, um irmão, uma irmã e uma prima. Uma geração foi desaparecendo sem que o voto fosse saldado pelo milagre feito muitos anos antes. Uma das festeiras pediu o auxílio da outra. A necessidade de cumprir o voto foi reforçada pelo fato de que uma delas recebeu em sonhos um pedido insistente do promesseiro para que, finalmente, alguém cumprisse com a dívida. Levaram ainda cerca de 2 anos até resolverem pedir emprestado o galpão do irmão, contratarem o grupo de especialistas do ritual e marcarem uma data para o dia da dança.

A festa com quem conversei não associava as mortes sucessivas a algum castigo do santo, embora reconheça que santos são, às vezes, vingativos e mesmo cruéis quando esquecidos e em posição de credores. Também não considerou muito longo o tempo de mais de 30 anos entre a promessa do pai e o resgate feito pelas filhas. Mas ela reconhece que não há paz para os mortos enquanto o santo não recebe o que lhe devem:

*a gente agora conseguiu reunir e fazer, foi tempo, foi bom; é pra dar descanso pra alma deles e pra dar sorte pra nós também.*⁴

Ouvi dizer que nem todas as funções são feitas para o pagamento de promessas. Algumas vezes um devoto pode resolver homenagear o seu padroeiro. No entanto, todas as cinco promessas que documentei e mais outras, pelo menos dez que os seus mestres tinham no calendário para as próximas semanas, eram pagamento de dívidas de promessa. Quatro delas eram funções «pra alma» e apenas a de Martim Francisco foi feita sob o comando do promesseiro direto.

Nas antigas áreas caipiras do Estado de São Paulo inúmeras pessoas de uma comunidade camponesa sabiam produzir momentos da função, ou sabiam, como Mestre Antônio Teles ou Mestre Zé Pereira, comandar qualquer um deles. Por outro lado, todas as pessoas adultas do bairro ou do sítio sabiam participar das rezas e da dança. Hoje em dia o São Gonçalo tende a ficar restrito aos bolsões caipiras do Estado ou às cidades para onde se mudaram, como Zé Pereira e alguns dos seus companheiros, os velhos folgazões do ritual. Todos eles têm, depois da Semana Santa e pelo menos até outubro/novembro, um calendário às vezes carregado de compromissos com a dança, sempre nas noites de sábado. Eles não formam, como os congos que nos esperam mais adiante, uma confraria ou mesmo um amplo grupo estável. Quase sempre uma dupla de capelães costuma associar-se a uma ou duas outras de violeiros que, por sua vez, reúnem à volta de 6 a 10 dançadores eficientes, recrutados cada vez que há um novo compromisso. Em nenhuma ocasião vi pagamentos feitos pelos festeiros aos folgazões e seus acompanhantes. Sobre isto, por sinal, um deles respondeu ao pesquisador curioso:

Dinheiro não tem, eu não sei, mas aqui não se usa não. É uma missão essa dança, o senhor não acha?

ESTUDO:

A promessa — sistema de símbolos e ideologia religiosa no catolicismo popular

Com uma dança a gente consegue muito, dizia um devoto em Guaxinduva, com a de São Gonçalo, muito mais. Mas consegue o quê? De que maneira? Através de que tipos de prática e de crença?

Proponho ao leitor que teve a coragem de saltar comigo de foliões a folgazões, que comecemos a repensar juntos o significado do ritual religioso no catolicismo popular, a partir daquilo que parece ser o próprio núcleo de cada um deles. Para efeitos de consulta eu insisto em que não confie apenas nos escritos das páginas anteriores. Procure descrições mais cuidadosas sobre o São Gonçalo, tanto as do Estado de São

⁴ Uma das irmãs aproveita a conversa e oferece uma versão mais erudita para a dança. Essa dança vem lá do Recife, de Pernambuco. Ela tem mais de 100 anos e se espalhou por todo o país. Tem dois São Gonçalo: o de Pádua e o de Amarante. O de Pádua é o da igreja de São Paulo. Mas o que tem a dança é o de Amarante. O de Pádua é do Japão, japonês. Porque essa dança veio de Portugal. Ela ainda não espalhou pela Europa, mas aqui no Brasil, tem dela de Norte a Sul, todo canto.

Paulo, como a de outros e, até mesmo, as do Nordeste, apenas na aparência distantes das que pesquisei entre camponeses e migrantes do Sul do país.⁵

Quero proceder neste segundo ciclo de depoimentos e de estudo de modo semelhante ao do ciclo anterior. De um rito complexo do catolicismo popular, que carrega no seu bojo faces e trocas de uma extrema riqueza, considero aqui apenas aquilo que os seus praticantes acreditam que seja o motivo mais importante, quando não o único, do culto coletivo a São Gonçalo: a *promessa*. Porque na função de São Gonçalo o cumprimento de um «voto válido» está sempre presente em dois sentidos. Primeiro porque, como se diz na roça, *sem promessa não tem dança pro santo*. Segundo porque são várias as maneiras de se saldar uma dívida com São Gonçalo, dentro das situações que a dança oferece.⁶ São poucos os rituais comunitários do catolicismo popular com uma vocação tão rigorosamente dirigida à reposição de equilíbrio nas relações entre os homens e os santos. Vimos e veremos que, dentro da *função*, não é só o festeiro, mas também um séquito de acompanhantes-atores, quem faz e/ou entra na dança para pôr em dia a sua conta corrente com o «santo violeiro». Como um ponto de partida fiquemos com a suposição de que o São Gonçalo é feito por quem quer pagar uma promessa, para quem deseja pagar promessas, por participar na função.

Tomemos o exemplo da festa do 2º depoimento. Alguns dados complementares podem ser acrescentados, para aproximar o que foi narrado lá, do que vai ser discutido aqui. Vamos nos acerrar do que a função significa para cada um dos sujeitos envolvidos, pesquisando como ela se constrói e realiza entre todas as categorias deles.

1) Uma pessoa requisitou «uma graça» a São Gonçalo, mediante uma relação contratual de promessa: em troca do favor ou do milagre ela se compromete a promover uma função ao santo, segundo os padrões vigentes.

⁵ São Gonçalo inventou uma dança que, por sua vez, criou os seus intérpretes: folcloristas ou sociólogos. Há uma série de trabalhos a respeito, a começar por Maria Isaura Pereira de Queiroz, que fez sobre o assunto uma das melhores monografias do folclore brasileiro (1958 e 1973). A respeito dos do Nordeste — ideologicamente semelhantes aos do Sul, coreograficamente diferentes — recomendo a pesquisa que Beatriz Góis Dantas realizou em duas localidades de Sergipe (1976). Sobre os do Sul o leitor deve ler pelo menos as anotações preciosas de Alceu Maynard Araújo (1953 e 1967), de Maria Amália Giffoni (1973), de Francisco Pereira da Silva (1966), além da excelente descrição feita por Maria do Carmo Vendramini (1976). Um estudo recente de Riolando Azzi (1977) dedica uma pequena parte à apresentação de documentos sobre as relações entre a Igreja Católica e os praticantes do São Gonçalo. Finalmente, Alba Maria Zaluar Guimarães faz referências à dança a partir dos estudos de comunidade de consultou, em sua dissertação de mestrado que, por certo, virá a ser um dos mais úteis instrumentos de consulta para estudiosos do folclore e da religião popular, quando for publicada (1974).

⁶ Nem sempre é assim, mas parece que fazer a «função» para pagar uma promessa tende a ser a regra. Em toda a região agrária de Atibaia, de Piracaia, de Bom Jesus dos Perdões, os mestres violeiros eram capazes de lembrar muito poucas ocasiões em que um devoto sem voto tenha feito a festa «sem nada pra cumprir». Assim também, as pessoas com quem conversei em Martim Francisco e Itapira sempre associam a dança à promessa. No Nordeste Beatriz Góis Dantas dá a entender que em Laranjeiras ela pode ou não ser feita para atualizar promessas, enquanto que em Riacho do Dantas: «os dançadores do São Gonçalo são com frequência convidados para pagar promessas, único motivo de realização da dança na localidade» (Dantas, 1976: 4 e 12). Maria do Carmo Vendramini escreveu o que eu assino embaixo: «Geralmente se realiza em pagamento de promessa, de vivos ou de mortos. Mas também poderá se realizar para a obtenção de uma graça» (Vendramini, 1976: 51). Maria Amália Correia Giffoni conclui de modo semelhante: . . . «ficando apenas a feição religiosa que prevalece até nossos dias, tornando-se dança de muito respeito, realizada em pagamento de promessas ou por benefícios recebidos» (Giffoni, 1973: 83). Finalmente, em Maria Isaura Pereira de Queiroz: «Nota-se também que atualmente a Dança de São Gonçalo não se realiza apenas para obter ou agradecer casamentos, sim em cumprimento de promessas feitas com os mais diversos fins: boa colheita, cura de moléstias, etc. Assim sendo, não tem mais data fixa de realização, como acontecia em Portugal, mas é excluída todas as vezes que um promesseiro vai pagar a sua promessa» (Pereira de Queiroz, 1973: 138).

2) Depois de haver acreditado haver recebido a graça pedida e de se considerar devedora para com o santo, a pessoa não cumpriu em vida a sua parte do contrato, deixando São Gonçalo sem a função em sua honra.

3) Muito tempo depois de morta a promesreira falecida apareceu em um sonho a um filho, declarando o voto não-cumprido e pedindo a ele que fizesse a «festa» em seu nome.

4) Depois do milagre pedido na promessa, o milagre da promessa não-cumprida. O filho reconhece o seu sonho como um sinal verdadeiro e assume, em lugar da promesreira, o compromisso para com o santo.⁷

5) O filho-promesreiro acerta com um capelão os termos do ritual: data (sempre uma noite de sábado), o local (quase sempre a casa do festeiro ou um local arranjado por ele), os compromissos mútuos e os participantes.

6) A partir do momento do acordo, o capelão torna-se um co-responsável profissional pela *função*. Aos festeiros cabem as providências materiais e o controle do local da festa. Ao capelão, folgazões e auxiliares, cabem as providências rituais e o controle da festa, no local. O capelão acerta com violeiros-folgazões e dançadores acompanhantes os termos da *função*.

7) Qualquer pessoa que se defina como: a) ligada ao festeiro ou aos especialistas da “função” por laços de parentesco, amizade ou vizinhança; b) ligada a São Gonçalo por laços de devoção ou por dívida de promessa, pode se apresentar na «festa» como um participante e na «dança», como um ator.

8) Pessoas da parentela, da amizade ou da vizinhança do festeiro apresentam-se com ajudantes (nunca remunerados), para serviços de sua alçada: preparar a comida e o café, preparar o altar e o local da dança (toldo, bandeirinhas de papel de seda, etc.).⁸

Os festeiros são, durante a função, ao mesmo tempo os administradores das condições materiais da festa e parte dos atores da dança. Como festeiros, investem no ritual tempo e dinheiro. Como promesreiros investem-se a si próprios, em seu nome ou no de quem lhes transmitiu a herança da dívida com São Gonçalo. Eles devem participar

⁷ O aparecimento de parentes próximos — pais, irmãos, filhos nos sonhos dos outros, para fazerem avisos ou formularem pedidos, não são raros no mundo camponês. São tidos como um fato maravilhoso e não se discute sobre a verdade de seu conteúdo. Mas os sonhadores não fazem qualquer tipo de interpretação mediúnica, grata ao ideário espírita. Em uma outra dança um filho-festeiro contou que seu pai apareceu-lhe em sonho para pedir que fizesse a dança de sua dívida com o santo. Mas surgiu como uma visão, como se ele houvesse acordado, e tão brilhante que o filho se assustou a ponto de nada entender do que se passava. O vulto do pai afastou-se então até à porta e, dali, reforçou o pedido ao filho. Por outro lado, é preciso lembrar aqui que a prática de propor ao santo um contrato-promessa é corrente entre parentes, com fórmulas que comprometem um outro e não o autor da promessa. Um pai ou uma mãe fazem promessas para o filho cumprir. Um irmão pode fazer o mesmo com o outro.

⁸ Apenas uma vez, em Atibaia, um rezador confidenciou que quando o festeiro não tem recursos suficientes para investir na função, ele pode organizar um tipo precário de Folia e percorrer a vizinhança por três dias, arrecadando fundos dados como oferta ao santo, para a festa. Em alguns casos, ainda segundo o informante, o promesreiro deve fazer três dias de visitação entre as casas da vizinhança avisando sobre a função.

Agora a festa, quando o festeiro vai fazer a festa, então marca: olha, tal dia vai ter a festa. Então, três dias antes é obrigação dos festeiros tirar São Gonçalo (a imagem do santo), dar uma volta no murro. Três dias, um dia sim outro não. É obrigação que o festeiro faz, que precisa fazer com São Gonçalo. . . Gira, gira. Agora, ali, se o povo quer dar esmola, recebe, se não, não dá. Agora, tem festeiro que faz promessa de fazer o pedido pro povo, um adjutorinho pro povo. Então aquele povo que tá com promessa pede um adjutorinho pra um, um adjutorinho pra outro. Não pra fazer festa completa, mas é um pedido que ele faz pra ajudar a festa um pouquinho, né? E o resto o festeiro termina.

(sobretudo sendo um casal) das rezas diante do altar. Devem esperar pela romaria na porta de casa e devem somar-se ao grupo de dançadores: o marido na primeira volta e na última; a esposa na segunda, quando há uma volta específica «das mulheres». Segundo as palavras proferidas pelos violeiros em vários versos de cantoria, os festeiros cumprem a promessa (ficam «cumpres») quando promovem a *festa do santo*, na condição de investidores-gerentes, e quando participam de momentos da dança, na condição de atores do ritual. Nos primeiros momentos das rezas, diante dos andores, na condução dos andores em *romaria* e diante do altar de São Gonçalo, os capelães e/ou *acompanhantes de reza* pedem com insistência pela alma da falecida e incluem ali, inclusive, uma surpreendente «excelência» que eu desconhecia da Bahia para baixo. Em momentos da primeira e da «segunda volta» eles declaram votos cumpridos para os promesseiros-atores. Mas é só no final do «Canjuru de Guerra», enquanto o festeiro está também dançando, que se declara o saldo de sua dívida. No penúltimo verso os violeiros cantam: «*Ai o festeiro e a festeira/ escute bem o que eu vou falar/ sua promessa já está cumpre/ não precisa imaginar*». No último verso é o próprio folgazão quem se declara em dia com homens e santos: «*eu já cantei pra todos os santos/ eu vou cantar pra santa cruz/ que fique entregue essa promessa/ oi para sempre amém, Jesus*».

Ora, no São Gonçalo as situações de *reza* não são as mais apropriadas para o resgate de promessas. Na religião popular dos camponeses muitas vezes a simples reprodução de seqüências de orações da Igreja, com a participação do promesseiro, não é considerada suficiente para cumprir o trato com o santo. É preciso fazer alguma coisa a mais: seguir uma reza de terço com um prato de velas acesas na cabeça; seguir uma procissão com os pés descalços; seguir uma Folia de Reis servindo vinho aos foliões, e assim por diante. Na função de São Gonçalo este a mais é a própria dança que se tornou núcleo do ritual, e que fez das longas séries de orações antes da primeira volta, entre a terceira e a quarta e depois da sexta, cerimônias auxiliares. Um promesseiro pode alistar-se no acompanhamento das rezas e mesmo na tarefa de carregar um dos andores. Mas nunca encontrei um só que tomasse estes gestos como os que validam seu compromisso. No São Gonçalo a promessa se cumpre com a lança: em uma «volta», em duas ou três, em todas; com os pés descalços, dançando com o santo, ou simplesmente, dançando.⁹

A dança é coletiva e deve ter pelo menos cinco pares de dançadores em cada volta. Os folgazões trazem em sua companhia atores estáveis do São Gonçalo. Mas os participantes, na mesma medida em que devem ao festeiro haver ele criado a situação coletiva de que se aproveitam sem pagar nada, para pagarem a sua promessa; são credores dele, de haverem investido o seu trabalho «pra ajudar a pagar o voto do festeiro e da festeira». As palavras com que Mestre Lázaro começa a primeira volta em Martim Francisco são muito claras a respeito.

Ó minha gente, eu queria pedir pra vocês, que todos são amigos do festeiro, que tão aqui. Se vocês não fossem amigos do festeiro invés não tava aqui. Então, pra nós cumprir essa promessa precisa que vocês colabore com nós, ajude nós. Então, pra ajudar nos é fácil. Pega aí homem, mulher, tudo em fila pra nós poder pagar a promessa, por que só os violeiros não cumpre. Aqueles que têm promessa dança; aqueles que não têm promessa pode dançar mesma coisa, não tem problema nenhum. E se causo tiver bastante gente que não dá pra dançar numa volta só, nós fazemos duas voltas. Faz

⁹ Algumas pessoas acreditam que o promesseiro não devia apenas dançar, mas acrescentar à sua presença na dança um sinal ao seu corpo, indicador de sua condição de promesseiro e não de simples devoto ou dançador-auxiliar. *Quem deve pro santo deve dar um sinal pro povo e pra santo*, dizia um dançador em Guaxinduva.

uma volta só de homem e uma volta só de mulher. E se causo dar pra fazer uma volta só, dança 'tília fila de mulher e uma só de homem, par com par.

Os agentes populares da dança tornam-na possível como um ritual religioso acreditado: a) fazendo, das rezas diante dos andores às orações de conclusão da dança, toda a seqüência de situações da função; b) produzindo e proclamando as situações específicas de cumprimento de votos; c) designando os gestos do festeiro e de todos os outros promesseiros que tornam o voto realizado (dançar, beijar o altar, fazer «misura», buscar a imagem do santo e dançar com ela), atribuindo bênçãos e definindo a quitação de compromissos com os santos, como um ato de autoridade religiosa legítima.

Os capelães, os folgazões-violeiros e os dançadores-auxiliares consideram-se *em missão* (*Isso é uma missão que nós tamos aqui pra cumprir*). Todos eles se apresentam como devotos do santo e, portanto, obrigados, mesmo fora da condição de promesseiros atuais, a promoverem a sua dança e a ajudarem os que têm dívidas com ele a atualizarem o débito. Um ou outro participantes estáveis da dança são promesseiros «pra toda a vida», mas, no São Gonçalo, muito menos do que na Folia de Reis.

Fora do contexto simbólico do mundo camponês seria difícil imaginar que um sonho com uma mãe devedora, por um filho devoto, a um santo violeiro, pudesse mobilizar inúmeras pessoas durante toda uma noite de rezas e de orações coletivas. Mas o calendário às vezes quase saturado de compromissos ao longo de vários sábados de *função* atesta, no trabalho de capelães e folgazões, que as seqüências de fatos miraculosos como os descritos no *depoimento* fazem parte do lado místico da rotina da vida camponesa.

A rigor, no local da *festa*, fora inoportunos pesquisadores, há três categorias de sujeitos: os que pagam promessas participando da dança; os que ajudam os que pagam as promessas; os que participam, como assistentes ou como devotos, dos momentos rituais de pagamento de promessas. Aqui, os sujeitos centrais da função *são os que devem*: a alma da falecida, o festeiro-promesseiro, os promesseiros-participantes. Os sujeitos complementares *são os que ajudam*: os agentes do ritual, os auxiliares dos serviços da casa, os assistentes.

Mas eu peço ao leitor que preste atenção a um detalhe importante. As promessas são *feitas* dentro de uma relação pessoal entre o devoto e o santo, às vezes em um solitário momento de desespero. Elas são igualmente *transmitidas* dentro de uma relação pessoal entre dois parentes — o que vai morrer e não cumpriu a promessa e o que vai ficar vivo e deve cumpri-la, para que a alma do morto seja salva. No entanto, no São Gonçalo elas só podem ser *cumpridas* em uma situação coletiva, ou, mais do que isso, em uma situação corporada: aquela em que nenhum tipo de sujeito ou de grupo participante produz sozinho os efeitos desejados. Para cumprir a sua promessa os festeiros precisam fazer a festa e, dentro dela, a dança. Precisam dos agentes do São Gonçalo e de outros promesseiros que, tornando com a sua presença a dança possível, tornam possível ao festeiro cumprir o voto. Os promesseiros precisam de quem faça a dança em uma festa ao santo, para que possam dançar nela e, assim, cumprir o seu voto. Também os agentes, para tornarem válido o trabalho do festeiro, precisam de promesseiros-dançadores e, para servirem a estes, precisam de festeiros que façam a *festa* e a *dança*. Este estranho jogo de dependências e ações complementares é o que possivelmente explica a persistência de rituais populares como o São Gonçalo e a Folia

de Reis. Todos eles são uma estrutura de trocas entre tipos de homens que, em conjunto e desde posições diferentes, obtêm os resultados simbólicos desejados.¹⁰

Mas os participantes da dança são estes e outros sujeitos também. O fato de que sejam sobrenaturais e presentes no local da *feira* através das falas e das crenças dos seus participantes, não os deve excluir de nosso estudo, mesmo porque, nestas mesmas falas e crenças, eles são aqueles a quem, em última instância, se dirigem todos os atos de devoção. Falo dos santos e dos deuses invocados no São Gonçalo. Se o leitor voltar algumas páginas atrás verá que as quadras cantadas e as rezas aladas por violeiros e capelães a todo momento proclamam a *identidade* de seres sobrenaturais (Deus, Jesus Cristo, A Divina Providência, Nossa Senhora, São Gonçalo, São Benedito) e a de tipos de seres humanos (a alma de promesseiros falecidos a meio caminho entre o humano e o sobrenatural, os festeiros, os promesseiros da dança, os agentes da reza e da dança, e todos os presentes», de modo geral). Por outro lado, tudo o que os versos fazem a mais é definir *relações estáveis* entre um lado e outro (fidelidade, amor, devoção, proteção, fé) e *relações atuais*, entendidas como atualizadas ali, durante a reza e a dança (os gestos dos agentes e dos promesseiros que tornam realizadas as suas partes no trato com o santo). O resultado é proclamado também pelo que os violeiros cantam: todos os participantes que fizeram o que deviam estão com as promessas cumpridas, são abençoados e protegidos por Deus através de São Gonçalo.

Entre *Deus* e os *promesseiros*, sujeitos extremos de uma cadeia de trocas entre o mundo humano e o sobrenatural, todos os outros envolvidos são mediadores, de algum modo, sejam eles sujeitos divinos, humanos santificados ou humanos vivos. As relações entre todos os personagens simbolicamente presentes no São Gonçalo são as seguintes:

Mundo Sobrenatural	DEUS sempre divino	«Divina Providência», «Nosso Pai», «O Pai», «Espírito Santo».	Recebe as súplicas em última instância, através dos santos; Distribui bênçãos e perdoa pecados através dos santos.
	CRISTO divino/humano	«O Filho», «Jesus».	(o mesmo que Deus)
	humano/divino (+)	«São Gonçalo», «Santo Violeiro», «Protetor dos violeiros», «N. Sra. da Aparecida», «São Benedito», «Santos do altar».	Mediador entre Deus e os devotos; Aceita promessas e cumpre ou não sua parte; Premia (protege e abençoa) ou castiga; Faz milagres e distribui graças.
Mundo Intermediário	ALMA humano/sobrenatural	Promesseiro morto	Faz promessa e recebe o milagre; Não cumpre sua parte; Estabelece promesseiro substituto.
Mundo Humano	FESTEIRO	Promesseiro substituto.	Assume a parte do promesseiro morto; Promove a <i>feira</i> ; Participa na <i>dança</i> .
	AGENTES DO RITUAL	Capelão, Violeiros, Dançadores.	Produz o ritual — reza e dança; Determina a atuação dos promesseiros; Distribui dons de Deus e atualiza promessas.
	PROMESSEIRO	promesseiros/ dançadores.	Faz promessa e recebe o milagre; Participa da dança cumprindo sua parte na promessa.

¹⁰ Xedieh faz uma demonstração muito fiel sobre como a promessa entre o devoto e o santo não é um assunto estritamente pessoal, em outros casos, mas comunitário. Algumas vezes um promesseiro torna pública a sua dívida com o santo e a comunidade torna-se cúmplice de sua preocupação em quitar o voto, fazendo-se participante das situações coletivas que acertam contas com o credor, sobretudo quando a promessa envolve algo semelhante ao São Gonçalo (1972: 31 a 3(i)).

Da *alma* para baixo, em cada *função* «pra falecido» há uma cadeia simbólica de trocas de serviços e de mediações entre os homens, para que, dos promesseiros para cima, cheguem até Deus, sob as falas dos violeiros e pelas mãos de São Gonçalo, os atestados de fidelidade e as proclamações de que as dívidas dos devotos estão saldadas, a fim de que, de *Deus* para baixo sejam derramadas, pelas mesmas mãos e sob as mesmas falas mediadoras, as bênçãos e o reconhecimento de que os promesseiros — o morto, o festeiro e os dançadores — estão quites e, pelo menos por agora, salvos.

Para parafrasear Mauss e voltar ao que foi dito sobre a Folia, fundo tudo são trocas. São atos de compromisso comunitário como os do São Gonçalo que tornam possível a dimensão coletiva da religião popular, nos distantes espaços camponeses onde durante muito tempo não houve padres nem igrejas. Na Folia, no São Gonçalo e em outros festejos religiosos que nos esperam mais à frente, com mais dança e cantoria, contratos de trocas *pessoais* de compromissos, dons e serviços *entre o homem e o sagrado*, engendram trocas *coletivas entre os homens*.

As trocas competitivas entre rivais/iguais estão para a *aposta*, assim como trocas convergentes entre desiguais/conciliados estão para a *promessa*. Os casos descritos por Mauss e tantos outros, produzidos entre homens de nossas sociedades, são como um jogo que submetesse o ritual. Sujeitos rivais entendidos como potencialmente iguais desafiam-se trocando dádivas que, segundo a diferença de suas proporções, estabelecem um vencido e um vencedor.

As trocas de dádivas na Folia de Reis são feitas entre desiguais (foliões X moradores; os que pedem X os que dão; bens materiais X bens espirituais) e conciliados dentro de um ritual que não permite o jogo em nome de outros (os santos, os pobres, a comunidade em festa) e sem que haja perdedores. Porque só perdem os que recusam receber o santo e seus emissários, arriscando-se às penas do sagrado. Nas promessas que fazem a São Gonçalo encontramos de novo desiguais/conciliados: o fiel e o auto e, durante a *função*, os que devem e os que ajudam a pagar, sem dever. Mais uma vez, aqui não há perdedores, porque a única perda concebida é não cumprir o voto e, assim, fazer-se prolongar-se sujeito aos castigos, sempre presentes como o lado escuro de «um voto válido e não cumprido». Mas, como quem está no ritual está do lado do santo, ali se encontram, sobretudo depois da volta do Caruru, dois vencedores conciliados: o santo que fez o milagre e o fiel que fez a dança que proclama o milagre e o seu pagamento.

Uma última pergunta poderia ser feita antes de passarmos de São Gonçalo a São João. Qual a razão pela qual quatro entre cinco promessas que fizemos as danças que documentei eram «pra alma» e obrigavam a que nos panos do altar do santo houvesse uma cruz negra que avisasse a todos que o respeito de sempre devia ser, ali, respeito dobrado? O que leva tantos promesseiros originais a demorarem a cumprir a sua parte da promessa, tempo suficiente para conseguirem morrer antes de acertar as contas com São Gonçalo?

Afinal, entre os camponeses de São Paulo são inúmeras as promessas feitas em cada comunidade. Algumas delas, as mais corriqueiras, obrigam a viagens com sacrifícios que enchem os cofres dos santuários regionais de romaria (Aparecida do Norte, Pirapora do Bom Jesus, Bom Jesus dos Perdões, Bom Jesus do Iguape). Para cumpri-las, os gastos são maiores do que os de uma *função*, sobretudo nos bairros rurais onde a participação da vizinhança nas tarefas de auxílio nunca é negada.

Perguntei pouco a respeito e não recebi respostas satisfatórias. Todas elas pareciam com a música do folgazão Antônio Teles que eu escolhi para epígrafe do São Gonçalo: «E de cumprir se esqueceu». Eu não encontro outra resposta senão a de que o morto *esquece* a promessa ao santo para que os vivos *lembrem* dele por causa da promessa. «O falecido» devedor, o que quer é, na verdade, permanecer vivo e aceso na memória dos vivos. Ao contrário das sociedades primitivas que alguns antropólogos estudaram, aqui não existe a pressa em expulsar a alma dos mortos da memória e do convívio com os vivos. Se não, o que poderia explicar que eles, co-devedores ao santo, levem em geral tantos anos para fazer a função e cumprir, finalmente, o voto que devolve a paz ao falecido e ao festeiro vivo que, como se canta sob muitas fórmulas: «não precisa imaginar»? Nas rezas e na dança a presença do morto invade, pela última vez, de um modo marcante e participado, os gestos e as falas dos vivos, obrigando-os por uma noite inteira a proclamarem a sua existência entre os vivos, ao pedirem a sua salvação entre os santos.

O CICLO DE SÃO JOÃO

“Tudo está cheio de deuses”, exclamou Tales de Mileto...

Foi somente com o assalto da secularização que a plenitude divina começou a recuar, até que atingiu o ponto, em que a esfera empírica se tornou abarcadora de tudo e perfeitamente fechada sobre si mesma. Neste ponto o homem estava verdadeiramente sozinho na realidade

Peter Berger

Um Rumor de Anjos

*Padre Lima já morreu
Ai, ai, ai, ai, ai,
Muita fama ele deixou
Ai, ai, ai, ai, ai,
Ele foi morar no céu
Ai, ai, ai, ai, ai,
Junto com Nosso senhor
Ai, ai, ai, ai, ai,
Acabou-se o padre Lima
Ai, ai, ai, ai, ai,
Que curava os sofredor.*

Uma das 150 modas de congada
do Terno da Camisa Verde de
São João de Atibaia.

DEPOIMENTO:

Os congos de Atibaia na festa de São João

Mário, pedreiro, capitão do Terno Verde dos congos de Atibaia, rezador conhecido e violeiro folgazão do São Gonçalo, marcou hora pra reunir os congos em sua casa. Mas como a morada era pequena, os congos se esparramaram pelos cômodos, entre a cozinha e a sala e, depois, pelo quintal. Alguns chegaram já fardados, outros vieram «fardar» na casa de Mário. Havia sempre detalhes de última hora: uma camisa branca precisando de ferro de engomar, um enfeite de chapéu, uma fita ou botão soltos. As mulheres da casa se multiplicavam entre pequenos serviços e milagres. No quintal alguns congos arrumavam surdos, caixas e pandeiros. Os surdos eram os que davam mais trabalho. Antigos e rudimentares, grandes tambores pintados do verde das camisas, cobertos de couro de carneiro, e sem as grandes tramelas dos modernos, fáceis de apertar sem custo e boas para esticar o couro sem esforço. Aqui era preciso bater duro em partes de madeira, às vezes com as baquetas mais pesadas. Dentro de casa o capitão Mário contava grandezas e fantasias dos congos da cidade e de todos os lugares:

Quem que formou o congo foi a descoberta do Brasil. Eu explico pro senhor, por causa que é bom ter uma pessoa que explique.

Quando descobriram o Brasil, então os portugueses — eu não vou dizer os nomes porque eu não tenho na idéia tudo. Então eu vou contar por cima. Então eles entraram, descobriram o Brasil. E pra eles entrar lá? Tava assim de índio brabo. Eles atentaram a primeira vez e não deu. Não deu. Não deu pra eles estarem, compreende? Aí eles inventaram, eles voltaram porque descobriram mas não chegaram. Que eles queriam fazer a primeira missa na terra brasileira que eles chamaram de Santa Cruz. Então eles formaram caixa, viola, tudo lá de Portugal. Mas ainda não tinha o nome de congado. Mas não tinha. Tinha esses instrumentos pra agradar os índios: caixa pandeiro, reco-reco, viola. Mas não tem mais. E a espada dava daí aqui (mostra o tamanho apontando a espada de prata do terno). Vieram e os índios gostou, aquela batucada como nós dança congada, eles gostou. Porque na tribo deles tem (igual). Eles gostou de ver os brancos fazer aquilo. Então, onde que na tribo os chefes deles deixou fazer a missa. Então os índios esperaram. O padre chegou, arrumou uma árvore, rezou uma missa. Levou o nome de Santa Cruz. Aí que formou a congada. Porque eu vou dizer pro senhor, nós tando de farda, com essa farda aqui, nós respeita a farda. Que nem polícia não pode com um congo. Não mexe não. Não tem perigo. O congo é o primeiro soldado brasileiro! Não tem soldado acima de nós, que nós somos congo.

Depois que formou congado. Aí é que passaram ela pra São Benedito, entendeu? Esse aí é o assunto. Que a primeira congada que levou é a congada pra descobrir o Brasil, depois é que passou ela pra São Benedito. Ficou sendo ele o chefe do congado. Eu tinha o livro disso aí. Eu me perdi, com o negócio de mudança eu me perdi.¹

¹ Devo dizer que esta foi a única vez em que encontrei entre os próprios congos uma versão sobre a origem do ritual envolvendo relações de brancos com índios, das quais os negros ficam de fora. Em outros mitos o que escutei foi o contrário: os brancos tentam fazer alguma coisa para convencer uma santa a acompanhá-los e fracassam. Os negros tentam a mesma coisa e obtêm resultado (Brandão, 1975).

Os congos saem às ruas duas vezes por ano: em 24 de junho, na festa de São João em Atibaia e nos dias das festas de Natal. Este ritual de negros («coisa de pretos», como algumas pessoas de ruas mais centrais costumam dizer) sai nos dias dos festejos dos brancos (São João, festa cívica na cidade, e Natal) deixando sem festa os dias dos santos de suas devoções: São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, e o 13 de Maio.

Quando todos estavam prontos o capitão ordenou que formassem o terno para a saída. Não fariam nada de especial na cidade, mas os encarregados letrados dos festejos avisaram que os dois ternos deveriam estar pelas ruas por volta de uma hora da tarde. Saíram quase às duas. Andaram sem pressa ensaiando toques avulsos enquanto marchavam pelos caminhos da olaria onde Mário mora com a família e onde alguns congos trabalham. Acertaram o ritmo e a formação quando chegaram ao asfalto. Um violeiro retardatário incorporou-se ao grupo que, quanto mais subia, tanto mais apurava, sob o comando de apito do capitão, a qualidade dos toques e da cantoria.

Mas quando os congos começaram a encher de som as ruas mais centrais de Atibaia, não havia quase ninguém na rua, e pouca gente se animou a sair de onde estava para vê-los marcharem. Era hora quente em um mês frio, as pessoas haviam chegado tarde em casa e estavam almoçando. Menos de uma hora antes havia acabado um desfile longo e enfadonho, onde as autoridades civis e os seus auxiliares enfiaram tudo o que a cidade pensa que tem, de crianças das escolas maternas até duas bandas de música, uma delas vinda de Guaratinguetá especialmente para o desfile. Havia carros alegóricos com os produtos e as fantasias do município, uma infinidade de alunos e algumas fanfarras. Atibaia será uma das poucas cidades brasileiras onde São João se festeja mais com parada do que com fogueira e levantamento de mastro.

Os congos não dançaram na porta da casa de ninguém. Deixam isso para o Natal, cada vez com menos empenho e em menos casas. Foram direto à igreja matriz da cidade onde tampouco ninguém os esperava. Para dizer a verdade, durante mais de meia hora eles fizeram os seus melhores cantos para a porta fechada da igreja. Dançaram para a porta, ou para os santos que acreditam que talvez ouvissem, melhor do que os homens, as suas confissões de louvor e fidelidade. Dançavam para si próprios, quem sabe recompensados só de poderem um dia sair da periferia ao centro da cidade, donos de um pedaço de praça para alguns momentos de dança? Ou dançavam, assim mesmo, de longe, para as pessoas que, reunidas nos bares e nas sorveterias da volta da igreja, não chegaram sequer até mais perto para ver os dançadores que, de um ano inteiro, aparecem nas ruas apenas quatro dias.

Eu conto pro senhor. Conto porque sou um velho de 60 anos e disso eu bem que sei. São Benedito era vivente que nem nós. Depois passô e morreu. Ele era escravo. Ele era companheiro dos escravos. Diz que era de Portugal. De Espanha ou de Portugal. Daí passaram a congada pra ele. Daí ele ficou sendo o chefe da congada. A congada é muito 100%. Agora, antigamente o povo aplaudia, agora o povo não tá ligado mais. E vai acabar! E vai acabar! Agora num prazo de 20 anos não tem mais. Vai acabar! Vai acabar! Com esse negócio de trocação de religião tão tudo afastando. Eu mesmo danço até morrer. Depois que eu morrer se a rapaziada quiser tocar... O senhor sabe, esse negócio aí tá caindo mesmo. Tá caindo muito. Que nem hoje, nós não era pra dançar.

Houve um tempo em que a memória dos congos recorda outra congada. Havia uma longa embaixada que se sabia fazer com um rigor dramático invejável. A caminhada dos congos pelas ruas da cidade era apenas um trajeto de marcha de guerreiros do ponto em que estavam reunidos, ao ponto em que simbolicamente dois lados se enfrentavam até a derrota e a rendição de um deles. Perdida a memória da luta

ficou a da marcha. Mas por elas nem mesmo a gente do lugar se interessa, como as do passado.² Um velho, negro, rei, morto, deixou vago um lugar de personagem que ninguém mais quis ou soube ocupar. Com o velho rei, também mestre de todos, perdeu-se a memória do miolo do ritual e ficaram, aos pedaços, as andanças do começo e do fim.

Eu não consigo lembrar o nome do velho, o rei nosso antigo. Como é mesmo o nome dele? (Grita pra mulher na cozinha) Benedito Ferreira (ela grita de lá.). Ele é o que prende o general, é o que faz tudo. O general era o pai dele. Ele é que era, o general era ele. A embaixada acabou porque esse um morreu.

Pouco antes de os congos do «Terno da Camisa Verde» começarem a sair da porta da igreja, ouvimos de longe os toques de um outro terno, «o terno azul do Portão» (bairro da periferia de Atibaia). Os congos «do azul» percorreram também um caminho solitário até chegarem perto da igreja. Saíram cedo e chegaram mais tarde porque vieram de longe, mais ainda do que os congos «do verde». Diante da porta da igreja os dois ternos se saudaram sem muitas demonstrações cerimoniais de deferência. Misturaram os seus toques e, depois de dançar ainda um pouco mais diante da porta, o terno verde deu lugar ao azul.

Os congos dos dois ternos não estranharam que o padre ou qualquer outra pessoa da igreja não tivessem aparecido para saudar os grupos de dançantes. Sabiam que o vigário havia inclusive procurado dificultar a saída deles às ruas, como parte do que seria o «lado religioso» dos festejos a São João.

Hoje não era pra nós nem sair. O padre aí tirou nós por causa de um padre que vem de Jundiá que não queria a congada. E há quantos anos tem congada aqui? Aqui, aqui? Desde quando começou Atibaia. Tá com 300 e poucos anos, parece que 313 anos. Teve congada do começo do primeiro ano que teve Atibaia. Mas causo ele tirava nós ia conversar com o bispo pra mandar ele embora. Não pode tirar. Nós temos ordem do prefeito pra dançar, de delegado. Nós tem tiração de tudo. E do padre, agora, o padre é que não quis. Pra nós é livre a cidade. Agora nós dança só hoje. Agora, no Natal nós dança três dias.

São poucos os negros nos dois ternos. Mário de Andrade encontrou pelo menos um grande terno na cidade composto somente de pretos, «como deve ser», segundo um deles, hoje em dia. No terno do Portão faltam não apenas os negros, mas até mesmo os homens. O terno tem crianças, não como os conguinhos dançadores das congadas mineiras, colocados no final das duas longas filas de velhos, de adultos e de jovens. Em Atibaia as crianças, meninas brancas e com traços notáveis dos descendentes de italianos do lugar, ocupam lugares logo após os instrumentistas, os poucos adultos do «Terno da Nova Esperança».

Da herança negra os ternos parecem haver perdido quase tudo: os seus homens, a sua embaixada e a opção de saída nos dias em que os congos de toda a região bragantina e do Sul de Minas (fora algumas exceções conhecidas, como a das grandes congadas de Silvianópolis) estão nas ruas, saudando os seus padroeiros. Resta o consolo

² Mário de Andrade encontrou quatro ternos em Atibaia dos quais dois dariam ainda embaixadas (Andrade, 1959: 215 e 236). Chama a atenção o fato de que, perdida a embaixada, o terno multiplica toadas para cantar pelas ruas. O capitão Mário garante que eles sabem cantar cerca de 150 delas, muitas feitas sobre acontecimentos ou sobre personagens recentes, como a da epígrafe deste ciclo. Em contato com outros dois congadeiros, dias depois da Festa de São João, fiquei sabendo que ainda existe em Atibaia um 49 terno. Ele seria capaz de fazer, bem ou mal, as embaixadas guerreiras. Deve ser, com certeza, um dos dois ternos de congos de quem Mário de Andrade registrou embaixadas.

de poderem pelo menos cantar a antigas marchas de devoção e anúncios guerreiros e as marchas novas, nunca tão inspiradas, mas pelo menos um sinal de que estão vivos e se renovam, já que não podem ser nem para si próprios a sombra do que foram.

Resta também a esperança de que de vez em quando o Terno Verde seja convidado, como os de Morungaba e de Itapira, ali perto, para dançarem em alguma cidade onde o festeiro paga, garante a viagem e a comida, e prepara uma festa onde há mais gente e mais atenção para com os dançadores de São Benedito. Ou resta, finalmente, a surpresa da chegada de um pesquisador interessado ou de uma equipe completa, o que é ainda melhor. Gente que vem de fora curiosa e com promessas. Uma gente que de vez em quando repete Mário de Andrade, sem conseguir, no entanto, reproduzir a sua sabedoria. Mário (do terno) falava.

Viu, no «Projeto Sabão Minerva» canta o disco nosso. Nas duas horas, uma ou duas horas. Eu esqueci o nome do gravador que veio aí. O programa é sábado: «Programa Minerva». Canta nossa, canta São João Batisla (uma das toadas do terno verde). Eles gravaram o disco. Daí o homem veio e custou a me achar. Quando ele falou foi assim: «Foi bom encontrar o senhor. O disco está saindo e é preciso assinar o contrato». Assinei o meu nome e daí não veio mais ninguém tocar o disco. Quem gravou o disco falou que se o disco saísse tinha porcentagem no disco. Mas não veio nada. Nós gravamos tudo direitinho que não teve erro. Até, depois que nós acabou a gravação ele deu um milhão pra nós (mil cruzeiros). Aí eu peguei esse dinheiro e comprei as caixas. Nós não tinha caixa mesmo e comprei as caixas. As duas caixas.³

Mário comandou a saída do grupo em direção a outras praças da cidade. Passou por lugares vazios ainda de gente e de interesse, e agora já eram mais de três e meia da tarde. Os congos dançaram perto do mercado. Cumpriram a sua parte. Nos intervalos eu me aproximava de um congadeiro velho, auxiliar imediato do capitão e perguntava a ele sobre as festas de um tempo mais antigo. Perguntava também quem faz os congos hoje em dia e qual o destino deles. O velho contava que congada sempre foi coisa de pobres, mas no passado os ricos gostavam, «faziam empenho» e tinham respeito. Muitos usavam dos congos para pagar as suas promessas, como ele sabe que se faz até hoje em muitas outras cidades.

O senhor desculpe, que eu tô com 60 anos, 60 e poucos. Eu explico pro senhor. Congada é da pobreza. Não é dança de rico não. É da pobreza. A dança de rico é um boate, uma banda de música, um baile profissional. Isso é coisa de rico, O nosso não, o nosso é tudo pobre, ao menos da congada. Se procurar um rico aqui no meio de nós, não tem não. É tudo trabalhador.

³ O governo do Estado de São Paulo publicou há algum tempo um documento a cores sobre o folclore de São Paulo. Uma das fotos era do «terno do Mário» desfilando em Atibaia. Tanto ele quanto todos os outros membros do grupo ficaram surpresos e intrigados quando mostrei o folheto e a fotografia, de que não tinham antes nenhum conhecimento. Em um disco sobre o folclore paulista, prefaciado por Rossini Tavares de Lima, a cantora goiana Ely Camargo canta toadas dos congos de Atibaia (Disco Chantecler). Da mesma maneira, os congos de Mário nunca haviam visto o disco ou ouvido as suas músicas na voz da cantora. Finalmente, a equipe de Marcus Pereira incluiu uma congada de Atibaia no seu disco sobre folclore do Centro-Sul do Brasil. Parece ter sido a única vez em que o terno foi remunerado por participação em discos. Mas eles nunca tiveram a oportunidade de ouvirem-se no disco de que foram parte.

SEQÜÊNCIA DE CASOS

As rezas de São João no Risca Faca, em Itapira.

Lazão e Sebastião têm muitas noites ocupadas na segunda metade do mês de junho. Várias famílias fazem em casa festas de São João, São Pedro e Santo Antônio, e sempre chamam os dois para as rezas de terço.

Risca Faca é o nome anterior e hoje evitado da Vila Ilze, bairro proletário do lado de lá do Ribeirão da Penha, de operários das fábricas da região, da grande usina de Nossa Senhora da Aparecida e, principalmente, da lavoura de cana do município e de mais muitos outros, entre Campinas e São João da Boa Vista. Estes operários da lavoura — paulistas pobres do lugar e migrantes mineiros — são os trabalhadores *volantes, a gente da lavoura, os homens, mulheres e crianças que pegam caminhão de turma, ou os bóias-frias*, nome que preferem evitar tanto quanto Risca Faca.

Por ali se misturam brancos e pretos, como sempre foi, desde o tempo dos escravos do lugar. Justamente alguns dos *Velhos pretos* como Lazão, ou dos pretos jovens, como Sebastião, sucessor do primeiro nos mistérios da fé, aprenderam com os *pretos velhos* os segredos da religião popular da cidade, do ritual e da magia. De alguns dos mestres do passado, como Nabor, fala-se ainda entre o respeito e o temor e, das suas verdades, pelo menos os que se conservam católicos e fiéis às tradições, não colocam nada em dúvida.

Os seus sucessores sabem repetir as orações antigas que servem para as promessas costumeiras, com rezas simples de terços, ou as do São Gonçalo e das festas de São João. Essa mesma dupla acompanhou mestre Lázaro Viana e sua gente na *função* de Martim Francisco (2ª seqüência de casos). Sabem também o que sobrou dos gestos e da cantoria da embaixada e das marchas da Congada Tradicional de Itapira (6º depoimento), «um orgulho da cidade e da região», como se diz por lá. mas aos pedaços. Os conhecimentos que têm da religião popular estão a meio caminho entre o que sabem dos segredos e dos sortilégios da magia e o que aprenderam dos sambas rurais em Itapira, tão anunciados como «uma das tradições da cidade», quanto perseguidos pela polícia.

No passado as festas de São João das fazendas e mesmo de alguns sítios eram anunciadas com grande destaque pelos jornais de Itapira. Hoje em dia ainda são feitas festas aos santos juninos nos sítios e nos últimos bairros rurais. Elas são mais raras e muito menos cerimoniais do que as antigas. Também a cidade inventa reproduzir, como tantas outras, as «festas de São João». Por alguma razão as festas juninas saíram direto do terreiro dos sítios para o pátio dos colégios da cidade. Mas perderam quase tudo pela viagem, de modo que agora os meninos aprendem inocentemente a se divertir com o fantasma do que os seus pais e avós faziam a sério, por devoção. No outro extremo da cidade, as pessoas dos «bairros de baixo» em Itapira cumprem votos fazendo também réplicas dos festejos juninos.

O promesseiro procura uma dupla de rezadores e avisa: *lá em casa vai ter uma reza de São João; é na quinta. Dá procês ir?* Sempre dá, a não ser em poucas ocasiões, quando os rezadores têm trabalho longe, em alguma chácara da periferia da cidade.

Como a presença deles é muito curta em cada casa, é comum «pegarem reza» em duas delas numa mesma noite.

Fui a três rezas com a mesma dupla: uma em uma chácara e duas em casas pobres da Vila Ilze. Não há muita cerimônia e não há muita cantoria. Quando a dupla de rezadores chega todos já estão esperando. As velas do pequeno altar armado para um, dois ou os três santos juninos, são acesas. Quase sempre por trás dele está a bandeira que será armada logo depois. Há sempre uma senhora ou uma velha para colocar diante do altar um pequeno tapete onde a dupla se ajoelha, faz o «nome-do-Pai» e começa o terço, rezado («puxado») por um e respondido pelo outro, com o coro de todos os que ficam por perto. O terço é rezado e nunca cantado, como eu vi em Minas Gerais. São poucas e curtas as cantorias de Igreja antiga, intercalando as seqüências de «Ave-Marias». Logo depois de cumprido o terço os rezadores se põem de pé e começam algum canto popular e piedoso, próprio para o beijamento. Os de Itapira eram sempre os que ouvi em Martim Francisco, de uma indiscutível preferência da dupla que os usou da mesma maneira para São João e para São Gonçalo:

*Santo Antônio disse a missa
São João botou o altar
São Pedro está dizendo
Quem quiser venha beijar.*

As pessoas fazem como no São Gonçalo: colocam-se em fila e beijam — de perto ou de longe — o altar e seus santos. O beijamento demora o tempo da quantidade de devotos e, logo depois dele, a bandeira é levada para fora, fixada ao mastro e erguida para a noite fria de junho. Há foguetes, rojões, gritos de *viva São João! Viva São Pedro! Viva Santo Antônio!* De novo a mesma dupla de rezadores comanda uma cantoria ligeira e sem acompanhamento de instrumento algum, própria para o momento:

*São João Batista
Batista João
Suspendeu bandeira
Com o livro na mão,

Se São João soubesse
Qual era o seu dia
Acabava o mundo
De tanta alegria.*

Existe pouca cerimônia nesta pequena festa votiva que também perdeu muito de suas partes de ritual quando saiu do passado e dos sítios para o presente e a cidade. Os donos da casa chamam os dois rezadores para dentro outra vez. Oferecem pinga, às vezes vinho, às vezes café; alguns salgados e alguns doces. Eles comem antes de todos e depois se despedem. Foi em Itapira que eu vi pela primeira vez uma presença rápida, quase como uma visita de médico, de agentes populares do catolicismo, onde se faz festa e devoção a algum santo de preceito.

ESTUDO:

Nascer na roça, morrer na cidade

estratégias de sobrevivência de rituais do catolicismo popular

Sair da roça e vir para a cidade significa para o migrante sair de um mundo de relações camponesas insustentáveis ou escapar de um mundo de relações capitalistas agrárias indesejáveis. Para a cultura popular significa o risco de transplantar, para uma outra conjuntura, aquilo que muitas vezes só sobrevive sem perdas na rede de trocas e de significados que, entre outras coisas, precisou criar a dança, os versos e os gestos, para explicar-se a si própria.

Alguns dos rituais religiosos do catolicismo popular estudados aqui são confessadamente camponeses e foram criados ou recriados no Brasil: a) diretamente na sociedade camponesa — no Estado de São Paulo, em bairros caipiras, por exemplo —; b) nas cidades, às vezes nas capitais de província, de onde foram expulsas — em certos casos, da igreja para o adro, do adro para a rua e, ainda, da rua para a roça — ou de onde começaram a sair quando contingentes de antigos pequenos sitiantes ou trabalhadores agregados de fazendas começaram a migrar para a cidade.⁴

É parcialmente ilusória a idéia de que a oposição que determina o destino de um São Gonçalo, de uma Folia de Reis ou de uma Congada é do tipo campo (mundo rural) X cidade (mundo urbano), em si mesma. Se eu dei esta impressão ao leitor, quero começar a corrigi-la aqui. As modificações da cultura não têm o poder de se consumarem por si próprias, nem por formas simples de deslocamentos territoriais diretos. O que importa não é a transferência da roça para a cidade, mas a passagem de uma ordem de relações e de sujeitos sociais, para uma outra e para outros sujeitos, ou os mesmos, em novas posições e com novos interesses. Quem quiser saber por que certas formas de nosso folclore se desmontam na cidade e se preservam em bolsões caipiras, pergunte a um «bóia-fria» do Risca Faca em Itapira, com que nos encontraremos ainda neste estudo e nos do Ciclo de São Benedito, como é a *sua vida* e, depois, faça a mesma pergunta a um dos sitiantes camponeses que deixamos no Ciclo de Reis.

Há regiões, como Caldas e quase todo o Sul de Minas, ou como as de Goiás onde pesquisei, em que unia Companhia de Reis circula por um território que começa e termina entre propriedades de camponeses — parceiros no trabalho, iguais no ritual. Há outras onde peregrinos-foliões *lavradores* circulam entre casas de companheiros, pousam em casas de fazendeiros e fazem festa no dia 6, na casa de um dos mais ricos entre eles. Nestes casos é possível que os fazendeiros venham a querer controlar a Folia e a escrever o seu sentido, segundo os seus interesses religiosos, ou os seus interesses sociais ocultos sob o religioso.⁵

⁴ Assim, no São Gonçalo de algumas páginas atrás, há suposições de que ele foi urbano na sociedade colonial brasileira e dançado dentro das igrejas, com a participação coreográfica de religiosos. De lá foi expulso para o adro das igrejas e dos adros para a roça. Fala o viajante francês Mr. Gentil de la Barbinais «Fizeram-nos dançar quiséssemos ou não, e foi de rato uma coisa muito interessante ver numa igreja de padres mulheres, monges, cavaleiros e escravos (o grifo é de Tinhorão) dançarem e saltarem lado a lado, gritando em altas vozes «Viva São Gonçalo do Amarante» (apud Tinhorão, 1972: 53). Remeto o leitor também ao artigo de Maria do Carmo Vendramini (1976: 48).

⁵ É o que acontece ou o que estaria começando a acontecer, por exemplo, com a Folia de Reis de Mossamedes, em Goiás (Brandão, 1977). Secularmente ela foi uma festa de devoção camponesa que,

Vimos o exemplo de Poços de Caldas. Na cidade, mesmo decadentes e cada vez mais aos pedaços, inúmeros ternos de foliões são relativamente autônomos e circulam por sua conta e risco. Se eles perdem parte dos seus símbolos e da solenidade cerimonial é porque saem, como vimos, de um mundo de trocas sociais e simbólicas que fazem a própria armação da sociedade camponesa, e que a periferia das cidades tem dificuldades em reproduzir, principalmente, como veremos, quando os migrantes agrários não conseguem se manter como trabalhadores urbanos braçais relativamente autônomos e se proletarizam. De fato, em muitas ocasiões constatei que mestres de folias urbanas, de danças de São Gonçalo na cidade, de congadas e de moçambiques, foram lavradores/camponeses, e hoje são pedreiros ou outros profissionais chefes de equipe ou trabalhando por conta própria. Trabalhando às vezes em suas oficinas, ou seja, repetindo na cidade as formas mais próximas do modo camponês de vida.

Para compreender o que acontece com congos, foliões e folgazões, é preciso desvendar pelo menos em parte a tessitura do controle exercido, desde o lado de dentro e desde o lado de fora, sobre os seus rituais. É preciso explicar, depois, a variação conseqüente da posição deles no interior da ordem dos festejos — ou ciclos religiosos de festejos — onde eles se incluem e da qual entende-se que são uma parte. É isto o que eu pretendo discutir aqui tomando os exemplos da Festa de São João em Atibaia e das rezas do mesmo santo em Itapira, e pedindo emprestado ao Ciclo de São Benedito alguns momentos das festas de seus pretos — uma em 13 de maio, outra em agosto.

As funções do São Gonçalo de Atibaia continuam sendo um negócio de camponeses, na periferia ou mesmo no centro da cidade, ainda quando, aos sitiantes e meeiros vindos da roça «pra dança», estão misturados rezadores e violeiros já urbanizados em vida e trabalho. Ainda quando a festeira chega de São Paulo em carro de quatro portas. Assim também acontece com as rezas de São João que se multiplicam em junho pelas ruas do Risca Faca e pelas ladeiras do Paranazinho, em Itapira. Nas festas de louvor, tanto a um santo quanto ao outro, o próprio modo de fazer traz a comunidade ou a vizinhança para dentro de uma casa ou para um quintal. Todas as três rezas de São João que presenciei em Itapira foram promovidas por uma família para pagamento de promessa de um dos cônjuges, ou para atualizar a devoção dos dois pelos padroeiro. Sequer a licença ao delegado, obrigatória para qualquer grupo que saia em festa às ruas, era necessária aqui. Todo o contrato dos festejos familiares era acertado entre o «dono» e os rezadores, e os assistentes eram convidados, devotos ou vizinhos aceitos porta adentro. Nenhum deles exercia qualquer posição de mando dentro da casa ou da pequena festa. Já a Folia de Reis precisa sair a campo e pedir de casa em casa. Ela precisa da licença do delegado, mas pode escolher na cidade o seu trajeto e as casas onde vai. São casas de uma gente igual aos foliões, e quando «algum rico» convida a companhia, ele é também um devoto dos Três Reis, às vezes da mesma origem

mesmo pousando nas grandes fazendas da região, era articulada e dirigida por/entre sujeitos iguais: pequenos proprietários e agregados-meeiros, às vezes entre pousos em casas de fazendeiros de pé-no-chão. Nos últimos cinco anos a Folia começou a solenizar a festa do dia 6 de janeiro, a ponto de obrigar o festeiro a gastos dignos de grandes festejos de santo na cidade. Em 1975 ela «entregou» na fazenda de um proprietário morador em Goiânia que havia plantado 140 alqueires goianos de arroz e que contava com a ajuda de Santos Reis no controle das chuvas de janeiro a março. Foi feita uma festa magnífica na chegada da Folia. Havia cerca de 4.000 convidados, alguns deles vindos da capital, de onde veio também uma equipe de televisão. Meninos urbanos enfeitados de veludo receberam os foliões com bandeirinhas e pétalas de rosas. O fazendeiro- festeiro presenteou o embaixador da Folia com um anel de ouro pelos seus 25 anos de chefia do grupo na região. Entre os mais jovens alguns se maravilhavam com o que viam. Mas a sabedoria dos mais velhos sabia enxergar na falsa grandeza da festa a morte próxima da Folia. Um deles me disse: Folia não devia de ser assim. Mesmo com reis no meio devia de ser como no presépio de Belém, pobre e pros pobres.

camponesa e durante a visita dos foliões, um servidor deles, em nome dos Reis. No primeiro caso o espaço da festa reproduz, na cidade, o da roça. É a casa de um dono que se abre aos seus iguais, convidados. No caso da Folia o domínio do espaço se perde, mas sobram escolhas dentro dele.

Se passarmos de um «São João» ao outro, iremos nos encontrar com uma situação diferente. Proponho começarmos os passos de Atibaia como já fizemos aqui, procurando compreender agora de modo mais ordenado o que aconteceu com o Terno Verde (ou «dos periquitos») e o que falaram o mestre, seu auxiliar imediato e alguns congos-dançadores, na tarde de 24 de junho.

Eles saíram à rua para coisa nenhuma. Foram avisados para estarem pelo centro da cidade depois de uma hora da tarde. Não foram programados para o desfile Cívico que demorou mais de duas horas. Ao longo de todo o percurso não se criou nenhuma situação festiva ou cerimonial, tão comuns em outras cidades, como visitas a pessoas amigas do terno ou a autoridades da cidade e da festa.⁶ Não houve tampouco qualquer cerimônia simples de encontro entre os congadeiros e autoridades católicas do lugar. Depois de andar por ruas quase desertas, o terno dançou diante da porta fechada de uma igreja vazia. Não houve momento algum de incorporação do grupo a um tipo de procissão OU de cortejo. Se o ritmo fosse o de um samba poderia ser confundido com um bloco de carnaval. Depois de dançar alguns minutos em uma das praças da cidade, o terno saiu como chegou: 1º) sem haver-se incluído em qualquer situação ritual mais ampla de que fosse uma parte e que redefinisse o próprio sentido de sua presença na festa; 2º) sem haver-se constituído como um grupo-ritual nuclear da festa, uma festa que fosse, como em cidades vizinhas, «dos congos».

Os ternos de congos de Atibaia, conhecidos, como as escolas de samba, pela cor de suas camisas — o «verde» e o «rosa» da cidade e o «azul», do Portão — são exemplos de um tipo de ritual em algum tempo integrado em um contexto cerimonial de origem e que se transforma, com o correr dos anos, em uma equipe de espetáculo público. Nem mesmo as 150 toadas de congada que Mário sabe cantar escondem um vazio religioso e um fracasso turístico.

Mário de Andrade encontrou quatro ternos. Encontrou congos quase todos homens e, em maioria, negros. E encontrou grupos-rituais dentro de suas próprias festas: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Andrade, 1959: 215).

Palavras do organizador das notas da edição: «Além dos informes que vão em notas às melodias ou junto delas, os rascunhos da colheita de Mário de Andrade contêm apenas mais estes poucos dados sobre esta Congada de Atibaia:

(seguem-se anotações do próprio Mário de Andrade)

«Joviano Alvim era o festeiro».

«4 grupos de congos — predominava dois o branco com enfeites: um o rosa blusa, calça branca; outro azul na blusa e era o mais sem enfeites — No róseo 30 pessoas ao todo»...

⁶ Em Catalão como em Machado vi congos cumprindo jornada de visitas entre inúmeras casas. Não pediam esmolas como na Folia, mas cantavam e dançavam na porta das casas onde paravam e, em algumas delas, eram chamados a entrar (mais em Catalão do que em Machado) para comerem de uma mesa de doces e salgados. Esta série de visitas rituais é mais entre eles próprios, pretos, gente pobre da periferia. Nos outros momentos dos festejos os ternos fazem parte de procissões, de danças coletivas na frente da igreja ou do grande cortejo do Reinado (Brandão, 1975).

«Este terno (...) tinha muito mais ciência decorativa. Os chapéus eram absolutamente admiráveis. Mas o outro terno (só de pretos, este não) era muito mais interessante na embaixada e mais rico musicalmente» (até aqui anotações da p. 215).

«Era dia do Rosário, no dia seguinte de São Benedito já mudam vários cantos a ele dirigidos» (p. 218. As fotografias do final da série de Atibaia são de 1928).

Ainda que não haja mais registros informativos da situação tios congos, pelas próprias letras e pela existência de mais de um terno com embaixadas, certamente ele terá encontrado ternos de congos no espaço nuclear de festejos anuais dedicados a «santos de pretos». As suas andanças pela cidade faziam parte de cortejos processionais de que seriam «a guarda»; ou eles dirigiam-se, por sua conta, para lugares de solenes embaixadas guerreiras que, pela letra de algumas toadas recolhidas por Mário de Andrade, englobavam inclusive a saga de Carlos Magno e seus soldados.

Mesmo Mário (do Terno) e os congadeiros mais velhos não souberam explicar por que em Atibaia não há mais festas em 13 de maio, em outro qualquer dia dedicado a São Benedito 01! em outubro, em louvor a Nossa Senhora do Rosário. A respeito da quase perda das embaixadas dramáticas, vimos que a explicação é a de que o *rei* morreu, não deixou substituto direto e ninguém quis tomar o seu posto. Não quis, ou não pôde, porque ser ri implicava saber o segredo das falas e coreografia das embaixadas e saber ensiná-lo.

Na «Festa do Treze» em Itapira também há três ternos de congos: a *Congada Tradicional*, única sobrevivente de um tempo de congadeiros antigos e embaixadas solenes; a *Congada Mineira*, recente e composta, como o nome, de migrantes bóias-frias do Sul de Minas; a *Congada de Nossa Senhora do Rosário dos homens do Bairro dos Prados* que saiu às ruas pela primeira vez no «treze» de 1978 e que procura fazer renascer, com alguns remanescentes, um dos antigos ternos desaparecidos. Ao contrário do que acontece em Atibaia, os ternos de Itapira saem apenas uma vez no ano e ao mesmo tempo em lembrança da Abolição e em louvor a São Benedito. Nos dias dos festejos os congos participam da procissão da bandeira e do levantamento do mastro na tarde-noite do sábado. Eles abrem também as duas procissões do domingo e a Congada Tradicional conduz o que sobrou de uma corte real, na Procissão da Coroa. São os primeiros a chegar ao adro de São Benedito, mas não entram na igreja para a grande missa da noite de domingo. Dançam no «largo da Festa» até o capitão achar que é hora de ir para casa. Os da Congada Mineira e da «dos Prados» ficam até mais tarde, mas os «da Tradicional» voltam cedo e regressam logo ao largo, desvestidos de fardas e prontos para o «samba», tão velho na cidade quanto as congadas. Nenhum dos ternos faz visitas entre casas e não recebem, nem dos moradores da cidade nem dos festeiros, mais homenagens do que um almoço que estes últimos oferecem a um ou dois ternos.⁷

Mais do que os outros dois — um já muito velho e com a melhor parte de sua memória perdida, como veremos no Ciclo de São Benedito; outro muito recente e fazendo ainda a sua memória o terno da Congada Mineira mostra nos seus cantos as perdas havidas na Festa de Itapira. Eles não fazem uma seqüência de cantos ao acaso, ou ao sabor do que o mestre lembra na hora. Cantam toadas que explicam o que

⁷ Arnaldo, o chefe da Congada Mineira, reclama disso: Aqui o povo não sabe receber como deve ser. Ele reconhece que uma parte essencial da festa são as visitas dos ternos de congos a casas de anfitriões, mediante convites feitos aos capitães ou escolhidos por estes por razões afetivas (velhos mestres, um congo doente).

acontece e que comanda gestos dos congos ou de quem, no passado e nos seus lugares de origem, os recebiam e faziam trocas simbólicas com eles. Antes de sair de casa Mestre Arnaldo faz com que todos os congos passem por cima de uma bacia onde a sua mulher colocou para queimarem folhas de ervas escolhidas e que livram os dançadores de qualquer demanda ou «mal-feito». Depois eles cantam saudações a Deus e aos seus santos e licenças de saída «livre de todo o mal». Mas da rua em diante, não há mais como acompanhar as toadas de acontecimentos adequados. Não há mais casas onde entrar para comer e beber ofertas, e não há mais reis e rainhas a conduzir a não ser os que são levados, sem qualquer cerimônia que lembre a dos cortejos de Reinado do passado, um par de reis e seus filhos príncipes. Diante do mastro, na frente da igreja de São Benedito, os congos cantam:

*Salve Rainha
Salve Rainha
Eu vim te buscar
Eu vim te buscar
Na porta da rua
Na porta da rua
Não posso parar
Não posso parar.*

Em outros lugares, a caminho da igreja ou no seu largo, emendam toadas que no passado seriam usadas nas visitas de casas e na «buscada» de um cortejo real que não existe mais em Itapira, ou que talvez nunca tenha existido.

Do outro lado das serras, em Machado, Minas Gerais, há 12 ternos de congos. Eles fazem a longa festa de São Benedito. Sem os congadeiros todos reconhecem que ela é: algumas missas, uma procissão pobre e um amontoado de barracas no largo da igreja e nas ruas de perto. Em Machado a festa dura o tempo dos dias de novena, mais um domingo e mais uma segunda e parte da terça. No domingo anterior ao do dia da festa há desfiles e todos os ternos participam do levantamento do mastro. Nas noites dos outros dias, de um sábado a um domingo, pelo menos um dos ternos comparece no largo da festa. Na véspera do dia do santo, o *Terno dos Manuéis* vai para a rua acompanhado do seu festivo «boi». No adro da igreja o terno se junta a mais outros dois, enquanto o boi diverte crianças e persegue cachorros.

No domingo alguns ternos saem para a rua logo depois da hora do almoço. Cada um de acordo com o seu próprio trajeto dirige-se à praça principal e à porta aberta da igreja matriz. Alguns ternos encompridam a jornada de algumas horas e aproveitam a ocasião para fazer visitas a casas de velhos congadeiros, de amigos do grupo ou, mais raro, de promesseiros.⁸

Quando cada um dos 12 ternos chega à porta da igreja, dança diante dela e de uma «guarda dos congos» formada para eles. Depois da dança há trocas de saudações entre os chefes dos ternos e a linha de «oficiais superiores»: o general da congada, o capitão-general dos ternos e os seus auxiliares. Depois que todos estão em formação, eles se colocam à frente da procissão de São Benedito que vai de uma igreja à outra. Durante todo o tempo da procissão, pelo menos a metade dos ternos de guarda continua

⁸ Nas suas visitas o Terno do Rosário ajuda a cumprir promessas. Em uma das casas o dono armou um pequeno altar na rua, diante da porta. Cumpria voto. Os congos chegaram cantando um samba-congo absolutamente festivo. Moderaram o ritmo para cantar diante do altar. Devia ser rezado um terço. Ele foi substituído por uma pequena série de cantorias de louvor a santos do altar e, depois, algumas rezas breves. Ao final o promesseiro serviu pinga, vinho e algum salgado aos congadeiros.

tocando e dançando muito mais para o samba do que para as ingênuas toadas de congos que encontrei em São Paulo e em outras cidades do Sul de Minas.

A igreja de São Benedito é muito pequena para a multidão que veio com os congos. O padre armou um altar ao ar livre, nas escadas da igreja. Os inúmeros estandartes dos ternos — só um deles tinha oito — rodearam o altar e os congadeiros ficaram nas primeiras linhas de fiéis. Tão logo terminou a missa eles se distribuíram pelas ruas de perto e pelo largo e procuraram dançar pelo menos alguns minutos diante do mastro do santo.

A festa dos congos é mesmo na segunda-feira. Isso repete o que acontece em outros festejos de Minas e de Goiás, onde a «festa dos pretos» encosta na «dos brancos» (em geral a do Divino Espírito Santo) que termina em um domingo. Depois das 4 horas da tarde todos os ternos reúnem-se uma vez mais, agora sem o padre e entre poucos brancos. Os 12 grupos de congadeiros saem às ruas e vão de casa em casa, recolhendo seus reis e a corte do Reinado: rei-perpétuo, vice-rei-perpétuo, rainha conga, três rainhas do Congo, rainha da vara, rainha do rosário, rainha do ramallete, princesas seguidas de sua guarda de honra (12 homens e uma mulher) Junto com eles vão todos os oficiais superiores do congado e da Festa: ordenança do rei, capitão-general, generais supervisores dos ternos, capitão do mastro, capitão da bandeira.

Este solene *reinado*, precedido da guarda dos congadeiros e dos oficiais de um *congado*, percorre a cidade e guia os seus negros nobres à missa do *reinado*. Depois dela os ternos reconduzem, um a um, os personagens nobres às suas casas já de noite entre cantos e danças.

Não deve surpreender ao leitor a descoberta de que no *programa oficial* dos festejos de São Benedito, feito pelos festeiros e assinado pelo padre-vigário, enquanto a «proclamação dos novos festeiros» completa a *parte religiosa*, os rituais dos congos e do reinado fazem a *parte profana*: «Festa das Congadas, Levantamento do Mastro com todos os ternos, subida do Reinado, Descida do mastro», diz o *programa* do ano de 1978. Mas para a burguesia branca e erudita a festa de São Benedito é uma experiência essencialmente profana. As crônicas e as notícias do jornal, assim como as pessoas que eu entrevistei, ressaltam o «espetáculo» da festa e o tempo festivo de conagração entre os machadenses da cidade e os migrantes que retornam por alguns dias.⁹

«Machado vive, neste final de semana e na segunda e terça-feira, os melhores dias da maior festa folclórica do Sul de Minas que já se transformou em época oficial de conagração de nossa gente. Milhares de pessoas, residentes aqui ou vindos de outras cidades, fazem o espetáculo de encher os olhos e os corações» (*Folha de Machado*, 27 de agosto de 1978, n. 224, p. 1).

Quase todos OS entrevistados brancos e moradores das ruas centrais sequer se referiram aos momentos essencialmente religiosos da Festa. Acredito que quanto mais ricos e eruditos, tanto mais distantes eles estão dos momentos de devoção nos festejos ao santo. Mas para os negros, mesmo entre toques de samba na frente da procissão, a festa é religiosa e cada um dos seus gestos é um pequeno ato de louvor a São Benedito. Um dos capitães de terno, em outros meses também envolvido com uma das escolas de samba da cidade, reclamava dos toques dos congadeiros num dos momentos do domingo: «Que á isso? É samba? É carnaval? Ou é coisa de devoção? Ou é pra santo de respeito?»

⁹ No mesmo Programa da Festa fazem a «parte religiosa»: Missa festiva na igreja, com pregação; procissão; proclamação dos novos festeiros.

Não são soluções do acaso, nem acontecimentos fortuitos na vida de algum dos mestres congadeiros, o que determina a posição de um terno ou de uma congada nas festas católicas de igreja. Ali, como em todos os outros setores de produção, trânsito e consumo de símbolos e de significados sociais, entram CIII jogos de relações de poder entre sujeitos e grupos, dentro e fora do espaço imediato dos festejos e dos seus rituais religiosos. Entre os promotores dominantes e eruditos — o prefeito e outras autoridades municipais, o padre-vigário e os festeiros — são feitos acordos, não raro em meio a conflitos, pela distribuição do poder de controle e dos direitos de aproveitamentos efetivamente profanos, sobre uma festa tida como sagrada.

Quando grupos populares de produção dos rituais da festa: *religiosos* para os seus integrantes, *folclóricos* para uns, tradicionais para outros, são responsáveis pelos momentos mais motivados de toda a sequência de festejos, não é raro que os esforços de controle recaiam sobre eles, com maior peso. Por seu turno, grupos como os ternos de congos lutam e articulam estratégias para garantirem a sobrevivência de suas unidades corporadas de representação (o Congado, o Reinado no caso de Machado, os ternos isolados, nos de Itapira e Atibaia). Lutam também pela garantia de uma autonomia relativa, pelo menos no interior do espaço mais imediato dos seus próprios rituais e símbolos. Aqui é o momento de se corrigir algumas interpretações possivelmente bem intencionadas, que explicam o desaparecimento ou a pobreza de grupos e festejos de nosso folclore como perdas culturais diretas; como o resultado de acontecimentos fortuitos, como a morte de um velho especialista popular; ou como o efeito de uma «invasão da indústria cultural», muitas vezes não definida claramente.

O que ocorre de fato é uma situação de enfrentamento entre representantes desiguais de interesses opostos. Os resultados de tais enfrentamentos — às vezes marcados pela franca hostilidade, como no caso de padres que proíbem a presença de congos nas situações religiosas de uma festa, às vezes de desbragada conquista, como no caso de autoridades civis que submetem ajudas financeiras a uma obediência aos seus interesses — determinam: 1º) as alterações da posição de um *grupo ritual* no contexto da festa; 2º) as condições de preservação de *unidades corporadas* mais amplas de representação simbólica e social (como o Reinado e o Congado); 3º) e, como consequência, as condições de *sobrevivência efetiva* ou de *sobrevivência no limite*, das unidades menores, como os ternos de congadeiros. Por sua vez, perdas simbólicas, como as embaixadas desaparecidas de Atibaia ou as embaixadas em desaparecimento de Itapira, são devidas ao que acontece nos três itens de estratégias e de ameaças acima.

Em Atibaia os ternos de congos são unidades isoladas dentro da festa cívico-religiosa de São João. Não existe qualquer outra corporação maior do que cada terno e cada capitão é um chefe por sua conta. Nenhum deles possui a lembrança de que um dia tenha existido uma ordem simbólica que abarcasse todos os ternos. Dentro de cada grupo de congadeiros o sistema hierárquico é também muito simples: um chefe, um subchefe e uma turma de congos divididos apenas pelas posições na fila e pelo tipo de instrumento que executam. Em Itapira uma corporação maior do que cada um dos três ternos também não existe. Mas os mais velhos lembram o tempo, muito «antigo», segundo eles próprios, em que, sob o comando da Congada Tradicional, todos os grupos iam juntos buscar a *família real* para os festejos e cerimônias religiosas de São Benedito. Era esta também a congada que «dava as embaixadas» que tinham naquele tempo um sentido profundo, porque parte dos seus congos defendiam uma família real efetivamente participante do ritual.

Uma ordem ampliada de corporação existe em Machado, e existe duplamente: o *Congado*, que reúne sob chefias e projetos comuns os 12 ternos de congos; e o *Reinado*,

que os acrescenta às origens remotas do ritual, ao fazê-los a guarda militar de um cortejo processional de nobres negros, e que os redefine, portanto.¹⁰

Ali, *funcionários efetivos* das corporações: capitães de terno, capitão-general, capitães gerais da congada; e *personagens simbólicos* do ritual: reis, rainhas, princesas, falam e atuam por unidades maiores do que cada um dos ternos de congadeiros e que se acredita sejam aquelas onde os ternos estão e que dão um verdadeiro sentido às suas danças, cantos e andanças. Por outro lado, junto com os capitães-de-terno, são estes os sujeitos que falam em nome de todos junto às autoridades civis e letradas da festa: os festeiros, o padre-vigário, o prefeito e o delegado. Mesmo debaixo de graus relativos de subordinação a estes sujeitos eruditos, que *não cantam nem dançam, mas mandam*, como um congadeiro denunciava com profunda sabedoria, os chefes do Congado e os nobres do Reinado conservam frações de autonomia que lhes garante em Machado e ao contrário de Atibaia e de Itapira, uma *integridade* simbólica e cerimonial, mais do que apenas um direito de *sobrevivência* no limite, dentro de uma festa que consideram plenamente como «coisa de preto e de congo».¹¹

Em Itapira as relações de conflito pelo controle, entre agentes letrados e chefes de congos são mais evidentes, seja porque elas se dão em uma escala mais restrita do que a de Machado e menos desinteressada do que a de Atibaia, seja porque, lá, os próprios agentes eruditos da cidade e da «Festa do 13» estão em constante conflito entre eles mesmos e, como tentava explicar um preto do lugar: *quando rico briga com as mãos, pobre leva com o pé*.

Vou apresentar apenas um resumo dos, dados a respeito, porque eles serão descritos de novo no Ciclo de São Benedito. Em Itapira a Congada Tradicional está atualmente debaixo de um controle direto exercido por pessoas brancas e não participantes no terno, que agem em seu próprio nome — «no interesse da defesa das tradições mais sagradas de Itapira» — ou no de autoridades municipais. Não se deve duvidar da qualidade das intenções destas pessoas em «não deixar que o terno morra», e não se pode esquecer que a própria Prefeitura tem tido, de três anos para cá, um papel bastante relevante nos esforços para «levantar a Festa do 13». No entanto, todo o trabalho feito aí tem sido no sentido de tornar cerimônias populares, de religiosidade católica, atrações folclórico-turísticas de vocação burguesa. Outro terno é muito recente, ensaiou pela primeira vez no começo de 78 e saiu às ruas na Festa do 13. Assim que os seus dirigentes populares deliberaram recriar o antigo grupo da Congada de São Benedito, foram procurar uma mulher erudita e particularmente interessada no folclore da cidade. Até poucos meses antes era a responsável pela Congada Tradicional, e a havia abandonado por causa de conflitos com outros agentes brancos e letrados, alguns deles ligados à prefeitura. Ela ajudou a «levantar o terno» sob a condição de exercer um absoluto controle sobre o seu desempenho, a ponto de inventar para ele uma Princesa Isabel, alguns moleques pajens e uma representação semiteatral que, mesmo bem intencionada, nada tem a ver com os enredos tradicionais da congada.

¹⁰ Em alguns trabalhos anteriores, feitos sobre pesquisas de rituais populares de negros no catolicismo não-eclésiástico de Goiás, procurei analisar a estrutura de poder e as relações de conflito, assim como as estratégias de sobrevivência das corporações ou dos grupos de congos. Hoje vejo que tudo o que eu descrevia e procurava explicar ali é muito semelhante ao que encontrei, anos mais tarde, em Itapira, Atibaia, Guaratinguetá, Morungaba, em São Paulo; e em Machado, Minas Gerais (Brandão, 1976 e 1977).

¹¹ Em Machado as acusações de alguns chefes de terno e de negros dissidentes são dirigidas sobretudo ao padre. Mas as avaliações são contraditórias e vão desde o reconhecimento de que o padre é um dos maiores incentivadores da Congada, até denúncias de que ele seria o Único que se beneficia financeiramente com os dias da festa, em detrimento dos ternos e do Reinado, cujo trabalho simbólico faz não só o miolo, como a própria vida dos festejos de São Benedito.

Dos três ternos apenas o da Congada Mineira garante a sua autonomia e se apresenta dentro dos seus próprios padrões, sob o comando exclusivo do «capitão». Este mineiro, bóia-fria até alguns meses atrás e hoje operário-lenhador de uma grande fábrica de papel em Mogi-Guaçu, não aceita intervenções que desloquem o seu grupo de sua vocação religiosa para um espaço profanado de exibição. Ele aceita a ajuda financeira da prefeitura, sem permitir que ela venha junto com preceitos externos sobre o procedimento do terno durante os dias da Festa.

Em Atibaia a aparente autonomia dos três ternos restantes é diretamente proporcional ao uso reduzido deles nas festas religiosas da cidade. Sobretudo no São João, os ternos são orientados para desfilar nas ruas sem qualquer participação efetiva em momentos seculares ou religiosos dos festejos. Um dos grupos, o «de camisa rosa», não se apresenta nos festejos juninos e de aniversário da cidade. Os outros dois saem como blocos de carnaval. As relações entre autoridades locais e as dos ternos poderiam ser resumidas sob três títulos:

1. *Controle legal* — exigência formal de autorização concedida em geral pelo delegado;
2. *interesse turístico* — uso do trabalho ritual dos ternos como espetáculo turístico—folclórico que, somado a outros de outras naturezas, formam as «atrações da festa»;
3. *Evitação* — interesse da autoridade religiosa em isolar a presença dos congos da estrutura de fatos propriamente religiosos dos festejos.

O dilema dos congos é que, desde a origem das congadas no Brasil, elas foram sempre parte de cerimônias toleradas pelo branco, senhor e dominante, e, segundo os seus interesses, incluídas desta ou daquela maneira em festas de santo patrocinadas por um grupo social (os escravos), por um grupo étnico (os negros), por uma comunidade local (um bairro rural, a vizinhança congregada em uma paróquia católica) ou por unidade social ampla (uma cidade ou um município). Em Atibaia as festas de negros foram seus festejos a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, enquanto a «festa da cidade» sempre foi a de São João. Em Itapira e em Machado os festejos dos negros (inicialmente «não-padroeiros da cidade») ganharam a concorrência com festas de outros santos, inclusive os patronos da sociedade local, e se tornaram com o correr dos anos «a grande festa da cidade» e o «orgulho da região».

Em qualquer uma destas situações, o dilema de unidades rituais como os ternos de congos é o de preservar a autonomia que lhes garante padrões não-profanados de sobrevivência, e aceitar a porção de controle externo e erudito que lhes garante condições práticas e políticas de sobrevivência, ainda que, *no limite*, como em Itapira e, mais ainda, era Atibaia. Vimos que as testas de São João podem virar, nas casas pobres dos bairros operários, rezas de sala e festinhas de fundo de quintal. Assim também as funções de São Gonçalo que, tal como as de São João, reduzem o espaço cerimonial aos limites da propriedade do festeiro e, por conseqüência, garantem padrões de autonomia e de integridade a um nível próximo do camponês. Mas nós vimos também que as Folias precisam estar nas ruas e descobrir, em um espaço urbano não adequado, os contornos de sua prática. Mas, entre casas de moradores da cidade, a Folia *faz a sua festa*. O que dizer dos ternos de congos que, além das ruas — não só as da periferia, como as do centro erudito da cidade — precisam de tina festa que torne até mesmo a sua presença nas ruas e diante de igrejas, legítima?

Congos não são blocos religiosos nas ruas tocando e dançando em louvor de seus santos. Assim como o São Gonçalo é uma dança doméstica *para* a vizinhança, e a Folia é um grupo precatório *pela* comunidade, os congos são uma unidade processional *da* sociedade. Na medida em que alterações nesta sociedade e em suas festas atingem o próprio núcleo das situações rituais de que os congos participam eles tendem a ser deslocados de uma posição à outra e a perder, conseqüentemente: a) parte ou toda a sua estrutura organizacional de origem; b) partes correspondentes da estrutura cerimonial e dos conteúdos simbólicos de seu desempenho; e) condições de *integridade* e, no limite, de *sobrevivência*. Para que estas afirmações graves não pareçam um sombrio iogo de palavras um dos malditos sortilégios verbais das teorias dos antropólogos, procuremos ver como estão no momento os congos de Machado, de Atibaia e de Itapira, de acordo com os três itens complicados acima.

	ESTRUTURA ORGANIZACIONAL	EST. CERIMONIAL E CONT. SIMBÓLICOS	SITUAÇÃO ATUAL NA FESTA
ATIBAIA	Manutenção de uma estrutura restrita desde a origem: ternos rivais e isolados.	Perda das embaixadas dramáticas em pelo menos dois ternos, As marchas de rua transformam-se em músicas deslocadas do seu sentido original.	Passagem de grupos rituais dentro de festas próprias, para grupos semi-marginais em outras festas cívico-religiosas.
ITAPIRA	Perda de uma estrutura anterior de organização de um reinado (na verdade sempre pobre e pouco consistente em Itapira).	Perda da embaixada dramática da Congada tradicional, Perda das visitas da Congada Mineira,	Posição mantida: os ternos apresentam-se na festa do seu santo e ocupam, nela, as mesmas posições rituais. ¹² Perda de autonomia de dois ternos (diretor externo).
MACHADO	Manutenção de uma estrutura organizacional ampla e complexa: ternos de congos — congado — reinado.	Manutenção de toda a estrutura cerimonial (do levantamento à derrubada do mastro) e de todo o conteúdo simbólico original. Atualização do desempenho ritual de alguns ternos. ¹³	Posição mantida: os ternos apresentam-se em suas festas e são reconhecidos como o núcleo cerimonial delas. Estão presentes em todas as situações «religiosas e «profanas».

Em um trabalho anterior, escrito sobre o que aprendi com um terno de congos da Cidade de Goiás, procurei explicar como ele passava, aos poucos, de uma dança com embaixada incluída dentro de uma situação ritual mais ampla e intimamente legitimadora de sua própria origem, para uma cerimônia «dos pretos», deslocada de sua posição na festa e até de sua própria festa (Brandão, 1977: 29). Um procedimento semelhante poderia ser repetido aqui. Parecendo ser e fazer a mesma coisa, grupos de negros devotos de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário ocupam posições, participam de festejos, organizam ou cumprem seus usos cerimoniais de modos

¹² O que digo aqui é relativo e não vale para cada um dos três ternos, da mesma maneira. A posição da congada mineira é a de maior perda, quando os seus figurantes fazem memória dos tempos de festa com os seus ternos nas cidades de origem. Perderam o contexto dos grandes cortejos do Reinado e o das visitas de casa em casa, justamente o mais simbólico, solene e desejado em toda uma festa com ternos de congos. Já a posição da congada tradicional na festa é mais ou menos a mesma, apesar da considerável perda de qualidade artística na apresentação de tudo o que o terno ainda consegue fazer hoje em dia.

¹³ Alguns ternos de Machado colocam instrumentos de sopro e de metal nos seus ternos. Isso aumenta para além de muitas ruas o Poder do seu som. Mas os mais velhos protestam aos gritos. *Congo é a cantoria e a batucada. Agora você me diga, pra que essas coisas aí; esses trombone e tudo mais? Quem vai ouvir congo cantando no meio disso aí?* (um congadeiro do «Terno de Tia Lolota»).

diferentes; em parte por acontecimentos ligados à biografia dos seus chefes, mas, em parte, devido a variações no modo como sujeitos e grupos externos à ordem ritual negra e popular intervêm sobre ela, segundo os seus interesses e os seus projetos de manipulação de festas religiosas e de suas unidades componentes. Em uma escala de que o ponto superior seria o da luta pela integridade, e o inferior seria a resistência pela sobrevivência, Machado, Itapira e Atibaia poderiam ser distribuídas da seguinte maneira:

Machado

Ritual incluído em uma conjuntura religioso-folclórica de origem com alto grau de integridade; grupos de atores participantes de unidades organizacional e cerimoniais mais amplos e com relativo poder político de representação do *popular*, no festivo; desempenho ritual integralmente preservado.

Itapira

Ritual incluído em uma conjuntura religioso-folclórica de origem, empobrecida quanto ao seu teor de integridade; grupos de atores participantes apenas da ordem de seus ternos e desvinculados de unidades organizacionais ou cerimoniais mais amplas: desempenho ritual empobrecido (perda de unidades de representação e de valor simbólico, como embaixadas e visitas).

Atibaia

Ritual excluído de uma conjuntura religioso-ritual de origem e marginalmente incluído em outra, substitutiva, empobrecida quanto ao teor de integridade; grupos de atores participantes apenas da ordem dos seus grupos (como no caso anterior); desempenho ritual muito empobrecido e sobrevivência no limite.

Ora, tudo o que foi dito até aqui procura ser uma análise descritiva de modos e graus de expropriação de segmentos de nossa cultura popular. Cada setor dominante interessado na festa: o prefeito que representa interesses partidários e de preservação do aparelho do Estado; o padre que representa interesses de sua corporação religiosa e do seu lugar na sociedade; o festeiro que, de um modo ou de outro, representa os interesses sociais de sua classe, usa o que acontece nela e manipula o que pode de modo a transformá-la em alguma coisa entre as «tradições do lugar, os preceitos da fé (não esquecer que todos ou quase todos são sujeitos e de algum modo ligados à religião) e os seus projetos sociais, entre eles, os financeiros.

Nas festas de santo praticadas na cidade e em ampla escala, os homens parecem trocar mensagens com o sagrado e alguns acreditam que esta é realmente a sua finalidade. No entanto, falando uma linguagem entre devoto-e-santo, os homens trocam mensagens entre si e elas são muitas vezes falas que fazem da festa e dos seus rituais o lugar e o tempo da luta pela conquista de um lugar onde as palavras ditas são mais ouvidas. Não são outras as razões pelas quais tantos sujeitos letrados — do padre ao candidato a deputado — usam festejos e sujeitos devotos como intermediários de sua mensagem, e transformam tudo o que acontece ali em situações de barganha pelo poder, pelo lugar no mundo social ou pela acumulação de prestígio em troca de algum investimento de dinheiro (no caso freqüente de festeiros ricos) ou de trabalho religioso (no caso freqüente de alguns agentes eclesiásticos). Muito embora eu não tenha pretendido aqui mais do que o levantamento de alguns efeitos da mistura de interesses

eruditos com a devoção popular, devo concluir proclamando a convicção de que não são vagas incursões da «indústria cultural», o que altera ou destrói segmentos da cultura do povo, mas trocas de atos de apropriação e de expropriação, segundo interesses tanto mais prejudiciais e danosos quanto mais ocultos.

Os grupos religioso/folclóricos populares, a face mais verdadeira e mais estável das grandes festas de santo ou do que resta delas, oscilam entre momentos de ameaça e momentos de incentivo. Ambos são, por alguns motivos, úteis; por outros, destruidores. A simples transferência de um padre-vigário («Agora este padre deixa e até gosta, mas o que tinha antes não queria saber da gente nem de jeito nenhum») e a chegada de um novo reintroduz congos na festa do santo, ou os afasta dela para uma periferia definitiva da festa e da cidade.¹⁴ Da mesma forma, a substituição dos promotores civis e/ou a variação dos seus projetos sobre a vida simbólico/política da sociedade e de alguns dos seus momentos mais marcantes, alteram a posição de grupos como os ternos de congos. Em Itapira a «festa do 13» começou a ser de novo «levantada» depois que o prefeito atual descobriu que não há na região um outro veiculador do nome e das tradições de uma cidade como os festejos anuais em louvor de São Benedito. Os sujeitos mais próximos dos grupos populares são pessoas interessadas por sua conta na preservação dos valores culturais e das tradições da cidade. No entanto, como os sujeitos eruditos que ajudam e mandam em duas das três congadas de Itapira, essa *ajuda* é, na verdade, uma *intervenção* e eles contribuem para *ajudar*, na «festa do ano», o que certamente contribuem para *destruir* a médio prazo.

Os chefes e os membros dos grupos populares aprendem com os interventores e reagem às ameaças de quebra de integridade simbólica, ou lutam por sobrevivência ritual. Vejamos como o capitão Mário do «Terno dos Periquitos» de Atibaia manipula as próprias relações que marginalizam e ameaçam destruir os seus congos.

Ao passearem nas ruas da cidade os congos na verdade o que fazem é transitar do ritual ao espetáculo. Na medida em que o seu terno perde posições efetivas no espaço das cerimônias religiosas e mesmo profanas de sua origem, o capitão busca a sobrevivência do grupo: 1) aceitando e procurando conviver com desempenhos e posições marginais dentro dos mesmos festejos; 2) aceitando apresentações em outros momentos, na mesma cidade, como dançar em cima de um palanque no «dia do folclore»; 3) aceitando convites de festeiros para apresentações como um espetáculo em festas de santo, em outras cidades da região.

A passagem é de um ritual religioso a um espetáculo profano, mesmo que na consciência simbólica dos congos tudo continue sendo feito em nome de Deus e em louvor a São Benedito. Essa transferência determina de um lado a desmontagem do que sobrou da estrutura ritual; mas acarreta, por outro lado, as condições mínimas de sobrevivência do grupo cujo chefe aprende aos poucos a nova tarefa de empresário de seus comandados. Ele se acostuma a empresariar a congada e oferece, em concorrência com outros chefes de outros grupos da mesma cidade ou de outras da região, apresentações do terno, desde que um festeiro anfitrião garanta a viagem, a comida e alguma remuneração. Os congos passam a medir o valor do grupo não mais pela

¹⁴ De um modo geral a atitude de alguns padres da região tem-se modificado visando uma aceitação de grupos populares nos festejos da igreja. Alguns, os mais jovens e menos comprometidos com as estruturas e a ideologia da Igreja pré-conciliar, valorizam uma participação efetivamente popular, procuram espaços maiores para os seus rituais dentro dos momentos religiosos e evitam fazer aproveitamento financeiro com os ganhos coletivos da festa do santo.

fidelidade a um tipo de desempenho ritual (como eu vi muitas vezes em Machado), mas pelo sucesso reconhecido do seu espetáculo.

Depois de perguntar — tal como Benedito, capitão dos congos de Morungaba — se eu não poderia conseguir alguma apresentação do seu terno em Campinas, Mário procurava medir para mim um novo padrão de eficácia e valor do seu terno verde, que no fundo ele mesmo descobre entre uma sobrevivência afirmada a duras penas e o fim. Os critérios ideológicos da medida da legitimidade do grupo não fizeram, em momento algum de sua fala referência a um tipo de compromisso com São Benedito ou à qualidade com que ele é atualizado em cada festa. Ele falou: do apoio de autoridades civis de Atibaia (o prefeito que convida e o delegado que autoriza, contra o padre que hostiliza); do interesse aparentemente desinteressado e seletivo de profissionais como eu, como emissários do «Projeto Sabão Minerva» (sic) e dos «Discos Marcus Pereira»; de alguns convites para apresentações do terno em festas cívicas, concentrações folclóricas e festejos de igreja na capital do Estado e em algumas cidades de perto.¹⁵

Não pude deixar de confrontar esse discurso em que um chefe de congos proclama as verdades de sua prática com as palavras que aprendeu entre as mentiras daqueles que aos poucos destroem seu ritual, com as dos capitães de ternos de Machado, que me contavam histórias de promessas, de mistérios e de poderes que os antigos congadeiros tinham e usavam; poderes incríveis, contra os quais pode não haver remédio, e que os chefes velhos e ainda vivos sabem, mas não precisam mais usar.

¹⁵ Por ocasião de uma Festa de São Benedito em 13 de maio, testemunhei em Morungaba uma situação de contrato entre emissários de festeiros da cidade de Jundiá e os dos chefes do terno de congos da cidade. Um dos contratantes descreveu sua festa e aumentou as vantagens: condução boa para todos, comida farta e algum pagamento. Benedito, o capitão, valorizou o grupo, fez a lista dos lugares onde já dançaram (de São Paulo a algumas fazendas) e aceitou o convite. Depois acertaram o preço, por volta de Cr\$ 2.000,00 «livres de tudo». Benedito fechou o negócio assim: *No ano passado eles deram dois milhão. Se o senhor der dois milhão limpo de tacto lá bão pra nós.* O outro aceitou. Tomou-se pinga. Mestre Dito explicou depois para mim que na Festa de São Benedito em Morungaba o terno «dança por obrigação». Mas em todas as outras eles vão por contrato. Por enquanto, tanto em Atibaia quanto em Itapira e Morungaba, o dinheiro obtido é aplicado no terno ou repartido em partes iguais. Ainda não encontrei quem se apresente individualmente como um artista popular sob salário «pra dançar no congo». Regina de Paulo Santos Prado descreve a passagem à posição de empresa nos grupos de Bumba-Meu-Boi da Baixada Maranhense. Ali a situação de profissionalização de um grupo ritual popular chegou a um ponto-limite. Alguns dos próprios brincantes são artistas profissionais no Bumba e trabalham durante meses a troco de pagamento efetuado pelo chefe do Boi que, por sua vez, cobra de quem o chama o preço de cada apresentação de sua companhia. Teria sido esta, algum dia, a origem do teatro ou do circo? (Prado, 1977: 95 a 107). Este trabalho de Regina Prado é leitura obrigatória para quem deseja conhecer o alcance de uma abordagem antropológica da cultura popular.

O CICLO DA SANTA CRUZ

Toutes lès croyances religieuses connues, que'elles soient siples ou complexes, présentent um même caractere commum: elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent lès hommes, em deux classes, em deux genres opposés, designes généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien lès mots de profane et de sacré. La division du monde endeux domaines comprenant, l'um tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est lê trait distinctif de la pensée religieuse; lès croyances, lès mythes, lès gnomes, lès légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, lès vertus et lès pouvoirs quil leur sont attribués, leus historie, leur rapports lès unes avec lès autres et avec lès choses porfanes.

Émile Durkheim

Lès Formes Élémentaires de la Vie Religieuse

*Deus te Salve Casa Santa
Onde Deu fez a morada,
Onde mora o cálix bento
E a hóstia consagrada.*

Sêo Mimi, no começo da *saudação*, na
Dança de Santa Cruz, em Carapicuíba.

*Fui descendo rio abaixo
Procurando pirai
Procurando amor de longe
Que o de perto eu já perdi.*

Sêo Mimi, no começo da *roda*, na mesma
Dança, um pouco mais tarde.

DEPOIMENTO:

A Dança de Santa Cruzinha na Aldeia de Carapicuíba.

Mas afinal o que é *Sarabaguê*? Sêo Neto se apruma bengala e explica:

Coisa de índio, dança de índio, bagunça, bagunça de índio, porque aquilo os padres ensinaram pra eles, pra catequizar, entende? Mas com o tempo foi virando uma confusão danada, aquele bando de índio, de bugre mesmo, um detrás do outro, batendo com a mão, batendo com o pé, marcando o ritmo: 'quinze com quinze é quinze, quinze com quinze é quinze'. Sarabaguê ficou querendo dizer 'coisa de índio', mas no sentido de bagunça, de confusão.

E ele aproveita para avisar, uma semana antes, pra mim e pros outros:

Eu, por exemplo, nesse ano eu não venho na Aldeia cm lei de festa de Santa Cruzinha. Eu acho que eu não vou mais nessa Festa. Já não se dança mais como antes, tem muita gente li fora e já não dá mais pra ser como foi, faz tempo.

Mas Sêo Antônio Camargo — Sêo Mimi como todos o tratam na Aldeia e como o trataremos aqui — corrige o velho duas vezes.

Pra mim Sarabaguê é o mesmo que Dança de Santa Cruz. É o nome lá dos índios pra dizer 'Dança de Santa Cruz'. Foi os padres que fizeram pros índios, faz mais de 400 anos, pra ensinar pra eles coisa de religião, e os índios inventaram de j'r esse nome, Sarabaguê. Quem dança a dança é por devoção, haja o que houver. Eu mesmo venho de São Paulo todo ano, muitas vezes, pra fazer a Dança. E se Deus me der força eu vou vim todo ano, até morrer.

Seu pai e o seu avô, os dois já moradores em São Paulo, faziam o mesmo, e a família Camargo até hoje é por quem a Dança de Santa Cruz continua viva duas vezes por ano na Aldeia de Carapicuíba: uma em maio, na Festa de Santa Cruz e outra em setembro, na Festa da Santa Cruzinha.

Outros velhos, adultos e jovens devotos da Santa Cruz repetem sempre o mesmo: a Dança é coisa muito antiga; foi ensinada pelos primeiros jesuítas aos primeiros índios aldeados ao redor da cidade de São Paulo; foi ensinada pelos índios aos camponeses caipiras do passado e entre eles foi passada de pais a filhos até chegar a gerações que, morando na capital, vêm duas vezes ao ano dançar Santa Cruz e Santa Cruzinha na frente da Igreja de Santa Catarina (a padroeira do lugar) durante três noites inteiras de cada vez.¹

¹ Alceu Maynard Araújo (1952: 35 a 37) e Luis da Câmara Cascudo (1962: 680) acreditam que de fato a dança foi originalmente catequética e ensinada pelos jesuítas a índios aldeados em um cinturão de localidades coloniais à volta de São Paulo: M'Boi (hoje Embu), Carapicuíba, Itapicirica, Itaquaquecetuba, Barueri. Uma notícia de jornal chega a nomear autores da Dança: «Na verdade a Dança de Santa Cruz não é um ritmo especial, mas foi a forma que o padre Belchior Pontes encontrou para catequizar os índios, com dança, cânticos e distribuição de doces» (*Jornal da Tarde*, 1-05-76: 22). Qualquer que tenha sido a sua origem, o fato é que, depois da destruição ou da dispersão dos índios aldeados, a Santa Cruz passou a ser dançada durante muitos anos pelos camponeses substitutos. Ao passar da docência de padres aos índios e daí aos camponeses, foi perseguida e condenada por autoridades eclesiásticas. D. Antônio Joaquim de Meio iniciou, logo depois de sagrado Bispo de São Paulo em 1852, um combate sistemático a todos os ritos praticados por agentes que não os padres, seus subordinados. Entre outras medidas proibiu

Nem mesmo na Aldeia se sabe ao certo como ela consegue manter a Dança. Devoção dos moradores, mesmo os que já não moram mais? Insistência «dos Camargo», devotos exemplares? O fato é que entre os dançadores de todos os anos acredita-se que mesmo com o aumento da invasão de curiosos de fora – em março de 1978 chegavam ônibus apinhados de turistas da capital — o modo de fazer a Dança ainda é rigorosamente o mesmo.

A «Aldeia de Carapicuíba» preserva até hoje a disposição primitiva das casas e de algumas coisas: a igreja, o largo com o «Santo Cruzeiro», as casas em volta, formando um quadro, ligadas uma à outra, pequenas e sempre iguais. Mas como ela está, pela rodovia Raposo Tavares, a menos de 30 km de São Paulo, começa a ser apertada por ricos pelo lado de cima e por pobres pelo de baixo. Mesmo que vá a pé o viajante leva poucos minutos para chegar à cidade de Carapicuíba, um depósito periférico de operários e subempregados, hoje com mais de 100.000 habitantes. Na direção oposta ele leva menos tempo ainda para chegar aos limites da Vila Viana onde, em mansões de preço absurdo, as pessoas jogam tênis, indiferentes a tudo, no dia de Santa Cruz. Entre gentes do povo e da elite que chegaram depois, que pouco sabem da Festa e que não participam dela, a pequena aldeia ficou quase deserta para a moradia e o trabalho rotineiro. Os descendentes dos camponeses e outros moradores do lugar mudaram-se há muitos anos para São Paulo, ou para outras cidades da periferia da capital. Os mais velhos, quando podem, costumam voltar pelo menos em um ou dois fins de semana por mês. Famílias inteiras retornam nas festas da Cruz e da Cruzinha, assim como nos festejos de Santa Catarina.

Assim, os promotores e quase todos os participantes das duas danças marcam encontros coletivos na Aldeia para cumprir o ritual e, como eu vi duas vezes, sempre se comenta com bastante pesar quando este ou aquele «companheiro» não veio. Mas os que ficam lamentam mais ainda quando alguém, devoto fiel de muitas noites, começa a resolver a não voltar mais à Aldeia nos dias da Festa.

De ano para ano os dançadores regulares — a «gente do lugar» — ficam mais escondidos no meio da multidão que se aperta para assistir à Dança ou que resolve participar dela, aumentando aos pares as suas duas filas, por detrás dos cantores-instrumentistas e dos dançadores-devotos. Às vezes há notícias de jornal nas colunas de «turismo» ou de «diversão».

as folias do Divino Espírito Santo, as funções de São Gonçalo e as danças de Santa Cruz. Uma proibição genérica a respeito desta última pode ser a indicação de sua frequência em inúmeras comunidades camponesas coloniais. Na proibição às «destas de Santa Cruz à noite, misturadas com toques e danças», determinou que, se não fosse obedecida, a autoridade secular derribasse as capelinhas do culto popular (Camargo, 1953: 189).

A suposição de que muito pouco de vocação piedosa e muito de interesse financeiro tenham determinado a invenção da festa e da Dança em Carapicuíba é levantada por um velho morador do lugar, hoje migrante e observador erudito e crítico da história de sua terra natal.

Em 1580 chegou Afonso Sardinha que havia recebido uma sesmaria de 6,5 léguas quadradas. Mas Aldeia mesmo foi só com a chegada do Anchieta. Afonso Sardinha precisava de mão-de-obra e foi ele quem fez a igreja. Essa Dança foi feita por pessoal dele e ela já foi cantada em Guarani. Afonso Sardinha levou os índios pra trabalharem na Aldeia, mas em 1610 já não havia mais índios em Carapicuíba. Os índios fugiram para Apucarana. Eles bolaram essa Dança para o aliciamento dos índios. Os Jesuítas estiveram na Aldeia em 1610. Eles tinham interesse era no ouro da Serra do Jaraguá. Desde os começos essa dança nunca foi interrompida. Agora, os Camargo vieram para cá por volta de quando chegou o Anchieta. São de Jaraguá e se espalharam por toda a região. A Dança se chama Sarabaguê: bagunça de índio. Essa dança aí é uma bagunça no mato (Entrevista de São Neto).

A gente de São Mimi se divide: *Isso é bom, mas acaba com a dança*. Agora são precisos avisos e explicações gritados no auto-falante pregado por cima da porta da igreja de Santa Catarina. Por isso e porque no meio de tanta gente é difícil reunir o seu próprio grupo, São Mimi teve dificuldades em começar a Dança de Santa Cruzinha em setembro de 1976. As duas festas são iguais entre si e semelhantes em quase tudo a qualquer outra «festa de santo» no interior de São Paulo: uma novena, missa, rezas e cantos de igreja sob o comando do padre; uma pequena procissão, o levantamento do mastro, a Dança de Santa Cruzinha, leilões e barracas sob o comando do chefe dos dançadores e do festeiro do ano.

Mas hoje em dia, mesmo na divisão dos momentos da Festa há sinais de conflitos. Diz-se que em 1976, por exemplo, o vigário de Carapicuíba autoproclamou-se «festeiro», muito embora o casal de moradores tenha se apresentado para o cargo. Ele separou à força a «parte religiosa» da «profana», deixando a Dança na segunda e restringindo sua presença e a de sua pequena equipe de auxiliares à primeira. Da porta da igreja para fora tudo ficou por conta da gente de São Mimi, depois que o padre já havia inclusive retornado à cidade de Carapicuíba. A mínima procissão carregou da igreja até o cruzeiro comunitário, do outro lado do largo e a menos de 30 metros, a bandeira de Santa Cruz pintada em preto sobre um pano branco. Ela foi colocada na ponta de seu mastro e ambos foram erguidos ao lado do cruzeiro, contra a noite fria de um sábado em setembro.

Poucas pessoas da Dança estiveram nos atos finais da Novena, dentro da igreja, mas São Mimi e alguns parentes mais velhos, por obrigação de devoto ou de cidadão, sentiram-se no dever de participar pelo menos dos momentos finais, e foi quando eu pude gravar de perto dois ou três deles cantando o Hino da Santa Cruz, que avisa o fim dos acontecimentos religiosos e o começo dos «profanos».

Logo depois de erguido o mastro os «tocadores» reuniram-se na casa de n. 8, afinaram os seus instrumentos: viola, violões, reco-recos tocados com uma vareta sobre os dentes serrilhados de uma cabaça, e um pandeiro que durante parte da noite esteve nas mãos de um morador do lugar (os mais radicais diziam que «descendente de bugre») que, entre bêbado e incompetente, massacrou o ritmo tão cuidadosamente preservado por todos os outros. Aproveitaram também para recordar as quadras do começo da Dança, que na verdade ninguém havia esquecido.

Desde a véspera de sexta-feira várias casas do largo imitavam o cruzeiro e tinham cruces fincadas no chão e decoradas de muitas flores naturais ou de papel e plástico. Mas alguns chegantes retardatários começaram a fazer os buracos das suas cruces na tarde de sábado. Menos quatro ou cinco casas fechadas, todas as outras tinham suas cruces na porta, sinal de lugar onde se deveria dançar a seqüência completa da Dança. Os moradores avisam com cruces que são devotos e que querem a dança na porta de casa. Tantas cruces no largo da Aldeia, tantas as vezes em que o grupo repete o que começou fazendo entre a porta fechada da igreja e o cruzeiro do largo.

Repito que foi difícil para Antônio Camargo conseguir o começo da Dança. Um dos principais locadores de violão não veio e foi preciso reorganizar o pequeno grupo de tocadores que, em linha, diante da igreja, tornava a seguinte disposição:



A Dança é muito fácil e, assim, antes da primeira saudação muitos visitantes de segunda ou terceira viagem apresentaram-se nas duas filas de dançadores. O grupo que começou com mais de 30 pares, por volta de 10 horas da noite, terminou com menos de 10, às 5 da madrugada.²

São Mimi ordenou que mais algumas velas fossem acesas nos degraus da igreja; puxou acordes do seu reco-reco e comandou o começo da Dança. Com os tocadores-cantores em linha e seguidos pelas cinco ou seis filas de dançadores, o grupo fez uma reverência curta à igreja, cantou versos de *saudação* — a primeira parte do ritual diante de cada cruz — e intercalou os versos da quadra de momentos de dança:

Deus Te salve Casa Santa
Onde Deus fez a morada,
A Casa Santa
Onde Deus fez a morada.

(cantado pelos tocadores parados, diante da porta da igreja e sem tocar instrumentos)

ôôôôôô!

(longo grito dado por todos e terminado em «tiple»; depois, toques e dança)

Onde mora o Cáliz Bento
E a Hóstia Consagrada,
O Cáliz Bento
E a Hóstia Consagrada.

(de novo os tocadores, do mesmo modo)

ôôôôôô! ôôôôôô!

(o mesmo grito, mais longo e as mesmas danças)

Filho da Virgem Maria
Fazer nossas oração
Virgem Maria
Fazer sua oração
Com os seus devotos
Pra cumprir com a obrigação
Os seus devotos
Pra cumprir com a obrigação.

Viva a Santa Cruz! (grito)

Viva! (todos)

² Fora o caso de certas cirandas do Nordeste, possivelmente não haverá danças mais fáceis do que a Santa Cruz. Sobretudo na saudação e na despedida, a Dança é tão fácil que qualquer assistente pode se apresentar como um praticante. Tal como no São Gonçalo, todos os presentes são convidados. Mas há aqui uma grande diferença. No São Gonçalo, entre camponeses, o folgazão-chefe pede a participação das pessoas pra ajudar a cumprir essa promessa, em um discurso-convite com que algumas danças começam. Na Santa Cruz todos estão implicitamente convidados, mas não há qualquer convite oral logo antes da Dança. Depois de cantada uma meia quadra, na saudação, todos dançam com passos fáceis e com batidas de mãos, acompanhando o ritmo marcado pelos violões e pelos recos e adufes. Apenas a roda, dançada aos pares, é mais ligeira e mais difícil. Mas isto não impede que vários dentre os assistentes entrem nas filas de dançadores.

Ao final dos gritos prolongados de ôôô, todos recuam em bloco, com passos simples e sob cadências dos instrumentos de batidos ritmados de palmas. Recuam sem dar as costas para a igreja e, quando os últimos dançadores estão quase encostando no cruzeiro, ao lado oposto da igreja, voltam de frente, animados e fervorosos, até diante das velas acesas na porta da igreja. De novo fazem a reverência, cantam a segunda quadra escrita acima e repetem o cerimonial coreográfico da dança. Palmas fora do ritmo atrapalham e há muitos passos que embolam pernas e comprometem a qualidade do ritual. Mas *a Dança é de devoção*, explica um violeiro, *e é pra quem queira. Errar não faz mal nenhum desde a pessoa dance com o respeito como deve ser*. Lembrei haver ouvido isso mesmo em um São Gonçalo. Depois de cumpridas as duas quadras da saudação, as filas de dançadores se desarrumaram em duas rodas, com os homens na de fora e as mulheres na de dentro, de modo que, quando o número fosse igual, todos dançariam com o seu par. Os dois círculos dançam na mesma direção oposta à dos ponteiros de um relógio. A cantoria e os gestos, antes devotas na fala e nos passos, margeiam agora entre o religioso e o secular, o piedoso e o galante, começando com versos da roda que falam ainda na Cruz e passando a versas alegres que contam da aldeia e dos sentimentos de amor e abandono de sua gente em festa:

*Santa Cruz que ela proteja
Toda parte em que andar
Seus devotos aqui vieram
Reunidos pra dançar.*

*Viva o cravo, viva a rosa
Viva a flor da laranjeira
Viva todos os devotos
Com sua família inteira.*

*Essa dança não se acaba
Essa dança não tem fim
Se essa dança se acabar
Que será feito de mim?*

*Apagaram aquela luz
Acenderam aquela outra
Não quero ver meu benzinho
Longe de mim perto de outro.*

*Amanhã quando eu for embora
O que é que vão me dar?
Vou levar saudade vossa
No caminho eu vou chorar.*

*Eu estou aqui dançando
Num terreno bem formado
Eu confesso pra vocês
Por alguém eu tenho chorado.*

Terminada a primeira roda as rodas de dançantes se desfazem de novo na formação original e os tocadores cantam, agora diante do cruzeiro e de costas para a igreja, a despedida, com iguais reverências, gestos de devoção e cantos de fé:

*Vamos dar a despedida
Como se costuma dar,
Amanhã de madrugada
Voltamos te visitar.*

*Ó cruz bendita
Filha da Virgem Maria
Por vosso nome
Festejamos vosso dia.*

Despedidas as cruces do largo, a que deve estar dentro da igreja, por detrás da porta fechada, e a do cruzeiro, os devotos saem do local e reiniciam a mesma seqüência — saudação, roda e despedida — diante da casa n. 1, à esquerda da igreja. São devotos e em bloco na *saudação* e na *despedida*, tocadores e dançadores, diante da mesma cruz que se louva, e sem momentos de separação entre uma coisa e outra, a não ser os da variação do ritual. São festivos, profanos e quase sensuais na roda, entre pares de homem-e-mulher. Uma coisa é dançar para a Santa Cruz ao lado de uma mulher; outra coisa é dançar para uma mulher, diante da Santa Cruz.

Ao pé de cada uma das cruces de casas onde dançam, a despedida é para *aquela* cruz e, de certo modo para os seus donos. Ao pé da grande cruz coletiva plantada no largo, a despedida é para a Santa Cruz e marca o final de mais um dia de devoção. No domingo à noite marca o final de uma Festa. Então, aí, o «até pro ano que vem» tem pleno sentido.

Saudação, roda, despedida diante de cada cruz fincada na porta da casa de um morador, madrugada adentro, até quando os dançadores param e, na casa de um deles, tomam uma sopa. Uma sopa tão tradicional quanto a própria' dança, dizem as mulheres entre os segredos de cozinha. Era tradição no passado que todos os presentes fossem chamados para uni pouco de sopa e um pouco de quentão. Na noite de sábado de 1976, assim como na noite de outro sábado, em maio de 1978, haviam ficado pela aldeia apenas a gente do lugar, alguns visitantes mais insistentes e alguns pesquisadores mais inoportunos. Mas na hora da sopa, os velhos moradores da Aldeia entraram para dentro da casa sem estender convites aos outros, e só me levaram para dentro porque eu fiquei por perto da porta com a aparência de quem tinha no prato de sopa o mesmo interesse científico que tivera pela Dança.³

Tomada a sopa, de novo a Dança. Agora são poucos os pares e falta menos da metade das casas. Quando chegamos na frente da primeira o vento havia chegado antes e apagara a luz das duas velas ao pé da cruz. Sêo Mimi gritou por fogo: *ô gente, vê se alguém acende as velas aqui. Como é que se pode fazer a saudação sem vela acesa?* Tocando em compasso de espera todos aguardaram o acender das duas velas e, então, a cruz foi louvada. Num intervalo da Dança um velho explicou: *A dança é como uma devoção pra cumprir. Não vê que a gente canta assim? Pra nós é como uma missa ou como até uma reza. E como é que se pode rezar na frente de uma vela apagada?*

³ Em outras cidades da região próxima a São Paulo, restrições dos convivas aos serviços de comida ofertada (vodós) são apontadas como um dos sinais mais evidentes de decadência e mudança de costumes rituais seculares. A Festa perde ali, dizem, não só uma evidência de sua grandiosidade passada, quando tinha comida pra quem tivesse na rua, como um dos seus traços mais notáveis de solidariedade. Em São Luís do Paraitinga a melhor medida da qualidade da Festa do Divino Espírito Santo, em um ano, é o alcance da distribuição coletiva do «ensopado». Em Nazaré Paulista uma outra festa do Divino tem sido apontada como em crise e em decadência, porque *aqui não tá tendo mais comida pra todos, no dia da Festa, como sempre teve e sempre devia de ter.*

No entanto, logo a seguir da saudação uma vez mais a roda, mais alegre e mais galante agora, quando quase todos os de fora já se foram e ficou só a «gente da Aldeia». Algumas pessoas dão pequenos gritos de alegria e outros dançam com muito mais desenvoltura, d tal modo que, na madrugada a caminho da manhã, o alegre grupo de dançadores parece que canta e dança nada mais que a sua própria alegria. A cantoria fala mais agora da gente do lugar e o puxador dos versos se anima a improvisar, falando do seu carinho por parentes presentes e da saudade pelos que não vieram. Em um dado momento ele brinca com o pesquisador, que agora persegue o grupo com a máquina de fotografia.

*Adeus, Aldeia devota
Adeus, Aldeia querida,
Adeus, coração de prata,
Perdição da minha vida.*

*Minha prima está dançando
Com o paletó xadrez
Ela é a minha prima
E eu quero muito bem.*

*Eu queria, ai, agora
Que os irmãos tivesse aqui
Essa é uma devoção
Que ficou pra gente cumprir.*

*Essa moça me pertence
Cuidado, você não sabe
Se você acompanha a gente
Essa noite você não dorme.*

*Tia Margarida é minha tia
E eu quero muito bem
Quem falar da vida dela
Fala da minha tambe', in.*

*Essa maquininha sua
Ela é muito esquisita
Vira e mexe ela está
Soltando uma faísca.*

*No romper da madrugada
Todos passarinhos canta
O cantar que me dá pena
É o cantar da pomba branca.*

De casa em casa e de cruz em cruz, os devotos e dançadores chegam ao ponto de onde partiram. Ao longo da noite eles rodearam a Aldeia cumprindo missão de cantar pra cada cruz e agora saltaram da última casa para a frente da igreja. Repetem ali: *saudação, roda e despedida* e, de novo, diante do cruzeiro, onde a cantoria de despedida mistura no gravador os últimos versos da Dança com os sons da madrugada: galos, o latido de cachorros, os primeiros ônibus que fazem ponto na Aldeia.

*Salve a cruz bendita
Que está toda florescida
Aí, nos pés dela
Uma vela acendida.*

*Vamos dar a desú'didi
Como deu Cristo til, llllll
Adeus Aldeia querida
Até pro ano que vens.*

*Vamos dar a despedida
Até pro ano que vem
Pro outro ano
Voltarei te visitar.*

Agora os instrumentos calam de uma vez. Alguns gritos de viva à Santa Cruz. Um ou outro devoto toma nas mãos uma das velas acesas do cruzeiro. Outros se abraçam, rapazes, moços, adultos, velhos. A Dança, que começou com um Hino à Santa Cruz dirigido pelo padre, dentro da igreja, termina com outro canto de igreja à mesma Cruz, diante do cruzeiro. Agora quem «puxa» é uma mulher, um deles que se lembra de um verso só e que, por isso, o repete duas vezes.

*Bendito e louvado seja
Do Céu o lenho sagrado
Em que o cordeiro de Deus
Foi por nós crucificado.*

Assim como antes da Dança houve a seqüência de rituais *religiosos* feitos dentro da igreja: rezas, novena, missa; durante os seus três dias, do lado de fora da igreja e do largo, há trocas profanas de leilão, barracas e jogos. A Dança, entre a porta da igreja, o largo e a frente das casas, nas mesmas ruas em quadro onde foram armadas as barracas de venda, parece separar, por três noites, o religioso comandado pelo padre e o profano comandado pelos vendedores.

SEQÜÊNCIA DE CASOS

Santa Cruz em Itaquaquetuba

A Festa de São Joaquim e outros santos no distrito de Joaquim Egídio

A Festa dos quatro santos na cidade de Monte Mor

Em Itaquaquetuba, também dentro da Grande São Paulo, a Festa de Santa Cruz continua sendo mais «camponesa» do que em Carapicuíba. Isto porque tocadores e dançadores são ainda uma gente da roça, espalhada pelo município e por outros de perto, como Arujá e Santa Isabel.

Mas nem os rezadores nem outras pessoas com quem estive conversando sabem direito o que está acontecendo. Em maio de 1978, pensando chegar no dia certo para a Dança, eu cheguei dois dias depois dela. Neste ano foram reunidas a «Festa de Santa Cruz» e a «de São Benedito» e feitas nos últimos dias de abril, terminando a dança entre a noite do dia 30 e a manhã do dia 19 de maio. Segundo alguns moradores mais antigos esta foi a primeira vez em que isso aconteceu. *Aqui, essa Dança sempre foi no 3 de maio que sempre foi feriado aqui, sempre foi.* A mudança do dia foi iniciativa do prefeito, que cassou o feriado e empurrou os dias dos festejos reunidos para o fim-de-semana. A fusão das duas festas, tal como foi feita, estranhou a todos e um dos dançadores explicou da seguinte maneira: *Tudo porque o prefeito se chama Benedito e a mulher dele é Benedita e a filha é Dita.*

Quando Alceu Maynard de Araújo viu a Santa Cruz de Itaquaquecetuba em 1950, ela não diferia muito da que eu encontrei em Carapicuíba, quase trinta anos depois. Mas os velhos dançadores fazem queixas semelhantes à dos da Aldeia: autoridades da cidade interferem na Festa; a cidade cresceu muito e perdeu as redes primárias de solidariedade que faziam da *Dança* um ritual de todos; já não há mais o respeito e a devoção dos fiéis do passado. Acredito que algumas palavras de Alceu Maynard de Araújo poderiam ser úteis aqui.

Nesta festa encontramos dois elementos religiosos: a Reza e a Dança. Dois são também os tipos de reza. O primeiro é a reza da liturgia católico-romana, realizada no interior do templo centenário; o segundo, que foge um pouco da liturgia oficial, é um sincretismo brasílico-católico-romano, e é realizada ao pé da Santa Cruz situada no centro do largo que defronta com a igreja. Esta reza é dirigida por um «Capelão-caipira»...

Na manhã do dia 2 de maio, há missa solene. Durante o dia, na Casa da Festa, há café com farinha ou biscoitos para os que vêm de mais longe. Ao anoitecer, os moradores da vila comparecem à Reza na igreja. Findo o ato religioso, o povo vai-se aglomerando, em torno da Santa Cruz. Contritos e respeitosos, ajoelham-se capelão e seu ajudante, que se coloca à sua direita. Atrás deles, ajoelhados, ficam os «repartidores» e mais alguns poucos devotos. Uma centena, ou pouco mais, de pessoas em pé rodeia o Cruzeiro. Vai ter início a reza da Santa Cruz.

Após a reza, que dura mais ou menos uma hora e meia, há o beijamento da Santa Cruz. Os rezadores dirigem-se para a Casa da Festa para jantar, preparando-se para a dança que se iniciará depois das 23 horas. O festeiro é quem comanda. Tendo observado que todos já se alimentaram, que as violas estão «temperadas», acende sua tocha e convida a todos para «cumprir o resto da devoção, para começar a dança que é de respeito e de religião».

Ao redor da praça e nalgumas ruas da vila, as casas ostentam na sua face externa entre a janela e a porta, a uma altura de mais ou menos dois metros, uma cruz...

É defronte das cruzes que passam a noite dançando... e às vezes vão até o meio-dia. Primeiramente havia fogueira, depois que apareceu a luz elétrica, não a acenderam mais, e como atualmente são poucas as casas onde há uma cruz, logo ao amanhecer já terminaram a devoção.

Para a dança não há traje especial. É uma dança de roda, que gira no sentido lunar, isto é, contrário ao dos ponteiros do relógio. Os dançantes vão batendo os pés compassadamente sob o ritmo da viola. Seus passos são facilísimos porque é uma

atividade espontânea dos músculos sob a influência do canto religioso e do ritmo ditado pelas violas...

Dançando a noite toda prestam seu culto à Santa Cruz os moradores de Itaquaquetuba (Araújo, 1952: 40 e 41).

Quando escreveu sobre a Dança em Louvor à Santa Cruz no *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1962: 680), Luís da Câmara Cascudo anotou os seguintes dados: 1) a festa é popular, o povo do lugar a dirige como bem entende e não há participação eclesiástica; 2) as rezas anteriores à dança (que em Itaquaquetuba duram muito mais tempo do que em Carapicuíba) são tiradas por um capelão; 3) tal como na Aldeia, a dança começa na porta da igreja, vai ao cruzeiro e passa pela porta de cada uma das casas onde haja uma cruz iluminada; 4) após haver cantado diante de cada cruz os dançadores dão gritos de «viva» e, de entremeio, orações de Ave-Maria e outras; 5) a dança é usada para o pagamento de promessas; 6) os instrumentistas não dançam (ao contrário da Aldeia, onde eles dançam como os outros, tocando os seus instrumentos ao invés de marcarem o ritmo com palmas).

Em Itaquaquetuba houve um crescimento acelerado da cidade nos últimos anos, não até os seus limites, como aconteceu na Aldeia, mas dentro do próprio perímetro urbano. Por outro lado, ao invés de haver-se tornado de uma aldeia camponesa em um reduto saudosista de famílias burguesas moradoras na capital, a cidade tornou-se um reduto do proletariado da Grande São Paulo, misturado com antigos moradores ocupados em atividades de comércio, de serviços ou de agricultura. Vários dos praticantes da dança são hoje em dia lavradores ou operários residentes em outras cidades. Tal como as pessoas da Aldeia, eles voltam a Itaquaquetuba nos dias da festa. Hoje em dia a dança conserva a mesma estrutura: *saudação, roda e despedida* e inclui um repertório notável de rezas populares. Mas aos poucos a festa tende a se tornar um acontecimento urbano, dominado por interesses e conflitos pelo controle semelhantes aos que encontramos no ciclo junino e encontraremos no de São Benedito.

Neste ciclo falei até aqui de festas de origem erudita — iniciativa de emissários da Igreja Católica — levadas a grupos primitivos como atividades de docência catequética e que, anos mais tarde, teriam passado de índios a camponeses caipiras e destes a descendentes burgueses em Carapicuíba, e ainda agrários, em Itaquaquetuba. Nas duas localidades a «Festa de Santa Cruz» é essencialmente a sua Dança, um ritual popular em torno ao qual giram todos os acontecimentos anteriores e posteriores. Estes são exemplos cada vez mais raros de festejos católicos, a meio caminho entre o controle de agentes eclesiásticos e o de agentes populares que circulam em torno a um ritual popular devocional único.

Devo descrever agora tipos diferentes de festas de santo. Embora o possível interesse folclórico seja acentuadamente menor aqui, falo de festas que, demograficamente, representam a estrutura e a pobreza ritual popular de quase todas as festas a padroeiros, no Estado de São Paulo.

No distrito campineiro de Joaquim Egídio a Festa de São Joaquim — e secundariamente de Santana, São Lázaro e São Roque — não conta com rituais populares de devoção católica conduzidos por gente do lugar. Todo ano o festeiro contrata os serviços do Terno de Congos da cidade vizinha de Morungaba, da mesma maneira como contrata os da Banda de Música de Itatiba. Joaquim Egídio fica a meio caminho entre Campinas e a Serra de Cabras. Do lado de lá da serra, passando por uma estrada sinuosa e alta, fica Morungaba.

Para uma cidade que custa a reunir 1.000 habitantes, o número de andores da procissão de São Joaquim é mais do que exagerado: vinte e dois. Mas é justamente este número fora do comum, e a fama da qualidade dos enfeites de cada um, o que faz o nome da festa na cidade por sua pompa, em concorrência com outras da região de Campinas. Alguns dias antes, famílias do lugar começam a preparar os ornamentos do andor de seu santo, como se fosse para um concurso cujo resultado não é nunca proferido por algum corpo de juízes, ruas corre, sem dúvida, de boca em boca, durante muitos dias.

A própria entonação com que um admirador anuncia pelos seus nomes os santos que saem da igreja, sobre andores, denuncia entusiasmos de competição quase esportiva entre Nossas Senhoras e outros santos de seu reino. Visitantes vindos de Campinas não escondem que vêm para ver os andores em procissão e, antes dela, para espiar de perto cada santo montado em seu andor dentro da igreja, espalhados pelo espaldar dos bancos, como em um museu.

Os congos de Morungaba caminham adiante da procissão, e como vão na frente mesmo do crucifixo que anuncia o seu começo, parece que marcham fora dela. Não dançam nem cantam como em Machado. A procissão percorre as ruas da cidade mas como ela é muito pequena e os santos são muitos, dá voltas a mais, alcança ruas de terra e estradas rurais, passa pela beira dos sítios da periferia, passa por cima de pontes, acompanha parte da rodovia e retorna à igreja de São Joaquim ao cair da noite.

É só depois da missa que os congos de Morungaba oferecem o seu espetáculo, na verdade ao lado do leilão, o único que resta após a procissão. Em Joaquim Egídio os congadeiros comportam-se como uma equipe de espetáculos. Não há cerimônias devocionais como a de cantar diante do mastro do santo ou na poria da igreja. O pequeno grupo escolhe onde há mais espaço, resolve por um quadrado de terra de bom tamanho, ao lado da barraca do leilão, e faz passos e cantos a esmo, apenas «para se apresentar» em uma festa. As pessoas que se apertam para «ver os congos» espiam com olhos iguais aos que usariam se ali estivesse um camelô exótico, golindo vidro ou deitando sobre pregos. Havia muitos aplausos entre uma dança e outra, e Mestre Benedito escolhia as toadas de acordo com o número de congos que já as haviam decorado e sabiam cantar, e de acordo com o seu efeito coreográfico. As mesmas coisas que seriam ditas e feitas diante de São Benedito em Morungaba, são repetidas aqui sem valores de sagrado, para uma roda de curiosos que por algum tempo aumentou bastante porque não havia uma atração igual na festa.

Benedito sabia, como os seus companheiros, a diferença entre a «devoção» e a «exibição», entre o grupo ritual e o de espetáculos de festa. Um dia em Morungaba ele me disse o seguinte:

Esse batalhão de congada, a gente pensa que a gente faz aqui (em Morungaba, na festa do padroeiro) é obrigação porque São Benedito é o padroeiro. Mas nós recebe convite pra diversos lugares: Sousas, Joaquim Egídio, até Campinas nós já recebemos. E chamando nós vai, pro que for.

Um que assistia à Festa dos Quatro Santos em Monte Mor dizia: *É muito santo pra tão pouca festa.* E era. Pior ainda, de repente fechou o tempo na boca da noite e começou a chover. As poucas pessoas que estavam ainda na praça de São Benedito correram para casa ou para um bar.

Pouco antes da missa de São Benedito encontrei o padre-vigário na matriz de Nossa Senhora do Patrocínio.⁴ Ele não demonstra interesse algum pela festa, mas faz a missa e participa da procissão. Ou participaria, se ela tivesse saído naquele ano.

São Sebastião protege o gado. São Lázaro e São Roque curam feridas brabas. E tem São Benedito que é negro, que é preto. A Festa de Lindoinha (Lindóia, SP) de onde eu vim, é a festa dos pretos, é coisa de congada. Mas aqui em Monte Mor é festa de São Benedito dos brancos. A festa é coisa deles, mas é preciso respeitar.

De fato OS poucos pretos da cidade no dia da festa do padroeiro procuram devoção e diversão em outros lugares. No «programa» da festa há um número exagerado de participantes e auxiliares: leiloeiros, noveneiros, encarregados deste ou daquele tipo de serviço. Quase parece que, fora os inúmeros luteranos descendentes dos colonos alemães que ajudaram a povoar a região, e fora os outros protestantes e os mínimos espíritas, toda a população da cidade entrou no programa.

Sem qualquer mediação de cerimônias do catolicismo popular — nem na própria cidade, nem vindas de fora — a festa divide momentos de igreja: novena, missa e procissão, com momentos de diversão profana em benefício da igreja: leilão, jogos, barraquinhas de comida. Destarte, o que as festas de santo fazem, fica evidente aqui em Monte Mor, e transporta para contratos entre o agente eclesiástico e os seus fiéis burgueses, o que vimos uma Folia de Reis fazer entre camponeses. O padre faz a parte religiosa em benefício espiritual dos leigos que, por sua vez, fazem a parte profana em benefício material do padre.

O único momento tradicionalmente marcado por gestos da religião popular foi em Monte Mor o levantamento do mastro. Por volta de 19 horas apareceu na frente da casa do responsável um grupo de 12 homens transportando o mastro. De dentro da casa saiu um homem carregando a bandeira de São Benedito. Foram juntos até o local do levantamento. Antes de fixar a bandeira no mastro alguém lembrou a falta do vigário. *Como é que se vai levantar o mastro sem o padre pra benzer?* O ritual foi suspenso e foi despachado um emissário atrás do padre. Pouco depois chegaram os dois. O vigário subiu dois ou três degraus das escadas do adro, disse algumas palavras e jogou água benta sobre o mastro e a bandeira.

No domingo de São Benedito choveu muito logo antes da procissão. Resolveram suspendê-la. Os mais entendidos deliberaram que a chuva não iria terminar tão cedo; pouca gente viria participar e a roupa da imagem do santo poderia estragar. Antes de ir embora escutei duas ou três pessoas comentando que aquilo era a vontade do santo que, por certo, não queria sair na procissão do seu dia, pela primeira vez, o que era o melhor sinal de que uma antiga grande festa, nos tempos em que Monte Mor se chamava Nossa Senhora do Patrocínio da Água Choca, estava irremediavelmente decadente.

⁴ Em Monte Mor os quatro santos são festejados de uma só vez, mas não todos no mesmo dia. Em uma quinta-sexta-sábado há o tríduo (que encurta a novena original) de São Lázaro, São Roque e São Sebastião. No domingo levanta-se o mastro com as bandeiras — unidas em três quadros — dos santos, e há os seus festejos. Na quinta-sexta-sábado seguintes faz-se o tríduo de São Benedito, o levantamento de seu mastro e, no sábado, a sua festa. Mas é preciso olhar o «santo do mastro» ou perguntar a quem se festeja, porque não há qualquer ritual que diga a quem chega, em nome de quem se festeja. -

ESTUDO

Rezar, dançar, festar — o sagrado e o profano

Se o leitor contraiu a minha mania, deve estar começando a aproximar e opor tipos de rituais e tipos de festas. Certamente terá então razões para aceitar que a Folia de Reis e as Congadas poderiam ser reunidas de um lado, e o São Gonçalo junto com a Santa Cruz, do outro. Mas com base em que misterioso princípio classificatório isto poderia ser feito? Proponho dois: o espaço e o tempo do rito. As duas danças acontecem de uma vez, em uma noite. Cada São Gonçalo dura a sua noite de um sábado para um domingo. Mesmo que durante uma festa se dance em três noites a Santa Cruz, em cada uma se dança uma dança completa, da reza à Zagaia. De igual maneira, as duas danças sintetizam o seu espaço: o São Gonçalo ao fundo da casa do festeiro ou ao terreiro preparado de um sítio; a Santa Cruz, ao largo da igreja e às casas da volta deste largo.

Mas foliões e congos são itinerantes. Os primeiros entre casas de um grande espaço camponês; os últimos, entre casas, igrejas, largos e pelas ruas de uma cidade. Também o tempo se estende entre eles. Em dois ou três dias, às vezes em muitos mais, como em Machado, os ternos saem às ruas e fazem cerimônias diferentes do seu ritual: danças pelas ruas, entre casas, dançar na porta da igreja e diante do mastro que ajudam a levantar, puxar a procissão e buscar o Reinado. Os foliões, por seu turno, repetem os dançadores de Santa Cruz, entre saudações de chegada e pedidos de despedida. Mas além de andarem de dia e descansarem de noite, jornadeiam por 7 a 13 dias. Fora o São Gonçalo que faz no local do festeiro o seu altar — logo, a sua igreja — todos os outros grupos de viajantes simbólicos andam entre casas, saindo às vezes de uma igreja e voltando a uma outra, ou à mesma. Sempre entre os rituais de vários dias o sinal mais notável da decadência é a perda de uma parte deles: folias que giram por 3 dias; os congos de Atibaia que saem por um só. Reunidos os quatro, poderíamos inventar a seguinte síntese:

SÃO GONÇALO	SANTA CRUZ	CONGADA	FOLIA DE REIS
Uma noite	3 X uma noite.	2 ou mais dias e noites.	7 ou 13 dias.
Uma casa	Várias casas de um largo saindo de uma igreja e chegando a um cruzeiro.	Várias casas, ruas e uma ou duas igrejas.	Várias casas em um espaço rural.

Acontecendo de uma só vez, ou repetindo eventos ao longo de vários dias, as festas de santo de que os ritos estudados até aqui são uma parte, produzem uma seqüência de situações alternantes entre o religioso e o secular ou, se quisermos, entre o sagrado e o profano. Por sua vez, cada um destes rituais do catolicismo popular conduz os seus participantes regulares entre situações, dentro dele, de iguais alternâncias entre o devocional e o festivo- profano. Em alguns casos, como no São Gonçalo de Martini Francisco, os folgazões se divertem com a catira após haverem cumprido com a devoção no São Gonçalo. Em outros, como na Dança da Santa Cruz, momentos devocionais de fala-reza e gestos piedosos alternam-se com momentos festivos de fala-crônica e gestos galantes.

A Dança de São Gonçalo é praticada em Carapicuíba em três noites seguidas, durante duas festas por ano: Festa de Santa Cruz em maio e Festa de Santa Cruzinha em setembro. É um ritual do catolicismo popular existente dentro do tempo e do espaço de uma festa onde uma «parte religiosa», sob as ordens de um agente eclesiástico e constituída de novena, orações e missa, antecede a própria dança, entendida pelo padre como um tipo de festejo *profano*.⁵ Já fiz referência aqui a que «programas de festa» como as «de Santa Cruz», «de São Benedito» ou «do Espírito Santo», obedecem à regra de dividir os seus momentos em duas partes opostas, a «religiosa» e a «profana». Oficialmente a «parte religiosa» incorpora os ritos de igreja, onde todo o controle cerimonial é de um agente eclesiástico, mesmo que seja, como em Machado, o momento da «escolha do novo festeiro». Oficialmente, também, a «parte profana» compreende barracas de venda de serviços de diversão ou de «bens de festa», leilões, apresentações de espetáculos públicos (duplas sertanejas, conjuntos musicais) e espetáculos folclóricos. Neste último grupo estão rituais do catolicismo popular como a Dança de Santa Cruz ou a Congada.

Esta é a classificação dos agentes eruditos da cidade e, às vezes, da festa. O padre-vigário separa o limite do religioso com as situações devocionais coletivas dentro do campo do seu controle direto e dos preceitos canônicos da Igreja. Ele coloca para fora dela — de um religioso legítimo, portanto — tudo o mais, não importando o sentido atribuído pelos seus praticantes. As autoridades civis estão cada vez mais interessadas em recuperar para o seu campo de domínio os rituais religiosos populares que podem ser redefinidos como espetáculos folclórico—turísticos e, assim, acrescentados às «atrações» de uma cidade em festa.⁶

⁵ Popular tem aqui um sentido mais político do que cultural. Explico-me. Um festejo ou um ritual popular se define tanto por diferenças, dentro de uma escala entre o letrado e o iletrado, por exemplo, ou o urbano-erudito e o camponês-rústico, quanto pelo fato de que, na prática, é produzido e controlado por agentes religiosos populares — folgazões, foliões, rezadores, chefes de congada — razão por que foram proibidos e perseguidos pela Igreja do passado.

Assim, dentro da Festa da Santa Cruz (ou de Santa Cruzinha), a novena e a missa, comandadas pelo padre e dentro da igreja, são sempre ritos eruditos: a) são esfera de controle de um agente religioso erudito e b) são culturalmente ritos processados em escala erudita. Uma seqüência de orações pode ser erudita, quando outra vez dirigida por um padre e passada segundo os padrões canônicos de devoção. Mas, com as mesmas orações esta seqüência vira uma reza popular quando comandada por um leigo rezador e processada dentro dos padrões não-canônicos e não- letrados do catolicismo. A Dança da Santa Cruz é um ritual sempre popular. Mesmo tendo sido historicamente inventada por padres jesuítas, faz secularmente parte da cultura camponesa e, ao longo deles, incorporou padrões da cultura, da ideologia e da religião populares.

⁶ No «programa» feito pela «Prefeitura e Conselho Municipal de Turismo», paralelo ao «programa» dos festeiros e da paróquia de São Benedito, são oferecidos como atrações «para o povo Itapireense os seguintes espetáculos no «Largo da Igreja (terreno da Prefeitura):

«8 de maio: Noite de Catira;

9 de maio: Conjunto Música ENVELOPE dá o recado;

10 de maio: Noite Brasileira: Chorinho e Seresta;

11 de maio: Roda de Samba com os Unidos da 9 de julho;

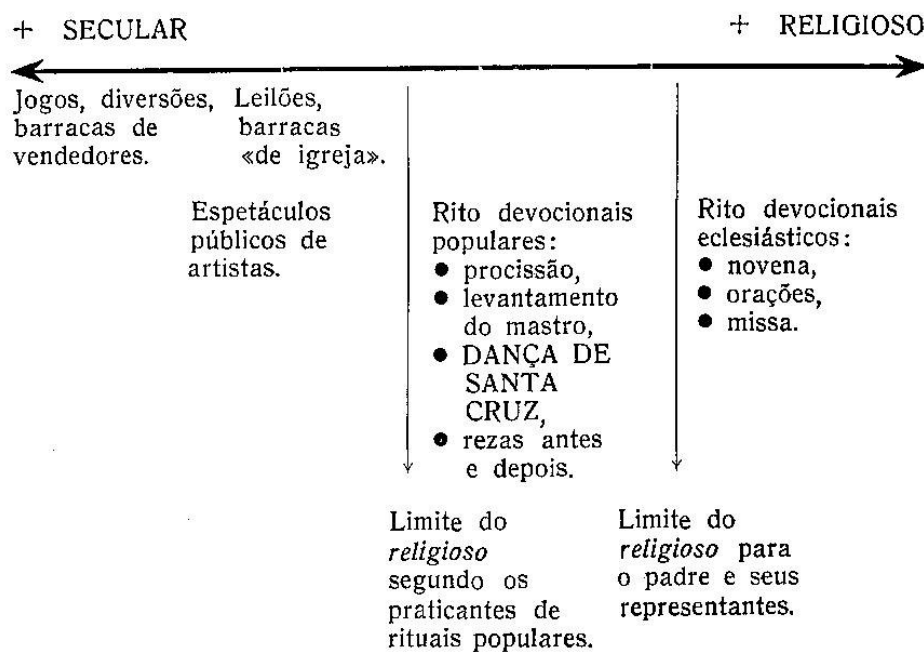
12 de maio: Roda de Violeiros com a participação especial de consagrada dupla sertaneja: Vieira e Vieirinha;

13 de maio: das 9 às 16 horas: Apresentação pelas ruas de Itapira dos Caiapós — famoso grupo folclórico da cidade mineira de Cabo Verde — Grupo autêntico de origem indígena.

A partir das 21 horas: Itapira terá a oportunidade de assistir à apresentação das CONGADAS TRADICIONAL e MINEIRA com todo o seu esplendor de origem, totalmente revigoradas».

Quando há um esvaziamento folclórico acentuado em uma festa de santo, os promotores eruditos lançam mão de dois ardis para recuperar pelo menos parte de um poder turístico ameaçado: a) importam atrações populares de outras cidades (ternos de congo, grupos de caiapó, entre os mais freqüentes); b) contratam atrações profissionais entre artistas, conjuntos musicais, etc.

Mas uma classificação que expulsa do religioso a dança oferecida em louvor ao santo não é a dos agentes e dos praticantes devotos dos rituais populares. Para todos eles o que fazem é «por devoção» e «vale por uma reza», guardando como a missa e os sacramentos de igreja e, em casos especiais, mais do que eles, o poder de atualizar dívidas de promessa e de atrair graças da divindade ou de padroeiros mediadores. Assim, se quisermos dispor em suas ordens classificatórias os acontecimentos coletivos da Festa de Santa Cruzinha em Carapicuíba segundo critérios de oposição entre o religioso e o secular, teremos o seguinte:



Viola abaixada, tocada na posição normal, está em *posição* profana durante a dança pra Santa Cruz, e é assim que os violeiros fazem na *roda*. Violão tocado mais alto por cima do peito, mais em pé, quase escondendo o rosto do violeiro, está em *posição religiosa*. Durante alguns momentos, assim é que ele é tocado na *saudação* e na *despedida*. No São Gonçalo e na Catira, aos olhos do leigo há pouca diferença entre dois modos emparelhados de se dançar «batendo palma e batendo o pé». Mas todos sabem que a primeira é uma *dança sagrada*, mesmo reunindo em uma mesma volta homens e mulheres; enquanto a segunda é apenas uma *dança abençoada*, dançada só por homens, nas mesmas festas onde primeiro se dançou para um santo.⁷ Todos os devotos camponeses sabem também que um baile, um pagode, são dança do Diabo que misturam homens com mulheres e são a ocasião de pecado, brigas e crimes. Tanto em Minas na Folia de Reis, quanto em São Paulo, no São Gonçalo e na Santa Cruz, não encontrei bailes nas festas ou nas reuniões de rituais coletivos a um santo padroeiro.⁸

⁷ O gerente da Folia de Reis de Mossâmedes considera «a Catira» como uma dança quase religiosa e que, por isso mesmo, pode ser dançada nos pousos dos foliões. Ele explica assim: *Não vê que os catireiros dançam batendo palmas com as mãos? É como eles imitam o que o galo fez na lapinha, quando Cristo nasceu.*

⁸ Em Goiás participei de bailes e pagodes em alguns pousos de Folia. Eram feitos, no entanto, do lado de fora da casa, sob toldos, animados de sanfonas e quase que só para os jovens. Foliões não participavam deles mas dançavam catira dentro da casa.

A lógica do religioso popular reconstrói, com os mitos de origem, a própria legitimidade do estatuto sagrado das danças para o santo e, portanto, o próprio afastamento delas de outras semelhantes, mas profanas. São Gonçalo veio à Terra salvar prostitutas e fê-las dançarem por uma noite para não pecarem no dia seguinte. Aproveitou a viagem e ensinou o ofício aos violeiros. São Benedito ensinou a Congada aos negros. Ou então ela foi um invento de homens: brancos que conseguiram com ela amansar os índios e assim fincar a primeira cruz no Brasil e rezar a primeira missa; negros que souberam, dançando, convencer uma «Nossa Senhora» milagrosamente aparecida em uma lapa de pedra, a acompanhá-los até uma igreja, depois que os brancos fracassaram tentando fazer o mesmo com suas danças e os seus sortilégios. O próprio Menino Jesus ensinou aos Três Reis do Oriente a Folia. Finalmente, os padres ensinaram a Santa Cruz aos índios para os atrair ao Evangelho. A Catira é uma dança criada pelos homens, mas *abençoada*, como o Cururu e certos tipos de fandango (*vamos dançar um fandango com fé em Deus e nossa Senhora, se canta num deles*), porque com elas os homens imitam as danças que aprenderam com os santos e os deuses. Mais o baile de homem-com-mulher é *excomungado*, mais do que profano. *Quando o diabo quis imitar a catira, nasceu o baile*, disse um dançador do São Gonçalo a Maria do Carmo Vendramini (1976: 49). Ouvi frases semelhantes em Caldas e em Atibaia. A lógica das classificações populares é a seguinte:

RELIGIOSO LEGÍTIMO	PROFANO LEGÍTIMO	PROFANO ILEGÍTIMO
danças sagradas: São Gonçalo Santa Cruz Congada ⁹ Folia de Reis (sem dança)	danças abençoadas: Catira Fandango Cururu	danças excomungadas: Baile Pagode
Criadas por Deus ou um mediador: santo ou padre.	Criados por homens imitando o que os santos ensinaram.	Criadas pelo diabo ao imitar danças dos homens.
Homens + mulheres Diante do lugar santo e durante o rito devocional.	Homens <i>sem</i> mulheres Próximos ao lugar santo e depois do rito devocional.	Homens X mulheres Longe do lugar santo e sem referência com o rito devocional.

⁹ Aos maus ouvidos do pesquisador, os 12 ternos de congadeiros de Machado faziam um samba furioso na procissão de São Benedito. Mas pouco depois, na frente da igreja de São Benedito, alguém fazia um ritmo para mim igual em tudo ao que ouvira na procissão. Mas o capitão parou o terno e reclamou: *Tem gente que lá batendo samba dentro da congada. Isso é carnaval? É carnaval? Onde já se viu, só?*

Acompanhemos por momentos, uma vez mais, o que acontece em uma noite de Dança da Santa Cruz:¹⁰

1) Há rezas canônicas dentro da Igreja de Santa Catarina, sob o comando do padre; alguns dançadores participam delas e os ritos de igreja cantando o Hino da Santa Cruz.

2) Uma primeira procissão leva da igreja ao cruzeiro, do outro lado do largo, a bandeira de Santa Cruz conduzida por um casal de festeiros.

3) São feitas rezas ao pé do mastro e do cruzeiro, com pedidos a todos os da Aldeia e os participantes da Dança.

4) Começa a Dança com gestos de reverência e falas-reza de louvor à Santa Cruz.

5) As danças da *saudação* feitas diante da porta da igreja incluem passos de afastamento e de aproximação simples da porta da igreja, com sinais de deferência devocional (não voltar as costas para a igreja, não dar passos ou fazer gestos festivos).

6) Sem interrupção de toques, há uma dança de *roda*, mais prolongada que a *saudação*, com gestos e passos festivos (marcados também por sorrisos, gritos de alegria e pequenas provocações aos outros: *aprendeu papudo?*) e com falas-crônicas (comentários sobre pessoas presentes e/ou ausentes).

7) O grupo de dançantes reorganiza-se como na *saudação* e faz a *despedida*, de novo de frente para a porta da igreja.

8) Toda esta seqüência é repetida diante do cruzeiro e depois diante da cruz fincada em frente de cada uma das casas de devotos.

9) No meio da Dança e da madrugada os dançadores são servidos de uma sopa tradicional.

10) No fim da madrugada o grupo encerra a dança voltando ao largo, repetindo, primeiro diante da porta da igreja, e depois em frente do cruzeiro, as seqüências de *saudação*, *roda* e *despedida*, em uma dança com o nome de «Zagaia».

11) Terminada a *Zagaia*, os praticantes da Dança rezam algumas orações de igreja: pelos presentes, pelos parentes e amigos aldeões ausentes, «pelas almas dos mortos», e concluem o ritual com um outro canto de igreja à Santa Cruz.

Os praticantes regulares da Dança identificam-se como *devotos da Santa Cruz*, e definem por conseqüência a sua prática como uma devoção pessoal, que acreditam seja também uma «devoção do lugar» (*Adeus Aldeia devota*).

Estamos diante de um ritual que procura resolver, no espaço de uma noite, o problema da noite: constituir e reconstituir permanentemente o sagrado e fazê-lo conviver com o profano. Ora, Durkheim ensinou gerações de eruditos que o *sagrado* tem algumas características necessárias: ser absoluto, ser interdito e dividir contra o profano, seu oposto, a ordem do mundo real e do imaginário, em dois campos separados

¹⁰ Também aqui eu gostaria de remeter o leitor paciente a alguns estudos sobre a Santa Cruz, dois deles já mencionados no estudo: Alceu Maynard Araújo, *Dança de Santa Cruz na Aldeia de Itaquaquecetuba* (1952); Flávio de Almeida Prado, *Festa de Santa Cruz na Aldeia de Carapicuíba* (1959); Daniel Linquanotto, reportagem sobre a Dança no *Correio Paulistano* (2-5-1949); Luis da Câmara Cascudo, verbetes «Santa Cruz» e «Sarabaguê» no *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1962).

e irreconciliados.¹¹ Mas é também o mesmo Durkheim quem, ao falar afinal do que possa ser a religião, apresenta-a como alguma coisa «boa para pensar» (ao gosto de Lévi-Strauss) mas, sobretudo, boa para viver e sempre em comunidade.

Mais les croyants, les hommes qui, vivant de la vie religieuse, ont la sensation directe de ce qui la constitue, objectent à cette manière de voir qu'elle ne répond pas à leur expérience journalière. Ils sentent, en effet, que la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d'une autre origine et d'un autre caractère, mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore; c'est un homme qui peut davantage...

C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose; elle est avant tout une coopération active. Même les idées et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent, ainsi que nous l'avons établi. C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source. (Durkheim, 1968: 597/598).

Vimos até aqui que no catolicismo brasileiro parecem coexistir dois modos de atualizar a severa separação entre o domínio do sagrado e o do profano. A religião oficial segue a regra de Durkheim e os divide em dois campos opostos buscando, por exemplo, em uma festa devocional a um santo padroeiro, colocar pela porta fora da igreja tudo o que não seja especificamente religioso e, na maior parte dos casos, religioso-romano. A religião popular transgreda a regra e incorpora os dois domínios em um só, dentro de um mesmo sistema, para fazer, aí então, momentos rituais de circulação da comunidade de devotos entre um e outro, às vezes dentro de um mesmo rito, às vezes ao longo de uma seqüência deles.

Sempre que um praticante rotineiro da Santa Cruz é interrogado sobre os motivos de sua presença na dança, ele devolve três razões: duas delas iguais em tudo à dos homens do São Gonçalo; outra, igual à dos congadeiros do São Benedito.

A gente aqui faz a Dança é por devoção. Que a Dança é uma devoção que os nossos pais cumpriram e deixaram pra gente cumprir. Dança é pra Santa Cruz, não é pra divertir. Pra divertir deve ter muitas outras, como o senhor mesmo deve conhecer. Tem outras qualidades de dança. Agora, a Dança é de todos, o senhor mesmo pode entrar aí na fila e dançar a noite todinha. E tem mesmo gente que dança por diversão, mas esses aí é os que vêm de vez em quando, dança um pouquinho, cansa, a noite lá fria, sai logo. Outros dança é por promessa que fez. Antes tinha mais desses, agora tem menos. A gente, devotos, é como uma promessa de vida inteira, é uma devoção mesmo. Mas a gente gosta de dançar também porque é um costume muito antigo aqui nessa Aldeia; um costume muito velho, do tempo dela mesmo. E a gente não vai querer nunca que acabe. Eu mesmo, Deus dando força, danço a Dança até morrer (São Mimi).

Assim, um motivo para a prática da Dança é profana, de acordo com o pensamento dos seus próprios dirigentes: *dançar por diversão*, porque a Dança é fácil, alegre, e aberta a todos os presentes na Festa de Santa Cruz. Isto é diferente de *dançar por tradição*, pelo desejo confessado de preservar, reatualizando duas vezes por ano, um ritual da Aldeia tão antigo quanto ela, e que de certo modo é o seu símbolo mais rico de

¹¹ Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre (Durkheim, 1968: 53).

identidade (*quase não há mais a Santa Cruz e nenhuma delas é como a da Aldeia*). É diferente também de dançar por devoção, como cada praticante rotineiro se considera, e aos seus companheiros de vocação religiosa, «devoto da Santa Cruz», estendendo, como os portugueses da colônia, a mesma devoção à própria Aldeia.

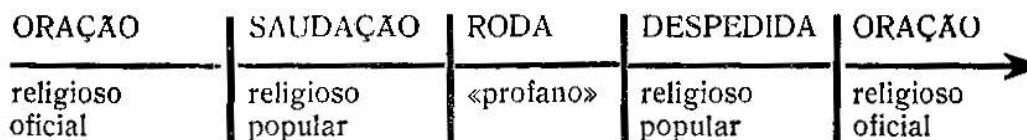
Assim, dançam por diversão, «por gosto» apenas os de fora; por devoção e por tradição apenas os de dentro.¹² O sagrado e o profano não separam fiéis segundo as suas atitudes e disposições durante a Dança, mas de acordo com a sua origem social, antes dela. A Dança apenas serve para separar, pela diversidade de vocações, os homens e mulheres da Aldeia, dos de fora. Quando no meio da madrugada vários dentre os dançadores «por gosto» foram para as suas casas em São Paulo, os devotos — migrantes da mesma São Paulo, mas sempre a gente da Aldeia — os que por preceito devem dançar a Dança até o final, consideram que ela «ficou mais devota», o que não significa que as suas rodas não fiquem, cada vez mais alegres, com mais gritos e pequenas provocações, mais galantes no rodopiar ligeiro dos corpos de pares: às vezes dois irmãos, às vezes primos, às vezes tios e sobrinhos, às vezes apenas um homem e uma mulher, «gente da Aldeia». Por outro lado, quando um deles não vem em um ano, ou não vem nunca mais, a falta se lamenta entre todos os outros, e em voz baixa quase se condena, como uma ruptura em um ato, afinal, «de obrigação».

Os outros podem entrar e sair à hora que quiserem. Dentro de limites de respeito pela Dança, podem errar os seus passos e inventar novidades profanas. Mas os devotos *têm* que fazer a Dança inteira, e a cada momento cumprir cada um dos seus gestos cerimoniais. Assim, a alegria dos toques apenas encobre a superfície de uma seqüência predeterminada de atos rituais. A Santa Cruz começa e termina com orações de igreja por intenções piedosas. Entre OS dançadores, de noite na porta da igreja ou de manhã ao pá do cruzeiro, um padre estaria «na dele». Entre estes dois limites de orações canônicas, a Dança incorpora séries de canto-e-dança. Dentro de cada série (o que se faz diante de cada cruz) a saudação e a despedida, tocadas a cantos de fala-reza e dançadas sob gestos piedosos, são separadas uma da outra pela roda, tocada a cantos de fala-crônica e de passo de pares profanos. Depois de corrigir o padre e incorporar dentro do religioso toda a dança, os praticantes estabelecem, dentro dela, momentos diferentes segundo o seu grau de piedade e de devoção: o religioso de igreja, o religioso devocional-popular e o religioso-profano, por tradição. A Dança se dispõe então mais ou menos assim:

¹² Da mesma forma, entre os congos existe a oposição dançar por devoção/dançar por diversão. Em Carapicuíba a Dança é aberta a todos, mas praticamente todos os dançadores tradicionais consideram-se na Dança por Devoção ou por Tradição (fidelidade devocional ao santo ou fidelidade cultural ao ritual do santo). Os congos formam grupos fechados e só aceitam ali os iniciados e, em casos especiais promesseiros às vezes crianças. Entre eles, em Machado Itapira e Atibaia alguns são congadeiros por promessa, outros por devoção e, outros ainda, por diversão («divertimento»).

início	orações de igreja	(na porta da igreja)
começo da dança	saudação roda despedida	(diante da porta da igreja) (diante do cruzeiro)
meio da dança	saudação roda despedida	(diante da cruz de cada casa)
fim da dança	saudação roda despedida	(diante da porta da igreja) (diante do cruzeiro)
final	orações de igreja	(diante do cruzeiro)

Ou então, simplificando mais ainda:



Não será difícil imaginar que a Dança conduz um grupo de devotos, ao longo de uma noite, por uma viagem simbólica entre as casas de moradores que fincaram cruzeiros e as adornaram de flores, de uma porta à outra, entre a porta da igreja e a do cruzeiro. Viajando ritualmente de uma igreja a um cruzeiro do símbolo *religioso* de uma religião ao símbolo *religioso* da comunidade — os dançadores saem do católico canônico a que retornam de manhã, passam pelo religioso popular e incorporam a ele um profano não-profanador, porque tornado religioso pela tradição de fazê-lo parte de um rito de proclamação coletiva de devoção a uma fé e a um lugar social. A *reza* cerca a *dança* e a *dança* cerca a *roda*.

Os dançadores sabem das diferenças. Eles mudam versos e mudam gestos, abrem sorrisos, gritam e são jocosos e galantes quando saem da saudação e entram na roda, e antes de voltarem à *despedida* (o que nunca acontece dentro do São Gonçalo que, também durante uma noite inteira, é um longo e piedoso gesto coletivo de rezar). Mas todos dizem, como São Mimi, que *a Dança é sagrada, é uma devoção que ficou pra gente cumprir*. Toda a Dança é uma devoção e não apenas a sua parte «religiosa». Por isso mesmo um promesseiro ou um verdadeiro devoto e devem dançá-la inteira, sem saírem para descansar, por exemplo, nos momentos da *roda*.¹³

Estamos diante de um ritual que, por ser uma totalidade devocional, pode incluir como parte estruturalmente constituinte seqüências aparentemente profanas de dança e de versos em cantoria. Do ponto de vista da ideologia do dançador, a atitude e o compromisso devocional é o de «dançar a Dança». Dentro desta Dança inteira que o

¹³ Um devoto pode dançar uma só ou duas das três noites da Santa Cruz. Mas ele deve dançar a noite toda, cada vez, das rezas do início à Zagaia. Aparecer pela Festa nas três noites e dançar um Pouco em cada uma, para «divertimento» o modo típico de Participação do visitante não-devoto.

devoto cumpre para louvar a Santa Cruz, sua padroeira, os cantores passam muitas vezes da enunciação de versos de Louvor e de proposta de trocas entre homens e sujeitos e/ou objetos sagrados, para a enunciação de trocas entre pessoas do lugar e a Aldeia, ou entre estas pessoas entre si.

O que equaliza todas as trocas enunciadas, sejam elas entre quem for, é o caráter tão afetivo de todas as falas. Na verdade, ao longo da noite os cantores cantam e voltam a cantar sobre apenas três temas recorrentes: 1) a louvação à Santa Cruz e a proposta de trocas; 2) a proclamação de identidade e reconhecimento afetivo entre a Aldeia e entre os seus sujeitos; 3) a memória de casos de amor entre um homem e uma mulher. Os dois primeiros são tidos como relações efetivas e reais entre seres acreditados como verdadeiros e presentes: Santa Cruz (e o campo de sagrado que ela representa), a Aldeia de Carapicuíba, os seus sujeitos (moradores e ex-moradores devotos). O último tema é aparentemente imaginário. Falam os cantores de amores partidos e perdidos mas, como eles não são nomeados, como no 2 tema, e qualquer um pode cantá-los, são a cantoria de paixões imaginadas ou algum dia existentes e hoje assumidas como memória de todos. As vezes até parece que o amor não está na Aldeia que tanto se ama: *Fui descendo rio-abaixo/ procurando piraí/ procurando amor de longe/ que o de perto eu já perdi.*

Por outro lado, ao lado de quadras tradicionais: as da saudação e da despedida, e alguma das rodas, os cantores inventam, quando assumem a tarefa de «puxadores», quadras e versos que, assim como na Folia de Reis ou no São Gonçalo, fazem a crônica imediata do que está acontecendo entre as pessoas da Aldeia, ou dentro de uma delas. Apenas, nos dois outros rituais o que se improvisa são versos de uma fala religiosa que sempre comanda gestos de doação (Folia) ou de piedade (São Gonçalo) e diz o seu resultado («tem a bênção dos Três Reis»; «Sua promessa já está cumpre»), enquanto na Santa Cruz as invenções de poeta recaem sobre crônicas profanas de proclamação de sentimentos de solidariedade. De certo modo, ao prescrever condutas rituais concretas, a Folia e o São Gonçalo são um registro objetivo e imediato de trocas sociais efetivas, enquanto a Santa Cruz é um registro subjetivo de trocas sociais afetivas.¹⁴

Um São Gonçalo pode ser dançado em qualquer terreiro, galpão ou fundo de quintal, e os seus folgazões e capelães vão, como artistas piedosos do religioso popular, aonde quer que tenham sido chamados. Mas a Santa Cruz só pode ser dançada ali na Aldeia, entre a porta da igreja e o cruzeiro, em roda das cruces do «Largo».

Dançar em outro lugar, numa rádio, por exemplo? Bem, pode, mas não é certo. Nem em outra testa conforme às vezes a vê por aí congos, outros grupos. Mas essa é uma dança que sempre se dançou aqui e então eu acho que ela vale sendo feita sempre aqui. Não deve de ser assim?

«Adeus, Aldeia querida» e «Adeus, Santa Cruz» São versos de uma equivalência maior do que a imaginada, porque a sujeitos diversos um *objeto sagrado* e um *lugar terreno*, dizem a mesma proclamação de fidelidade. Mais do que isso, proclamam

¹⁴ Aqui a Dança de Santa Cruz e as congadas são equivalentes e se opõem à Folia de Reis e à Dança de São Gonçalo. Estas últimas somente permitem falas-reza e gestos rituais correspondentemente devotos No São Gonçalo, como vimos, quando a Dança se faz com uma coreografia muito pobre sem palmeados e sem sapateios pode ser dançada uma Catira depois. Mas nas duas primeiras parte da «graça ritual» está justamente em intercalar falas-reza com falas-crônica Em Machado, em Itapira, em Morungaba em Piracaia e em Atibaia encontrei sempre entre o repertório dos congos versos dirigidos aos santos entremeados de outros, em quadras dirigidas a crônicas do passado ou do presente, assim como a mulheres. Em Machado, algumas delas Possuem a sensualidade de alguns sambas de roda, como os que os congadeiros da Congada Tradicional de Itapira cantam pela noite adentro depois de feita «a devoção».

devoção à Santa Cruz por ser da Aldeia. Acredito que os proprietários-migrantes voltam ritualmente de São Paulo para Carapicuíba duas vezes por ano, para recuperarem juntos a memória e a identidade de «gente da Aldeia», dos aldeões que todos foram até saírem de lá, mas que simbolicamente insistem em e continuar sendo cada vez que se reúnem devotamente para um novo gesto coletivo de louvor à padroeira de todos, por ser «a padroeira do lugar». Ao dizerem versos de devoção a um objeto sagrado, dizem do seu amor a um mundo semiperdido, semi-recuperado, e louvam, através da cruz e da Aldeia, a rede de solidariedade entre iguais de origem (gente da Aldeia) e de destino (migrantes da Aldeia).

Outros lugares, em outras festas, terão os seus motivos para misturar dentro de uma mesma seqüência de louvor a tini santo padroeiro, o sagrado e o profano. Afinal, *rezar, dançar, conter, festar* é o que se espera fazer em todas as festas de santo, e quando alguma delas perde os momentos de um desses atos perde uma de suas partes necessárias. A Igreja de alguns sacerdotes puristas *separa* na festa, que tolera, dois lados opostos, para controlar todo o sagrado e expulsar de seu espaço todo o profano, sem perder de vista apenas os seus interesses financeiros. Mas a religião popular *incorpora* em momentos seqüentes, ou dentro dos gestos de um mesmo momento de dança.

Aqui seria preciso voltar a Durkheim. Por que o religioso-popular sempre incorpora no mesmo ritual a fala-reza e a fala-crônica? Por que alguns outros permitem, depois da dança devota, ou mesmo dentro dela, o cantório e os passos profanos? Talvez porque o *religioso-popular* na sociedade camponesa, ou entre migrantes de uma mesma comunidade, é sempre uma viva memória de que a religião pensa a sociedade sagrada dos santos e dos deuses, equivalente em tudo à dos homens, apenas em um outro plano de duração e de poder, para tornar possível estabelecer com ela e os seus sujeitos redes de solidariedade e trocas efetivas ou simbólicas iguais em tudo às que os homens fazem entre si, no lugar social onde fazem as suas redes e as suas trocas. Entre os símbolos e a ideologia da religião popular não há deuses, mas um Menino Jesus nascido em Belém, visitado pelos Santos Reis, amigo pessoal de São Gonçalo e morto em uma cruz que, por havê-lo suportado, tornou-se santa também. Não há também santos sem os seus mitos e mitos sem os seus rituais, para que o padroeiro (o santo do povo é sempre o padroeiro de alguém, de um lugar ou de uma categoria de sujeitos) chegue até perto dos homens com bênçãos e milagres, que o façam mais santo na memória coletiva e, aos homens que o veneram, mais felizes.

Destarte, aos olhos canônicos da Igreja, a religião popular produz uma espécie de profanação do religioso. Mas na prática de camponeses e de migrantes, uma profanação necessária, porque transforma um sagrado descontextualizado em um sagrado-devocional, ou seja, capaz de ser, simbolicamente, *da religião e da sociedade local*. Capaz, mais ainda, de retraduzir esta sociedade sacralizando-a também, e produzindo nomes e significados religiosos para tudo o que os homens fazem e acreditam ser. No catolicismo popular dos dançadores da Santa Cruz, depois que o padre fechou a igreja e foi-se embora, todo um mundo de trocas entre os homens e os deuses se renova no interior do espaço simbólico da Aldeia.

Não é profético que as portas da igreja estejam fechadas e o povo dance diante dela, na rua, na frente de suas casas? Ali os santos misturam-se com um bando de homens e mulheres, solidários em um mesmo sistema de crenças que torna terrenas todas as relações entre os santos e entre os deuses; com a condição de tornar sagradas todas as relações comunitárias entre os homens do lugar. Embora diferentes *na consciência* de cada um dos praticantes, as falas-reza e as falas-crônica, as saudações/despeditas e as rodas são uma só e mesma coisa *no ritual*: a construção simbólica de

«um mundo» que reconstrói o mundo comum entre os habitantes e migrantes da Aldeia. A Aldeia como comunidade social nunca abandonada, protegida e identificada através dos santos e objetos sagrados que ela louva, ao louvar-se a si própria através dos seus demorados rituais populares, duas vezes por ano.

Em festas como a «de Santa Cruz» cujo núcleo ao mesmo tempo festivo e cerimonial, produzido e praticado pela gente do lugar é um rito como a Dança de Santa Cruz, encontra-se ali um tipo de solenidade mediadora entre a parte religiosa da Igreja e a parte propriamente profana, dos serviços de jogos, leilões e vendas. Quando ela não a tem, como em Monte Mor, então, aí sim, os dois lados se separam de modo radical: missas, procissões, novenas de piedade canônica de um lado e, fora da igreja, várias barracas e outros postos de serviços e vendas de bens. Apenas no momento em que os santos saem da igreja e passeiam em procissão, a banda de música sai do seu coreto e se torna parte de um cortejo religioso.

Ou, quando não a tem, importa, como em Joaquim Egídio. Mas aí, sim, o ritual religioso é profanado, porque a sua atuação sai de um lugar ritual e se faz, fora da comunidade de origem e fora da festa do seu padroeiro, um espetáculo entre outros. Os congos de Morungaba dançavam ao lado de uma barraca de onde se gritavam lances de leilão. Os congos alternavam as suas cantorias com as da banda de música, e eram cercados por turistas de perto, por curiosos.

Perder o religioso significa perder toda a conjuntura simbólica onde o ritual reativa, na memória de todos, os símbolos comunitários de fé e de solidariedade. Talvez por isso as pessoas que aprenderam a ver *folclore* em desfiles de 22 de agosto ou em espetáculos empresariados em grandes ou pequenas festas de cidades anfitriãs, não conseguiram nunca entrever que não existem, na verdade, grupos folclóricos isolados, mas comunidades de devotos e solidários comuns que inventam os seus grupos para que eles conduzam, simbólica e festivamente, as suas crenças.

O CICLO DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Nessa situação, em que as notícias sobre a violência cometida circulam livremente, fica evidente a sua completa incorporação às condutas socialmente sancionadas. O fato de circularem desimpedidas de juízos restritivos indica também que a violência é incorporada não apenas como um comportamento regular, mas positivamente valorado.

A violência integrada à cultura no nível da regulamentação normativa da cultura pode ser observada ainda na atitude de aceitação das situações antagônicas, como se fossem parte da ordem natural das coisas.

Maria Sylvia de Carvalho Franco

Homens livres na Ordem Escravocrata.

É coisa de fé, de devoção a São Benedito e a todos os santos do Céu. Mas pode sair um feitiço, uma coisa ruim, que gente de todo tipo pode ter em todo lugar. Ai é uma luta, como de guerreiros, uma luta pra ver quem pode mais. Tem casos pra contar. Teve muitos, eu mesmo já vi o incrível. Casos de briga, demanda, assuntos de feiticheiros.

Um moçambiqueiro em São Luís do Paraitinga.

Foi que me disseram: “Itajubá? Você vai em festa lá? Lá tem nego que entra cantando e sai mudo”. Eu falei: “Eu heim? Eu não sou dessas coisas não. Entrar cantando e sair mudo? Isso não é comigo não. Lá eu não vou com a minha congada”. E não fui.

Benedito Lúcio, antigo “reis” da Congada Tradicional de Itapira.

DEPOIMENTO:

O Encontro do Terno de Moçambique do Bairro do Morro Acima com o Terno da Lagoinha, em frente ao Império na Festa do Divino Espírito Santo em São Luís do Paraitinga.

Os paiás dos moçambiqueiros chocalhavam no meio-dia de São Luís do Paraitinga. O Terno do Morro Acima cantou e dançou um pouco mais ainda, na praça que ficava depressa vazia. A missa da manhã acabara entre Latim e solenidade e, como sempre, depois dela é a hora de fazer a dança na praça. Mas logo depois o capitão ordenou cantoria de marcha até diante da casa de esquina onde o festeiro havia armado o *Império*.¹ A essa hora do dia o sol rachava em cima da cabeça dos dançadores. Os dois bonecos imensos de Maria Angu e João Paulino haviam terminado as suas correrias pela praça e se recolheram à garagem onde os atores se vestem de bonecos, o melhor de toda a grande Festa do Divino Espírito Santo, segundo o juízo da garotada de toda a região. Já não havia mais quase ninguém por perto porque aquela era a hora do descanso e os grandes festejos do domingo começariam bem mais tarde com a procissão do Divino, a missa da tarde, o foguetório e as «atrações da festa», entre elas, três ternos de moçambiques.

Quando o de Morro Acima chegou por perto do Império, deu com o Terno da Lagoinha saindo da casa de guarda das riquezas do Imperador e pronto a se desfazer para o almoço. Os moçambiqueiros da Lagoinha haviam dançado na praça também, logo depois da grande missa. Haviam vindo mais cedo ao Império, cantaram na porta pedidos de licença a um par de festeiros que não estava ali, entraram Império adentro, rezaram, beijaram fitas coloridas e outros objetos de devoção tradicional e iam saindo fora de forma quando toparam com os de Morro Acima, cujo capitão comandou cantoria e formação de Encontro:

Meus irmãos (ele canta lento, na toada solo
Nós chegamos aqui com Deus que separa uma cantoria
Meus irmãos moçambique da outra)

Meus irmãos (os moçambiqueiros respondem
Junto com a Virgem Maria lento como o capitão)
Meus irmãos

Oi meus irmãos

¹ Em São Luís do Paraitinga a Festa do Divino Espírito Santo mantém uma tradição de grandiosidade nos festejos de Igreja: a missa solene e cantada em Latim e a grande procissão. No entanto, ao contrário de algumas grandes festas de São Benedito no próprio Vale do Paraíba, toda a parte de rituais populares de grupos de negros é pobre e de certo modo, decadente. No ano de 1977 estavam lá apenas três ternos pequenos de moçambiques, todos eles de cidades ou de bairros rurais de fora. Tal como em outros casos já enunciados aqui, nestas festas os grupos rituais de negros são convidados como promotores de «espetáculos de praça», e quando entram na procissão vão na frente dela e contrastam a pobreza atual dos seus trajes com as roupas magníficas dos personagens brancos e urbanos dos outros grupos do desfile religioso. Quando os dois ternos envolvidos no que conto aqui foram ao império ele estava vazio de pessoas. Ninguém da cidade, nenhum festeiro ou qualquer outra pessoa com algum cargo na Festa estava presente para receber os moçambiqueiros.

<i>Chegamos aqui com Deus</i> <i>Meus irmãos</i>	(o capitão repete)
<i>Oi que é da nossa Companhia</i> <i>oi aha!</i>	(o coro arremata)
<i>Ai meu Deus</i> <i>Benedito veio de longe</i> <i>Ai meu Deus</i> <i>Pra mandar esses irmãos</i> <i>Ai meu Deus</i> <i>Pra amarrar irmão com irmão</i> <i>Que veio com esse paiá.</i>	(o capitão canta a primeira toada de apresentação e saudação. Canta ensinando aos seus que, da metade para a frente, tomam conta «da cantoria» e entram com os instrumentos).
<i>Primeiro peço licença</i> <i>Ai meu Deus</i> <i>Pro festeiro e pra festeira</i> <i>Ai meu Deus</i> <i>Para nos fazer chegada</i> <i>Ai meu Deus</i> <i>Visitar o Divino</i> <i>Visitar o Divino.</i>	(os moçambiqueiros saúdam os festeiros que não estão presentes) (os do terno da Lagoinha se reperfilam e esperam, os do Morro Acima dançam com fúria e alegria chocalhando os paiás e batendo os bastões)
<i>Me dá licença senhor mestre</i> <i>Moçambiqueiro de Lagoinha</i> <i>Ai queremos fazer Encontro</i> <i>com essa bela companhia.</i>	(o Capitão do Morro pede o <i>Encontro</i>)

O capitão do Terno da Lagoinha se faz solene, mas pouco à vontade. Ele não sabe, como o outro, os gestos e as falas de um encontro tão solene. De certo modo submete-se ao conhecimento e às iniciativas de paz do outro. Com sua gente em forma, ele obedece ao comando da cantoria e dos atos de paz do Morro Acima. Os dois capitães se aproximam enquanto os guerreiros do Morro Acima dançam e os da Lagoinha olham. Os dois estandartes são levados um à frente do outro.

Que encontro tão bonito
Nós tivemos nessa hora
Encontrou dois São Benedito
Sua coroa de glória
oai, oai!

Sua coroa de glória
Coroando São Luís
E o Divino Rei da Glória.

Os personagens principais de cada um dos ternos — reis e rainhas com os estandartes, capitães — aproximam-se, linha contra linha, meio sem jeito, meio solenes, esperando da cantoria do Morro Acima, quem sabe, uma outra ordem de gestos rituais. O capitão então se faz duas vezes de professor. Cantando devagar a primeira vez, ele ensina aos seus moçambiqueiros o que eles devem responder em seguida. Cantando a

direção do que acontece e do que deve acontecer, ele comanda o que nobres e guerreiros dos dois lados devem fazer enquanto a quadra da cantoria é cantada e recantada pelo menos sete vezes.

*Encontrou dois São Benedito
Em hora de continência
Senhor Rei faz cortesia
E nós pedimos licença,
oai, oai,
E nós pedimos licença.
Os dois reis troca bandeira
Vamos receber a bênção.*

Os dois ternos se aproximam mais um pouco e suas gentes se saúdam de lado a lado. Enquanto os «reis» seguram nas mãos estandartes trocados, o capitão canta e recanta sinais de paz. Ele comanda que todos se apertem as mãos. Os moçambiqueiros dos dois lados saem de suas posições e se cumprimentam com as mãos. Alguns ensaiam abraços de deferência.

*É hora de saudação
Sua majestade o rei
Com a bandeira na mão
Os irmãos dá parabéns.*

Os dois batalhões se rearranjam, os dois «reis» destrocam bandeiras e cada terno recupera a sua. Agora, cada um a seu modo — mas os dois segundo o modelo do Moçambique do Vale do Paraíba — dançam a mesma música que o terno do Morro Acima inventa.

*Vamos unir os corações
Nessa hora de alegria
Receber os parabéns
Dos irmãos da companhia.*

Assim o *encontro* entre os dois ternos de moçambiqueiros foi feito. Inesperado ele cumpriu uma prolongada seqüência de cantoria e de gestos de declarações de paz, respeito e solidariedade entre grupos de supostos «guerreiros» de uma guarda de corte real já desaparecida da região. O capitão do Terno da Lagoinha resolve demorar o seu grupo um pouco mais pelo lugar. Agora, depois de tanta cerimônia era preciso fazer alguma coisa. Ele chamou pelo apito, ensinou cantoria e o seu terno disse a que veio.²

² Apenas duas outras vezes presenciei encontros entre grupos rituais de negros congadeiros ou moçambiqueiros. Uma vez em Catalão, no ano de 1974, quando um terno vindo de Uberlândia inventou uma série de saudações aos ternos da cidade que estavam por perto do ônibus de onde desembarcaram. O capitão do «Terno do Samba» colocou os seus homens em formação, fez cantorias de saudação às autoridades locais («Senhor prefeito/ Eu lhe digo com amor! O senhor merece! O perfume de fulô») e depois fez cantorias de saudações aos outros ternos, enquanto o seu capitão promovia abraços com os seus pares de Catalão. Em Guaratinguetá, em 1978, um terno de congos de uma cidade mineira cujo nome não consigo lembrar fez um encontro cerimonial com um terno da cidade, muito semelhante ao que descrevi em São Luís do Paraitinga. Nos dois casos, no entanto, as trocas de sinais de respeito e paz foram mais simples do que entre os moçambiqueiros de Morro Acima e da Lagoinha. Fora do contexto de Nossa Senhora do Rosário (Catalão) ou de São Benedito (Guaratinguetá), encontrei uma cerimônia semelhante entre dois ternos de Folia de Reis. Foi na cidade de Goiânia, em pleno Setor Universitário, no ano de 1976. Aí foram feitos gestos tão solenes e prolongados como em Paraitinga. Em um momento, cada um dos chefes de companhia dirigiu-se à outra com a sua «guia» (a bandeira de reis) e, passando-a sobre a cabeça dos foliões, fez o gesto tradicional de bênção na Folia de Reis.

*Deus fez o céu
E também fez o mundo
Declarou muitos estados
Defendeu nosso Brasil.*

*Senhora da Aparecida
Ela é a nossa padroeira
Senhora da Aparecida
É a Rainha do Brasil.*

*Lá no céu tem três estrelas
Todas três emparelhadas
Anunciando as três pessoas
Da Santíssima Trindade.*

Enquanto isso o capitão do Morro Acima comandou entrada no Império do Divino Espírito Santo.

*Aqui chegou São Benedito
Neste dia de encanto
Visitar o Império
Do Divino Espírito Santo.*

*Que santo que nós beija?
Que santo vamos beijar?
Vamos beijar São Benedito
E as imagens do altar.*

Cantado o que cantaram, recolheram os instrumentos e entram no *Império* com a devoção de quem ainda acredita no que faz. O Terno fez cantoria devocional dentro do Império, os moçambiqueiros beijaram objetos de devoção e saíram para a rua, cantando ainda, antes de saírem em busca do almoço.

*Vamos deixar a casa santa
É casa de Nosso Pai
O Terno vai sair na rua
Pedindo amor e paz.*

Do meio para o fim da tarde os dois ternos se reencontram na praça, agora sem cerimônias. Eles se juntaram ao «de Taubaté» e acompanharam, seguindo na frente, a solene e monumental Procissão do Divino Espírito Santo.³ De volta da procissão, e depois da festa que foi a última missa ao Divino, cada um dos ternos escolheu um canto da praça e cantou e dançou até altas horas da noite.

³ É na Procissão do Divino que os festeiros e seus auxiliares de Festa fazem talvez os maiores investimentos dos festejos ao Divino. Em poucas outras ocasiões encontrei uma quantidade tão grande de veludo, plumas e outros ornamentos. Vendo as aias luxuosas e muito mais festivas do que piedosas, seguidas pela música também mais marcial do que religiosa da banda de música, não pude deixar de trazer à memória a afirmação de José Ramos Tinhorão de que as escolas de samba nasceram das procissões católicas.

SEQÜÊNCIA DE CASOS:

As providências de Mestre Arnaldo para proteger seu terno de congos antes de sair para a Festa de São Benedito em Itapira.

Tia Lolota conta casos de feitiçaria entre congadeiros da região de Machado.

Os três foliões do Divino Espírito Santo em Ubatuba discutem na Praia de Prumirim.

O terno da Congada Mineira não sai pra rua sem antes se reunir na casa do bóia-fria Capitão Arnaldo, migrante de Pouso Alegre para Itapira há mais de 10 anos. A «mineira» sempre sai de lá, seja para os dias de Festa de São Benedito em Itapira, seja para ir de convite em qualquer festa das cidades de perto. Os congos se arrumam por lá e, mesmo que cheguem fardados, sempre há alguma coisa pra fazer na farda, no chapéu ou no instrumento de música. Deve haver poucos chefes de terno tão exigentes como Arnaldo, na apresentação dos seus congos.

Na cozinha da casa a mulher de Arnaldo ia colocando dentro de uma bacia de alumínio sete qualidades de ervas, folhas secas de Guiné, Arruda, Erva de Santa Maria e mais outras. Ela picava algumas folhas maiores e depois misturava todas elas e punha fogo. Quando as folhas pegaram fogo ela levou a bacia para o quintal e colocou no chão. Gritou para o marido que a bacia estava pronta. Arnaldo avisou aos congos que fossem para o quintal. Fizeram fila e, um a um, passaram por cima da bacia, do fogo e da fumaça, com as pernas meio abertas e bem devagar de modo a que o corpo, de baixo pra cima, recebesse uma quantidade adequada de fumaça. Os últimos foram os conguinhos, meninos do terno, dois deles filhos de Arnaldo. Quando todos haviam voltado para a sala Arnaldo serviu de uma garrafa um copo de pinga que cada congo tomava antes de passar ao companheiro. Eram sempre goles pequenos de uma mistura de cachaça com folhas das mesmas ervas. Devia ser muito ruim e eu confesso que preferi não tomar quando o copo passou perto de mim. Alguns nem mesmo bebiam. Davam o gole, remexiam a poção dentro da boca e cuspiam porta afora.

Isso é um costume muito antigo; vem dos antigos mesmo. Meu pai já dizia que era dos antigos, agora veja. A gente bebe ali é umas folhas. Tem arruda, tem guiné, conhece? Tem sete qualidades de erva, folhas de planta de remédio e que a gente usa pra proteção. As mesmas da bacia. É até ruim, tem gente que nem não bebe. Põe aquele pouquinho na boca, mistura, deixa um tanto de tempo e depois cospe pra fora. Livra do mal, também, igual como a fumaça. Porque sempre tem o mal, tem o malfeito, quem sabe? Hoje é menos, mas não custa nós tá protegidos. Congo meu eu não gosto que sai aceitando comida e bebida dado aí, por qualquer um. Eu mesmo já vi dançador lá em Minas aceitar bebida, tomar aquilo e cair no chão. Outros bebe ou come coisa que um invejoso oferece e a voz acaba ali na horinha que ele não canta mais mesmo. Tem vez que dura dias pra voltar. Então, tem

o mal, tem os que sabem fazer sortes de feitiço e joga na maldade por cima dos congos. Às vezes o terno todo sofre com aquilo. Então essas coisas dos antigos protege. Um come, toma, já não faz mal, tá protegido.

Livres pela eficácia antecipada dos sortilégios do fechar o corpo, Arnaldo trata agora de livrar os seus homens de serem eles mesmos ruins de serviço. Depois que coloca os homens em formação, apertados dentro da casa, afina a viola e faz avisos:

As ordens, muito cuidado pra não falhar, pra não precisar chamar atenção no meio dos outros. Cuidado com passos, com as meias-luas e com tudo então.

O que eu pensei que fosse um ensaio, nas duas primeiras vezes em que saí com a «Mineira», era, na verdade, uma cantoria de reza que o grupo faz antes de se pôr em público. São cantos de devoção a Deus e a São Benedito, e pedidos de proteção contra os perigos «que sempre há». Dentro da sala, apertados quase uns contra os outros, os congos cantam como na dança, mas não dançam então.

*Deus te salve Casa Santa
Onde Deus fez a morada
Onde mora o Caliz Bento
Com a Hóstia Consagrada.*

Deus te salve, Deus te salve (cantado muitas vezes)
São Benedito nós vamos beijar

*Viva o Divino
Viva o meu Anjo da Glória
Viva meti São Benedito
E também Nossa Senhora.*

Eu creio em Deus Padre (idem)
Jesus Cristo Poderoso

*Meu Senhor amado
Nós saímos nesse dia
Já rezamos o Credo em Cruz
Pra livrar do encantamento.⁴*

*Deus adiante
O pai na guia
O anjo da guarda
Nossa companhia.*

⁴ Ouvi na fita gravada a quadra, muitas vezes. Os congos parecem cantar encantamento. Poderia ser também zangamento, que em Minas tem o sentido de machucar, ferir. Poderia ser, ainda, sangramento e dificilmente poderia ser uma outra palavra. Em outra quadra, cantada meses depois quando a «Mineira» foi a Monte Sião, o que se cantou foi:

*Eu pisei na pedra
Pedra de brilhante
Pra pedir pro santo
Pra livrar de algum quebrante.*

Todos os cuidados de proteção foram tomados: a fumaça das ervas e as ervas na pinga; a cantoria de louvor a deuses e santos e os pedidos da proteção divina contra os males da feitiçaria. Protegidos por Deus e pelos sortilégios da magia, os congos «da Mineira» saem pra praça de São Benedito cantando versos de alegria.

*O sino já bateu
Já são horas de alvorada
Rojão já subiu
Tá chamando a congada.*

*Benedito Santo
Santo de alegria
Festejar Benedito
Hoje nesse dia.*

Tia Lolota é «a dona» de um dos ternos de congadeiros maiores e de melhor ritmo em Machado. «O do Rosário e o de Tia Lolota são os dois ternos de mais valor aqui nessa festa», me disse um congadeiro. Um dia ela me contou coisas de perigo sobre poderes de feiticeiros na Congada. Coisas de espantar, mas que ninguém disse a ela. Tia Lolota viu e ouviu, com os olhos e os ouvidos da moça que foi um dia.

Então, tá bão, eu tinha uns parentes, depois que eu me casei. Eu falei: «O Paulo, você tem aí o costume de tirar um auxílio pra Nossa Senhora do Rosário?» Ele disse: «Não». Eu falei: «Então você me dá uma bandeja que eu vou tirar aí, aí, eu vou tirar». Aí ele falou: «Tá certo». Falei: «O senhor me dá uma pessoa aí pra eu sair pra essas ruas aí, aí pra mostrar as ruas aí pra mostrar onde que é, que eu vou». Bão, ele tinha um prelinho assim desse tamanho. Bão, saí. E quando eu entrei numa rua e saí na outra falaram pra mim: «Lolota, tem um pretinho seu que tá ruim que não pode». Eu falei: «Meu?» «É». Daí eu peguei a bandeja e dei prum outro e pus outro no lugar. Eu voltei, Nossa Senhora, ele tava ruim, coitadinho, que só vendo. Era um pretinho milito espertinho. Desse tamanho, saía com a caixinha assim. Quando eu cheguei tava que via só o branco dos olhos do menino. «Ô dona!» Tinha uma mulher na janela. «Ô dona, a senhora quer fazer uni favor pra mim?» Ela falou: «Faço». «A senhora quer me dar um tantinho assim de água no açúcar, morna». Eu fiz um benzimento ali e fui pondo na boca do menino. Fui puxando, fui puxando até. Até que veio no lugar. Veio no lugar (o olho). Veio e ele foi sentando e foi logo perguntando: «Cadê a minha caixinha?» Eu falei: «Tá lá, olha lá ela ali». Aí vaino embora. Quando eu saio daquela rua que eu entro na outra a mesma coisa com o menino. Eu lava naquele tempo com trinta e tantos anos. Você não sabe o que tinha de homem. Tinha uns 60 homens no terno. Ia como daqui lá no largo. Naquele tempo tinha. Daí o menino ficou do mesmo jeito, como eu encontrei ele lá. Então eu já falei pra outra e ela me deu aquela água com açúcar. Eu fiz o benzimento, pus na boca dele, aí puxando, puxando, puxando que os olhos dele foi voltando. Que só se via o branco dos olhos. «Cadê a minha caixinha?». Eu falei: «Olha a caixinha lá». Saiu. Daí eu falei: «O dona, a senhora me dá licença de eu entrar no seu quarto pra fazer uma oração?». Ela foi e disse: «Pois não». Entrei lá e fiz. Que tinha alguém que tava brincando. Tava brincando de pegar a gente. Eu fiz as oração e já sai.

Era um terno de congo de São Gonçalo, de São Gonçalo, que o capitão, porque o meu terno era grande, agora não, agora não tá do jeito como eu quero. Então (o capitão) via aquela porção de homem ficava com inveja e o homem fez benzimento pra lá. Fez mesmo pra atrapalhar a gente. Agora mesmo eu vou passar por lá. Daí eu pensei: «Pronto, agora mesmo nós vai descer por lá nós vamos na rua do lado». E descí. E de lá ele foi gritando: «Oi dona, como é que vai?». «Tudo bem, comigo não tem tempo ruim não. Tudo bão, viu». Ele foi, baixou a cabeça. Foi ele que benzeu.

Sabe como é que é, aquilo ele faz um jeito assim com o dedo e pronto, benzeu pro mal. Aquilo lá foi em, como é que é mesmo o nome? Foi em Silvianópolis. Então foi, só escapou, foi assim. O festeiro chamou, o festeiro mandou chamar. Então mandou chamar e foi. Então foi e lá tinha assim um barranco grande sem casa e cá em cima também. Então (como resultado de uma feitiçaria forte) só ficou um contramestre. Chamava Baltazar este rapaz. Um que dançava na guia com um outro, um Zé Costinha. Chamava Baltazar. Ele foi falou: «O negócio é feio». Onde tinha um crioulo então como uma espécie de um enteado meu. Chamava Benedito esse. Sanfoneiro e ele toca também esse enteado meu. Ele então falou (pros outros do terno): «Olha, então vocês fica aí que eu vou comprar cigarro que disseram que numa venda lá embaixo tem cigarro muito bão». Aí ficaram. Aí ficaram, ficaram, mas, ah criatura do Céu! Uns que ficou no lugar deles saía pra lá o pessoal acompanhando, ia pra cd o pessoal acompanhando. Chegou uni homem e foi falando, «que embrulho é esse que tanto terno que eu só vejo esses, esse terno é bão mesmo?» O homem ficou, e o terno ia andar e ele bateu um benzimento, ih, rapaz, e derrubou tudo. Só no poder do benzimento derrubou tudo. «Eu quero ver se esse dono desse terno é bão mesmo». «Eu quero ver», falou, e bateu (o benzimento), com as mãos esquerda. Meu Deus, e quando ele fez assim, com a mão, os homens caíram. Esse crioulo. O homem era altão, sanfona bateu longe, violão quebrado, cavaquinho quebrado. Tá bão. Daí o Baltazar comprou cigarro, daí começou a fumar, aí um que tava lá trás falou assim: «Aquele terno bonito, cadê o batido dele? Não tá, tá aquele batido diferente. Aí, como é que pode». Daí ele perguntou: «Qual é terno?». «Aquele grande, aquele que o senhor lava; cadê ele». Daí ele falou: «É, não tá (batendo) mais não». Daí ele falou: «Creio em Deus Pai!». Só ficou ele em pé porque ele não tava lá.

Daí era unia subida, né, e quando ele chegou tava eles tudo deitado. E eles foi, noutra dia que era a festa, que até veio caminhão buscar, veio dois caminhão, buscar, né? Aí quando ele chegou que ele olhou assim, tava a turma toda deitada. Ele ficou, só ele que ficou. «Meu Deus do Céu, que que é feito do mundo? O que é que eu faço Meu Deus?»

Aí ele pegou, chegou, «como é que eu faço? Eu vou chamar». Então foi, tinha aqueles criolos velhos de moçambique. O senhor conhece de moçambique? Então foi: «Pelo amor de Deus, só ficou eu». E contou o caso. Aí eles veio. E a festa era como amanhã e depois de amanhã, três dias. No dia que eles chegaram aconteceu. Daí eles chegaram e disse assim: «Meu filho, eles voltar, vai voltar (a si), mas nem pra falar eles não vai falar. Que vai levar uns cinco dias pra eles falar». Ele falou: «Não, eu vou embora, eles me dá condução». Então tava com aquele crioulo alto que lava com a sanfona deitado, e tudo deitado. Aí então o moçambiqueiro vinha: «Como é que ele chama?» «Fulano». Eles então: «Fulano», vinha, chamava pelo nome. E eles: (imita uma linguagem inaudível como se fora só o que os congadeiros atingidos pelo feitiço soubessem murmurar). Pedia pra eles voltar a cara no natural. Então queria saber se aqueles homens era bão mesmo. Congado é perigoso, não é não?

Até aqui o depoimento de Tia Lolota, «dona do Terno da Madrinha» nas noites de São Benedito em Machado. Mas ela tem muito mais histórias pra contar. As suas histórias podem ser aprendidas também com qualquer outro congadeiro velho e pouco disposto a guardar os segredos mais escusos do ritual dos congos. Escutei casos semelhantes entre capitães de congos, uru em Vila Boa de Goiás e vários em Catalão (Goiás, também) (Brandão, 1975). Mestre Arnaldo e o capitão Ziquinha contaram em Itapira casos de um misterioso e indiscutível poder, forte nos velhos congos-feiticeiros, mais fraco nos moços. O enredo dos muitos casos é quase sempre o mesmo. Ternos de poder igual ou desigual se enfrentam por desafio de poder entre os dois, ou por inveja de um sobre o outro. Às vezes pode ser até mesmo uru feiticeiro sena terno, apenas movido pela vontade do mal de experimentar o seu poder sobre o bem dos outros. Um

feiticeiro ou mestre com poderes de magia «joga» o seu mal sobre o terno, ou sobre um capitão de terno. Ou a força de proteção do ofendido é bastante para resistir ao «benzimento», ou ele cai sem força, ele e sua gente.⁵

No lugar de Prumirim já não ficou mais quase morador, O lugar é bonito, fica na beira da estrada e as imobiliárias cercam a praia de todos os cantos. Os caiçaras sabem que, do que houve, sobrou um resto e tudo está perto do fim. Os foliões são poucos também: dois violeiros e uma caixeiro. Mas eles cumprem a regra do Divino como nos tempos em que eram recebidos com grandes festas em cada lugarejo do litoral Norte, entre a fronteira com Parati e a cidade de Ubatuba.

De chegada no Prumirim a pequena Folia do Divino foi direto cumprir a pequena procissão de casa-a-casa de uma moça, promessa. Junto com os três foliões, não haveria mais do que umas doze pessoas, metade com velas nas mãos, a promessa com a bandeira. Os foliões cantavam no caminho e cantaram no lugar de chegada ria procissão.

*Já cumpriu sua promessa
Já cumpriu sua promessa
Já tirou do pensamento, aaahh!
Já entregou pra Jesus Cristo
Já entregou pra Jesus Cristo
Debaixo do sacramento, aaahh!*

Havia outra promessa e a Folia fez outra pequena procissão de uma casa a outra.

⁵ Casos de conflito com feitiçaria são sempre mais comuns nos rituais das festas de padroeiros de negros. Mas podem acontecer fora dele. Mestre Messias contou-me vários casos de magia maléfica na Folia de Reis, com sortilégios e com efeitos iguais aos que sempre ouvi entre os congos. Mas o próprio Mestre Messias de Goiânia, um dos maiores especialistas populares do catolicismo que eu conheci até hoje, afirma também que casos de encantamento na Folia de Reis são muito mais raros do que entre congos e moçambiques. Uma de suas descrições merece ser transcrita aqui. Ela tem várias serventias. Serve para revelar um diálogo de desafio ritual e para mostrar, como vimos e veremos, as relações de hierarquia e conflito latente entre ternos de congos e de moçambiques.

Tem, tem, eu vou contar pro senhor. Um homem com um terno de congo e com moçambique. E ele lava girando, tava substituindo no lugar de um homem, capitão que precisou sair e me deixou pra substituir. Eu não era propriamente o capitão, tava só substituindo. E aconteceu que tava na igreja lá. Esse dia de entrar na igreja. E lá é só terno de moçambique que entra cantando. Entra e sai cantando. Os outros ternos mesmo é tudo calado, porque diz que é mais inferior, que o moçambique tem mais direito. E eu sou meio trapalhada da bola, e.i não sou muito certo da cabeça. Então quando o moçambique foi e cantou na frente, cantou na igreja e os outros tudo calado. Quando ele chegou lá ele encerrou a obrigação dele lá no pé do altar, eu disse pra entrar cantando. Entramos cantando tudo, sendo congos. Daí ele veio. Ele saiu cantando, eu saí cantando. Ele disse, por que é que eu entrei e saí cantando. Eu respondi: «Porque posso, porque eu tenho confiança». Eu falei pra ele: «Você faça o seu dever, eu faço o meu». Eu disse: «O senhor lá com um terno de moçambique, eu tô só com um terno de congo, não tô cantanda com moçambique não, tô com um terno de congo, não vou esperar que o senhor faça por mim não. Eu aprendi as instrução!»

Daí ele queimou. Queimou e mandou uma coizeira ruim por cima de mim. Foi mesma coisa de água. Eu disse: «Grande é Deus e maior é os poder Dele, acima de Deus mais nada!» Aí foi só eu falar assim que ele ficou feito pedra, porque o pensamento dele fá maluco. Agora, nem a parte diabólica não guenta (comigo). ... Tem e tem muito. Isso tem até hoje. Por isso é que eu fugi de terno de congo e de moçambique, por causa dessas perseguição é que eu fugi. Porque eu não tenho coração pra fazer isso pra ninguém. Então, esse dia, pelo seguinte eu fui obrigado fazer, porque eu fiz a ponte, passei».

Mestre Messias fez para mim uma das únicas narrativas que conheço de um chefe de congada capaz de resistir, por sua própria conta e com recursos exclusivos da religião, aos sortilégios de feitiçaria de moçambiqueiros.

*Vamos vamos minha gente
Com essa bandeira sagrada
Pra pagar sua promessa
Ai vou levando essa alvorada.*

*Ai a bandeira do Divino
Ai ela vem de tradição
Correndo de Sul a Norte
Levando pra todos a bênção.*

*Ai louvado seja o meu Deus
Nesta tão sagrada hora
Ai já pagou sua promessa
Pra Virgem Nossa Senhora.*

Numa terceira casa a promessa exigia a cantoria de um Bendito. A Folia reafinou as violas na sala e o cantou, enquanto a promesreira segurava a bandeira em uma das mãos e uma vela acesa na outra.

*Ai bendito seja e louvado
Recito com fundamento
Recordar a minha dor
Com o poder de meu pensamento
ai, aaaii!
A minha alma de joelhos
Pra recordar toda a história
Da morte e paixão de Cristo
E a dor de Nossa Senhora
ai, aaaiii!
E a dor de Nossa Senhora
Pra poder considerar
Sempre eu trago na lembrança
Pra com ela nós salvar
ai, aaaiii!
(não audível)
(não audível)
O Divino Rei no Peito
E Maria no Coração
ai, aaaiii!
Mas oh que reza tão bonita
Que oração tão singular
Quem essa oração rezar
Sua alma não perderá
Abra a porta do céu
Quero entrar no seu jardim
Vou pedir a Nossa Senhora
Abrir a porta pra mim
ai, aaaiii!
Eu peço a Nossa Senhora
Pra nos dar Jesus, amém
Pra mostrar Jesus na Glória*

*Pra nós tudo sempre amém
Ofereço esse bendito
Com palavra de Oração
Pro Senhor meu Jesus Cristo
Pra nos dar a salvação
oi, aaaiii!
Agora eu vou agradecer
O lindo pouso e a refeição
Que recebi com bom prazer
Pra nós cinco folião (eram três)
A comida que nos deu
Que chegou na sua mesa
E essa cama que nós dormiu
mandado da natureza
oi, ooiii!
Em junho nós torna voltar
esta bandeira sagrada
Quem agasalhou os folião
Ela também foi bem guardada
Os quatro cantos da mesa
Que o Divino batizou
oi, ooiii!
No meio tem uma cadeira
aonde o Cristo assentou
ooo, eiiii!
agradecemos as cozinheiras
que tanto por nós trabalhou
Deus abençoe sua ajudante
Quem a mesa arrumou
ô ô ô ô ô ô ô.*

E como aquela fosse a casa do pouso, a cantoria emendou com a mesma toada, no bendito da promessa, os agradecimentos do pouso. Quando ela terminou todos tomaram um café. Havia ainda algumas casas no Prumirim e, depois viagem até a praia ao lado, já perto de Ubatuba.

Aqui estamos de novo diante do poder sagrado de uma Folia. Onde os foliões chegam cantam os louvores do seu santo, aqui, o Divino Espírito Santo. Saldam dívidas de promessas fazendo mínimas procissões de uma casa a outra, ou cantando benditos. Fazem, em lugares sem sequer capela e quase sem caixas mais, um momento de pouso da religião popular, recebendo dádivas para a «Festa do Divino em Ubatuba» e distribuindo, com viola e caixa, as bênçãos do Espírito Santo. Como em Caldas, as falas-reza e as falas-crônica são sempre um cantar religioso de trocas com Deus ou entre os homens.

Mas até mesmo os homens de Deus se desentendem. Havíamos tomado o café e os três foliões reviam os seus instrumentos. Foi quando o chefe e dono da caixa — embora tocasse a viola — notou que um dos seus lados estava corroído, perto de fazer um furo no lugar onde o couro se ajusta à madeira. O caixeiro argumentou que a caixa era velha de muitas folhas, e estava gasta do uso. O chefe tomou a caixa nas mãos e foi examiná-la em um lugar mais perto da janela. Voltou com um juízo formado.

Foi não, olha aí, está vendo? Vê? Sabe o que é? Não é isso não. Esse modo de bater com a baqueta assim, ó (e imita o gesto de bater no couro sobre a madeira, para conseguir um ruído mais baixo em certos momentos dos toques). Viu? É assim, é isso. Só pode dar. Vai batendo, vai batendo na madeira onde não é pra. Daí acaba gastando aqui, como ficou.

O caixeiro tomou aquilo como uma acusação e se defendeu atacando o couro da caixa do mestre. Afinal ele era um caixeiro, acaso não sabia como bater? O mestre não quis saber. Nem escutou. Preferiu mostrar para o pesquisador cuja opinião podia ter peso. O caixeiro continuou falando contra, como acusado que acusa a coisa que o acusou. O dono retomou a caixa e disse que era preciso agora fazer um remendo, alguma coisa, porque o couro não agüentava mais nem uma outra cantoria. O caixeiro disse que agüentava sim, que a caixa vinha daquele jeito desde a outra praia. Os dois estavam na ponta da paciência. O mestre se afastou retrucando e o caixeiro fez do mesmo modo, enquanto apertava a caixa para que o couro chegasse no lugar do mesmo som de caixa de Folia.

Foi então quando o outro violeiro saiu do lugar e da calma e avisou alto, para que o mestre ouvisse: «A vontade é pegar a viola e ir embora». Ao que o mestre respondeu encima: «*Você já pecou só em abrir a boca!*»

E os três amarraram a cara, os dois chefiados contra o chefe. Cantaram a despedida da casa do pouso entre olhares ferozes e ficaram assim por muitas cantorias naquele dia.

ESTUDO:

Violência ritual e controle ritual da violência.

Entre a demorada figuração de respeito e amizade de dois ternos de moçambique em São Luís do Paraitinga; os cuidados repetidos pelo capitão Arnaldo cada vez que a congada mineira sai às ruas de Itapira, ou de outra cidade anfitriã; os casos misteriosos de feitiço e encantamento de velhos congadeiros do Sul de Minas, contados com sussurros do terrível, por Tia Lolota; e o desentendimento dos três viajantes do Divino em Prumirim, a caminho de Ubatuba, existe um ponto de identidade comum, afora o fato de que tudo aconteceu entre devotos de santos católicos e no interior de momentos de festejos aos seus padroeiros. Em todos os casos aparecem sinais de desafio e formas contidas ou deflagradas de conflito e violência, acompanhadas de providências simbólicas do seu controle:

- a) A seqüência de trocas de gestos de amizade entre dois ternos de moçambiqueiros que se figuram e agem como guerreiros, deixa supor que o reverso da medalha seria o combate ritual;⁶

⁶ Os ternos de moçambiques do Triângulo Mineiro, de algumas outras regiões de Minas e de Catalão, em Goiás, apenas são um cortejo de andantes rituais. Mas os do Vale do Paraíba são ternos de hábeis dançadores. Eles fazem sempre uma vigorosa dança guerreira simulando operações de combate. Carregam bastões, fazem passos viris para fazer chocalhar os paiais que trazem amarrados em ambas as

- b) os cuidados religiosos e protetores do capitão Arnaldo indicam que, fora de casa, tudo é perigo, mesmo ou principalmente nos dias de festa cio santo e, mais ainda, se nela estão presentes outros grupos rituais equivalentes;
- c) os terríveis efeitos da ação de feiticeiros narrados por Tia Lolota levam para dentro do espaço de grupos, cerimônias e festejos religiosos do catolicismo popular, o seu oposto-próximo: a magia usada como recurso maléfico de destruição temporária do outro;
- d) finalmente, o pequeno desentendimento entre os três foliões do Divino apenas repete, em mínima escala, relações de concorrência por direitos de definição de papéis rio interior do grupo ritual.

Fatos vistos pelo pesquisador ou contados a ele como verdades indiscutíveis estão longe de fazerem a exceção. Na memória «dos antigos» e de seus sucessores, assim como na atualidade de qualquer Festa de São Benedito, eles acontecem ou são acreditados como tendo acontecido. Na verdade, alguns casos mais incríveis são mais supostos do que históricos, mas são rememorados como verdadeiros, pela necessidade de se produzirem e renovarem sagas heróicas ou relatos memoráveis que perpetuem a identidade sagrada do poder do grupo.

Se considerarmos aqui os casos que descrevi, e convocarmos outros como exemplos complementares, é possível dizer de saída que, nos ritos coletivos do catolicismo popular, estão presentes as seguintes situações de desafio e conflito com trocas interpessoais de violência e de controle da violência:

- 1) desafios e conflitos entre frequentadores dos festejos, sob a forma de desentendimentos entre participantes comuns;
- 2) desafios e conflitos de concorrência pelo acesso a postos de unidades rituais com direitos a poder burocrático (presidente, diretor, etc.), ou simbólico (capitão, rei, guia, etc.);
- 3) desafios e conflitos de desempenho ritual entre grupos ou entre chefes de grupos rituais, enquanto personagens;
- 4) desafios e relações de conflito aberto, teatralizadas como núcleo da própria estrutura de significados do ritual.

Não devemos esquecer que estas quatro são dimensões diferentes daquilo que poderia parecer uma coisa só, quando vistas de longe. Mas poderia parecer justamente porque envolve, social ou simbolicamente, trocas de um mesmo sistema de relações entre pessoas e entre grupos da sociedade envolvente. Em dois estudos anteriores procurei descrever alguma coisa da lógica e do simbolismo dos enredos guerreiros das cavalcadas (Brandão, 1974) e de uma dança de congos (Brandão, 1977). Quero considerar aqui, portanto, os outros três modos de violência ritual e controle ritual da violência.

pernas e, em momentos da dança, batem vigorosamente os bastões, aos pares. Vimos na narrativa da nota anterior que sempre os moçambiqueiros são considerados como os que têm mais direitos religiosos (entrar e sair da igreja cantando, enquanto os congos o fazem em silêncio) e cerimoniais (são os que fazem a guarda imediata da família real nos cortejos de Reinado. São tidos também como os sujeitos mais misteriosos e mais temíveis nas artes da feitiçaria). Um mito difundido pelo menos em Goiás explica a supremacia dos moçambiqueiros. Uma Nossa Senhora apareceu em uma lapa. Vieram os brancos, dançaram para ela e nada conseguiram. Vieram os congos, dançaram e ela sorriu para eles. Vieram os moçambiques, dançaram e ela os acompanhou até à igreja (Brandão, 1975).

A festa é um momento em que a sociedade interrompe a seqüência de sua rotina e introduz um curto tempo quente. Ela concentra em um número muito pequeno de dias uma quantidade muito aumentada de pessoas, dentro de um espaço reduzido de relações físicas e sociais. Por outro lado, como nenhum outro acontecimento na sociedade, ela redistribui papéis e posições entre os seus praticantes-ativos e seus participantes-assistentes. Papéis e posições associados ao poder provisório do uso de condutas rituais necessárias à festa e inadequadas fora dela. Só no Carnaval um gerente de banco pode ser um folião vestido de palhaço, e só durante a jornada de uma Folia de Reis um pacato sitiante pode ser um *herodes*, um *boneco* ou um *bastião*, sem sofrerem sanções sociais correspondentes.

Mas a festa faz mais, ela permite e incentiva comportamentos pessoais ou coletivos regidos por padrões de permissividade banidos da sociedade, fora dela. De certo modo, uma festa de santo em uma cidade do interior não é outra coisa senão um tempo quente em nome de um santo padroeiro: demograficamente enriquecido de pessoas, relações e efeitos de trocas; criador de outras alternativas de desempenho simbólico; permissivo, de um modo ou de outro. Fora o trabalho da prática econômica rotineira, tudo o que se faz aos poucos nos dias comuns, na festa se faz de uma vez: rezar, «festar», comer e competir (ver Da Matta, 1973 e 1977).

Presenciei no interior de Goiás festas de santos cujos dançadores de Catira compareciam armados de revólveres. Ao consultar documentos policiais de duas cidades do Mato Grosso Goiano, descobri sem muito esforço que eram freqüentes os casos de desavenças em festas de igreja, algumas delas resultando em tiros, facadas, mortos e feridos. Não seriam outras as razões pelas quais, nos indispensáveis «alvarás de licença» concedidos por delegados para as «festas de santo» ou a «saída de folias», haja sempre referências a proibições do porte de armas e ao uso imoderado de bebidas alcoólicas durante os dias do giro.⁷

Ao prescrever condutas rituais para os seus dias de festa, a sociedade não só ressalta a proscrição delas, segundo os mesmos padrões, para os outros dias, como deixa que as situações dos festejos remetam para um plano mais simbólico de relações, padrões de conduta regularmente incorporados à sua rotina, como os de valentia, desafio e conflito. Ao mesmo tempo ciii que convoca devotos para o louvor público de um santo padroeiro, a festa autoriza que os seus participantes façam experiência de louvor de si próprios, atualizando demonstrações pessoais de valentia expressas em formas mais ou menos espontâneas de desafio que, com alguma regularidade, desembocam em conflitos. Conflitos que, se uma vez ou outra produzem sujeitos desafortados, feridos e, em menor escala, mortos, com maior freqüência reforçam padrões de uma solidariedade competitiva que faz a base da conduta social do homem: a honradez e a valentia.

Atos de demonstração pública de valentia ou de destreza aparecem em meio a situações de desentendimento entre homens, com freqüência por causa de mulheres, assim como em outras situações padronizadas de desafio. Rapazes aproveitam a festa para provocarem enfrentamentos em diferentes momentos em que se possa demonstrar

⁷ Parte de um «alvará de Licença» de Mossâmedes (Goiás):

«O delegado resolve conceder ao sr. Joaquim Edmundo Félix alvará para uma Folia de Santos Reis, localizada na Fazenda Paraíso ou Santa Vitória (...) saindo no dia 31 e chegando no dia 6 de janeiro de 1976, devendo o proprietário observar os seguintes itens: 1º) não permitir a presença de pessoas armadas; 2º) não permitir algazarra que venha a fazer tumulto; 3º) não permitir a presença de pessoas embriagadas nos locais dos pousos da folia; 4º) não permitir que os foliões girem com armas ou embriagados. A não-observância de qualquer destes itens implicará a cassação deste alvará, sem prejuízo da lei. Dado e passado na Delegacia de Polícia de Mossâmedes» (Brandão, 1977: 16).

suas qualidades através de uma performance artística (cantoria em desafio, dança), física (rodeio, tiro ao alvo), ou econômica (leilão, gastos conspícuos). Nos bailes, nos leilões, nos rodeios ou mesmo em qualquer barraquinha de jogos, os participantes da festa experimentam desafios em situações que, sob a aparência de uma enganadora espontaneidade, observam rígidos esquemas quase-rituais de conduta. Eles ao mesmo tempo facultam relações de conflito, traçam as regras do seu desempenho e prescrevem sanções para os casos de transgressões indevidas. Assim, por exemplo, um pagode de roça é um espaço cerimonial onde mulheres disponíveis para o casamento ou a aventura apresentam-se para homens que se desafiam entre comportamentos sociais de conquista galante. Não é outra a razão pela qual bailes e pagodes são os lugares onde há mais violência entre homens. Também, pelos seus efeitos, fazendeiros e outros moradores que recebem folias em suas casas, incentivam catiras e proibem pagodes.⁸

Dentro de grupos de rituais religiosos, as relações entre os figurantes e dirigentes alternam profissões de fé proclamadas por todos, de uma solidariedade típica das *communitas* de Turner,⁹ com um permanente estado de inadequação entre interesses pessoais de apropriação do grupo ou de seu ritual em benefício próprio, e os padrões de conduta prescritos para uma corporação ideologicamente definida como *religiosa*, quando não, como *sagrada*.

Em todos os rituais descritos até aqui há uma hierarquia de postos cuja conquista representa uma inequívoca melhora na posição do sujeito, tanto na festa quanto fora dela. Em rituais simples e camponeses como a Folia de Reis e a Função de São Gonçalo, a hierarquia é igualmente rústica e os seus postos dependem diretamente de habilidades devocionais (rezador) ou artísticas (violetiros). Mas em rituais como os da congada, sobretudo quando estruturados sobre séries interdependentes de ordens rituais (terno, congada, reinado, irmandade), inúmeros postos dependem do trabalho político dos sujeitos interessados. Todos os reis, generais, capitães, nobres de corte e soldados com quem conversei em São Paulo e em Minas Gerais, fizeram sempre questão fechada de traçar uma biografia que começa com um modesto «conguinho» e termina no posto atual, saltando, de uma para a outra, entre posições ascendentes: conguinho, congo, contramestre, embaixador, capitão.

O acesso a postos de valor ritual e sem exigências complexas de domínio de habilidades de dança, teatro ou canto, é parte de uma trajetória cuja seqüência quase repete de perto a que se observa em qualquer outro setor da sociedade menos carregado de significados simbólicos. A observação vale para «reis do Congo» de reinados, tanto quanto para presidentes, diretores ou outros cargos da diretoria de irmandades, ou mesmo de ternos, quando eles se organizam também como uma sociedade civil. Algumas vezes a própria estrutura da corporação — onde nem sempre a atribuição de poder ritual equivale ao domínio de um efetivo poder político — gera situações de concorrência pelo acesso a níveis mais decisivos de controle do grupo.

⁸ «O significado da festa como contexto social que favorece as relações antagônicas torna-se mais nítido quando se observa que ela é cenário conveniente às afirmações de supremacia e destemor: é oportunidade para a realização de façanhas perante audiência numerosa e que tem em alta conta o valor pessoal» (Maria Sylvia de Carvalho Franco, 1969: 37).

⁹ Turner entende a *communitas* da seguinte maneira: «Prefiro a palavra latina *communitas* a comunidade, para que se possa distinguir esta modalidade de relação social de uma 'área de vida comum'. A distinção entre estrutura e '*communitas*' não é apenas a distinção familiar entre 'mundano' e 'sagrado', ou a existente, por exemplo, entre política e religião» (Turner, 1974: 111). Mais do que este momento pouco estruturado de definição, vale muito a leitura de dois capítulos (3 e 4) de O Processo Ritual, ao qual remeto vivamente o leitor.

Em alguns casos há demarcações predeterminadas de atribuições. Nas folias de Reis de Goiás e em algumas de Minas, um gerente responde pelo comando social do grupo (relações com autoridades civis, responsabilidade pelo comportamento dos foliões, guarda do dinheiro e das outras ofertas recebidas) enquanto um embaixador responde pelo comando ritual da Companhia. Esta divisão que segmenta oficialmente o grupo ritual em um lado burocrático e outro propriamente religioso (mesmo que o gerente seja também um folião—violeiro) reproduz a estrutura dicotômica de outros grupos religiosos populares ou não (ver Ivonne Alves Velho, 1975: 65 a 69). Há localidades onde o grupo ritual faz parte de uma unidade religiosa mais ampla — o terno de congos é da Irmandade de São Benedito — que responde junto a autoridades civis e religiosas por ele. No âmbito dos festejos de São Benedito são frequentes os desentendimentos entre «oficiais» de um mesmo terno, ou entre comandantes de ternos e oficiais ou diretores de unidades abrangentes, quando elas existem.

Em Catalão (Goiás). Machado (Minas Gerais) e Itapira (Silo Paulo), aprendi a ouvir, de «reis» atuais e demitidos ou depostos, críticas ferozes a oficiais comandantes de reinados ou a capitães de terno, por desafios de sua autoridade e desrespeito evidente à pessoa real. Se o leitor avançar até páginas do Ciclo de São Benedito encontrará, na narrativa do velho «Rei do Congo» de Itapira, um relato do que eu digo aqui. Oficiais aparentemente subordinados defendem-se afirmando que o «reis» não manda na congada, mas ocupa apenas posições de honraria simbólica. De modo geral, sempre que se pergunta a reis, gerais ou capitães sobre o que eles definem como sendo terno, congada, reinado, os discursos misturam o louvor religioso aos santos padroeiros a proclamações de uma correspondente solidariedade entre todos os participantes de um grupo particular (um terno), ou de uma corporação deles (a congada, o reinado).

Um capitão de Machado dizia: *A congada é o louvor que nós pretos fazemos pros nossos padroeiros — Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Então é uma coisa muito sagrada e tudo ali é irmãos e devotos, é uma coisa de irmandade e de religião.*

Quando se procura conhecer a história recente de corporações ou de ternos, quase sempre ela se conta com falas opostas de solidariedade ideologicamente proclamada versus conflitos efetivamente verificados que, com frequência, segmentam o espaço popular dos festejos ao santo padroeiro, dividem ternos, expulsam personagens.¹⁰ O mesmo capitão de Machado dizia a seguir. *Mas tem coisa na congada que não se acredita de ter. Eu nem falo disso de feitiçaria que é mais coisa do passado. Falo de inveja, de gente querendo ser o primeiro, de irmão contra irmão, de congadeiro que esquece do santo e da devoção e sai pra rua parece que querendo ser maior que os outros, ser o primeiro e diminuir os irmãos. Isso é dentro de um terno e é de terno contra terno. Daí já viu, é gente brigando pra mandar, pra ser o chefe, muita vez sem nem saber.*

Há uma outra ordem de relações de desafio e de conflito a respeito da qual desejo falar alguma coisa. Eu já havia feito referências a ela em um estudo sobre as congadas da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (Brandão, 1975) e retorno agora, com dados obtidos em festas de São Benedito de Minas e de São Paulo.

¹⁰ Não é difícil que um terno de congos venha surgir de uma dissidência resolvida dentro de um terno antigo a maior. É costume que ternos com um número muito grande de personagens repartam os seus guerreiros em dois grupos. Isto se faz entre acordos solidários, e o terno antigo em geral conserva sobre o novo uma relação de «padrinho». Este é inclusive o processo natural de segmentação de grupos de ritual. Mas algumas vezes a divisão é provocada por lutas pelo controle do grupo original. O perdedor se afasta levando alguns aliados e trata de criar o seu próprio terno.

Há rituais coletivos do catolicismo popular que isolam um só grupo em um espaço de orações e de cantos ou danças; ou que separam um grupo do outro, quando eles estão no mesmo lugar. É o que acontece no São Gonçalo — com um altar e um só grupo, ou com dois ou três altares e dois ou três grupos, cada um fazendo «a sua dança» — e na dança de Santa Cruz. Quando a cerimônia religiosa não é feita em um terreiro ou fundo de quintal e pode provocar o encontro de dois ou mais grupos mais, são prescritas: a) *regras de evitação do encontro*; b) *regras de evitação do desafio no encontro*; c) *regras de evitação do conflito no desafio do encontro*.

Folias de Reis devem programar uma jornada «do Oriente pro Ocidente», que não recruze os caminhos por onde os foliões passaram antes e que, se possível, evite caminhos e casas onde duas companhias possam se cruzar. Para tanto o território de jornada é determinado com antecedência — quando se combinam as casas de giro e de pouso — e acaba sendo conhecido de todos antes do primeiro dia de caminhada. Quando duas companhias de Santos Reis se encontram pelo caminho, há prescrições de uma conduta cerimonial entre os seus chefes, com rocas de objetos e gestos de devoção, tais como as que descrevi algumas páginas atrás nas ruas de Goiânia. Quando os embaixadores preferem substituir as trocas de bênçãos com as bandeiras por desafios pela posse da bandeira do grupo adversário, há de novo regras que prescrevem uma competição ritual. Deve ser provocada uma longa cantoria com os próprios temas da devoção aos Santos Reis, pela qual os chefes de folia medem a sua capacidade de improviso e a sua resistência para tocar e cantar. Quando um dos desafiantes desiste de continuar, porque não consegue mais inventar ou lembrar versos de folia, ou porque não tem mais resistência para cantá-los, o vencedor torna-se senhor de perdô-lo, e deixá-lo seguir derrotado, ou de prender a sua bandeira, levando-a com sua companhia e, conseqüentemente, dissolvendo a do rival pelo menos por aquele ano, «porque a bandeira é a guia e sem a bandeira como é que uma companhia há de seguir no giro de Reis?» Mais tarde deverão ser cumpridos ritos de cantoria de «pedido da bandeira».¹¹

Em Morungaba apenas um terno está nas ruas no dia de São Benedito. Em Atibaia e em Itapira podem ser dois ou três. Em Machado ou em Silvianópolis podem ser doze ou mais. De algum modo todos os congadeiros sentem-se congregados no louvor comum do mesmo padroeiro, ao mesmo tempo que, sem negar projetos de «irmandade» geral, sentem-se convocados a se desafiarem entre si e a vencerem os outros em algum ou em todos os aspectos que, segundo os seus próprios critérios, fazem as diferenças de qualidade dos ternos: o fardamento, a bateria, as variações coreográficas ou a capacidade de improviso do capitão nos versos de cantoria.

Qualquer freqüentador tradicional da Festa de São Benedito em Machado sabe classificar pelo menos os ternos mais conhecidos e denunciar os melhores, sob este ou aquele aspecto. *Terno bom aqui é pra ser todos, mas bom mesmo é uns cinco ou seis. Agora, bom mesmo eu conheço dois: o do Rosário que o senhor já viu ontem de noite e o da Tia Lolota, um de vermelho que vai sair hoje junto com todos os outros. Tem até ternos maiores por ai, se o senhor quiser ver, tem terno com cometa e tudo, coisas que ne,m não é da congada; mas bateria, tradição, ah, isso é com os dois que eu falei, o do Rosário e o de Tia Lolota.*

¹¹ Nunca presenciei uma cena de pedido ritual de bandeira “presa”. Mas um mestre de folias em Goiânia uma vez cantou para mim uma longa cantoria em que se pede a liberdade para uma bandeira de Folia. O mesmo mestre Aladares confidenciou uma vez: *Lá em Itumbiara teta três bandeiras que tá presas faz muitos anos. Mestre nenhum conseguiu soltar elas de lá. O Messias diz que um dia vai lá. Vai e vai conseguir. Ele consegue.*

Dentro do espaço muito reduzido da cidade de Machado e, no espaço ainda menor do largo de São Benedito, ternos de congos repetem uma das três regras enunciadas antes com o exemplo das folias de Reis. Na verdade hoje em dia observam mais a primeira e, menos, as outras duas. Como não podem fazer desenhos exclusivos para as suas andanças, e como o próprio ritual da Festa implica o encontro de todos os ternos pelo menos no levantamento e na derrubada do mastro, na procissão de São Benedito e no dia do Reinado, os ternos de Machado recriam regras para manter, ao mesmo tempo, índices de paz social e de desafios simbólicos que nem destruam o clima afinal religioso «do São Benedito», nem roubem da congada a tradição guerreira sobre a qual ela se constituiu, com escravos e negros forros. Como podem, evitam cursos por ruas mais afastadas onde dois ternos possam se encontrar; esperam a passagem de algum por um local menos freqüentado para então introduzirem o outro; fazem evoluções rituais em todas as «encruzilhadas» de ruas por onde passam para evitar qualquer «malfeito». Quando concentrados no mesmo lugar público, procedem como escolas de samba no Carnaval carioca. Esmeram a sua apresentação, evitam confrontos diretos, repartem o mesmo espaço, ocupando cada terno um pedaço próprio do largo de São Benedito, ou ocupando o mesmo lugar durante tempos reduzidos para que a apresentação de um terno dê lugar à de um outro. É o que fazem diante do mastro de São Benedito, diante do qual qualquer terno canta e dança por alguns momentos, dando espaço para que um outro faça a mesma coisa logo depois.

Na concorrência pela posse de lugares privilegiados de uso ritual, existem regras predeterminadas apenas provavelmente por critérios de valor simbólico. Tanto em Goiás como no Vale do Paraíba, existem regras de hierarquização em cortejos processionais da guarda de reis do congo e sua nobreza. Moçambiques fazem a guarda imediata aos nobres e são seguidos pelos congos cujos ternos obedecem também a posições segundo a sua antiguidade ou prestígio religioso. Em Guaratinguetá, assim como em São Luís do Paraitinga, depois de desfilarem diante das procissões e uns em seguida aos outros, vi os ternos de moçambiqueiros de diferentes cidades procurarem um lugar próprio na praça diante da igreja para cantarem e dançarem.

Mas uma vez em Guaratinguetá e outra em São Luís do Paraitinga — aquela que descrevi um pouco atrás — vi o encontro ritual entre dois ternos de cidades diferentes. Por uma resolução arbitrária do capitão de um terno, ou por acordo antecipado entre capitães de dois, ternos de moçambiques ou de congos podem «fazer encontro». Como vimos em prosa e em verso, o encontro é uma cerimônia complexa, com falas e gestos de boa vontade recíproca que escondem um desafio e uma competição pelo controle do desempenho de um grupo rival. Não é preciso prestar muita atenção para descobrir que, entre proclamações de amizade em nome de Deus e dos santos, houve um vencido e um vencedor em São Luís do Paraitinga.¹²

Os mais novos sempre mandam o pesquisador conversar com os mais velhos e os mais velhos sempre dizem que festivos gestos simbólicos de paz eram a maneira de

¹² A idéia de que em tudo deve haver um desafio, uma demanda, um confronto (mesmo em um encontro) está muitas vezes presente no modo como espontaneamente pessoas praticantes de um folguedo, um auto dramático ou mesmo «uma brincadeira», definem o que aquilo é. Um sambador de Itapira, filho de um velho congadeiro que morreu aos 110 anos, explica a roda de samba.

«Na roda de samba por exemplo nós cantemos. Por exemplo, na época do meu pai eles faziam uma demanda, um cantando ponto pro outro. Aquele que ganhava tava bem pra ele. Era o fundamento da dança, como uma competição. Se não tivesse isso então não seria bonito roda de samba. Todo mundo rezoando. O senhor sabe o que é rezoar? Então rezoar é o seguinte: eu canto um ponto então todos os colegas, meus colegas e também colega de outros eles dão resposta pra mim. Então quando o outro canta dão resposta pra ele também».

transformar um desafio físico ou de feitiçaria em um desafio de solidariedade e competição apenas ritual. Porque no passado, dizem, «no tempo dos antigos, dos pretos velhos, escravos ou filhos dos escravos», havia briga «até de faca» e havia, mais do que tudo, feitiçaria (te parte a parte. Se até os santos se vingam de um fiel promesseiro não cumpridor, por que motivo um homem não haveria de castigar com o feitiço um rival humano como ele?

Estamos aqui, portanto, diante de duas ordens de desafios finalmente aberto à violência, onde ele não pode ser evitado ou transportado para o seu nível simbólico mais adequado ou, pelo menos, mais moderado. Por qual motivo, nos reisados de Catalão ou de Machado, ou mesmo nos restos deles em Morungaba ou em Itapira, há guardas de reis, rainhas, princesas e outros nobres entre guerreiros armados de espadas? Tudo indica que, afora a memória de guerras e reinos em conflito que faz a estrutura de inúmeros rituais do catolicismo popular, aqueles cortejos poderiam ter sido, até um passado próximo, uma excursão real sempre ameaçada por grupos rivais. A memória dos antigos que havia uma competição ritual onde ternos, ao cruzarem com cortejos nos quais não estavam incorporados, competiam a guarda real para roubarem o estandarte ou mesmo a coroa do rei. A guarda dos nobres fazia a sua defesa e, não raro, acontecia em meio a pequenas escaramuças, dentro de encontros igualmente rituais mas, de qualquer modo, conflitivos.

Guarda do rei, tem uma guarda do rei porque qualquer congadeiro pode tentar tirar a coroa do rei. Quem tirava a coroa J rei podia até ser ele mesmo o rei. Mas eu nunca ouvi que isso aconteceu. Mas tinha quem tentava. Teve um ano aí, contam, que um guarda do rei pegou um que queria roubar a coroa do rei. Deu uma espadada no braço dele que o sangue até caiu. Se um tirasse de fato a coroa do rei era um homem morto. A guarda caía em cima dele. Ai daquele que entrar ali naquele reis, tão morto. Diz que tinha gente que atacava era a bandeira. Quem tirasse a bandeira do rei podia ser capitão; quem tirasse a de um terno podia virar capitão dele.

Formas passadas e mais completas de festejos de negros aos seus santos padroeiros envolviam cortejos processionais de uma corte real acompanhada de guarda de congos e moçambiques com disputas rituais pelo roubo de bandeira ou de coroa, e a apresentação de embaixadas dramáticas com teatralização de guerras entre um povo invasor e vencido e um povo invadido e vencedor. Em Minas Gerais concentraram-se hoje os cortejos de Reinado sem ternos apresentadores de embaixadas (fora o caso de cidades como Poços de Caldas onde elas existem, inclusive com os personagens da corte de Carlos Magno). Ficaram em São Paulo — decadentes na maior parte das cidades — os ternos sem cortejos e com reprodução das embaixadas guerreiras. O fracionamento de uma grande seqüência antiga de cerimônias étnicas e religiosas seccionou também os modos como relações de competição e desafio são praticados entre grupos de rituais populares das festas de São Benedito.

Mas quando um congadeiro de Itapira ou de Machado fala de conflito «no São Benedito», ele prefere falar de disputas de poder de malefício e defesa contra a feitiçaria. Muito mais do que poderia acontecer em qualquer outra das situações enunciadas aqui, o conflito e a violência na congada existem, mais na memória do que na prática, hoje em dia, como lutas de feiticeiros. O que deflagra o ato de magia maléfica é a inveja, e ele parte por via de regra do terno que se sente derrotado em algum confronto direto ou indireto de desempenho ritual. Não é raro que o terno de outra cidade, visitante portanto, tenha diminuído os rivais por causa de suas qualidades de farda, de canto ou de bateria e dança. Ele recebe o feitiço de parte de um capitão, um

congadeiro ou um comparsa não figurante, mas de algum modo ligado a um terno que se considera como vencido e diminuído.

Por isso mesmo, o efeito da feitiçaria é imediato e usado para interromper o prosseguimento do trabalho do terno enfeitiçado. Com um gesto de dedos, com a invocação de forças sobrenaturais: o capitão do terno perde momentaneamente a voz; os congadeiros perdem as forças e não podem mais dançar; um cantador importante no grupo toma uma bebida e fica rouco; um enxame de marimbondos é enviado contra o terno; ou ainda, nos casos mais graves, como os narrados por Tia Lolota, todos os integrantes do terno caem abobalhados, quebrando os seus instrumentos, e ficando sem condições de continuar com o trabalho ritual por muitos dias. Assim, na tradição da congada, vence com a feitiçaria — a menos que ela possa ser evitada, quando no terno a quem se dirige haja alguém com poderes de magia de religião equivalentes ou mais fortes do que o ofensor, ou menos que o terno tenha sido previamente «fechado» para o malfeito» como o de Arnaldo, em Itapira — aquele que perdeu com o seu trabalho ritual; enquanto é derrotado pela feitiçaria aquele que venceu com o seu desempenho. O que acontece entre os congadeiros é, portanto, o inverso do que ocorre entre os foliões. Nos rituais de Santos Reis um dirigente de companhia interrompe o trabalho ritual do outro por vencê-lo dentro de uma competição cujas regras são as da religião declarada (e não as da magia oculta) e cujos efeitos são medidos pelo próprio trabalho religioso da Folia: cantar e inventar quadras de louvor a Santos Reis ou ao Natal. Na congada um dirigente ou um comparsa interrompe o trabalho de um capitão ou de um terno inteiro, depois de reconhecê-lo como efetiva ou potencialmente vencedor, dentro das regras religiosas proclamadas do ritual, usando de sortilégios ocultos que, pelo menos no discurso religioso dos congadeiros, são em tudo o oposto daquilo que eles acreditam praticar: invocação de forças do mal X louvor a santos padroeiros; uso de sortilégios maléficos X prática de rezas e bênçãos; violência aberta X solidariedade.

Entre os ternos de Boi da Baixada Maranhense, Regina de Paula Santos Prado encontrou situações semelhantes de desafio e conflito. Ela distingue ali dois planos de violência: um *intraclasse* e outro *interclasses*. As formas do primeiro plano existem dentro do âmbito direto do próprio Boi e costumam aparecer de maneira muito semelhante às dos congos e moçambiqueiros: como modalidades de lutas diretas às vezes com efeitos físicos danosos; como combates de feitiçaria onde o objetivo do malfeitor é sempre o de roubar a voz do chefe do grupo rival. A perda da voz é provocada pela ingestão de alguma bebida ou o uso de fumo oferecido por alguém com artifícios de amizade que ocultam propósitos de interromper, com a rouquidão ou com a mudez temporária do cantor dirigente, o trabalho ritual de todo o grupo. No Maranhão, como em Minas e em São Paulo, apenas os recursos de uma magia oposta e benéfica são eficazes para combater a ação da feitiçaria, ou para controlar os seus efeitos. Um pajé local é sempre o sujeito indicado para recuperar o dirigente atingido pelo mal. Regina Prado não faz referência sobre se os poderes dos recursos da oração católica são eficazes contra os sortilégios da feitiçaria (Prado, 1977: 107 a 114).

Fora do âmbito restrito da classe social dos «brincantes», a própria prolongada cerimônia do *Boi* expressa na sua história (acompanhada no passado de movimentos repressivos por parte das autoridades legítimas) e na criatividade de sua estrutura dramática, formas de protesto e de violência interclasses (Prado, 1977: 114 a 119). O Boi permite e mesmo determina aos *brincantes* um espaço ritual de improviso, inexistente entre congos e moçambiqueiros. Sob uma estrutura tradicional e conhecida de todos — o enredo do Boi há um permanente trabalho de criatividade na cantoria puxada pelo dirigente e no drama representado por todos os participantes, onde se faz

uma divertida e acurada crônica da sociedade local, assim como a crítica política dos seus mecanismos de dominação.

Ora, em Machado como em Itapira, a congada separa momentos lúdicos e profanos de momentos religiosos que os congadeiros intitulam como de *obrigação*. Participar da procissão, levar o mastro com a bandeira de São Benedito, ajudar a hasteá-lo, dançar ao seu pé, diante da porta da igreja, entrar nela e «visitar São Benedito» (ou o «Império do Divino», como em São Luís do Paraitinga) são *obrigações* dos congos e exigem uma conduta religiosa rigorosamente prescrita, mesmo quando a música da congada seja ritmicamente tão próxima à do mais cadenciado samba carioca, como eu já disse que acontece em Machado.

Antes, depois ou ao lado das *obrigações*, os congos repetem *diversões*. Em Machado os ternos vêm sambar na praça de São Benedito e o «terno dos Manuéis» traz um enorme boi que faz palhaçadas (depois de saudar São Benedito na porta da igreja) e corre atrás das pessoas. Assim, em Machado, são os mesmos ternos, com o mesmo fardamento e com um ritmo que em muito Pouco separa, para o leigo, o samba da congada, os que fazem a *obrigação* e a *diversão*, separadas por momentos e intenções. Em Itapira, os mesmos congos da «Tradicional» aparecem em lajes civis tarde da noite no mesmo largo de São Benedito onde fazem a «roda de samba» («roda», como a festiva «roda» da Dança de Santa Cruz).

No ciclo seguinte apresento a descrição da Congada Tradicional de Itapira e falo sobre a maneira como os brancos do lugar avaliam o samba e a congada. Tanto no samba de homens e mulheres em Itapira, como no samba exclusivamente masculino Te Machado, a dança é sensual e malandra e, neste sentido, posta à Catira que se dança depois do São Gonçalo em Martim Francisco, ou à Roda da Dança de Santa Cruz em Carapicuíba. A dança é livre, profana e incorpora mulheres com um comportamento sensual, como em Itapira, ou incorpora letras que falam delas e de relações de galanteria e malandragem, como em Machado.¹³

Congos, moçambiques, parece que todos os grupos de atores-dançadores do catolicismo popular estão ligados a um, ou desdobram dois planos de trabalho simbólico de conflito e violência. O primeiro faz parte da própria estrutura das representações do ritual que, ou desdobram o drama de embaixadas guerreiras, ii as apresentam sob a forma de simples dança. Temos aí lutas representadas com um final conhecido nas embaixadas (assim com, em outro contexto, nas «Cavalhadas de Carlos Magno») onde sempre um lado vence o outro e o incorpora ao seu sistema de crenças e de práticas religiosas. O jogo se converte em rito. Ao lado de cerimônias de teatralização coreográfica do conflito imaginário, há ocasiões previstas para a atualização dramática de conflitos reais onde a estrutura do ritual não preestabelece vencidos ou vencedores e onde os resultados dependem de um confronto de saber e habilidades que vai do canto de louvor ao santo à feitiçaria. O rito autoriza o jogo e proclama vencidos e vencedores reais (Brandão, 1974: cap. 6).

¹³ O melhor samba de Machado é o do Terno do Rosário. Os mais velhos, alguns deles já aposentados como sambadores, gostam de contar casos do passado. São casos que nunca se narram na frente do padre ou de uma senhora de respeito. Casos de briga, alguma facada, pinga e feitiço. Um velho sambador e congadeiro falava do terno, sem sentir nisso qualquer crítica a ele.

«Esse terno aqui sempre foi de malandro e tem' muito caso pra contar. No caso dos antigos tinha muita malandragem, nêgo com feitiço. Corria a cachaça, tinha até coisas com mulher. Ninguém podia com o do Rosário não. Era briga? Tinha briga. Era brincadeira? Tinha brincadeira, O pessoal daqui sempre foi esperto e matreiro. Respeito pelo santo tinha e tinha muito, mas na hora de demanda não tinha conversa também».

Nas Cavalhadas como as de Pirenópolis em Goiás ou as de Franca em São Paulo — um ritual a cavalo, apropriado por burgueses ou fazendeiros — os termos da competição prescrevem regras de cavalaria e nobreza e procuram criar competições semelhantes às medievais: jogos de destreza entre cavaleiros, aceitação indiscutível dos resultados, oferta galante de prendas, recebidas pelos vencedores, a mulheres ou a autoridades da assistência. Nas congadas — um ritual de negros e de pobres — os conflitos rituais imaginários reproduzem igualmente lutas entre nobres e imitam a estrutura das cavalhadas (na verdade, uma só estrutura de rito guerreiro expressa em diferentes situações cerimoniais). Mas os conflitos rituais efetivos reproduzem simbolicamente os limites de vida e as formas de desafio e concorrência da etnia e da classe promotora da cerimônia: desafios de cantoria ou de toques e dança; enfrentamentos desorganizados pelo roubo de uma coroa; sortilégios de feitiçaria contra o vencedor ritual.

Ao estudar rituais que classifica como «de rebelião», Max Gluckman descreve períodos festivos no Sudeste da África em que comportamentos coletivos de alta permissividade são permitidos e até mesmo incentivados. Ali há protestos abertos e desafios diretos à autoridade tribal. Mulheres rotineiramente femininas, recatadas e pudicas, convertem-se em fêmeas sensuais e ritualmente depravadas. Perseguem homens que saem de uma rotina de macheza e dominância para atitudes típicas à das suas mulheres no cotidiano. Reis e príncipes são publicamente desafiados pelos seus súditos que os ofendem e às vezes agridem. Em síntese, durante curtos períodos de tempo permissivo, as relações sociais se invertem e as pessoas encorajam-se a fazer o oposto do que aprenderam para os dias comuns (Gluckman, 1966: 108 a 115).

Aqui no Brasil parece que apenas uma grande festividade nacional faz as vezes de um tempo permissivo que mistura o convite a comportamentos invertidos, trocas de desafios e violência possível e supostos ataques à própria ordem da rotina: o *Carnaval*. São conhecidos relatos de vários modos de relações permissivas de conflito e violência entre foliões e entre grupos (te foliões, como os blocos. Faz pouco tempo, escutei da antropóloga Alba Maria Zaluar a narrativa dos *clóvis*, uma sobrevivência de jogos de violência no Carnaval carioca, Os *clóvis* dos subúrbios do Rio de Janeiro são sujeitos mascarados que debocham na rua de qualquer pessoa e agridem algumas com surras de bexigas amarradas em barbantes.

Se examinarmos com atenção partes constitutivas de festas de santos ou de solenidades da própria Semana Santa, descobriremos que relações semelhantes de desafio e violência ritual estão presentes, de um modo ou de outro, em todas elas.

As destruições agressivas e jocosas dos Judas na manhã dos sábados de Aleluia costumavam ser precedidas ou seguidas de tão menos divertidas e agressivas leituras do «testamento do Judas». Estas leituras públicas — às vezes com o ator simulando dizer o que vê escrito em um rolo de papel higiênico — fazem a relação crítica e debochada de identidades e comportamentos (te sujeitos do lugar, revelando às vezes aspectos pouco confessáveis e que podiam provocar brigas e confusões. Será porventura diferente o que fazem os *palhaços*, *bonecos* ou *herodes* das folias de Santos Reis? Vimos como eles correm atrás de cachorros, assustam crianças, ameaçam assistentes com chicotes ou grandes facões de madeira, enquanto os piedosos foliões fazem suas cantorias de louvor aos santos, de pedido de dádivas ou de agradecimento pela comida recebida. Eles debocham dos próprios foliões e fazem pouco do próprio dono da casa, no diálogo em que, como em outros momentos, o palhaço faz às avessas tudo o que fazem os foliões de Santos Reis.

Há alguns anos andei descrevendo as tropelias de um número cada vez maior de cavaleiros mascarados que saem pelas ruas de Pirenópolis durante os festejos do Divino Espírito Santo, e que reproduzem também às avessas, tanto o desempenho devoto e solene de festeiros e promesseiros, quando o ritual guerreiro e marcial dos 12 cavaleiros mouros e 12 cristãos das cavalcadas, Solitários ou aos bandos, os cavaleiros mascarados promovem atropeladas pelas ruas mais centrais da cidade, bebem cerveja e pinga o dia inteiro, abordam agressivamente pessoas exigindo delas dinheiro ou bebida e desrespeitam visitantes, de passagem (Brandão, 1974).

Mas os leitores cômicos dos testamentos do Judas no interior do país, os alegres *clóvis* do carnaval carioca ou os cavalheiros mascarados de Pirenópolis, são em maioria uma gente da mesma classe social dos ofendidos, de tal sorte que conflitos e desafios são provocados e resolvidos entre iguais ou semelhantes. Assim também um palhaço da Folia de Reis pode ser um empregado de fazenda requisitado por fazendeiros e camponeses foliões, como pode ser um próspero sitiante travestido de *herodes* durante os dias de jornada. Do outro lado, congos e moçambiqueiros — guerreiros e nobres apenas no Reinado imaginário da Festa de São Benedito — são por via de regra sujeitos das classes subalternas de sua sociedade e, em maioria, o lado negro dela. Mesmo quando os ternos de congadeiros de Machado parecem invadir e tomar conta da cidade, andando por onde querem e enchendo as ruas de samba furioso, eles estão submissos aos códigos das cerimônias dos festejos aos padroeiros, como todos os outros grupos ou sujeitos rituais. Submissos também aos verdadeiros donos da festa, as autoridades brancas e dominantes e os seus representantes nos festejos. Do ponto de vista dos brancos — os verdadeiros «donos» de uma festa de São Benedito — os ternos de negros são necessários e até mesmo se diz em Itapira e em Machado que «a Festa é deles», desde que obedeçam às regras traçadas para a sua submissão, dentro e fora do tempo da festa.

Por isso mesmo uma congada como a de Machado poderia ser dividida, do ponto de vista dos seus congadeiros, em momentos de louvor a São Benedito e seus companheiros; momentos de sinais de deferência para as autoridades da festa e da sociedade; momentos de trocas de solidariedade e desafio entre os ternos. Entre estes momentos, congadeiros e moçambiqueiros reservam para o santo e os brancos o lado branco do seu ritual: a devoção piedosa católica aos santos; as proclamações de deferência e de honrarias para as autoridades; os cantos e danças disciplinadas e obedientes às determinações do delegado ao padre.¹⁴ Guardam, para trocar entre os pares, partes do ritual que a sociedade classifica como «coisa de negro»: o desafio, o conflito entre ternos, a malandragem e a feitiçaria. Mas foi entre pares, em Paraitinga, que encontrei o cerimonial de paz que descrevi no depoimento deste ciclo. Foi também entre pares que vi o Terno do Rosário, justamente o mais avaliado como desordeiro e perigoso, fazer visitas a velhos congadeiros, entre os mais sentidos cantos de devoção e saudade.

Gluckman acredita que rituais de rebelião, sob a aparência de investirem contra a ordem social estabelecida, investem na sua afirmação. Rebeldes rituais nunca são revolucionários sociais, no fim das contas, tudo o que todos querem é voltar depois da festa à paz da rotina e de suas relações sociais.¹⁵ Vimos aqui como dentro de uma

¹⁴ Parte dos gestos cerimoniais dos ternos são algumas vezes de demonstrações de respeito e obediência às autoridades da festa e da cidade: visitas aos festeiros, pedidos de licença para entrar no Império do Divino, cantorias laudatórias a juizes civis e a prefeitos.

¹⁵ Ou seja, nos rituais de rebelião os sujeitos são chamados a afirmar ritualmente as suas desavenças para confirmar socialmente a sua conformidade à ordem social que as conforma.

mesma estrutura ritual estão traçados os modos de prática das seqüências de desafio-conflito-violência, os seus limites e o seu controle igualmente ritual. Assim como acompanhamos, com os dançantes da Santa Cruz, a combinação do sagrado com o profano ou do religioso com o secular, em nome dos mesmos símbolos de identidade social e de solidariedade comunitária que, nos mesmos gestos, sacralizam o secular e secularizam o sagrado, em uma sociedade de aparentes iguais que se louva a si própria através dos seus símbolos santificados; aqui, entre negros subalternos do congo e do moçambique, nós nos defrontamos com o exercício cerimonial da consciência de subalternidade e, ao mesmo tempo, de manipulação do que Turner chamou de *o poder dos fracos*.

Nos limites extremos do que proclamam fazer, os congadeiros conciliam o *religioso* (louvor do santo) com a *profanação do religioso* (uso da feitiçaria). Ao fazerem o religioso católico atestam simbolicamente a subordinação de uma raça a uma religião dominante que se permitiu, depois de imposta, ser popularizada. Ao fazerem a profanação do religioso, atestam simbolicamente uma identidade subalterna, mas capaz ainda de exercer a sua pequena rebeldia. Depois dos gestos devotos, sobram para os ternos de negros a prática da malandragem entre iguais, dos rituais profanos, como o samba de Itapira, ou da feitiçaria. Poucos brancos da assistência saberão que, entre piedosos dançadores de São Benedito, há adeptos de umbanda e outros rituais de negros (candomblé, saravá) ao lado de velhos e profundos conhecedores da magia do povo.¹⁶

Vejam como Gluckman diz isto: «I have been arguing that the emphatic dramatizing of conflict within a particular type of social order may be believed to bless that order, so long as it is unquestioned. People are required to express their hostilities to one another so as to secure a blessing: they assert acceptance of common goals despite these hostilities». (Gluckman, 1966: 131). Ver também do mesmo autor um outro trabalho que amplia o que cito aqui e que está em português: *Rituais de Rebelião no Sudeste da África* (Brasília, 1974).

¹⁶ Durante três dias andei às voltas com um piedoso mas muito festivo terno de moçambiques de Goiânia que se apresentava em Catalão no ano de 1974. Observei a um dos guias que na cantoria do terno havia muitos termos como: «aruanda», «Angola» e outros, raros nas quadras de todos os outros ternos. Depois de algum mistério ele me chamou a um canto e disse em voz baixa que todos eles «eram também de umbanda», e que o terno tinha inclusive um nome secreto, usado entre eles, um nome africano. Quando assistia a apresentação dos ternos de Itapira ao lado do dono do Bazar Caboclo Pena Branca, ele me disse: *Tá vendo todo esse pessoal daí? Deles tem muitos que são de umbanda, que trabalham até que com a esquerda. Vai deles muitos lá na loja*. Por outro lado, Tia Lolota, que por promessa feita pelo marido já falecido dirige um terno de congos em Machado, é médium e dirigente de um centro espírita em uma das ruas principais da cidade. Inúmeros chefes ou integrantes não graduados de ternos de congos e de moçambiques são conhecidos rezadores benzedores e curandeiros.

Uma mistura de tudo isso e um relato terrível de feitiço e morte poderiam encerrar, ao mesmo tempo, estas notas e este ciclo. Quem fala é o embaixador da «Congada de Embaixada» de Itapira.

«Outros falam: 'macumba? Não tem macumba!' Tem macumba. Todo no mundo tem, é questão de querer usar. Essa parte da congada eu não uso, eu que não uso. Eu tenho minha fé em Deus, na Virgem Maria nossa mãe, nas Três Pessoas da Santíssima Trindade, no meu glorioso São Benedito. Eu não uso isso e não vou atrás disso. Mas na parte de congada existe essas coisas, O senhor sabe, essas congadas que existe lá em Minas, essas partes de quatro, cinco congadas, às vezes a pessoa tá dançando, dançando assim, quando vê, um morre lá, um cai morto lá. É demanda, demanda! Sentiu uma mais forte que a outra (sentiu inveja) ou aqueles pai velho sabe mexer com essas coisas, já toca o pau num lá. Existe. ... Falecido meu pai foi assim. Falecido meu pai foi assim. Cumpadre Nêgo, falecido Cumpadre Nêgo, esses dois que foi, mas foi assim, foi assim mesmo, sem nada, sem sentir nada mesmo, tanto meu pai como o Cum padre Nêgo. Os dois sem nada, faltava serviço, não podia com nada. Os dois ficando magro, ficando seco, dia por dia secando, ficando ruim, ia comer, não comia, beber não bebia. E foi, foi, foi malfeito de Congada. Eu não acreditava eu só acreditava em Deus e em mim. Mas depois disso eu fiquei acreditando. Meu pai morreu sem sentir nada. Eu fui em Ouro Fino, eu fui em Caldas, todo lugar que eu ia dizia pruma boca só: 'seu pai vai indo empurrado por causa de congada, vai indo empurrado por causa de Congada'. E ele nem era o chefe, ele ajudava. Chefe de congada nosso era bom, bom mesmo. Ele tanto sabia bater como sabia o que fazia dano. ... Às vezes: 'vamos tomar uma bebida? Nós somos companheiros, uma pinguinha...' Nêgo toma e pronto, lá vai. Eu não bebo. Eu não faço isso aí (para os outros), mas também essa parte de controlar uma bebida com um aí eu não entro».

O CICLO DE SÃO BENEDITO

Mas ao menos é o que a análise de um texto indígena nos pareceu ensinar. Mas, em outro sentido, sabe-se bem que todo mito é uma procura do tempo perdido.

Claude Lévi-Strauss
Antropologia Estrutural

Agora, do jeito que vai vai acabar a congada. Vai acabar porque... estatuto. Ele disse que ia deixar o estatuto pro Ziquinha. Agora, eu pergunto pelo estatuto e eles não sabem nada. O estatuto, viu? Se conseguisse escutar com o estatuto o senhor sabia dividir a palavra deles. Conseguia colocar tudo em seu lugar com o estatuto.

Benedito Lúcio, velho Reis do Congo em Itapira

DEPOIMENTO:

A embaixada guerreira da

Congada Tradicional de Itapira.

Então a Congada Tradicional de Itapira apareceu perto do largo de São Benedito. Mas não entrou nele de uma vez. Perto de um palanque de uma rua que chegava ao largo, Mestre Ziquinha comandou «alto» com um toque de apito. Os congos e conguinhos interromperam a marcha, mas não a cantoria, mais antiga, mas também muito inferior à que já faziam no largo os congadeiros da «Mineira» e da «dos Prados». Pelo caminho os mesmos congos precediam um casal desajeitado de rainha e príncipe cantando as modas da congada, ora lentas nos versos, ora ligeiras, quase perto do samba que os mais velhos do terno vêm fazer de noite, na porta da igreja de São Benedito.

*Moça baiana
Saia na janela
Venha ver os congos
Que já vai pra guerra.*

Nem todos sabiam responder direito as quadras que o capitão-embaixador ia propondo e que deviam ser repetidas muitas vezes. Quadras simples, quase todas antigas o bastante para estarem já metidas na memória, mesmo dos meninos.

*Nossa Senhora da Penha
Madrinha de São João
Eu também sou afilhado
Da Virgem da Conceição*

O pessoal da Congada Mineira que havia acabado a cantoria da manhã, e voltava pra casa para o almoço, cruzou por um momento com a *Tradicional*. A pequena assistência que resistia no meio-dia na praça pode então comparar a segurança do ritmo e a unidade coral da cantoria da congada de migrantes que ao passar abafou por instantes o amontoado de sons da *Tradicional*. Mas Mestre Ziquinha não quis deixar por menos. Puxou da espada de madeira — as antigas, «do tempo do Império», foram roubadas um dia por alguém de São Paulo — e comandou palavras da embaixada:

*Ô meu povo, que é que vocês
querem? (Ziquinha)
Guerra e mais guerra! (todos os outros)*

E voltaram à cantoria. Quem esperava pela embaixada esperou um pouco mais.

*Minha mãe está chorando
Seu filho está guerreando.*

Houve pedidos da embaixada de parte de alguns. Eram quase um desafio. No ano anterior houve também, mas o terno não fez as embaixadas que no passado eram repetidas três, até quatro vezes nos dois dias mais importantes dos festejos «do treze».

<i>Da parte de quem tá falando?</i>	(príncipe)
<i>É da parte dos infernos. Hoje vós haverá de morrer! É de parte dos infernos. Hoje vós haverá de morrer! Muito sangue hei de correr nessa terra. Não correrá... forte atrevido, de prisioneiro abatido. Muito sangue há de correr. Justifique as palavras contra o rei seu secretário. Você sabe, 10 milhão contra vós. Chora seo secretário. Põe sua gente em campo. Contra vós havemos de bater peito a peito!</i>	(embaixador)
<i>Olha embaixador, contra vós...</i>	(um congo se mete na conversa, para no meio e volta ao seu lugar,
<i>...a rainha soberana...</i>	fala no meio do caminho)
<i>Eu sou D. Caturdayno, sou filho de meu senhor de Meio Sol e de Meia Lua. Todas as terras cheiraram sangue, as nuvens interrompiam, as estrelas no céu se abriam...</i>	(embaixador)
<i>Eu sou... eu sou filho do rei e da rainha soberana. Embaixador, comigo não tem fracasso.</i>	(o príncipe, no começo interrompendo o embaixador)
<i>Vós sabe que eu sou D. Caturdayno. Que eu pus meus 10 mil homens em campo pra batalhar contra vós. Porque eu entro no reino do reis vosso pai. Que eu prendo vosso pai.</i>	(embaixador)
<i>No reino do meu pai vós não entra que eu... No reino do meu pai tu não entra, que eu sou filho do rei e da rainha soberana, e dentro do reino do meu pai tu não entra!</i>	(príncipe)
<i>Chama o teu secretário!</i>	(embaixador)
	(o príncipe faz como se fosse procurar o secretário, mas o secretário não veio hoje; ele volta sem o secretário.)

<i>Ô embaixador, aqui está o príncipe amado filho do rei e da rainha soberana. Dentro do reino tu não entra.</i>	(príncipe)
<i>Já disse, príncipe bem príncipe estrela branca, entrego à prisão. Eu não entrego à prisão!</i>	(embaixador)
<i>Na prisão você é entregado e, e...</i>	(príncipe, no fim mistura a fala com a do embaixador e não completa a sua)
<i>Eu tiro a coroa dele, do rei seu pai na ponta da minha espada ele é abatido!</i>	(embaixador)
<i>Olha, embaixador, aqui está o filho do rei e da rainha amada soberana. Não, não abaixa mais a... a sua prisão?</i>	(príncipe, pergunta o final humilde, ao rival)
<i>Eu não entrego à prisão, chama o seu secretário. Para a sua gente eu tenho 10 mil homens pra batalhar contra vós.</i>	(embaixador)
<i>Olha, embaixador, eu meu pai, vou chamar aqui neste momento.</i>	(príncipe) (afasta-se sem saber como proceder. Vai até ao lado oposto das filas e volta sozinho.)
<i>Embaixador, meu pai não pode vir mas tá eu aqui na presença dele...</i>	(príncipe)
<i>Que vós disse, meu preto?</i>	(embaixador)
<i>Que tem que entregar à prisão.</i>	(príncipe)
<i>Eu que não entrego! Vai chamar o secretário! Nem a vós nem ao secretário eu não entrego!</i>	(embaixador)
<i>Tem que entregar, entrega na frente!</i>	(príncipe, fala baixo, quase pedindo) (os dois ficam por momentos sem saber o que fazer. Os congos emendam uma

	cantoria, tocam e o embaixador canta.)
<i>Ai, senhor rei, tô preso Na rua Dai tua mão que eu Quero beijar.</i>	(embaixador, depois os congos) (o embaixador meio que se ajoelha na frente do príncipe.)
<i>Embaixador, qual é a boa intenção que o senhor veio com ela?</i>	(príncipe)
<i>Aqui tá o rei soberano pronto pra receber o castigo. Quando eu ouvi sua voz lá no campo do festeiro eu também encontrei. Ouvi o eu vassalo na defesa do seu desempenho, não com soberania. Era só pra você louvar e honrar aquela gente o glorioso São Benedito e o Rosário de Maria. Eu quando ouvi a tua voz lá no campo do festeiro...</i>	(embaixador)
<i>Embaixador, qual é, foi a boa intenção que você veio com ela?...</i>	(príncipe, interrompendo o embaixador)
<i>Peço a bênção, meu senhor! Peço a bênção que aqui estou a vossos pés.</i>	(embaixador) (Beija a mão que o príncipe estende.)
<i>Embaixador, vós está perdoado, pode continuar dançando com a tua dança, representando no pé de vosso senhor rei com boa devoção.</i>	(príncipe)
<i>Arre, no aniversário desse reino esbandalhado, que nem os criado meu que eu trouxe do meu real estado. Quando eu ouvi tua voz lá no campo do festejo... (pausa longo tempo) as nuvens interrompiam, as estrelas do céu se abriam. Senhor D. Caturmino, rei de Marimbondo, senhora rainha soberana., eu não me vim cair na prisão. Entregarei pra fazer paz e amor. Não fazer briga sobre a terra. Agora quero cantar aquela boa... com alegria.</i>	(embaixador)
<i>Traga a sua boa devoção, cantando, sorrindo com paz e alegria.</i>	(príncipe) (o embaixador chama todos os congos, seus guerreiros para se ajoelharem diante do príncipe, na falta do rei que não existe a mais de 10 anos.)

*Dai-me licença, senhora
Dai-me licença, senhora*

(os congos cantam de joelhos
diante do príncipe e da rainha)

...

...

*Minha reis, minha senhora
Minha reis, minha senhora
A senhora do Rosário.*

*Me sinto nesse estado, que está
de função, muito bem avisado.
Levanta daí filho, louvando o Senhor e filho
de Adão.*

(embaixador)

(todos os congos se recolocam
de pé e retomam os seus
instrumentos.)

*Adeus, adeus, São Benedito,
Até pro ano se Deus quiser.*

(embaixador)

(todos cantam muitas vezes)

Eu convido o leitor a que viaje até o Anexo 1. Ali está o texto do que teria sido o drama completo da embaixada «dada» até alguns anos atrás. O resultado foi pobre e as palmas, poucas. Muita gente havia saído no meio do drama e alguns visitantes sequer sabiam que a Congada Tradicional tentava reconstruir o teatro que lhe deu fama em toda a Mogiana e até muito além dela. Mas os congos estavam assustados do seu desempenho e quase exultantes. Eles haviam finalmente conseguido fazer as embaixadas, mesmo com diálogos partidos e desempenhos truncados entre apenas um embaixador invasor e um príncipe invadido. Há muito tempo a congada perdeu o seu rei, e o secretário não apareceu para dar conta de sua parte importante no drama. Mestre Ziquinha, que se alterna entre embaixador e capitão do terno, provocou novas falas de embaixada:

*Ó minha gente de Catande
O que é que vocês querem?*

(Ziquinha grita para os congos)

(todos)

Guerra e mais guerra!

(Ziquinha)

*Vocês tudo estão pronto?
Então toca essa coisa
Que eu quero ver.*

Os congos saem em marcha, cantando como podem e a caminho do almoço.

*Ó Benedito,
Eu caio, eu caio.*

Mas ao invés de almoço houve confusão. Os festeiros pretos discutiam em frente a um dos hotéis lotados da cidade.¹ Os congos da «Tradicional» andaram reclamando

¹ A Festa de São Benedito ou «Festa do 13» congrega em Itapira dois tipos opostos de negros. Os primeiros são gente do lugar; quase todos trabalhadores braçais e, muitos deles, bóias-frias; são pretos moradores dos «bairros-de-baixo» e analfabetos em grande número; não fazem parte da Irmandade de São Benedito e participam muito pouco de qualquer outro ritual religioso que não o das próprias congadas. Os segundos são pretos vindos de São Paulo, alguns nascidos em Itapira, outros em outras

com razão. Os festeiros haviam prometido um almoço no dia 12 de maio a um dos ternos e deram a entender que seria para o «da Tradicional». Mas sem saber de privilégios, os «da Mineira» apareceram antes e comeram o almoço. Quando os outros chegaram e pediram o almoço prometido ficaram sabendo que um terno havia comido antes e que a promessa era para um grupo só. Discutiram com um festeiro, afinal, aquele era o terno da cidade, o mais antigo e o de mais tradição. A conversa acabou quando um festeiro meteu algumas notas no bolso do príncipe e sugeriu que eles fossem comer alguma coisa num bar de perto.²

Benedito Lúcio devia ser o «reis» da congada tradicional. O cargo é perpétuo, depois que um vivo substitui um morto, e são poucos os casos previstos para a exclusão do novo «reis». Um deles é o abandono do cargo, outro é algum sério desentendimento entre o «reis» e os seus súditos. O velho Benedito Lúcio foi escolhido quando Mestre Nabor ainda era vivo.³ Mas ele acabou se desentendendo com os outros dirigentes da Tradicional, deixou o terno e hoje em dia não vai ao largo de São Benedito nem mesmo para vê-lo apresentar-se. Transcrevo aqui um longo trecho de entrevista que tivemos durante os dias de Festa, em 1978.

Porque aqui congada boa tinha era só aqui em Itapira, Atibaia e... e Poços de Caldas. É só esses três lugares. Atibaia, a congada daqui e a de lá.

Embaixada não tem, é porque já modificou. Até baile mudou. Baile antigamente tinha valsa, polca, tinha samba, bolero, tanta coisa. Tinha xale, tinha tanta coisa pra dançar no baile. E agora é só aquilo, um iê-iê-iê pra gente dançar aquilo a noite inteira... Naquele tempo povo guardava tudo quanto era festa, guardava tudo. Hoje parece que o povo não guarda nada...

Eles vieram convidar pra nós ir na festa deles lá no Barão. Mas quem fava em primeiro lugar era eu. Eles era pra vim conversar comigo em primeiro,

idades do Estado. São negros letrados, muitos deles funcionários burocráticos na capital. São em grande parte membros da Irmandade de São Benedito em Itapira ou da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de São Paulo. São os negros deste segundo grupo os que fazem o número dos «12 festeiros pretos» que assumem, com «12 festeiros brancos», a festa e as honrarias da festa de cada ano. Nenhum dos pretos deste segundo grupo entra em qualquer um dos ternos de congos, o que não impede que um ou outro venham à roda de samba, à noite. Um deles repreendia assim os pretos do primeiro grupo: Não, não, não, lá havendo separação mas não é dos brancos não. É o nosso pessoal de cor que não vem, que não procura. Não tem união, não aparece. Precisamos unir mais, cercar mais, por isso, a festa é nossa. Então os brancos vêm e os pretos não vêm. Agora, a Irmandade do Rosário eles vêm; vêm, vêm para colaborar com a festa, ônibus especial e tudo. Agora, os nossos aqui da cidade fica jogado pros buracos. Eles têm que chegar mais, não têm preconceito, os preconceitos é eles que fazem. Eles é que fazem o preconceito.

² São raros os conflitos abertos entre as congadas, mesmo na memória dos mais velhos. Sempre se diz em Itapira que coisas de feitiçaria, de demanda, «é lá de Minas». Por isso Arnaldo faz rituais tão prolongados de proteção do terno antes de sair para as ruas? Não conheço casos de desentendimentos entre dirigentes dos agora três ternos de congos da cidade. Quando fui pela primeira vez à casa do chefe da «Mineira», fui levado pelo «secretário da Tradicional». No entanto existem evidentes rivalidades entre os dois ternos: a Congada Mineira, mais recente e em plena fase de consolidação de um espaço próprio na festa e na cidade; a Congada Tradicional, antiga e decadente. O incidente do almoço pode ter sido o acontecimento deflagrador de relações menos amistosas entre os dois grupos.

³ Em momento algum das cinco ou seis entrevistas que fiz com ele, Benedito Lúcio fez qualquer referência ao modo como foi escolhido para reis. Muito possivelmente teria sido por preferências de Nabor, de quem falo na nota quatro, mais adiante. As escolhas de reis na congada e no reinado observam dois procedimentos. Há casos em que o rei é «perpétuo», escolhido pela direção de uma Irmandade ou do Reinado, quando eles existem no lugar e controlam em conjunto os ternos de congos. Ou ele é proposto pelo chefe de um terno, quando ele é o rei de uma só congada. Este último deve ter sido o caso de Itapira. Há cidades que fazem escolhas ou eleições de Reis do Congo anuais, tal como os festeiros, capitães de mastro, etc.

pra depois nós ir lá na presidente pra ver se tava em condições de ir, pra poder sair. Mas não foram.

Eu falei: Tinha que vim falar comigo pra ver se podia sair. Agora vocês já trataram, já tomaram até dinheiro do homem (o festeiro de Barão de Ataliba Nogueira, distrito de Itapira, que tinha vindo convidar a congada para uma festa de santo e que não procurou primeiro Benedito Lúcio). Fizeram a maior sujeira. Então desse dia pra cá eu lavei as mãos. Não quero mais, não quero. Isso já faz muito tempo. Já faz uns oito ou nove anos. Lavei as mãos e não quis saber mais. O senhor sabe como é que é. A gente fica com gosto, mas perde o gosto. Eles tratam lá, a gente não fica sabendo, eles não tã em condições pra fazer um papel (para representar as embaixadas), pra fazer um papel direito. Porque a gente gosta do direito, quer saber é de fazer um papel direito. Papel certo, papel direito. Agora, para mim, pra fazer um papel do um jeito como eles faz aí.

Eu até não tô assistindo mais a congada deles aí. Eu não. Eu prefiro assistir aquela congada mineira. Olha, faz poucos dias veio aí uma festa lá em Sapucaí. Eu sou daquela congada antiga do Nabor. ⁸ Mas eu me vi obrigado a me valer com a mineira. Essa aí até foi junto em Sapucaí. O Sêo Arnaldo, um homem muito 100%. Então eu não quis arranjar os meus era porque se eu fosse arranjar os meus dava sujeira. Então eu fui arranjar o Arnaldo porque o Arnaldo já não tem embaixada. A (congada) dele não tem embaixada pra chamar a atenção. A dele é só aquilo, é coisa e um pouco de toque e tal, um pouco de dança ali, e só aquilo.

Mas a nossa tem a responsabilidade. Era a congada, é ou não é, cumpadre? A nossa congada chamava a atenção. Eu fui, quando eu era reis do congo aqui eu fui na Aparecida um dia, na Festa de São Benedito. Quando eu era o reis do congo. Cheguei, tinha lá umas oito congadas na Aparecida. Eu fiquei olhando por lá, tal, não vi nenhuma que nem a nossa. Daí eu cheguei no Hotel, eu era o chefe da romaria. Cheguei ali diante da turma e fiquei quieto. Aí chegou dois senhores, um. do Rio. Esse um falava: «Eh, que Festa e que congada». O outro falou: «Você quer ver congada boa? É a congada de Itapira?» «Ah, l aquela lá não tem outra». Daí eu fui e falei assim: «Vocês sabe. com quem que vocês tá falando?» «Não». «Pois eu sou o reis da congada de Itapira». «Ah, não diga?» E já veio batendo nas minhas costas. Fiquei todo cheio de razão.

Um dia que o senhor vir com mais tempo — eu não trabalho, eles trabalham — um dia que o senhor vir aqui a gente vai lá. Agora não vai haver mais nada. O senhor há de ver que daqui ii,, diante vai ser cada vez pior (com a congada tradicional). Ah vai, cada vez pior. O senhor que veja que nem festa mais faz no dia (no dia certo, 13 de maio). Hoje é que é o dia da Festa e vai fazer domingo, O santo fica sentido, tem que ficar. Agora o senhor há de saber que não tem mais mesmo (a embaixada). A gente fica desgostoso. É por isso que a gente não vai mais lá. A rapaziada não pega. Hoje tem uns pretos aqui agora que só pra lá matando bicho com bala e fazendo arruaça aí. Mas naquele tempo o povo eram outro. Um povo honesto, um povo que queria saber de se orgulhar. Eu chegava lá em Mogi com a minha congada, E lá tinha uma congada de fama. Esse Nabor era da congada de lá, depois é que ergueu a daqui.⁴ Naquele tempo os homens não pagavam pra gente não.

⁴ Há dúvidas sobre se o velho Nabor teria vivido em Mogi-Mirim. O fato verdadeiro é que durante algum tempo ele foi da «Congada de Mogi» e veio de lá para reerguer a de Itapira. Nabor Honório, a respeito dele há muitas estórias entre pretos e brancos de Itapira. Dificilmente um velho reis como Benedito Lúcio, ou qualquer outro figurante mais velho da «Tradicional», poderá falar de si mesmo sem estabelecer filiação ritual com Nabor Honório. Ele foi sempre o mestre de alguém, foi quem colocou alguém na congada e, de modo geral, foi quem reergueu a «Tradicional» quando assumiu a chefia dela. Foi quem decretou a sua decadência, quando se afastou dela.

Nabor Honório, um dos mais empolgantes chefes, viveu noventa anos, setenta dos quais dedicado à preservação e boa fama de sua congada. Pôs a coroa de rei na cabeça de Benedito Lúcio, que abdicou

Hoje é tudo pago. Ali naquele tempo cada um se preparava por si. Ah, era tudo por nossa conta mesmo. Não era como agora que tem tudo na mão e ainda assim não vai (quando é chamado a uma outra cidade). Isso foi assim eu conto, que naquele tempo o senhor precisava ver, era um povo unido. Tratava, ia. Só não ia num caso de força maior, uma doença. Chegava lá fazia bonito é pra chamar atenção. Aí existia esses desafio. Quando desacomodava um pouquinho eles dançava e era por aí. Ali era no respeito. O chefe ensinava mesmo, e dava, e tudo aprendia. Pros conguintos tinha um cacique que vigiava eles. E aí às vezes tinha um conguinto que queria sair pra urinar e não podia e urinava na calça, conforme era hora da embaixada. Não saía não. Era uma coisa severa, urna coisa reta mesma. Ali se acertava as embaixada. Que as embaixada o tempo que levava era uma hora e meia. Uma hora e meia! Um hora e meia pra dar tudo do começo ao fim. Uma hora e meia de batalha. Terminava.

...no começo o reis ouvia aquele barulho. Incomodou ele. Ele foi lá ver, mandou alguém lá pra ver o que era, o secretário: «Vai ver lá». Aí ele foi, veio e disse . «Ih pai, aquilo lá tá um caso sério». Aí o pai falou: «Então vamos lá». Juntou aí, juntou nós, ora o filho príncipe, ora o secretário, ora 15 fidalgos. Tinha o embaixador, o 1º soldado, o 2º soldado. Eu não lembro bem, já faz muito tempo. Ele é reconhecido lá como esses que vem barulho; é reconhecido pelos soldados, soldados de grande responsabilidade do rei. Então o de lá diz: «Diga-me então quem és tu?» Aí fala pra eles:

«Chamo Dão Facão
Comedor de Requeijão
Mato por meia-pataca
Enterro por meio tostão».

«Cala-te embaixador, hei de dar um ponta-pé que tu hás de voar por esses ares». «Se é debaixo da lei a tua monarquia sabida quereis descontentar destes dois fidalgos atôa? Vereis o golpe de minha espada e a força da minha ira».

Aquilo era falado certinho. A gente esquece. Cada um tem a sua poesia. Fala o embaixador, fala o secretário. Tinha que ser tudo reconhecido debaixo de uma interpretação certa. Mas agora não tem, não tem mesmo. ... Isso aí pra conhecer ele tem um estatuto. Eu não sei onde é que está esse estatuto. Isso vem da antiguidade. Nabor, quando ele nasceu ele era bastante mais, velho que eu e ele fazia, dançava, O primeiro fidalgo foi um tal de João Roque... mas isso tem muito anos. Depois passou um tempo. Congada, sabe como é, às vezes desentendiam, saía um meio desacomodado e parava a congada um pouco. Até que aumentava de novo às vezes demorava um pouco, mas sempre 13 de maio lava lá a Congada...

Agora é Rojão, Zezinho e tem um tal de Benjamim que é o mais, diz que é o reis. E não chama ninguém atenção. Agora quem chama é a mineira. Por causa deles não presta. Os próprios chefes não prestam. Na hora de chamar atenção, na hora de pôr uma ordem eles estão por um bar, por aí, bebendo pinga e, fazendo batucada. Até faz poucos dias acho que foi preso o Rojão, parece que a polícia pegou o Rojão, o instrumento dele. É desse jeito. E assim fracassa. Naquele tempo não tinha esse tal de Rojão pra levar ele lá. No ensaio ele chegava em última hora, faltava sempre um, vinha um, faltava outro, vinha o outro, faltava um. Eu sendo reis não queria.

Agora não chama ninguém atenção. A mineira agora está lá em primeiro lugar. Até a nossa agora puseram nome nela de «tragédia» em vez de «tradicional». Quando eu era reis, não é pra gabar, mas o povo era todo unido, disposto, tudo unido com a gente. Eu dominava até o falecido Nabor. Muitas coisas que ele queria eu não achava, eu tirava. Às vezes ele achava

ruim, mas obedecia. Ele gostava de pôr umas maçãs pra pedir. Umas duas maçãs com pandeiro pra pedir, pedir adjutório. Eu quando fui reis falei assim pra ele: «Olha Nabor, esse negócio de soltar duas, três maçãs pra pedir dinheiro não tá certo». Porquê que você acha que não ló certo?» «Não tá certo porque, ocê lembra daquele tempo que existia um macaquinho, dois macaquinhos aí pela rua e dois ursos grandes dançar pro macaquinho pedir, pedir um adjutório?» «Ora, você tá comparando u gente com macaquinho?» «É a mesma coisa». «Mas como que a gente faz então?» «Deixa por minha conta. Quando vir alguém aí pra falar, manda comigo. O senhor é o mestre, eles mandam com o senhor e eu tenho obrigação de obedecer o senhor também. E, agora, nesse ponto o senhor tá errado». Aí ele dava pulo dessa altura. Dava mas me obedecia nisso. E aí ia na casa dele e nego que ia ele mandava comigo. Ele não tratava de sair sem eu pôr em ordem, nós entramos de acordo assim.

Agora, chega de lá pra cá, eles são influído. Mas hoje o que se dá é o que desanima os outros. Eles dão pra embaixador, secretário, príncipe (dão dinheiro) e os outros eles vão de companhia. A gente tinha num tempo uma caixa. O pessoal se animava só de saber que tinha dinheiro em caixa: «Olha, nós temos tanto em caixa». Se desse, eu sempre queria comprar um terreno e fazer uni cômodo assim pra nós ensaiar e vestir. Mas os filhos chamando e eu acabei indo pra Campinas. Daí eu mudei pra Campinas e deixei essa caixa aí. O senhor sabe que o dinheiro aí e eles consumiram com o dinheiro e depois foram falando que eu levei o dinheiro pra Campinas comigo. E eles dando sumiço no dinheiro. Daí pra cá começou essa anarquia. Eu cheguei aqui dei uma bronca medonha: «Vocês acha que eu podia ficar com dinheiro algum sendo que a caderneta lá lá com outro? Vê lá a caderneta com o Zé Adão».

Não vê o que lava acontecendo aí? Teve uma festa lá no Barão, Barão de Sapucaí. A festeira veio aqui atrás de mim. Ela até é minha comadre. Dai eu pensei, pensei nos companheiros antigos. Mas eles não são gente de palavra? Eles falam um e amanhã dão outro. Daí eu falei: «Comadre, aí tem a congada que eu dancei, mas eles são uns tratantes; eu falo direto, eles são uns tratantes. Vê se arranja a congada mineira. Nossa congada já muito mal. Hoje eles não sabe, não sabe nem mais dar as embaixadas». E onde é que anda o estatuto? Eu tive com o Rojão outro dia. Foi na festa de Nosso Senhor Morto, foi o dia que nós se encontremos. Ele disse que não sabe mais.

Eu queria, quando a Dona Amélia entrou de presidente foram procurar pra gente ir aí num lugar. Eu falei pra ela: «Eu quero, eu quero, se eles tiver comigo eu também tô com eles. Eu quero fazer urna coisa direito». Bom, vamos lá. Ensaíamos. Já ensaio, cinco, seis cantava uma quadra; cinco, seis cantava outra(quadra (não se entendiam). E chega amanhã eu avisei: «Secretário, embaixador, reis, essa espécie de gente não pode faltar ensaios». Bom, faltava um, faltava outro, deu que não podia nem controlar. Não podia controlar e deu n'aquela agonia.] aparece essa congada aí pra Barão (o convite para a congada se apresentar em uma festa no distrito de Barão). Aparece e tudo descontrolado, não dava certo. Aí o Rojão tratou essa congada pra Barão. Ele com o Zezinho trataram a congada. (o festeiro do Barão veio falar comigo. «Eles trataram a congada com o senhor?» «Trataram, e falaram que é pro senhor ir». «Eu acho que nas condição que tá não dá pra nós ir, sair». «Mas: eles mandou eu falar aqui com o senhor pra ir lá, o senhor veio mesmo pra quebrar um galho». «Ah, não, esse galho não quebra. Então? Tá certo? Do jeito que nós tamos aí, pra fazer feio não vamos». «O senhor dá um jeito só pra quebrar um galho, nós estamos contando com a congada». «Não, não dá, eu não vou, eles trataram com o senhor, eles vão. Eu não vou, eu sou o reis».

E chegou o sábado eu fui lá na Dona Amélia. Ela era a presidente. (Eu pensei) «eu vou dar uma satisfação lá pra presidente porque eu sou o reis,

ela é a presidente». Fazia uns nova anos que ela é presidente. Ela entrou como, como fazendo de' tudo, acharam que ela precisava ficar sendo presidente.

Então eu fui lá, tavam todos lá. Foi aquilo. «Olha aí, disse que o reis não vinha, olha o reis aqui, 6» (falou a presidente). F' falei: «Dona Amélia, a senhora vai me desculpar, eu não sou mais reis, a senhora sabe disso. Porque nós começamos conversando aquele dia da reunião. Eu falei pra senhora: se eles tiverem comigo eu lava com eles e se eles não tiverem comigo ou não tava com eles? Agora é a ocasião. Chegou a ocasião A senhora acha que eles devem, a gente tratar essa congada sem ao menos conversar comigo, com a senhora? A senhora é que deve, nós aqui é que temos de compreender e não eles lá. O que é que a senhora acha?» Ela falou: «Não, o senhor tem razão, o senhor tem razão, mas não tem mais... (tempo?)» «Eu não falei pra senhora que eles não eram gente suficiente, que eles não eram gente suficiente?»

Mas mesmo assim eu lava junto com eles e ela foi, modificou. Tinha até baliza. Congada nunca teve baliza, é uma dança sarada de São Benedito. . . Veja agora, baliza representando, dando pulo, dando pinote lá na frente. Não pode. Ela é que era baliza, ela punha o uniforme lá com umas roupas e saía dançando lá. Eu dava risada.

E foi indo que eles puseram um tal de seo Antônio pra ser o i'eis. Eu vinha de Campinas aqui. Naquele tempo o Nabor ainda era vivo. Nabor ficou também desgostoso, ele não queria que acabasse. Agora, do jeito como vai vai acabar a congada. Vai acabar porque: estatuto. Ele disse que ia deixar o estatuto pro Zezinho. Agora, eu pergunto pelo estatuto e eles não sabem nada. O estatuto, viu? se conseguisse acertar com o estatuto o senhor sabia dividir a palavra deles. Conseguia colocar tudo em seu lugar com o estatuto'. Agora, uma comparação, é muita coisa: tem parte do secretário, parte do príncipe, parte de embaixador, parte de caixa, parte de violeiro, parte de cacique, parte dos conguinhos. Ali cada um daqueles conguinhos tinha as suas embaixadas. Se era vinte conguinhos tinha vinte embaixadas só de conguinho. Se era trinta tinha trinta embaixadas só de conguinhos. E tinha o cacique, cada um com a sua parte, com o seu versinho pra dizer. Os fidalgos também era a mesma coisa. Se era quinze, dezoito, vinte fidalgos, também era a mesma coisa, cada um tinha as suas embaixadas. E enquanto não terminava com aquelas embaixadas não prosseguia a dança, não prosseguia a dança. Agora, no meio dessa dança tinha combate, discussão, desafio. O embaixador desafiava o secretário de lá, chegava aquela hora eles cruzavam, corria de cá, corria de lá, brigando, discutindo. Tinha espada mesmo, espada de verdade, do Império. Então corria, corria pra lá, corria pra cá e quando eles esbarrava eles ia embora; o secretário, o príncipe ia como se tivesse brigando na fronteira, né? Afinal de contas, aí um dizia: «Prende essa gente canalha, prende essa gente canalha!» Aí eu levantava, aquela fidalguia toda dançava. Quando chegava na divisa lá do tal secretário brigando com ele, ele caía no chão...

A congada representa parte da África. Não sei se é guerra antiga, eu sei que ela já veio de lá com essa congada. Agora, quem é que trouxe é um problema que eu não tenho certeza. A congada faz parte da Igreja, mas não faz parte da Irmandade. A Irmandade de São Benedito é outra coisa. No meu tempo chegava lá cantando e dançando dentro da igreja. Depois vinha de fasto, vinha de fasto até sair pra fora. Hoje eu acho que não canta mais. Os podres hoje são bastantes diferentes.

Até aqui o depoimento de Benedito Lúcio.

Ora, na manhã do dia seguinte ao sábado, 13 de maio que os congos conseguiram refazer pedaços de suas velhas baixadas, havia sido acertado entre promotores eruditos da e das congadas um *encontro* entre a «Tradicional» e a Prados»

na Praça Bernardino de Campos.⁵ Saindo da casa seus protetores brancos, dos «bairros de cima» da cidade, dois ternos deveriam fazer um *encontro* cívico absolutamente original envolvendo uma Princesa Isabel, uma Rainha do Congo, moleques, Lei Áurea e mais alguma coisa digna do palco de um colégio de freira. Como o jornal *Cidade de Itapira* sai na manhã de domingo, ele adiantou a notícia e deixou pronta reportagem desde o dia anterior: «Encontro das Congadas foi a Nota Auspiciosa deste ano».⁶ Mas o

⁵ No ano de 1978 foi lançada uma nova congada em Itapira «Congada de Nossa Senhora do Rosário dos Homens do Bairro dos Prados». Ela pretende recriar de algum modo a antiga Congada de São Benedito, ou Congada da Paróquia de São Benedito, desaparecida depois que Manoel Miguel, o seu chefe, morreu em um acidente de trabalho. Alguns dos seus congos foram da «de São Benedito» e como se descobriram sem condições de começar um novo terno por sua própria conta e risco, foram procurar ajuda nos bairros de cima. A mesma mulher que durante cerca de 10 anos foi a presidente da Congada Tradicional, e que se desligara dela em 1977, por razões de conflitos com outros brancos letrados pelo controle exclusivo do terno, aceitou «levantar» a «dos Prados». Dona Amélia transferiu o seu empenho e a sua dedicação para a nova congada. Reuniu os congos várias vezes em sua casa; fez o fardamento deles e das mulheres e meninos acompanhantes, ajudou com os instrumentos, criou novos personagens, inclusive uma Princesa Isabel e «dois moleques»; criou uma dramaturgia obtida de livros de «Nossa História»; substituiu a formação aglomerada e espontânea dos ternos de congadeiros por um desfile militar e, finalmente, cuidou da propaganda do grupo na cidade. Foi dela a idéia de inventar «o encontro das duas congadas», cuja notícia de uma ocorrência afinal não realizada, não resisto a mostrar ao leitor, para que ele saiba como seria, se fosse.

A nota plausível deste ano nos acontecimentos folclóricos do «13 de Maio» sem dúvida alguma, foi a apresentação da Congada Nossa Senhora do Rosário dos Homens do Bairro dos Prados.

A programação folclórica foi muito feliz: um encontro entre a Congada de Nossa Senhora dos Homens do Bairro dos Prados com a Congada de Embaixada (Tradicional).

A Montagem é de Amélia Álvares. No quarteirão situado ao lado da Praça Bernardino de Campos (em frente ao Chopão) deu-se o encontro das duas congadas. Os cantadores da Congada dos Prados cantam versos de saudação e amizade aos congos. Depois uma mucama caminha graciosamente, levando uma cestinha cheia de pétalas e folhinhas, e com estas vai tapizando o chão até em frente da Rainha do Congo. Depois dela, os cantadores cantam o pedido de permissão, enquanto a Princesa Isabel, acompanhada de outra mucama, vai caminhando lentamente até a presença da Rainha do Congo. Parando, toma de uma bandeira (sk) que a mucama lhe oferece o PERGAMINHO. Desenrola-o e lê: «Eu, Isabel, Regente Imperial do Brasil, nesta data de 13 de Maio de 1888, entrego a Sua Majestade, Rainha do Congo, o «CETRO DA ABOLIÇÃO».

Pega o cetro e oferece-o à Rainha e entre as duas dão-se as cortesias reais. Em seguida os cantadores dançadores cantam e dançam, enquanto a Congada de Embaixada, perfilando-se, segue o seu caminho. Atrás, segue a Congada dos Prados e vão em busca do Capitão do mastro e dali para a Igreja de São Benedito (Cidade de Itapira, 14 de maio de 1978, p. 2).

⁶ É importante que se observe que um encontro letrado e artificial como o noticiado acima não é o único modo de se invadir um espaço tradicionalmente popular de cerimônias religiosas, com propostas que, quando podem, os agentes dos rituais preferem evitar de uma maneira ou de outra. Em algumas cidades têm sido inventados concursos de congadas e outros semelhantes. Assim aconteceu por iniciativa do próprio prefeito, em 1974, na cidade goiana de Catalão. Os ternos de congos e moçambiques simplesmente não compareceram ao concurso, continuando a fazer durante todo o horário previsto para ele as suas visitas tradicionais. Às vezes concursos deste tipo, patrocinados por pessoas diretamente ligadas aos ternos, ainda podem ser aceitos e às vezes se revestem de características de uma confraternização, como aconteceu uma ou duas vezes em Poços de Caldas. Quando servem apenas aos interesses de políticos ou de pessoas que invadem, com termos de concorrência turística, o campo ritual onde são outras as propostas de desafio, como vimos no ciclo anterior, os resultados podem ser desastrosos.

Em Itapira houve interesse em patrocinar um concurso entre congadas. A idéia fracassou, como outras.

Centro Itapireense de Cultura e Arte Dará Prêmios às Congadas de Itapira.

Com a finalidade de prestigiar e estimular as diversas Congadas de nossa cidade que anualmente se apresentam ao público... o Centro Itapireense de Cultura e Arte resolveu instituir um prêmio no valor de NCr\$ 100,00 (cem mil cruzeiros velhos) para a Congada que melhor se apresentar durante a festa, e menções honrosas para as que se classificarem em segundo e terceiro lugares (Cidade de Itapira, 5 de maio de 1968, p. 1).

encontro não houve. Aconteceu que na noite do sábado, como de costume, como para prosseguir uma tradição negra e secular, vários congadeiros algumas mulheres da periferia foram inventar roda de samba na porta de São Benedito. O santo que não tolera mínima faltas de decoro religioso, a ponto de punir com um verdadeiro vendaval a ousadia de um padre que pretendeu mudar a posição de andor na procissão do santo, é acreditado como gostando do samba que os negros tocam pra ele noite afora, no largo.

*Meu pai comprou marreco
E não comprou lagoa,
Marreco é bicho fraco
Tá morrendo atoa.*

*Se eu soubesse que aqui tinha
Miséria de sambador
Da minha casa eu trazia
Meu canário dobrador.*

*Oi abre a roda
Deixa a ema passear
Gavião tá peneirando
Pra pegar pomba no ar.⁷*

Na mesma notícia são anunciados os critérios de julgamento das congadas, por certo copiados dos de *Concursos de Escolas de Samba*:

a) número de participantes; b) qualidade da indumentária; e) número e improviso de cantoria; d) maior tempo de apresentação na Praça de São Benedito.

⁷ Samba na Festa de São Benedito sempre deu confusão. As congadas, o ritual religioso do negro submisso em procissão ou ao pé do mastro do santo foram sempre muito bem aceitas pela elite e pelas autoridades da cidade. Mas o samba na porta da Igreja de São Benedito, um ritual profano de negros entre negros, foi sempre visto Como uma aventura pitoresca e primitiva de uma gente inculta, ou como uma profanação aos bons costumes do lugar.

Os sambas... sempre fomos de opinião que esses malditos divertimentos deviam ser proibidos.

O pessoal d'essas troças tu... do na cor e de mãos pesadas, quando começa não acaba mais. E bebem, e dançam até cahirem.

Na noite de 8 para 9 do vigente em um d'esses sambas que teve lugar na fazenda do Dr. fomes, José Francisco de Arruda e João de Oliveira, naturalmente por causa de alguma bella cor de ébano, não chegaram a entender-se e se engalfinharam (Cidade de Itapira, 27 de fevereiro de 1908, p. 1).

Hoje, porém, já esses sambas não tem a mesma cor e gosto d'aquelles d'outros tempos; também, já vão pra 20 annos, e já é tempo destes costumes irem acabando, de forma que os sambas de hoje, já não tem aquelle calor dos de outro tempo, mesmo porque a policia de hoje é um refrigério (Cidade de Itapira, 30 de abril de 1908, p. 1).

Como sóe acontecer em todos os annos, a noite de 13 de Maio foi de uma orgia indescritível. A policia não teve descanso, mas mesmo assim, os desatinos de alguns alcoólicos e vagabundos com domicilio (sic) ultrapassaram as raias do tolerável.

O pior foi a participação do pessoal das casinhas na folia do deboche. O samba espinafrado, aló, fronteiro a capela de São Benedito, atravessaram de ponta a ponta a noite, noite hybernal, noite Siberiana. Conseqüência, no dia seguinte muitas famílias ficaram sem almoço. Valha-me Deus que essa anormalidade só se dá uma vez por anno (Cidade de Itapira, data ilegível, n. 290, p. 2).

A própria igreja estabelece planos de festejos a São Benedito e, Como já vimos aqui para outras festas de santo, qualifica como profanas todas as cerimônias que estão fora do seu controle direto, e que ela apenas «tolera por tradição».

A parte religiosa em si é independente dessa parte profana que, por ser um costume, as autoridades eclesiásticas toleram quando se evitam os abusos que sempre depreciam a religião.

Fique portanto claro aos menos avisados que a Religião não é responsável pelas inconveniências que se cometem nas imediações da praça da festa...

Rezem, rezem muito e, se quiserem, distraiam-se também um pouco! Mas não aborreçam o bom São Benedito.

Mas da meia-noite pro dia o samba esquenta e aconteceu que o grande bumbo, mais da congada do que dele, furou o couro. O rombo rompeu discussão e a coisa ameaçou ficar preta. O secretário da «Tradicional», bumbeiro do samba, explicou que aquilo acontece: «Coisa de samba, todo mundo sabe». Na manhã do dia seguinte ele ficou em casa arrumando o couro do bumbo e o resto da congada não se apresentou na casa das mulheres que inventaram o encontro. A Congada Tradicional não compareceu nem no encontro nem na procissão dos festeiros e o seu comportamento, inaceitável aos olhos brancos de funcionários da prefeitura preocupados com o bom nome da cidade, foi classificado como uma grave indisciplina.⁸

A crônica erudita dos jornais da cidade foi sempre tolerante para com a Congada Tradicional, vista ora como o lado manso e pitoresco dos negros do lugar, ora como «uma das mais autênticas tradições de Itapira». Assim, os brancos eruditos faziam uma separação entre o que, para os negros, eram apenas momentos diferentes de um mesmo modo de louvar São Benedito todos os anos. Eles elogiavam a ordem dos negros na congada da procissão das 5 horas da tarde, para condenarem, com o mesmo assombro, a desordem do samba depois das 10 da noite.⁹

Mas entre os próprios negros de hoje há severas acusações à «Tradicional». Vimos algumas delas na fala de Benedito Lúcio: a congada está decadente, desaprendeu as embaixadas e pouco sabe do desempenho que teve no passado; perdeu a disciplina interna do tempo em que ele era o reis e o velho Nabor era o chefe, agora não há mais respeito hierárquico e nem mesmo uma chefia eficaz; ao lado de um desempenho ritual decadente vigora urna conduta social inadequada, com tramas, desvios de dinheiro, quebras de palavra empenhada e acordos não cumpridos. Mesmo os congadeiros da

(Cidade de Itapira, 7 de maio de 1950, p. 1).

⁸ Mas, terminada a «festa do 13», os agentes brancos de invasão folclórica sobre as congadas brigaram pelos jornais. No domingo seguinte ao da Festa, Dona Amélia publicou em um jornal da cidade uma crônica com críticas severas ao modo como as suas substitutas na invasão erudita à Congada Tradicional modificaram os uniformes dos congos e OS fizeram desfilar com chapéus como que de cangaceiros. Em «seção livre» do domingo seguinte, a resposta veio. Algumas passagens merecem ser transcritas aqui porque uma vez mais ajudam ao entendimento de como agentes externos alteram, segundo a sua vontade, a existência e o desempenho de grupos religiosos populares.

Existem no Brasil apenas 5 (cinco) Congadas de Embaixada e uma delas está aqui em nossa querida Itapira. Todo ano a TV Globo vem fazer sua reportagem para o Jornal Nacional e Globo Interior. É orgulho para nós sem querer aparecer, vemos nossos trabalhos 'coroados de êxito na TV, e, este ano tivemos o privilégio de serem filmados para documentário da TV Cultura Canal 2 — Fundação Padre Anchieta.

Nós, um grupo de voluntários nos reunimos, trabalhamos, com nossos carros pedindo, angariando ajuda financeira e mão-de-obra para costurar, bordar, fazer flores, andores, etc., etc. Enfim, mil coisas para enfeitar e vestir nossos congos que, muitos nem sequer sabem calçar as meias.

Para que tudo corresse bem, a indumentária foi tirada dos livros Brasil Folclore — Brasil Histórias, Costumes e Lendas elaborados pelo nosso Governo — Secretaria de Turismo — Secretaria do Conselho e Cultura, portanto, não confiamos apenas em nossos conhecimentos, fomos buscar nas páginas de nossa literatura popular.

Este resumo apenas para mostrar o trabalho que se tem para pôr na rua 43 congos; para as belezas e os critiqueiros botarem o bico. (Cidade de Itapira, 31 de maio de 1978, p. 2).

⁹ Em 1977 fui testemunha de uma cena de repressão contra o samba que me trouxe à memória notícias de começo do século a respeito das relações entre a polícia e os negros de Itapira. Cerca das 10 horas da noite dois soldados aproximaram-se do grupo de sambadores que cantavam e dançavam no largo de São Benedito. Foram avisando sem perguntas que era hora de acabar com aquilo. Alguns deles tentaram apelar, em nome dos costumes da Festa. Um rapaz branco, de Campinas e da assistência tentou defender os negros. Teve o seu braço torcido e foi levado para a delegacia, debaixo dos protestos de outros assistentes. Pouco depois foi libertado e as autoridades policiais, inteiradas da repercussão do assunto na cidade, permitiram livre samba na noite seguinte.

«dos Prados» e da «Mineira», obrigados por leis de corporação a não fazerem mau juízo de «irmãos de farda», não podem deixar de estabelecer comparações.

«Ali já não é mais como foi. Foi grande, tinha não sei quantos muitos congos e conguinhos. Mas agora, veja, onde que tá a embaixada que eles sabiam dar? E como é que pode uma congada sair na rua sem ensaios? A nossa faz ensaio todo mês e quando é perto do 13 é toda semana. Eles ficam pros bares, no samba e na pinga. Pode? Não pode».

A Congada Tradicional de Itapira — «Congada do Nabor» que no passado deve ter tido um nome religioso nunca lembrado hoje em dia — é muito mais antiga do que o velho Nabor. Mas até hoje é o nome dele quem segmenta o tempo de vida da «Tradicional» em três períodos: 1º) antes do Nabor, de pouco se sabe; 2º) o «tempo do velho Nabor»; e 3º) depois Nabor.¹⁰ A memória do povo empurra o primeiro período p. o mistério, o segundo para uma grandeza nunca mais alcançada, e o terceiro para a decadência. A diferença entre o que aconteceu em cada um dos «tempos da congada» sempre se mede na boca do povo pelo grau de autonomia do próprio grupo ritual. No primeiro tempo, mesmo entre escravos, ele foi *coisa só de preto, não vê que branco via, gostava, mas não entrava?* No segundo tempo houve o Nabor e o controle do velho Nabor. Ele reergueu a congada e tomou conta dela até perto de sua morte, dividindo durante muitos anos um comando efetivo com o controle simbólico de Benedito Lúcio. No tempo atual a congada caiu em mãos de negros sucessores incapazes de conduzi-la com acerto e que acabaram por entregar a direção do terno a pessoas brancas e letradas da cidade.¹¹ Estes novos agentes c ritual são pessoas sem dúvida alguma interessadas

¹⁰ Fala-se em Itapira que, tanto a Congada Tradicional quanto a própria Festa do 13, foram durante muitos anos «coisa só de pretos». Havia apenas congos negros no terno, entre os festeiros todos eram igualmente negros, assim como os sambadores. Mas os próprios negros hoje em dia não sabem lembrar este tempo de maior uniformidade étnica nos festejos. O próprio mito da origem da festa fala de uma promessa feita por uma Rainha italiana — às vezes com o nome de Princesa Isabel — por causa de uma epidemia de doença mortal desatada sobre o seu reino. Ela teria prometido a São Benedito vestir 12 virgens brancas e 12 negras e fazer a festa. Esta seria a origem da divisão dos festeiros que, no entanto, sabe-se que começaram a ser também brancos muito depois dos primeiros tempos da «Festa do 13». Brancos contam sobre ela da seguinte maneira.

A festa de São Benedito era só de negros; a igreja uma capelinha no Largo nativo, iluminado a querosene; a Irmandade já constituída; as fogueiras crepitantes o chão, um pedaço de terra da chácara denominada Maria de Moraes, no subúrbio de Itapira, doado por Giovanni Trani; antes de ser paróquia, tudo o que se referia à Festa, era assunto a resolver com a Irmandade; O dinheiro necessário era arrecadado pelo preto Chico Pitaca, avô da Princesa Maria de Lourdes, cujo pai foi também valoroso Chefe da Congada, antes e em conjunto com o Nabor.

O Chico Pilaca, saía a pé pelos sítios, e fazendas, com uma gavetinha dos óbulos e pequena imagem do Santo (Coppos, Odette, s/d, p. 10).

Este pequeno trecho de história é suficiente para que o leitor tenha sob os olhos um exemplo a mais dos modos como urna festa de santo padroeiro de um grupo social e etnicamente dominado, é progressivamente apropriada por setores eruditos e dominantes da sociedade local.

O controle da Irmandade de São Benedito, de que nenhum negro das congadas é membro em Itapira, foi muito reduzido em benefício direto do padre vigário e seus auxiliares. De «donos da festa» e devotos nucleares de festejos a um padroeiro, os agentes e atores negros passam aos poucos à posição de atração turística de unia Festa da qual são cada vez mais afastados, muito embora reclamem os seus protetores eruditos, que *nunca se deu tanta atenção às congadas como agora.*

¹¹ Sobre o controle erudito da Congada Tradicional a presidente dela durante cerca de 10 anos faz a seguinte confissão:

Morto o Rei Nabor e morta a insuperável sambista Sabina, a Congada entrou num período de decadência por falta de continuidade na liderança... Diante do nosso interesse em cuidar deles, os negros congos alvorçaram-se. Quem não queria mais ser congo voltou a querer. O número cresceu. Dia a dia, hora a hora, batiam nas portas das nossas casas sujeitos feios, desengonçados, pés-de-anjo, humildes e tímidos, engrolando a língua...

em preservar a «Tradicional», mas, por outro lado, são em parte os responsáveis por sua oscilação entre uma fase final de decadência e a aparência de um novo reerguimento.

Entre os três ternos atuais de congos de Itapira só o Congada Mineira preserva uma unidade interna exemplar sob o comando de um único dirigente, ao lado de uma autonomia razoável diante das ameaças do controle externo e erudito. Ele é também o único terno que se conserva com um grupo ritual durante o ano inteiro na mesma medida em que aos poucos apresenta como uma pequena empresa para serviços em festa alheia, com começos de um crescente sucesso. A Congada Mineira ensaia quinzenalmente em casa de Mestre Arnaldo e, pela época da «Festa do 13», uma vez por semana. Durante as suas apresentações públicas é a única que consegue um desempenho sem erros e sem titubeios e procede com uma independência ritual notável, desde a saída da casa do capitão, até os momentos de dança e canto diante da igreja.¹²

Quando eram congadeiros em suas cidades mineiras da região de Pouso Alegre, os congos sabiam proceder como sujeitos de um grupo «do sistema do Reinado», e não «do sistema da Embaixada», segundo a sua própria classificação. O terno procedia então como qualquer um de Machado: acompanhando procissões do santo e de festeiros; participando de cerimônias de levantamento e descida do «mastro de São Benedito»; dançando no largo da igreja e às vezes dentro dela; fazendo as visitas de costume. Em Itapira onde sobretudo hoje em dia a Festa de São Benedito não preserva mais toda a seqüência ritual típica – não tem mais ou nunca teve reinados e visitas — a «Mineira perdeu parte do seu estilo mineiro de trabalho ritual, conservando no entanto toda a sua estrutura como grupo, e todo o repertório cerimonial que trouxe de Minas Gerais. Em momento algum Mestre Arnaldo procurou copiar o modo de desempenho das congadas paulistas e nunca pretendeu, por exemplo, aprender embaixadas dramáticas, embora reconheça que elas são admiráveis, quando executados com maestria.

Ao tempo em que a «congada das embaixadas» era conduzida com pulso de ferro pelo «finado Nabor», a «de São Benedito» desenhava sinais de decadência e era conhecida como um terno *muito bom de bateria, capaz de concorrer até com escola de samba, mas muito indisciplinada, com gente desordeira mesmo* (um branco da cidade).¹³

Não foi fácil reorganizar as Congadas. Dispersas, não tinham noção de desfile. Além de que, os negros da jovem guarda preferem, como as gerações recentes, as novidades, o modernismo. Quando convidados, envergonhavam-se da possibilidade de virem a ser congos. Nunca tiveram esclarecimento sobre o que representam como parte no folclore. Não sabem que o folclore é a coisa mais linda que uma nação possui. (Coppo, Odette, 1971).

¹² Chefiada por Seu Arnaldo, a Congada Mineira é a mais organizada e a que consegue todos os anos participar da Festa de São Benedito sem ajuda externa. Isso vem demonstrar uma coesão e solidariedade de grupo muito grande. São mineiros, lavradores. Alguns ainda moram em Minas Gerais e vêm especialmente participar da Festa. Segundo Seu Arnaldo a Congada Mineira saiu pela primeira vez em 1953. Seu fundador foi José Júlio. Com a morte deste a chefia passou para Joaquim Benedito Franco, pai de Arnaldo. Com a morte do pai de Seu Arnaldo, este passou a chefiar a Congada. Isso já há nove anos (Conceição da Silva, 1978: 4).

¹³ *A terceira, a Congada da Paróquia de São Benedito, de grande vivacidade, ritmo, bons cantores e bons dançadores, tão bons que poderiam fazer inveja a qualquer Escola de Samba do Rio de Janeiro. Havia um porém: integravam-se nela os negros mais rebeldes e manhosos e alguns viciados na pinga. De todas era a mais miserável, com exceção de um dos chefes, o Mano ei Miguel, cidadão digno, operário ordeiro, pai de família com algum sentido de organização. Ótimo ensaísta. ... O outro chefe, Dito Adão, era bom elemento também, sempre pronto a me compreender e a me atender nos itens a serem*

Alguns anos depois da morte do seu capitão, ela reaparece no outro extremo da cidade, no «bairro dos Prados» e com duas características opostas às do terno anterior: 1º) sob o comando interno de dois dirigentes locais moderadamente ascetas e que exigem dos seus «soldados» um comportamento devoto e rigorosamente ético; 2º) sob o comando externo e absolutamente determinante de um agente branco, erudito e morador fora do bairro dos congos. Já fiz referências aqui a que esta pessoa, sem dúvida alguma responsável pelas condições de «saída» do novo terno em 1978, provocou, segundo o seu critério, alterações substanciais nas andanças de rua do grupo que ela chama de «desfile» — e no desempenho dramático do terno.¹⁴ Enquanto ela traduz passagens e personagens alheios ao mundo simbólico da congada e inventa por conta própria uma dramatização tirada mais de livros de história do que da memória do povo, o capitão do terno pede com insistência ao pesquisador qualquer coisa que o ajude a recompor embaixadas que nunca souberam fazer. Eu havia contado a ele que tinha feito uma transcrição completa das embaixadas dramáticas da Cidade de Goiás e ele me fez prometer que não deixaria de trazer para os seus congos um papel onde elas pudessem ser lidas por quem soubesse ler e ensinar.

Essa congada tradicional, se for de executar, eles sabem muito mais que nós. Pra começar eles sabem dar a embaixada inteira. Inteira ela não é muito fácil. Eu gostaria de aprender a embaixada, de tirar ela da memória. Eu, tendo uma pauta no eu sei falar mais ou menos. Agora, meu primo também sabe falar um pouquinho. Agora nós precisa de ir em teatro de Carlos Magno pra aprender. Eu quero aprender dar embaixada. E. quero um mestre de embaixada junto comigo. Eu vou dar embaixada. Aí, esses meninos que sabem ler vão ter muito serviço.

O primo, contraguia do terno, tem sonhos também de um dia arrancar da memória o texto das embaixadas.

Eu gostaria de eu levantar embaixada sobre minha memória mesmo. Inclusivamente porque a congada que eu toquei lá em Santa Rita do Sapucaí não é minha congada mesmo (não é do estilo de ter embaixada). A congada aqui do Cubatão eu não tenho autorização de nenhum deles (a congada tradicional, entendida como «dona da embaixada»). Eu penso na minha idéia pra fazer a cantoria, puxo e sai verso na hora. Agora, a embaixada nós não temos o livro de embaixada, mas eu ainda tiro a embaixada da memória pra incluir.

Estamos aqui, portanto, diante de modos diferentes de enfrentar os perigos do saber e da perda do saber. Os congos da Mineira trazem de Minas para São Paulo o que pode ser usado em uma festa diferente de São Benedito. Mas o que coube no novo contexto é reorganizado e mantido como repertório do grupo, onde nada se inclui do que não é dela e não foi «sempre» dela. Os congos do Prado imaginam acrescentar alguma embaixada ao seu repertório de terno novo, construído sobre o saber de congadeiros migrantes de congadas mineiras ou da velha congada de São Benedito. Ao criarem um grupo ritual novo sobre memórias fragmentadas de outros, abandonados ou

observados pela sua Congada. Os demais eram difíceis de ser conduzidos. Precisava pulso forte para ajustá-los às exigências (Coppo, 1971: 8).

¹⁴ As confissões de reconhecimento e dependência são muito evidentes. A fala é do capitão do terno: *Primeiro ensaio que nós fizemos foi 13 de Maio. Dona Amélia ajudou, deu uma mão pra nós, mulher 100%... Ela é muito boa, ela vai dar uma demão pra mim sobre coisa que eu nunca alcanço. Ela faz tempo era diretora da outra congada. Muito boa, ela sabe manobrar. Ah, ela vai dar uma demão pra mim. E deu mesmo, e tem dado. Ela de congada ela entende de um tudo e por tudo. Porque eu danço a congada, mas ela compreende muito mais do que eu tudo o que acontece na congada. Eu pra fazer aquilo sou um aprendiz. Ela não é dançadeira, ela é mulher, mas quer dizer que ela tem experiência. Só que tem uma coisa, ela é enérgica. Mas eu gosto que seja enérgica por que aí a coisa vai. Então tô gostando dela.*

desaparecidos, os dirigentes do terno procuram criar o seu próprio repertório: 1º) aproveitando fragmentos já conhecidos e importados de grupos anteriores; 2º) procurando aprender novas modas e, se possível, o drama da embaixada guerreira; 3º) permitindo a inclusão de modos eruditos de representação, impostos pelo agente externo que os ajuda.

Entre uma congada que preserva inteira a sua identidade e seu repertório, e uma que aparece e aprende a conquistar ambas as coisas, a Congada Tradicional perde depressa a autonomia, a identidade e a memória. Os congos na prática evitam os momentos mais complicados do saber ritual do grupo. Entre 1976 e 1978 apresentaram apenas uma vez, aos farrapos, a sua embaixada. Por outro lado, justificam a evasão do saber com perda do seu «estatuto», a memória um dia escrita do grupo, o livro onde ficaram todos os segredos da congada e que, levado embora, levou uma fração da identidade e do saber do grupo. Todos os personagens mais ativos da linha de frente do terno falam do «estatuto» e do «livro».

Eu tenho um livro... eu não tenho um livro. Eu tenho um papel escrito que quando o meu mestre morreu (Nabor), meu mestre foi quem deixou pra mim. Esse papel que eu falo. Eu posso fazer uma coisa, eu posso ir na casa do Nabor, da filha dele, do filho dele e pedir o livro que ele tem o livro lá. Não ele, a filha dele tem o livro tudo escrito.

O senhor venha que no ano que vem eu vou pedir pra filha desse senhor (Nabor) que foi meti mestre no congo, que ela é crente, ela passou crente. Ela tem o livro. Ela passou crente mas ela ainda tem o livro. Eu vou pegar esse livro que o livro tem o fundamento que sabe mais do que eu sobre essa congada nossa. Essa congada tem um fundamento. O meu mestre contava que na Itália teve uma doença muito violenta. Então teve uma rainha que fez uma promessa pra São Benedito que se ele livrasse dessa doença ela vestia doze conguinhos negros, pretos e doze brancos. . . E no livro vai ter tudo isso. Mas eu não sei o nome dele.

Porque tem a viúva dele, do Nabor Honório. Tem a viúva dele e ela mora aí. Agora, o estatuto ficou com o filho dele e levou ele pra São Paulo. Escrito não tem nada, só na cabeça. Agora, eu posso, outro dia eu fiquei com dona Amélia de seis horas até de noite (transmitindo o que sabia das embaixadas). Eu tenho vontade de escrever uns 15, 20 livros e deixar. Porque eu não estou mais criança, eu tô com 47 anos. Depois dele (Nabor) nasceu eu. Depois de mim não nasceu mais ninguém pra aprender como eu, que esse já é um pedaço pra deixar depois que eu morrer. Pra deixar direitinho. Então não é Nabor Honório mais, já é José Aparecido Policarpo. Porque o Nabor Honório me deixou. Desde molequinho eu aprendi assim, chegando. Primeiro eu dancei fidalgo dianteiro, dancei de muluquimbo, periquito, tem todas essas partes. Depois passei a dançar de fidalgo. Às vezes ele ficava doente e falava: «Ô Ziquinha, ô Ziquinha, hoje você vai no meu lugar». Eu dizia: «Mas Sêo Nabor... » Ele falava: «Não, você vai sim, vai no meu lugar». Ele dizia pra meu pai: «Olha aí Gonçalo, você tão velho e não sabe dançar até hoje. Eu aprendi com o defunto meu avô. Depois que eu aprendi com o defunto meu avô, ninguém mais. Agora o Ziquinha». Pois então é, tudo o que tem dessa congada tá no livro, o estatuto nosso. Mas o livro foi com o filho dele, pra São Paulo. Então foi que o que eu sei eu aprendi de cor, bem de cor.

Um fato é intrigante. Não é difícil recuperar textos onde a antiga embaixada está escrita, se não tão completa como foi nos tempos de Nabor, pelo menos muito mais inteira do que os congos conseguiram dizer para quem estava perto, no largo de São Benedito. Há um livro que circula pela cidade e há mais dois documentos datilografados com o texto das embaixadas da Congada Tradicional (Coppo, 1971). Mas os negros congadeiros não querem saber deles, ou não sabem deles. Eles sabem e querem saber do

seu «livro», do que existe, longe, fora do alcance. Ou, quem sabe? O que já não existe mais.

SEQÜÊNCIA DE CASOS:

Os congos de Morungaba reaprendem os segredos da embaixada guerreira.

Aprender a ser Congo: a fala do capitão de temo em Ubatuba.

Tudo começou a acontecer em Morungaba como em todos os anos, tudo menos a embaixada que o terno inventou de fazer na porta da capela do santo.

Primeiro eles abriram a procissão de São Benedito, os congos de verde, com congas brancas e o chapéu de palha com flores e fitas. Os instrumentos em silêncio e os congos apenas a passo nas duas grande filas de procissão, como todos os outros devotos. No meio apenas a «Princesa Isabel», uma velhinha de azul e cabelos brancos. Faz muitos anos ela fez promessa de acompanhar os congos onde quer que eles fossem, vestida de princesa até morrer.

Como a capela era muito pequena no alto do morro, a missa foi feita ao ar livre, como em todos os anos. Quando ela acabou começaram ao mesmo tempo os toques da banda de Amparo, ii leilão de prendas e a cantoria do Terno de São Benedito. No terno havia um congo diferente, vestido de azul e vermelho e com o chapéu de palha coberto de um pano de seda. Era mais solene e os companheiros pareciam cuidar dele como de um companheiro mais novo e mais poderoso. Os congos começaram cantando e dançando dentro da roda que a assistência abriu para eles. Quando a banda de música terminou uma seqüência de toques, o terno iniciou a embaixada que havia ensaiado dias e dias em segredo só quebrado pelas crianças do lugar.

O terno segmentou-se em duas metades, uma com um general-embaixador, como se fosse um bando de guerreiros invasores, a outra com o rei e seus soldados de um reino invadido. O rei era o congo de vermelho-e-azul. Entre os dois, fazendo idas e vindas entre o rei e o embaixador, um secretário recadeiro. Ele ouvia a trova que o rei fazia ao embaixador, ia ao outro lado e repetia alto para o invasor. O general fazia a resposta que o secretário trazia ao rei. E assim, muitas vezes:

Fala lá pro rei (do general para o rei)
Que eu venho de Tatuí,
Vim pra fazer batalha
Pra jogar ele daqui.

Fala pra esse general (do rei para o general)
Que daqui ele não me tira
Ele não é general nada
É um soldado de mentira.

Diz que eu venho de longe (do general para o rei)
De lá da banda de Taubaté
Venho pra brigar com o rei
Jogar ele nos meus pés.

A cena é primeiro divertida. Os versos são ditos com graça e todos riem. Mas a cena demora muito e as pessoas que assistem reclamam: *Vamos ver minha gente, vamos levantar o pó!* Os congos se apressam e começam a fazer a cena da prisão do embaixador-general.

Todos os congos, menos «o de vermelho-e-azul», são aprendizes e aprendem com ele. Este ator-congo veio de Bragança Paulista onde aprendeu a representar as embaixadas em um terno que desapareceu faz alguns anos (Mário de Andrade ainda alcançou). Como quase todos os outros do terno, ele trabalha como volante da lavoura. Chegou faz pouco tempo, menos de um ano, mas não teve dificuldades para entrar no novo terno. Quando se descobriu o tamanho do seu saber ele saiu da fila para o centro do grupo onde dança ao lado do capitão e outros oficiais.

A Congada de Morungaba não é tão antiga como outras da região bragantina — Atibaia, Piracaia, Bragança Paulista, Tatuí — algumas delas desaparecidas ou francamente decadentes, como a que encontramos no ciclo de São João. Ela se formou com trabalhadores agrícolas e agregados da Fazenda Bonfim, entre a Serra das Cabras e a cidade de Morungaba, para onde vieram todos os congos quando as fazendas da região começaram a empurrar os seus moradores para a beira das cidades.

Essa congada foi em 1810, não, 1910, ou 11, ou 13, eu já sei bem. Quem formou a congada foi o Eugênio de Oliveira, pai dele era africano de Moçambique, era preto. Antigamente e só de preto, hoje tem até filho de italiano. Antigamente era t beleza, dava até embaixada. Hoje não dá mais. Não dá porque falta os meios. Mas nós vamos ensaiar pra dar de Tem um que sabe e os outros não sabe mais.¹⁵

E sabia mesmo. Afinal a representação da porta da não foi mais do que um outro ensaio. Os congos migrantes Fazenda Bonfim haviam aprendido, com o congo migrante Bragança, as coisas pela metade, e mesmo ali na hora precisaram aprender de novo. O rei fazia a sua parte e ensinava outros as deles. Agora se carregava o general preso até na frente do rei.

Vai preso, vai preso (os congos do rei cantam conduzindo o
Vai preso o general. general entre espadas)
Vai preso o general.

Olha que eu venho lá do (o general fala fora de hora, os congos
Campo de Jordão... cortam no meio)

Chegai, chegai, (cantam arrastado)
ajoelhai

¹⁵ Como em todas as outras cidades onde estive com congadeiros, os homens burgueses e letrados do lugar consideram os congos como bons atores, mas ignorantes em tudo mais. Este juízo tem sido estendido a todos os ternos, mesmo quando os figurantes são quase todos brancos, como acontece em Atibaia e em Morungaba. Após ouvir comigo as explicações sobre as origens da Dança dos Congos, um senhor da cidade referiu-se aos informantes do terno assim:

Os congos são isso que o senhor vê aí. São uma gente sem uma situação, sem leitura. Eles não sabem explicar a congada. Embora sejam eles que dançam eles não sabem explicar. Eu sei, ele sabe (aponta para um acompanhante) ... quer dizer, tem uns congos que sabem.

*A ordem do general
A ordem do general.*

*Venho vindo de tão longe Lá
do...*

(o general insiste, os congos cortam de novo)

*Vai preso, vai preso
Vai preso o general
Vai preso o general
Chegai, chegai
Ajoelhai
A ordem do general
A ordem do general.*

(os congos cantam enquanto colocam o general de joelhos na frente do rei)

*(Na hora que eles acabar o
senhor fala pra mim, viu?)*

(o rei ensina baixo ao general)

*Venho vindo de tão longe
Lá de Campos de Jordão
Vou chegar no pé do rei
Pra mim receber a prisão.*

(o general afinal, aos trancos, mas exultante)

*Prisão que eu quero dar pra
você
É ver seu corpo esparramado
A cadeira jogada no chão...*

(o rei)

a cadeira?

(o rei pergunta ao general)

*(Ó meu rei, você me dá uma
cadeira de balanço pra mim
balançar? E você não tem
dinheiro? Se eu tivesse
dinheiro Eu não ia
breganhar!)*

(o rei ensina ao general)

*O senhor não tem uma cadeira
de balanço pra eu balancear?*

(o general)

*Você não tem dinheiro pra
comprar?
Se eu tivesse não ia pidonhar.*

(o rei)

(quem devia falar as duas últimas era o general.)

*A prisão que eu vou dar pra
você
É ver o corpo espedaçado
A cadeira jogada no chão
Se tem cara de burro
orelha de animal
orelha para atrapalhar.*

(o rei)

<i>(Agora o senhor vai e dá uma corríinha lá. Dai eles vai buscar o senhor. Daí o senhor vem de uma vez.)</i>	(o rei ensina ao general)
	(o general finge que foge)
<i>Vai preso, vai preso Vai preso o general Vai preso o general Chegai, chegai Ajo elhai A ordem do general A ordem do general.</i>	(os congos cantam trazendo o general)
<i>(Dá uma corridinha lá)</i>	(o rei ensina ao general)
<i>(Vamos levantar o pó!)</i>	(algumas pessoas gritam)
<i>Chegai, chegai etc...</i>	(os congos cantam)
<i>(Venho beijar sua mão, Viu?)</i>	(o rei) (o rei chega perto e ensina ao general o que ele deve dizer.)
<i>O rei o senhor me dá o seu perdão? Venho beijar a sua mão.</i>	(o general)
<i>ô gente, dessa vez eu vou perdoar. Mas você não chama mais eu pra brigar. Aonde que você encontre comigo. Não quero ver sinal de espada, sinal de espinho. Eu sou caboclo que bebe sangue pensando que é vinho! Dessa vez tá perdoado, você não convida eu pra brigar.</i>	(o rei)

O general se levanta assim como alguns dos seus soldados. As pessoas que assistiam não entenderam nada e pediam canto e dança, aquilo com que estavam acostumadas. O capitão Benedito, que durante toda a embaixada dirigiu a cantoria, começou a reunir sua gente para o cantoria. O rei reuniu ainda uns congos e explicava para eles, para parte da assistência e para mim.

É, tem que ser devagarinho no ensaio, um pouquinho de cada vez. Olha, eu quero avisar pros meus homens que nós vamos começar espichar um pouco, nós vai espichando, espichando, nós tem que espichar mais 30 minutos ainda, ouviu? É, pra começar não é fácil, é difícil. Agora, eu tô acostumado, eu começo de noite aí e não repito uma. Aprendi com meus velhos desde menino. Isso é de congada, congada antiga. Esses versos aí é pra dar uma embaixada. Então nós vamos demandar, ele manda pra mim e eu mando pra ele, pra ver se ele pode vencer eu. Não? Quer dizer que o embaixador fica demandando com o rei e o secretário leva o recado, leva e trás o recado.

Sábado agora a oito dias a gente vai ensaiar de novo. Nós ensaia duas vez por semana: quinta e no sábado.

Mestre Benedito comandou cantoria com o apito e me avisou: *pois então nós vai cantar agora moça baiana e minha barquinha.*

Dos grandes dias resta a memória. Mas já houve tempos mais difíceis, quando os padres não gostavam de congos e moçambiques e até existir exigia luta. Capitão Antônio, de Ubatuba, conta estórias de congos e de moçambiques, que ele foi tudo. Conta e fala como aprendeu pra ser.

...Foi um homem de Cunha, ele era mestre em Cunha. Ele desceu pra trabalhar com nós que nós tinha um serviço de corte de madeira lá no sertão onde que nós morava, lá no sertão do Cunha. Então ele desceu pra trabalhar. Nós ia lá e aprendia lá em Cunha, dança de Moçambique. Aí ele desceu pra cá e começou a ensinar nós, nesses ensaios que nós fazia sábado. Aí começaram: ele era mestre e meu irmão mais velho era contramestre. Aí eles foram aprendendo. E botava nós pra dançar, aí começamos a pegar o treino: canto de cantoria, batido de pé, batido de bastão, tudo isso. Aí nós fomos aprendendo a dança com ele. Aí passou pra meu irmão Benedito. Depois passou Benedito a dançar de mestre e o Basílio saiu. Ele já tava mais de cansado e saiu. Passei de contramestre com o meu irmão; ficou, quer dizer que ele dançava também. Mas ele dançava mestre; depois eu dançava de mestre e ele descansava.

Aí comecei, todo esse pessoal começou a se disciplinar com c. com essa disciplina que ele fazia: lei de terno, lei de bastão cantoria. Tudo o pessoal foram aprendendo. Aí fiquei eu mestre. Agora, os discípulos nenhum quer ficar de mestre, eles não sabem muitas vezes estudar um verso. Eles têm m de vexame no fazer aquele verso de cantoria. Que a gente 1 de fazer o verso quando chega numa casa. Numa dança lá guarda, em qualquer lugar que nós for dançar tem que fazei uma quadra salvando: a justiça da cidade, a matriz.

Eles não querem, eles têm medo de errar aquele verso e som fora. Muitos não querem dançar de mestre por causa á Então eu queria treinar os mais moços pra ver se aprendia versos que uns começava a cantar. Então começaram a pra saldando o povo, a justiça da cidade, a igreja da matriz. É isso a gente tem que praticar. Agora então esses pessoal mais moço tem medo de fazer aqueles versos, do vexame de fez aquilo. Que a dança de São Benedito você tem que fazer os versos saldando. Tem que saldar o povo, se é uma casa particular, tem que saldar o dono da casa, os familiares. Mas eles, esse pessoal mais moço eles têm medo de fazer isso aí que as vezes eles não têm cabeça de fazer um verso.

Aí fica abandonado que ninguém quer ser mestre. Eu tô com 24 dançador e nenhum quer ser mestre... Dançador meu j tava treinado; agora, dançador novo que a gente pega pra dançar, eles custa pra disciplinar, pra pegar o batido do bastão, Daí eles vão cantar e erra. Eles erra e erra passagem, erra e traçados porque tem muitas passagens pra fazer. Então eles erra também. É nisso aí que o pessoal às vez não faz certo. Porque Pra cantar de mestre? Ah, isso aí depende de cabeça. Porque eu logo aprendi a cantar de mestre. Foi um ano, um 'ano e pouco eu aprendi a dançar de mestre. O mestre não pode errar porque se o mestre errar os discípulos atrapalha tudo. O mestre tem que ser ali em cima do perigo. Tem que ter cantoria, tem que ter batido do bastão, ele tem que ter manejo do pé. Ele tem que saber fazer as passagens. São quatro coisas. Agora, nisso aí é que a pessoa se esburaca. Ele vai cantar erra a batida do bastão; ele vai passar ele erra no bastão; se ele acerta a passagem ele era a cantoria. Em tudo isso tem muita atrapalhação.

O moçambique é religião. É duas partes de religião. Não é duas partes de religião, é uma parte só, mas os dançadores são duas partes. Religião é uma

só, agora, a dança não é uma só, que a dança do moçambique tem os bastão e a dança do congado tem só os instrumentos, só de tudo que é instrumento. Mas eles não têm passagem, não têm bastão, mas uma espada.

isso aí tem que dar muito treino. Tem muita gente que eles dança, mas pra cantar eles erra. Se for cantar e dançar eles erra. Irra batido de bastão e o traçado do pé. A pessoa saber cantar, saber bater o bastão e o batido do pé; vai escutar o batido erra (i cantoria, vai escutar a cantoria erra o batido de bastão.

Ao aprender a dança do moçambique o mestre e os discípulos recapitulam o mito sagrado que diz que, ensinando a dança do moçambique a um povo, São Benedito disciplinou-o. Disciplinando o povo, o santo o salvou.

...Começou com São Benedito no tempo que ele andava com Jesus. Porque esse São Benedito ele era padrinho de Jesus Cristo. Que quando Jesus nasceu, veio Jesus menino de forma que era pra outro batizar. E foi mesmo porque foi São João Batista. Mas então na apresentação de antigamente tinha a apresentação que os homens, quando era rapaz, um senhor que ia batizar, escolhia aquele senhor de idade que era de cor escura pra pegar aquele menino pra apresentar e a mulher também a mesma coisa. Então fazia a representação de São João Batista quando batizou Jesus. Aqueles homens de cor, aquelas mulher de cor pra fazer a apresentação. Tinha o padrinho e tinha o padrinho-carregador. Assim foi São Benedito. São João foi quem batizou e São Benedito quem carregou. Então Jesus tinha, tinha e tem São Benedito como padrinho.

E desses lugar então existia esses povos que não tinha religião. Desses povos consoante quase que nem animal. Não tinha filho pra pai. não tinha pai pra filho, não tinha mãe pra filho, 1. tinha filho pra mãe. Um lugar abandonado. E quando lesa passou lá achou esse lugar abandonado, inclusive que ele f agredido por esse povo; que foi chegando e conversando com esse povo. Então São Benedito falou: «Vamos ver um jeito de. chegar esse povo em religião». Daí ele começou, não é? a fazer negócio com aquele povo, congada, sendo ele o mestre. São Benedito era o mestre. Daí pegou esses povos que era da parte dele, São Benedito esse pessoalzinho que é católico, esse povo que é religião. Entraram lá e começaram. Eles começaram dançar, eles vieram chegando, aplaudindo aquilo ali. Acharam que era bonito, então foram pegando aquela disciplina. Eles foram pegando aquela disciplina e foi então que São Benedito salvou aquele povo. Era um povo abandonado, um povo sertão, espécie de índio, uma espécie de índio e lá não se nada. Lá era um lugar largado, um pessoal abandonado. Aí que São Benedito salvou aquele povo todo. Mas sendo que S Benedito trouxe tudo pro povoado. Sendo São Benedito o primeiro mestre que foi lá. São Benedito foi o primeiro mestre, por isso é que é o reis. São Benedito é o reis desse moçambique e o reis da congada também.

ESTUDO:

Os assombros da memória e do saber — a lógica e o sistema de trocas do catolicismo popular.

Até no samba, no meio da noite, é preciso saber a ensinar.

Ô nega que vem pro samba (o pontista canta sozinho, ensinando aos outros)
Por que que não lava os pé?
A água passa na porta
Não lava porque não quer.

Ô nega que vem samba (dois sambadores repetem errado)
Não lava porque não quer
A água passa na porta
Por que que não lava seu pé?

ô nega que vem pro samba (o pontista repete certo)
Por que que não lava os pé?
A água passa na porta
Não lava porque não quer.

ô nega que vem pro samba (os dois e mais uma mulher repetem certo)
Por que que não lava os pé?
A água passa na porta
Não lava porque não quer.

O sambador faz um sinal afirmativo com a cabeça, sorri aberto e anima os outros. Os instrumentos abrem ritmo com fúria e todos sambam a quadra repetindo muitas vezes. O pontista apresentou o seu ponto, aprovou-o no consenso direto da roda (onde alguns não passam, por serem difíceis ou não serem aceitos) soube ensinar e tirou partido disso. Mas o ponto nem é dele e o próprio Manuel Rita sabe que não é um sambador como os «antigos». Não havia também qualquer outra pessoa que soubesse fazer ali uma demanda de pontos de samba. Os velhos pontistas estão mortos e os vivos vivem de repetir o que eles inventaram.

No ponto é demanda, aquele que pode mais chora menos. Hoje não tem mais pontista. Não tem, morreu tudo. Antes tinha, hoje a gente não tem mais, que era: defunto Cesário, defunto Teto, defunto Cândido, defunto Dito Mojano, Nabor... defunto Nabor, Antônio Rita, meu finado pai, Tia Romana, tia Angélica, Sabina. Já morreram todos. Só existe o são Afonso, pai da mulher do Lazão, que tá com 92 anos e não vem mais no samba.

No mundo do ritual coletivo do catolicismo popular, tala mais quem esquece menos e o mestre é sempre aquele que aprendeu de pequeno, não esqueceu até depois de velho, e soube fazer discípulos do seu ensino e do seu exemplo. Da Folia de Caldas ao São Benedito de Itapira, todos os ritos que nos acompanharam até aqui são, como outros, a guarda dos assombros do saber e da memória do povo. Falemos sobre um e, depois, sobre a outra.

O agente das cerimônias devocionais populares: o capelão, rezador, o folião, o folgazão, o pontista, o reis, o congadeiro, o contraguia, é o sujeito que sabe, com mais empenho, um saber de que toda a comunidade camponesa, a corporação de devotos, ou os moradores, participam. As suas biografias de especialistas religiosos são de uma notável equivalência: começaram quando crianças, e nos postos mais baixos, os ofícios do rito; aprenderam de pais ou parentes do próprio grupo; fizeram uma trajetória de postos até ao atual, chegando a ele por uma combinação de motivos de herança, de política ou de qualidade de trabalho pessoal na condução do grupo ou no desempenho do seu ritual.

Camponeses, agregados de fazendas, migrantes operários ou bóias-frias da periferia das cidades suscitam os seus profissionais do sagrado. Apenas um exame muito superficial é capaz de apreendê-los como sujeitos estranhos ao seu grupo social e colocados à parte. Com exceções muito raras, são todos pessoas que vinculam uma prática econômica regular, na agricultura e no trabalho urbano, ao trabalho religioso. Se eles são sujeitos como todos os outros, enquanto categorias de trabalhadores seculares, são redefinidos socialmente pela posição que ocupam e pelo trabalho especializado que fazem como agentes pessoais de oração (capelães e rezadores) ou como dirigentes de corporações rituais.

Alguns estudos sobre o mundo religioso popular têm demonstrado como a todo momento, e muitas vezes ao mesmo tempo, segmentos subalternos de formações sociais brasileiras suscitam e constituem os seus profetas, os seus sacerdotes populares e os seus feiticeiros. Indicam também como é contra eles e o seu trabalho que se voltaram, e voltam-se ainda, forças repressoras dominantes do Estado ou da Igreja. Homens como Antônio Conselheiro e João Maria foram perseguidos até à morte; alguns bispos desde a Igreja Colonial inventaram cartas pastorais de proclamação da ilegitimidade, não propriamente das práticas populares do catolicismo, mas dos agentes não-eclésiásticos que as conduziam e competiam, portanto, com os sacerdotes eruditos. Finalmente, os curandeiros e feiticeiros foram sempre um dos sujeitos sociais transgressores da lei, da moral e dos bons costumes, segundo o juízo e os interesses de autoridades civis e religiosas, e com frequência reprimidos pela própria polícia. Cada um a seu modo, profetas, sacerdotes e feiticeiros populares produziam e faziam circular, entre discípulos, seguidores e simpatizantes, um tipo de saber às vezes apropriado de sistemas eruditos, como os da religião, da política ou da medicina; às vezes produzidos com os símbolos e a criatividade do próprio povo de quem sempre foram, de um modo ou de outro, tipos de porta-vozes. Os verbos no passado querem traduzir acontecimentos históricos que formaram os sistemas de religião e de prática devocional populares no Brasil. Mas eles podem ser usados sem susto algum no presente, porquanto tudo o que descrevo aqui se faz e repete, tanto em um bairro rural de meio de serras, quanto em uma periferia proletarizada de capital, com uma notável regularidade. Voltarei a isto no final deste último estudo.

Há duas idéias errôneas a respeito do saber e da memória da religião popular. Ao discutir idéias sobre como se produzem, circulam e morrem as falas e os gestos simbólicos das devoções que nos trouxeram até esta página, quero antes abordar de passagem essas falsas suposições, tomando-as apenas no ponto em que o seu exame traz alguma contribuição para o campo do que discuto aqui.

A primeira idéia é a de que as crenças e as práticas do catolicismo popular provêm de uma só fonte e, a partir dela, diferenciam-se de cultura para cultura. A segunda é a de que estas crenças e práticas, não só não constituem um sistema lógico e coerente de representação do sagrado e de ação religiosa, como são, para todos os

efeitos, o resultado de um desgaste e de uma profanação dos ritos e da ideologia da religião católica, sob sua forma erudita e controlada de dentro por agentes eclesiais da Igreja.

Entre os agentes da religião popular de camponeses, negros pedreiros e migrantes bóias-frias de Goiás, de São Paulo e de Minas Gerais, encontrei sempre duas fontes de saber religioso. Se o leitor retornar às páginas do São Gonçalo verá que elas podem aparecer dentro de um mesmo ritual, em momentos seqüentes e sob a direção de agentes diferentes, como o capelão que comanda a reza e o folgazão que comanda a dança.

A origem do saber de inúmeros capelães e outros especialistas é o trabalho de docência da Igreja Católica, através dos seus párocos, dos missionários pregadores de «santas missões» ou guardiães dos locais de romaria¹⁶, e dos livros antigos de reza e devoção.¹⁷ Esta fonte de saber religioso, embora zelosamente guardada para uso do sacerdote legítimo da Igreja no passado, foi apropriada por comunidades caipiras e constituiu, entre os que souberam aprendê-lo com maior eficácia e autonomia, um tipo de *especialista-popular-letrado*. Este agente religioso popular — externo à influência direta e ao controle rotineiro da Igreja e associado às exigências e aos interesses religiosos de sua classe ou comunidade — em geral sabe ler, aprende a oração erudita da Igreja e cria a partir dela um tipo reza popular comunitária, que reproduz, substitui e inova sobre a «do padre».

De cor é outra coisa. Agora, o rito do manual é outro. Manual do Devoto tem tudo, até a missa completinha. Esse aí tem de tudo, completo, completinho, tudo certinho. Esse aí então a gente pega pra fazer o oferecimento; então a gente pega aquilo ali, então a gente já tem aquele trechinho. Então aquilo ali é pra aquele santo, outro já é pra outro santo. Então a gente pega pela invocação. Agora, de cor já é meio duro, principalmente pra gravar (no gravador do pesquisador). Pra gravar sai meio fora. De cor eu sei, mas não é como no livro. No livro a palavra já é tudo certinho. No livro já tem a música, aquelas palavras, eu não sei; umas mais altas, outras mais baixa. Agora, o que o senhor tá perguntando, quem vai folgar (dançar o São Gonçalo) lá no Portão (Bairro de Atibaia) é a turma de lá (Antônio Teles, o folgazão de Batatuba).

Ao aprenderem e se apropriarem da oração do padre e ao reproduzirem esta oração como reza do povo, os capelães e rezadores tomam posse de um saber erudito e, pelo menos em parte, considerado pelos seus produtores como interdito ao leigo. Pela fala do agente popular a oração da igreja saía do domínio de uma corporação religiosa letrada e dominante e passava para o lado da comunidade caipira-camponesa onde, coletivizada para um outro contexto de uso público do religioso, ela não se deturpava, mas se reinventava, segundo os termos novos da fala, da devoção e do código de trocas entre os homens e a divindade. Só o esquecimento de que a religião é um fenômeno social, que faz também sociais os seus componentes, inclusive suas orações e seus ritos,

¹⁶ Peço ao leitor para não esquecer que, durante toda a Colônia e mesmo ao longo do Império, muitos dentre os guardiães de lugares de romaria eram leigos, beatos, promesseiros, ermitãos. Inclusive em muitos casos a tomada do controle dos centros populares de romaria foi um ato arbitrário da Igreja e gerou conflitos, como sucedeu no antigo Santuário do Padre Eterno de Barro Preto, hoje Trindade, no Estado de Goiás (Azzi, 1977: capítulo IV).

¹⁷ «Porém, até mesmo nas mais remotas religiões, as que convocam a todos para a oração, a grande massa dos fiéis serve-se unicamente de fórmulas prescritas de antemão. A ‘tephilah’, o ‘mahzor’, os capítulos litúrgicos do Corão, o devocionário, o breviário, O ‘Book of Common Prayer’ e as coleções das diversas ‘confissões’ satisfazem plenamente as necessidades da imensa maioria dos ‘crentes’. Não só o texto é tradicional como também acaba materializando-se em um livro, em o livro» (Mauss, 1970: 115).

permite que alguns pesquisadores do nosso folclore registrem como curiosas formas deturpadas o resultado do trabalho criativo que segmentos populares fazem sobre frações da cultura erudita do país.¹⁸

As palavras de um capelão e violeiro do São Gonçalo em Batatuba revelam que estes agentes, ao mesmo tempo em que se reconhecem reprodutores locais de um saber da Igreja, fazem, do seu ponto de vista, a crítica do saber dela.

Hoje não se vê mais como tinha dantes. Horas Marianas, Livro do Devoto, Manual de Nossa Senhora da Aparecida, não se vê mais. Hoje quem tem um e perde fica sem, porque não acha mesmo. Eu tô pagando pra quem me arranjar um Horas Marianas. Papel tem, uns papel que eles dão na missa de domingo. Mas não é como foi, não tem mais aqueles cânticos e aquelas orações, uma ladainha, um latim. Mudou, perdeu muito.

Assim, todo o saber popular proveniente de fontes letradas do ensino e dos rituais da Igreja Católica equivale à memória da Igreja do passado, e reproduz um tipo de oração que apenas se vê entre padres hoje em dia dentro de ocasiões raras. A mesma Igreja que no seu limite mais tradicional engendrou no passado a parte mais elaborada do repertório religioso do rezador popular, hoje age inúmeras vezes proclamando o seu trabalho como uma profanação ou, na melhor hipótese, como «coisa do passado».

Estivemos vendo aqui que, entre os dançadores do São Gonçalo e da Santa Cruz e entre os viajores da Folia de Reis ou do Divino, as ladainhas, pai-nossos, ave-marias, as jaculatórias curtas de devoção e as fórmulas de afirmação de fé não eram mais do que os momentos de abertura, de intermédio e de conclusão de rituais populares não oriundos — pelo menos em termos menos remotos — da docência da Igreja, e que se prolongavam por muitas horas mais do que a reza. Tanto é assim que, entre os devotos da Santa Cruz, do São Gonçalo e da Folia, quando o padre não está presente as orações são feitas por capelães ou mesmo por um integrante do grupo, como aconteceu em Carapicuíba; enquanto nas grandes festas do Divino ou de São Benedito os agentes populares dos ternos de congos e de moçambiques assistem em silêncio às rezas dos padres na missa e na procissão, e fazem exclusivamente a sua parte.

Esta parte: a do folgazão do São Gonçalo, a da cantoria dos foliões de Santos Reis, a dos cantos e danças de congos e moçambiques, é a que provém da outra fonte de saber e de memória. Qualquer rezador caipira sabe traçar a linha que separa as rezas de igreja que ele profere em um terço cantado, das modas de devoção que um folgazão entoia nas seis voltas do São Gonçalo. Um é o saber considerado como trazido da igreja para a comunidade. São fórmulas rituais de oração reconhecidas como «do padre» a quem se critica por havê-las abandonado, sendo «coisa tão antiga e tão boa». Outro é o saber popular ao alcance de qualquer especialista religioso rústico, analfabeto e com uma biografia sempre afastada de igrejas e sacristias.

Aqui se traça a linha demarcatória entre o mito e a ideologia, a estória e a história. Se o leitor voltar a momentos da Dança da Santa Cruz verá que, sem muito esforço, qualquer um dos seus dançadores — migrantes da Aldeia e burgueses da capital — sabe explicar como a dança foi criada, porque e sob que circunstância e interesses, dentro de uma história de padres, sesmeiros, índios, nomes e algumas datas. A

¹⁸ «Em uma palavra, a oração em primeiro lugar é um fenômeno social, já que o caráter social da religião está suficientemente demonstrado. Uma religião é um sistema orgânico de noções e de práticas coletivas referido aos seres sagrados que reconhece. Inclusive, quando a oração é individual e livre, mesmo quando o fiel elege por si mesmo os termos e o momento, em tudo o que diz não há outra coisa além de preces consagradas e o que ele fala são também coisas consagradas, ou seja, sociais» (Mauss, 1970: 115).

consciência de que a Aldeia professa e dança um rito criado por jesuítas para a catequese de índios é familiar a qualquer dançante letrado da Santa Cruz. Explicações ideológicas deste tipo são também comuns entre assistentes burgueses de qualquer outro dos rituais descritos aqui, como o que criticava para o pesquisador o que os congos de Morungaba contavam a ele sobre sua dança; ou como o que narrava a promessa branca e letrada de São Paulo em Atibaia, ao falar dos «dois São Gonçalos» e da origem da dança.

Mas entre caipiras e negros escutei sempre, sobre as origens da Folia ou do São Gonçalo, do Congo ou do Moçambique, estórias míticas onde o perfil miraculoso do ritual organizava toda a narrativa: o Menino Jesus agradece aos Santos Reis ensinando a Folia para eles e desenhando os instrumentos em um papel; São Gonçalo desce à Terra e ensina a dança a violeiros e prostitutas; os congos da África fazem a sua dança diante de uma Nossa Senhora e a comovem a segui-los à igreja; São Benedito foi mestre de um povo selvagem a quem civilizou e salvou com a disciplina da dança.

Ao falar da origem do seu próprio saber e, especificamente, do ritual de que é um «chefe», o agente popular sempre empurra datas nunca sabidas para um tempo muito remoto — «isso vem do começo do mundo»; «essa dança é da África, vem do começo do mundo»; «*Folia é coisa dos antigos, diz que vem do tempo dos Reis Santos, eles aprenderam com o Menino Jesus e depois ensinaram pros homens*»; «... *é coisa que veio com os escravos para o Brasil, São Benedito que foi escravo ou cozinheiro dos escravos parece que fez ela lá*». Empurra fatos para o resultado de trocas de dádivas entre os homens, os santos e a divindade. São Benedito ensina e dá a dança para salvar homens selvagens; os congos oferecem uma dança a uma Nossa Senhora que os segue, por causa dela (sendo que os brancos dançando antes nada conseguiram); São Gonçalo inventa uma dança para salvar os homens por meio de uma «diversão sadia»; o Menino Jesus retribui aos Reis os seus presentes com o ensino de uma dança ou uma viagem com cantoria.

O saber de um São Gonçalo ou de uma Folia é igualmente religioso e sustenta rituais acreditados como sagrados — «isso é o mesmo que uma missa», «essa dança é sagrada».¹⁹ Este saber essencialmente popular desdobra a memória de agentes locais da prática religiosa coletiva, e quando foliões, congadeiros, folgazões e moçambiqueiros rastreiam mitos que explicam o ritual através de trocas diretas entre Deus, os santos e os homens comuns (mesmo quando reis), eles expulsam, para marcar as diferenças de que se servem, o ensino do padre e da Igreja, nunca presentes nesses mitos ou, então, presentes como sujeitos ineficazes.²⁰

¹⁹ Não me lembro se terei contado ao leitor que Mestre Mário de Atibaia é chefe do Terno Verde de congada e é folgazão dirigente de grupo de São Gonçalo. Uma vez perguntei a ele se uma dança era mais sagrada ou mais piedosa do que a outra. Mestre Mário puxou um acorde na viola, pensou um pouco e respondeu com dificuldade:

«É, não tem diferença. Tem. Tem sim. O São Gonçalo é mais sagrado porque ali tem a reza e tem a dança e no congo tem só a dança. É, mas os dois é coisa de religião, os dois é religião, os dois cumprem promessa».

Na verdade Mário esquece também que na Festa de São João há rezas, mas elas são agora missas e atos devocionais de dentro da Igreja para os quais os congos não são convidados. A memória guarda no campo de seu mundo e lembra a reza que o capelão, seu «companheiro» faz antes, no meio e no fim da dança, esquecendo a reza do padre que existe ainda, mas não mais para os congos da camisa verde.

²⁰ No mito de origem da congada e de explicação das relações entre congos e moçambiqueiros no reinado, alguns capitães de terno diziam que era sob a chefia de um padre que os brancos vieram cantando e dançando, sem conseguir nada da santa que apareceu no mato ou em uma lapa de pedras. Uma ou outra

Alguns capelães letrados, usuários dos livros católicos de devoção não raro foram sujeitos interessados no trabalho religioso de padres e missionários, e alguns chegaram a ser coroinhas ou auxiliares leigos de igreja. Eles fazem, para o seu próprio caso, uma separação de saber: uma parte resulta da iniciação direta no âmbito da Igreja; outra parte resulta do aprendizado, ao longo da vida, no âmbito da comunidade e de grupos rituais. Isto é freqüente quando o rezador é também um folgazão ou, quando um folião, é um capelão e mesmo um membro de irmandade católica sob o comando de um pároco.

O conhecimento religioso se transmite de agente docente para participante aprendiz e, por isso, não soa estranho que, na fala de sua história de iniciante a chefe, o moçambiqueiro de Ubatuba use as categorias: «mestre» (comum) e «discípulo» (rara), para traçar, com a sua própria biografia a trajetória e as regras de transmissão popular do saber religioso, através, às vezes, de uma seqüência tão longa e hierarquizada de postos como a de qualquer especialista religioso erudito.

Neste domínio do religioso folclórico, como não existem manuais, às vezes há livros, estatutos, mas o limite do saber da crença e da prática é o da memória que existe nas pessoas ou, como pretendo demonstrar, entre elas. Por isso mesmo, na superfície das falas a idéia de alguma coisa que o grupo soube fazer um dia e não sabe mais, ou não sabe tanto, está sempre associada à partida, de quem sabia, para a morte ou para um outro lugar longe. Nabor Honório morreu e o «livro» foi embora com o filho dele pra São Paulo.

Tem, tem o livro do Nabor. O velho falecido Nabor morreu e não deixou outro como ele pra saber da embaixada. Mas diz que no livro tem tudo, tudo mesmo do fundamento e do drama. Morreu, o Nabor morreu e o Benedito Lúcio que era o reis não quer ser mais (Itapira).²¹

Aqui quem teve que sabia fazer embaixadas era um povo velho, do tempo da fazenda Bonfim, que morreu, que mudou. Agora veio esse um que o senhor viu. Ele sabe, ele sabe. É dum sistema diferente do nosso, mas sempre é uma embaixada (Morungaba).

Nós fazia a embaixada que nós não faz mais porque nós não tem mais reis. O nosso reis morreu e é difícil fazer um reis. Nós vamos fazer um reis novo que dos velhos ninguém quer mais ser reis (Atibaia).

Dizer que não se faz mais o drama das embaixadas quando se reconhece que ela sempre foi «o melhor da congada», é reconhecer mais do que a morte de um «reis ou um mestre. Esta é maneira de afirmar que uma ordem interna de trocas de deferência

vez escutei em Minas ou em São Paulo mitos que dão conta do fracasso ritual de brancos sob o comando de padres ou, pelo menos, fazendo o que os padres fazem na religião (rezas, cantos, etc.).

Finalmente, em alguns mitos os congos dançam e cantam diante da santa e conseguem dela apenas sorrisos, enquanto os moçambiques com os seus cantos e danças conseguem fazê-la acompanhá-los. Em outras versões dos mitos os próprios congos conseguem conduzir a santa. É claro que os chefes de moçambiques reforçavam a primeira versão, alguns chefes de congos a segunda. Em São Paulo e em Minas Gerais a origem do ritual da dança dos congos sempre está associada a alguma demonstração de eficácia, de santos ou dos homens.

²¹ Tal como fiz nos outros casos, quero remeter o leitor interessado na descrição ou na história brasileira de festas de São Benedito e especialmente nas congadas, a alguns trabalhos entre os mais úteis: Julita Searano, *Devoção e Escravidão* (1976); Maria de Lourdes Borges Ribeiro, *O Baile dos Congos* (1960); Alfredo João Rabação, *As Congadas no Brasil* (1976); Rossini Tavares de Lima, *O Folclore do Litoral Norte de São Paulo* (Tomo 1 — Congadas — 1969); Florestan Fernandes, *Congadas e Batuques em Sorocaba* (1972); Mário de Andrade, *Os Congos* (1959); Noêmia Ferreira, *Congada de São Tomás de Aquino* (1948); Rossini Tavares de Lima, *Congada de Piracaiá* (1948); Odette Coppes, *Congadas sobre Itapira* (1971).

entre subordinados-alunos e superiores-professores foi perdida em parte ou no seu todo. Não são pessoas, algumas delas substituíveis, as que morrem; morre com elas uma rede social de trocas de trabalho ritual e de docência dos seus símbolos: a) não há mais sujeitos que ensinem, não só porque não há mais quem saiba como «os antigos», mas também porque não se preservou uma ordem interior de relações entre todos os praticantes do ritual; b) não há mais sujeitos dispostos a aprender, porque não há mais a teia de posições que tornava legítimo e atraente o lugar de um reis. Em Atibaia, nunca mais se consegui um outro entre os adultos, depois de muitos anos da morte do velho reis, e o capitão procura um jovem que queira o cargo. Em Itapira o reis que deveria ocupar o lugar de Benedito Lúcio é um jovem despreparado para o lugar e que não faz outra coisa senão caminhar ao lado de urna Rainha Conga. Em Morungaba o velho reis foi substituído por uma promessa Princesa Isabel, que também apenas caminha entre os congos.

O capitão da congada dos Prados em Itapira explica da seguinte maneira o que acontece na perda da memória do rito:

Os Cândidos da minha família lá em Careçu davam ludo embaixada. Tudo, inclusive meu pai. Mas o meu pai não deixou a embaixada pra mim porque os homens dele já tinha esparramado tudo. Isso era de ramo de família. Lá em Minas tinha os Cândidos que dava embaixada, depois eu vi em Santa Rita do Sapucaí quando era pequeno. Depois não vi mais. Não vi nem aprendi. Mas quero, um dia eu quero.

Eu disse algumas páginas atrás que o catolicismo popular não desgasta o repertório de crenças e de práticas da religião erudita mas, ao contrário, age sobre ele retraduzindo-o segundo os termos da cultura do grupo social que se apropria do saber do padre, ou que cria o seu próprio saber sobre uma remota memória da docência da Igreja, enriquecendo-o de maneira notável ao repensar todo o sistema dogmático e doutrinal erudito em termos livres de uma linguagem que transforma a ideologia religiosa em mitos e a história sagrada em incontáveis estórias de devoção.²² Devo insistir agora em que o catolicismo popular, nem por ser extraordinariamente rico e enriquecedor de fórmulas e regras de trabalho ritual solitário ou coletivo, é um emaranhado de credices e atos de fé, como alguns estudiosos pretendem vê-lo.

Toda essa aparente bricolagem de credices, de fórmulas de oração e de outros tipos de contatos com Deus e os santos e, finalmente, de regras de conduta social e de desempenho ritual coletivo, constitui um sistema lógico de proposições a respeito das relações entre os homens e a divindade, através dos seus mediadores sobrenaturais (anjos, almas, santos), ou humanos (padres e sacerdotes populares). Os depoimentos e

²² Um livro muito recente, escrito por um franciscano estrangeiro, revela um grau de entendimento do catolicismo popular superior ao da média dos seus pesquisadores: Bernardino Leers, *Catolicismo Popular e Mundo Rural* (1977).

Entre outros estudiosos recentes do catolicismo popular, Alba Zaluar Guimarães parece ter sido um dos que procurou identificar mais a fundo o sistema e a lógica da religião do povo. Algumas de suas proposições devem ser transcritas aqui.

«Um outro problema a ser apontado nos estudos sobre catolicismo popular no Brasil é o de que, enquanto trabalhos descritivos, apresentam a religião como uma coleção de crenças e de ritos sem que exista a preocupação de entendê-los como um sistema com uma lógica interna própria. Quando existe uma teoria para relacionar a religião com as outras partes da estrutura social, ela se limita a apontar a função integradora da religião nas comunidades estudadas. Isto certamente limita o tipo de informação que esses estudos fornecem na medida em que seus autores não estavam interessados em ver como os símbolos religiosos são manipulados, na prática, com fins de legitimar determinadas posições de diferentes indivíduos ou grupos em competição pelo poder dentro da comunidade e, mais ainda, como as linhas de divisão ou de conflito dentro da comunidade podem ser captados através da observação dos usos desses símbolos em diferentes contextos e dos seus significados implícitos» (Zaluar Guimarães, 1973: 173/4).

estudos da Folia de Reis e da Dança de São Gonçalo, onde cada gesto ou fala tem o seu momento e comanda ou comenta um ato de troca entre homens, e entre homens e deuses ou seres santificados, são os exemplos que atestam o que afirmo aqui.

No entanto, a ordem lógica do sistema religioso popular, tal como ela aparece em cada um dos rituais descritos, apenas atualiza, ao fazer funcionar de modo acentuado, uma ordem social de trabalho religioso em cujo interior categorias definidas de especialistas populares são recrutados para produzirem Serviços especializados para tipos de sujeitos que, por um momento são os leigos privilegiados de todo o ato religioso. O capelão faz a reza e o folgazão faz a dança para um festeiro-promesseiro que paga pela festa e para promesseiros-atores que entram na dança votiva.

Esta complexa ordem de posições-relações sociais dentro do entupo simbólico do catolicismo popular estrutura o sistema religioso em dois sentidos: 1) ao sustentar categorias de praticantes rituais e grupos de coletivização do trabalho religioso como unidades de prática nos momentos de festa, e como unidades de docência nas trocas hierárquicas entre dirigentes- mestres e dirigidos-discípulos; 2) ao se constituir, através das unidades rituais, como um sistema ordenado de relações sociais e simbólicas em três direções: uma direção interna, entre membros do próprio grupo e da categoria de sujeitos produtores dele (camponeses, proletários, etc.); uma direção externa entre o grupo ritual e a sua classe de produtores e outros grupos e classes sociais envolvidos; uma direção cósmica entre os sujeitos do ritual e seres sobrenaturais acreditados como associados às práticas religiosas populares.

É a estabilidade deste sistema de relações-posições entre mestres, discípulos e leigos populares, o que garante a integridade do sistema lógico de crenças e o código de práticas religiosas que se perdem da memória, do saber e da festa, quando o sistema social do catolicismo popular começa a perder as condições de sua própria reprodução. A morte real de um reis é o ato simbólico de um seu grupo de atores-devotos representar, como um saber atual, a memória da perda da ordem social e simbólica de que o reis era apenas um sujeito mais notável.

Ora, o que sustenta o sistema lógico e social do catolicismo popular não é o corpo dos seus especialistas, mas a complexa rede de relações de solidariedade e concorrência que a sua existência torna possível.

Entre os ternos de congos que estive descrevendo, o «Camisa Verde» de Atibaia perdeu a memória de sua embaixada secular com a morte do último reis, e o seu capitão espera recuperá-la ainda um dia, depois que conseguir um substituto real, ou seja, depois que conseguir começar a reconstruir a ordem hierárquica que o terno teve no passado e que hoje se reduz ao seu comando direto. A Congada de São Benedito em Morungaba perdeu também a memória da sua, depois que os dançadores do terno saíram do lugar onde haviam aprendido a serem congos, a Fazenda Bonfim, e depois que vários praticantes se dispersaram. A Congada Mineira de Itapira nunca foi «do sistema de embaixada» e preserva a quase integridade do seu ritual sem que o seu dirigente pretenda incorporar o conhecimento de embaixadas ao seu grupo para competir com as outras. A Congada dos Prados acaba de ser criada com atores-dançantes vindos de grupos que também não faziam embaixadas mas é plano do mestre e do contramestre aprenderem a embaixada «de livro» ou tirarem «da memória» para que ela, ensinada a todos, venha a ser uma parte nova e nuclear do repertório do grupo. Finalmente, a Congada Tradicional desmorona a sua embaixada e, aos poucos, tudo o que existia à volta dela.

A seqüência de Conflitos e de perdas que poderiam responder pela situação atual da «Congada de embaixada» de Iapira pode ser enumerada da seguinte maneira:

- 1) 1) Morte de Honório Nabor sem substituição dele por algum outro líder equivalente;
- 2) Transformação de Nabor em um personagem quase-mítico (mestre de todos, mesmo de quem não aprendeu com ele, último dirigente do terno e autor do seu reerguimento etc.);
- 3) Conflitos entre sucessores pelo acesso a postos de controle e deferência no ritual, seguidos da demissão do rei Benedito Lúcio e da não-descoberta de um substituto à altura;
- 4) Não-reposição de outros personagens saídos do terno e que cumpriam funções essenciais durante o tempo de vida de Nabor;
- 5) Desaparecimento do livro, o estatuto que é levado para fora de Itapira por um descendente de Nabor Honório não Vinculado à Congada;
- 6) Desarticulação de todos os sistemas internos de ordem e hierarquia de deferência simbólica e de docência ritual do grupo, seguiria de invasão de Controle por parte de sucessivos agentes brancos, letrados e preocupados com a dimensão turística do terno e da Festa de São Benedito.

A Congada Tradicional de Itapira enfrenta o problema de ser considerada por brancos e pretos como a única que preserva as tradições itapirenses do passado («a primeira em Itapira», «a que leva reis e rainhas na procissão» «a única e verdadeira congada da cidade», «a que das embaixadas tradicionais») e ser, ao ‘mesmo tempo, reconhecida como decadente e dirigida «por uma gente sem condições» uma «tragédia» como disse dela o antigo rei, entre um terno estável de migrantes mineiros e um outro, iniciante, de antigos membros de um terno desaparecido.

Enquanto para o «13 de maio» de 1978 os dois outros ternos fizeram ensaios semanais desde dois meses antes da Festa, apenas para treinarem os seus passos de dança e as cantorias simples de modas, a Congada Tradicional não se reuniu uma única vez, e ainda por cima não saiu na Procissão da Coroa, porque, como descrevi no depoimento, o secretário do terno furou o bumbo do grupo na roda de samba da noite de sábado e houve desentendimentos internos e externos. Sem reis, o embaixador, o príncipe e o secretário disputam entre si um vazio de poder e exercem uma mínima autoridade e docência sobre o grupo difuso de congadeiros, alguns deles incorporados às pressas no terno, quase às vésperas «do 13».

A quebra de uma rede interna de trocas simbólicas de deferência e docência facultou a intervenção de agentes externos, para reerguer «de fora» o mesmo terno que Nabor Honório um dia reergueu «de dentro». Agentes que, mais de uma vez, condicionaram o seu apoio ao predomínio dos seus interesses sobre o grupo e a um tipo de direção colegial, incompatível com o sistema hierárquico de monarquia simbólica da congada. A evasão do pólo de domínio da ordem do grupo de um mestre-guia, preto, proletário e de dentro do grupo, para as mãos de uma diretora branca, burguesa e de fora do grupo, resultou: 1º) no aceleração da perda da memória das partes cerimoniais mais nucleares, como as embaixadas guerreiras; 2º) na resistência feita por todos os membros do grupo a um aprendizado dos gestos e das falas perdidas (lembro ao leitor que uma das dirigentes externas do terno incorporou danças de teatro de que era uma

das personagens e introduziu personagens de desfile, como balizas); 3º) na ruptura final da rede interna de relações de ensino e de deferência ritual.

Se todo o problema fosse o de uma reaprendizagem em moldes escolares, das embaixadas, nada seria difícil. O texto delas existe publicado em livro e em documentos datilografados que circulam pela cidade. Os congos teriam, mais do que os de outros ternos, condições instrumentais de treino e retreino: são os que mais contam com auxílio inclusive das autoridades municipais; alguns dos figurantes mais importantes estão aposentados e todos os atores moram nos mesmos bairros «de baixo». Mas o que os congos: não conseguem reproduzir é a estabilidade e a autonomia do terno, condições de remontagem de linhas de trocas de deferência e de docência entre os congos, com a determinação clara e aceita por consenso, de quem manda e ensina e de quem obedece e aprende. Por não serem capazes de reconstituir, com os seus próprios recursos, a ordem interna sistemas de trocas do grupo, os congos da Tradicional não podem atualizar as condições rituais de transmissão do saber e guarda da memória do rito de São Benedito. Vimos que eles mal cantam aos pedaços, pelas ruas, as quadras que deveriam estar intercalando momentos do teatro das embaixadas que não sabem mais representar. O embaixador explica que justamente «não sabem mais», porque o filho do antigo mestre foi embora com o livro onde está o fundamento, que é o único meio reconhecido entre ele e seus atores de reconquista da memória do terno.

Assim, o livro onde está escrito o mito, vira uni mito do rito, ele mesmo. Vira a estória que todos os dirigentes desacreditados do grupo criaram e ensinam para afirmar por que o grupo perdeu a memória de sua história e o saber de sua prática. Se por seu turno a Congada Mineira perdeu com a viagem dos seus figurantes de Minas para São Paulo o contexto original do seu Reinado, sem perder, contudo, a sua memória, porque preserva a sua autonomia de classe e a ordem interna do grupo-ritual, a Congada Tradicional perde a sua memória sem haver perdido o seu contexto — Itapira e a «Festa do 13» — por haver deixado escapar a sua ordem simbólica interna e por haver abdicado de sua autonomia de classe correspondente, conservando dela apenas a valorosa resistência de lutar por manter-se intencionalmente desorganizada, mesmo que não queira está conscientemente em desorganização. A resistência de que falo é dupla: de um lado os congos resistem a reaprender a sua embaixada (o núcleo de sua identidade) através «do livro» e do ensino «do branco», e esperam que um dia voltem a recuperar o seu livro, ou seja, a sua ordem própria e original; de outro lado eles recusam, como podem, a novas incorporações de sortilégios teatrais letrados e alheios à sua memória.

O saber dos congos não aparece pronto. Dos conguinhos ao «reis» uru terno de congadeiroS é um campo de trabalho e de docência religiosa, onde os mestres ensinam enquanto dirigem e os alunos aprendem enquanto obedecem. Mas ter alunos é também fazer rivais. No interior da hierarquia simbolicamente militar (capitão, general, soldados), monárquica (reis e rainha, príncipe, embaixador, secretário), ritual (guia, contraguia, instrumentistas, cantores e dançadores) e burocrática (chefe, diretora) aprender equivale a conquistar direitos conjuntivos de subir de congo (soldado) a fidalgo e de fidalgo a embaixador. Assim, o ato de ensinar é um ato político a meio caminho entre a necessidade de reprodução de especialistas para os vários encargos de representação ritual e de preservação da ordem do grupo; e a necessidade de controlar os interesses de rivais em ascensão que porventura pretendam provocar a desordem de lutar pela conquista de postos de poder ocupado e superior. Algum congo que tomasse nas mãos o livro de Odette Coppo e aprendesse da embaixada o bastante para reproduzi-la e ensiná-la por inteiro, poderia reensinar para o grupo a fração nuclear do

seu saber perdido. Mas poderia com isto destruí-lo, por recompor um saber próprio de uma ordem ritual e política também perdida e para sempre.

Alguns pesquisadores mais críticos do folclore acreditam que ele não abrange só o que é tradicional. Dizem com empenho que um dos principais atributos do fenômeno folclórico é a sua sempre presente capacidade de reinventar-se, de propor novas formas, de se recontextualizar dentro de um empenho cotidiano de sobreviver e de falar uma linguagem do seu tempo, para velhos e novos sujeitos. Eu poderia assinar embaixo, desde que esta idéia não anule uma outra aparentemente oposta, a de que o que preserva a integridade do folclore é justamente a resistência política de sua tradicionalidade.

Uma discussão muito ingênua e de um otimismo possivelmente destruidor poderia acentuar que tudo o que acontece à volta de complexos sócio-culturais, como os que estivemos vendo aqui entre os apenas circunscritos no campo do catolicismo popular, é bom, necessário e provoca as mudanças atualizadoras que renovam e enriquecem a cultura popular. Aplicada a outros setores da sociedade, esta idéia nefasta sempre produziu maus frutos, a não ser para os que tinham interesse em disseminá-la.

Na sociedade de classes o «folclórico» não existe como «a cultura» única em disponibilidade, tal como acontece em sociedades primitivas. Ele e seus componentes existem como modos de apropriação e uso de conhecimento e de trabalho que representam visões de mundo e projetos de participação nele, quase sempre os de grupos subalternos na sociedade. Dentro do sistema de classes onde sobrevivem, os rituais religiosos que estudamos aqui juntos, como exemplos de nossa cultura popular, existem em um campo complexo de trabalho político onde recaem sobre eles: a) os interesses de competição de parte de sistemas equivalentes, eruditos e antagônicos, como os da religião oficial ou o de outras religiões concorrentes; b) os interesses de apropriação de agentes eruditos que, de um modo ou de outro, associam quase sempre um apoio indevido a um controle destruidor. É o jogo político de pressões e interesses o que provoca mudanças e, em casos extremos, destruições de setores e frações da cultura popular.

De sua parte, das folias de Santos Reis às congadas de São Benedito, o que vimos aqui foram santos e homens produzindo, com a manutenção de sua tradicionalidade — sempre entendida como a guarda dos valores da comunidade da classe e dos valores da religião popular —, as bases sociais de sua própria resistência. De resto, um conceito vazio de tradição e tradicional faz parte do repertório burguês de explicação da sociedade. Para os produtores populares dos rituais que estivemos estudando até aqui, o que existe de tradicional naquilo em que acreditam e que praticam, entre rezas, cantos e danças, é justamente o atual do que fazem, e a garantia da atualidade de sua prática ritual-religiosa.

Se, de um lado, o «folclórico» incorpora a novidade e se renova para sobreviver como espaço de cultura do povo; de outro lado, ele se reveste do poder de sua tradicionalidade, diante da voragem aniquiladora de todos os valores, inventada como um feitiço de máximo poder pela sociedade de consumo, para reproduzir, resistindo, a sua própria ordem e os seus próprios significados.

Em cada um dos ciclos descritos e discutidos aqui, procurei ressaltar sempre duas coisas. Gostaria que elas fossem lembradas. A primeira é a convicção de que cada uma das cerimônias populares que nos acompanharam até aqui é tão-somente um sinal, alguma coisa que emerge em uma noite fria ou debaixo de seis dias de chuva na jornada de Santos Reis, e que transfigura apenas um momento do complexo e rico mundo da religião e da cultura do povo. A segunda é a certeza de que este universo de

cultura e religião populares tem a sua lógica própria e produz o seu próprio sistema de articulação da invejável ordem de trocas sociais e simbólicas — entre a solidariedade e o conflito — que o povo inventou do núcleo de seu próprio modo de vida, e cuja máxima utilidade, se é preciso buscar alguma, é saber retraduzir esta ordem, os seus valores e o empenho de seus homens em partir dela para a construção de uma outra, onde uma outra cultura popular escreva, em prosa e verso, em canto e dança, a história e a vida de um povo mais livre e mais feliz.

ANEXO 1

A perda Embaixada da Congada Tradicional de Itapira

Transcrevo aqui Q enredo da antiga embaixada da Congada Tradicional de Itapira, também chamada Congada de Embaixada. Os dados foram obtidos de um documento datilografado por Odette Coppos.

Era uma vez um lugar chamado o Campo da Vida Eterna, Massangana, cobiçado e assaltado pelos turcos do Sultão Dão Caturmino, cujo exército avançou com fúria a fim de se apoderar do reino. Desbaratados, prisioneiros, os que não morreram aclimataram-se, casaram-se e com o passar do tempo transformaram-se numa família só, vivendo felizes tribo de Meia Lua.

Mas os turcos vingativos não se esqueceram da derrota e ansiavam pela revanche. Assim, fizeram combinação com os remos de Marimbondo, Massangana e Luanda, para atacarem e tomarem a coroa de Meia Lua.

O rei de Meia Lua, foi avisado por São João., comandante de Luanda, que o sultão Dão Caturmino, já estava atacando Massangana e Luanda e prosseguiria para Meia Lua em batalha de sangue.

O rei chamou seu secretário particular, mandando ele cruzar espada com Dão João e também com Dão Facão. Fez o Príncipe prestar juramento em sua presença. Disse-lhes que Dão Caturmino, tinha perdido a primeira batalha e era um rei descoroadado. Disse-lhes também:

— Quero ver correr sangue no Campo da Vida Eterna! Sou um rei soberano e absoluto! Venceremos o inimigo!

A rainha coroadada, presente, fala também que é soberana absoluta, pede ao filho atender o pai se necessitasse da luta, entretanto, aconselha ambos a enviar mensagem de paz a Dão Caturmino. E roga que se não houvesse derramamento de sangue, ela fazia promessa a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, tirando a congada com as doze virgens, dança e alegria.

A dança é a representação do encontro guerreiro. Os primeiros passos da dança representam a chegada do Secretário vindo em nome do Rei, interrogar o Embaixador:

— Que música é essa que no meu ouvido canta, ó senhor soberbo?

O Embaixador, resoluto, grita:

Já disse que vamo guerreá, por orde do meu senhor. Dá o grito de guerra e dispõe-se a avançar, motejado.

— Onde está esse Secretário afamado que veio de Umbanda? Pois aqui está Dão Turco Monarca Resplandecente, que nunca tremeu por bicho do mato, quem dirá diante de gente!

O Secretário, parando, exclama:

— Ah! Era isso que eu queria sabê? Trago arma de concorrente e vou te matá ou te prendê!

Ri o Embaixador e responde-lhe:

— Eu não me intrego à prisão, mas faremos outra combinação: entrego a minha cabeça pra tu botá no chão, e isso se eu for vencido pelo rei teu pai.

O Secretário diz:

— Ora, pois, minha gente! Nosso rei mandou chamá, de garganta estô cheio e de óleo de carcanhá.

Toda a tropa grita:

— Vamos a guerra! Nosso braço é forte pra livrar da morte!

Pergunta o Embaixador:

— Vocês estão prontos? Todos respondem:

— Estamos sim, senhor.

Diante dessa ferocidade, o secretário, amendontrado, volta ao páteo real. O Príncipe, interroga-o:

— Quem são eles, Secretário?

— Senhor, uma gente tão rústica, cada negro mumbunda e estão todos contra nós! Parece uma tempestade que vem do Alto da Vida Eterna! Nem se pode conhecer os guerreiros que vem nela!

O Príncipe pede ao Secretário avisar o rei seu pai, que com o exército iria ao encontro do atrevido. Chega na divisa, onde está o embaixador. Cruza a espada sobre o peito, em sinal de licença para falar. Olhando a tropa, pergunta:

— Quem és tu?

O Embaixador, zombando, responde-lhe:

— Oh! Príncipe desanimado, e tu quem és?

Diz-lhe o Príncipe:

— Eu sou um príncipe novo, mas a primeira batalha que dei, a tua coroa tirei! Diga-me quem és tu, Embaixador, para entrar no reino do meu pai senhor, com alaridos? Voiz sois forte e atrevido! Mas, entregue-se à prisão, antes que venha meu pai! Meu secretário irá te prender!

— Saiba que sou Dão Caturmino, senhor de Marimbondo. Sou filho do Monarca Resplandecente. Comigo você se enganou! Eu entro no reino do teu pai e tiro a coroa dele!

— No reino do meu pai tu não entras! Lutaremos de peito a peito!

— De peito a peito eu entro no teu reino! De peito a peito eu tiro a coroa dele! Quando entrar eu mesmo serei o embaixador de honra! Ponha tua gente em campo, já te digo, contra ti eu tenho desmilhança!

O príncipe propõe:

— Vou ativar meu Secretário, para que no Campo da Vida Eterna, divisa com Luanda e Marangaba, por ordem de meu pai senhor, corra sangue pela terra.

O Príncipe vai e entrega a batalha ao Secretário, dizendo-lhe:

— Pega para o vosso empenho que eu vou lá e já venho.

O Secretário, enfrentando o Embaixador, grita:

— Ponha tua gente em campo, Embaixador forte e atrevido! Atrevido e abatido, Rei do Congo não serás!

(Enquanto isso, o Príncipe, diante do pai rei, faz juramento e volta à divisa.)

O Embaixador responde ao Secretário:

— Eu ponho a minha gente em campo e trago contra voiz desmilhança! (dez mil lanças) Traga o teu Príncipe e bateremos peito a peito!

O Príncipe reaparece e diz:

— Pela voz que está de fora que é que quer de nós agora?

O Secretário volta ao rei e avisa-o:

— Dão Caturmino tem desmilhança! A batalha será forte!

Exclama o Rei, magoado:

— Olá, olá, meu Secretário, da minha Secretaria, do meu Real Estado!

O Príncipe vem atender ao chamado do rei pai, que lhe indaga aflito:

— Nosso reino está perdido? Nós já estamos cansados...

O Príncipe, mostrando coragem, dá uma volta na frente do rei e vai para a batalha, onde o Secretário, continua discutindo com o Embaixador e ouve isto:

— Não passe deste risco para cá! Se passares, morrerás!

— Se eu passar que me fazes? Porventura és mais homem que os demais? Já disse que viemo guerreá, conforme aprontô meu senhor, de cá pra lá.

Vem de encontro á eles o capitão do Exército.

Pergunta-lhe o Príncipe:

— Quem és tu?

Resposta:

— Eu me chamo Dão Facão, comedor de requeijão. Mato por meia pataca, enterro por meio tostão!

Exasperado o Príncipe, grita:

— Cala-te! Se eu te der um ponta-pé, te apincho nas nuvens! A terra tremerá no baque que tu vais dar!

Ao avistar outro Capitão, pergunta-lhe:

— E tu quem és?

Resposta:

— Eu me chamo Dão João de Menor Ferreira Dias Monte Grosso Sardinha Corda do Mar! Hoje sou comandante das Forças Reais. De Mumbaçado, Luanda no campo de Tuiantana. Arretira-te fidalgo, que comigo tu te engana!

Responde-lhe o Príncipe:

— Eu me arretiro porque tenho de me arretirá, mas atrás de mim virá um regimento que te há de executá!

Ouve isto:

— Eu sou Debaldo Moruxa, daquela Monarquia sabida. Se não terá o fio da minha espada terá a chapa da minha lança. Muquaxá!

O Secretário, mais uma vez vai informar o seu rei. Ao avistá-lo desanimado, o rei ordena-lhe:

— Olá! Meu Secretário, o que viu no Campo da Vida Eterna? Por que vens tão apaixonado? Oh! Cavalheiro fraco e desanimado! Eu te mando fuzilar e tirar a tua cabeça fora! Eu mesmo, rei do Congo, sairei com soldados e tantos contramestres para guerreá!

Diz-lhe o Secretário entristecido:

— Todos estamos perdidos.

O rei espanta-se. O Secretário continua dizendo-lhe:

— Lá segue gente de guerra. Quantos negos mumbunda contra nós! Parece uma tempestade que vem do Campo da Vida Eterna!

O Rei:

— Vai, meu Secretário! Vai sem demora! A gente de Luanda, a gente de Mussandanga, tudo quanto for gente da minha coroa! Se for guerra mais guerra! Se for paz mais paz! E grite por minha pessoa, que com este meu alfange, muita cabeça eu tiro!

Despedindo o Secretário, faz a continência

— Aium!

O Secretário volta disposto a enfrentar o inimigo de uma vez por todas e desarmá-lo. O Embaixador, ainda provoca-o:

— Arreh! Hoje nois havemo de morrê! Somo homens de valor! Camaradas! Muito Sangue há de corrê!

Disposto a derrotá-lo, diz o secretário:

— Presumido, atrevido, abatido, rei do Congo não serás! Espera por logo que a vingança do rei vem! Do rei vais ouvir: Cessa o rumor, canaia! Forte, atrevido, no Campo da Vida Eterna havias de pelejar com seu filho e o Secretário, peito a peito! Não fosse a promessa da Rainha, a que estou sujeito, havia de sangue em que tua coroa havia de ocultar!

Chega o Rei e ouve isto do Embaixador:

— Suspende a tua ira! Esta foi a minha dança! Da minha repentiço divina!

O Rei, vibrando sua espada, exclama:

— A tua repentição divina está aqui debaixo deste meu ferro morguês! Cessa armas atrevido e vem beijando a minha mão!

Neste momento, juntam-se as duas alas inimigas e então, simulando o combate, fidalgos e congos, dançam a DANÇA DAS ESPADAS...

Mas, neste momento também, no palácio, a Rainha faz a sua solene promessa, pedindo a paz para todos, ao glorioso São Benedito.

Num cochilo do Embaixador, o Secretário, consegue desarmá-lo e prendê-lo. Preso o Embaixador, o seu batalhão fica com medo, largam suas armas, e são aprisionados também.

Gritam:

— Está aqui, senhor rei, o povo que veio cumprir sua devoção!

Pergunta o rei ao seu Secretário:

— Quem são eles?

E em seguida, pergunta ao Embaixador:

— Anaia, canaia, quem sois vois? Pra dá peleja no 'meu reinado'?

Abatido, tremendo, responde-lhe o Embaixador:

Aqui estô, meu senhor, pra recebê o castigo. Quando ouvi sua voz, lá no campo do festejo e os seus vassalos pra defesa dos seus empenhos, vi que não queriam guerreá, mas com soberania, louvá, rendê, e defendê, o glorioso São Benedito e o Rosário de Maria!

Volta-se o Secretário, e o rei chama-o e diz-lhe:

— Olá! Meu Secretário, da minha Secretaria, do meu Real Estado, Prima lá este fidalgo que veio com boa devoção e alegrô meu coração! Eivu!

Dito isto ordena ao Embaixador:

— Levanta-te, fidalgo!

O Embaixador, prisioneiro, está ajoelhado aos pés do rei:

— Dos teus pés não me alevanto, antes que me dê o teu perdão!

— Não se fia na minha palavra?

— Na tua palavra me fio, mas não me fio no seu vassalo que quer tirar a minha vida.

Com soberania, ordena-lhe autoritário, o Rei:

— Levanta-te, fidalgo estragado!

— Aqui estamos, meu senhor, seus pés não se levanta sem que me dê o seu perdão!

— Ah! Isso é de pasmar! Gente mal iludido, dum reino divertido! No alto de uma sentada, onde não se enxerga resto senão de duzentos para cima! Não o que de maganage! Dão Cerço mi cerço rio! Quando eu ouvia a tua voz no campo do festejo, também guerra encontrei. Vinha o seu vassalo na defesa do meu empenho. Mas não com soberania. Vinha para louvar e render ao glorioso São Benedito e ao Rosário de Maria. Ponha a tua bênção Monarca, que razão eu tenho de viver apaixonado! Não sou

culpado da nossa Monarquia sabida! Bailé, baiié, Sou Ademar de Mosca, tanto rastoio no seu Estado! Bailé, bailé, esta função entre filhos de Adão! Põe tua bênção Monarca que razão eu tenho de estar apaixonado! E viva muitos anos de vida!

Todos gritam:

— Viva!

O Rei fala:

— De cacique a tua linguagem quero ser participante!

Aevu!

O Príncipe diz:

— Bota bufo perto do rei senhor.

A Rainha coroada exclama:

— Cantem aquela anistia que vois trouxe aqui.

— Aevu!

— Sim, senhor enganaião!

Todos anistiados, contentes, dançam e cantam, danças e cantos de paz, de união, de amor.

Até aqui o texto de Odette Coppos, que explica dificuldades de transcrição perfeita do enredo da embaixada. Ela declara ter tido acesso ao livro de que falam sempre os congos. Ele estaria muito estragado e praticamente ilegível. Obteve também um relato oral do velho Nabor Honório, e outro de Antônio Custódio Rodrigues, em 1967. Finalmente, ouviu por último uma versão falada por dois integrantes atuais da Congada Tradicional: o embaixador e o secretário (Coppos, 1977).

ANEXO II

A fala do preto que não quer ser congo em Machado

Era pra ser igual o Quilombo dos Palmares. Direito eu não sei, mas eu sei que aqui no país o congo começou da seguinte maneira. Naquele tempo os negros queriam organizar, eles queriam um chefe, mas eles tavam pensando outra coisa, queriam se organizar mas era pra fazer uma confusão do tipo daquela do Quilombo dos Palmares. Daí os padres, os chefes, os brancos cismaram. Então eles cismaram que os negros queriam organizar sobre a direção de um negro pra não voltar à escravidão. Mas daí deu-se o seguinte: que eles nomeando um negro reis, que eles além de lembrar a África onde eles tinham um rei entre os Magos que tinha aquela cor, porque um deles era negro, tinha aquela cor. Então eles pegaram e nomearam um rei do Congo. Mas Congo porque na África de um lugar pra baixo chama Congo. E reis porque eles punha uma coroa na lenda de Reis Magos.

Eles foram procurar na história e na geografia aquele que mais se identificava com os negros, então encontrou São Benedito, São Gonçalo, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia, Santo Elesbão, Nossa Senhora da Aparecida. Mas ela foi só agora, depois de muitos anos que descobriram porque que os negros escolheram ela pra padroeira, que a primeira Irmandade foi a dela. Eles se organizaram em nome dela. É exatamente por causa daquele colar que ela usava. Os negros também usava um colar de nozes de palmeiras. Eu nunca vi um colar de nozes de palmeira, e o colar deles chamava *oquetê* e *ifá*. Mas partindo daí eles adotaram a Nossa Senhora do Rosário.

Eles partindo daquela adoração pra chegar na umbanda, porque a umbanda era nada mais nada menos que a religião deles, e é nada mais nada menos •do que um catolicismo dos negros. Pode olhar, o que tem no catolicismo tem na umbanda. São Sebastião e outros santos. Então, partindo daí eles fizeram a congada, porque congada vem de congo. Exatamente eles se esconderam atrás do santo porque eles conseguiram introduzir o culto dos orixás atrás deles. E com o calor eles fazia aquela representação como se tivesse adorando um santo católico. Inclusive teve um francês lá no Rio de Janeiro, eu esqueci o nome dele, que ele concluiu que aquela reunião não era outra coisa mais do que de religião de negro. Os brancos não tavam entendendo nada.

No congo não tem umbanda não. Umbanda e congo são separados. Então ficou o seguinte: Tinha lá os santos católicos, tem os senhores que nomearam um negro como reis identificado então como o Baltazar (Rei Mago), aquele principal rei de Angola. Então foram eles que deram origem ao congado e ao carnaval. Porque negro sempre gostava de fazer festa na rua, de sambar, e naquele tempo existia mais do que hoje. E a festa deles era permitida e tinha só negro. Não entrava branco na festa deles não. E foram eles que deram origem ao congado.

De fato foram os brancos que criaram o reis do congo, imitando o Rei Mago. Tanto que um negro pra ser rei tinha que ser categorizado, ele era como um pára-choque mesmo. Eu acho graça de ver muita gente falar que o rei tinha que ser do Congo, daquela parte da África. Nada disso, porque lá no Recife, por exemplo, eu acho que, em 1648, todos eles eram de Angola e já tinha o reis do Congo lá. Ele já pertencia mais à sociedade dos brancos e foi coroado reis do Congo, e era de Angola. Todo mundo

conta, a maioria fala que o rei do Congo servia como uma espécie de pára choque. Ele mantinha ótimas relações com aquelas pessoas, aqueles senhores, o governo, os brancos. Por exemplo, se os negros fossem revoltar, eles não conseguia revoltar porque o reis do Congo ele não deixava, ia lá convencia eles, com bate-papo e tal, ele servia de intermediário. Se eles fossem por exemplo, fazer uma revolta, então o reis do Congo ia, convencia, «nada de briga». O branco então tinha interesse, porque o reis do Congo não deixou continuar aqueles grupinhos dos que queriam revoltar, não é?... Porque, se eles deixassem, aqui era um Haiti.

Depois que fizeram a Irmandade do Rosário, em 1648 foi a primeira Irmandade ali no Rio de Janeiro, depois no Recife. Depois foi que veio problema de Santo Elesbão, São Gonçalo e então quando começaram a pintar essas irmandades aí, começaram os desfiles: congada, maracatu, exatamente. Que nem como era no dia assim de São Benedito, de Nossa Senhora do Rosário, os senhores faziam os escravos desfilarem carregados de ouro; ou quando chegava um rei, um sujeito lá da monarquia, importante, os escravos saíam lá desfilando. Então, primeiro o desfile do congo era pra quando chegava lá um personagem importante. Depois o Papa, o Papa Gregório não-se-o-que, ele permitiu a devoção do Rosário, na época, um Gregório não-sei-que, ele então permitiu a Festa do Rosário, então foi aí então que começou a festa do congado ligado à Igreja, ligado na Igreja.

Porque aqui em Machado, você pode andar o Brasil inteirinho que você não vai achar cidade como aqui com esse congado. Você não vai achar. Aqui foi assim porque quem mais lucrou foi a Igreja Católica, tem documento mostrando que quem mais prosperou foi a Igreja Católica. Tem o incentivo dos padres. Aqui o que acontece é o seguinte, a igreja tem dominado o Reinado... O jornal daqui publicou um número enorme de gente que vem ver a festa, mas de mil e quinhentos. Se não tivesse congo não vinha ninguém. Agora, nada fica pro congo. No meu modo de pensar, primeira coisa: assistência social aos congadeiros, com uma parte do dinheiro. Outra coisa que ia ter:

MOBRAL, muitos congadeiros não sabe ler, e não tem os filhos na escola. Bom, põe escola, o governo ajuda... Eu então faria isso. Eu ia lá no padre, eu falava com o padre que ia ser uma coisa: um terço do dinheiro da festa fica com a Igreja, um terço fica com os congadeiros, um terço pra pagar os gastos com a festa, e daí ia melhorando. Dava até pra fazer uma poupança. Porque como tá, pros congos sabe quanto fica da Festa? Nada. Nada, e ali eles entram com tudo e a maioria é lavrador, a maioria são apanhadores de café, outros são pedreiros. A maioria é mesmo gente da lavoura, porque a cidade vive praticamente do café. Aqui o que toca a cidade é o café.

Essa dança é uma coisa que passa de pai pra filho e que vai assim. E uma pessoa fica porque gosta de dançar congo. Menos os mais antigos. Os mais antigos acha que o congo é uma religião. Os mais esclarecidos acha que é uma diversão, eles saem como uma organização recreativa. Os mais velhos, os que entra como uma coisa de religião, essa é a minoria. Mas aqui eu acho que a coisa é um absurdo, a Igreja Católica. Bom, não vamos falar de Igreja assim porque a gente mete ela numa coisa que não é. Mas eu acho que é padre. Eu acho que o padre devia de cooperar. Mas os outros têm medo, eu já ouvi congadeiro falar que se for pra ficar contra o padre que eles não dançam. Eles acham que o padre domina, mas se for pra ficar contra, eles não dançam. Eles (os que se rebelariam?) são uma minoria, mas são a minoria mais forte. Mas os outros, os que tão com o padre são mais fortes ainda. É exatamente o que sempre se fez com a festa, eles são um pára-choque. Você fala assim, uma minoria não quer parlamentar com o padre porque tem medo dele e a minoria, ele domina essa minoria. O rei congo, por exemplo,

eu sei que ele é muito ligado ao padre e ele domina os outros e é do jeito que ele quer. Então tudo acaba liderado pelos mais velhos, porque a maioria não é de nada...

Festeiro aqui é classe rica, não, é classe média. Porque festeiro rico se você for ver são poucos. Geralmente os festeiros são gente da classe média. Os comerciantes ajudam como eu disse, eles dão uma caixa de bebida, uma prenda. Inclusive eu sou músico também, eu toco na banda. A nossa banda é reconhecida, nós somos reconhecidos pelo Conselho Estadual de Cultura; mais de 2/3 dos músicos são registrados na ordem dos músicos, inclusive eu e na hora de tocar esse ano nós pedimos Cr\$ 40.000,00, o padre não quis dar. Porque era demais, a verdade é que não deu mesmo. A verdade é esta, o padre quer o dinheiro só pra ele, mas não pode. Trouxe uma banda de fora, menos gente, por Cr\$ 15.000,00. Agora, tem uma coisa, ele fala que não é ele, ele fala que é o festeiro que resolve. Mas o festeiro faz o que pode e o que não pode fazer.

Aquilo que tá no nosso jornal (da cidade), que saiu ontem, é mais ou menos o resumo do que aquele Rei Congo falou pro jornalista, prum outro jornalista, aquele que veio e fez um livro também. Mas aquilo que tá no jornal não tem condições da gente acreditar. É de uma incoerência tremenda. Ele fala negócio de congada e mistura com ihambu, si lá. Não tem nada de ihambu, não tem nada de passarinho no meio disso. A verdade é que esse rei congo seguiu a tradição do pai dele. Ele não tem influência, ele é analfabeto, e bem se vê que ele não entende nada. Inclusive ele é muito respeitado aqui porque o povo fala que ele é feiticeiro. Os congadeiros respeita ele mesmo, todos. Todos respeitam, têm um medo tremendo do homem. Esses ternos de congos eles só se reúne pra dançar só. É o que eu falei, se eu entrasse mesmo ia ter uma assistência médica, ia ter coisa pra quando o sujeito ficasse velho, ia ter escola pra estudo pros filhos, que a renda (da Festa) dá. Daí o dinheiro que fosse sobrando eu ia aplicar em obras, em obras aqui.

Porque a Prefeitura dá uma verba, mas é uma verba muito pouca. Ela dá só pra comprar um instrumento. Mas exatamente os congadeiros têm medo de o padre sair fora e o congo. Acabar. Mas não acaba, se o padre sair fora, aí sim. Aí vai. Aqui teve um festeiro no ano passado, foi o festeiro mais inteligente que já teve aqui. Ele tirou do dinheiro e deu Cr\$ 10.000,00 pra APAE, e deu Cr\$ 10.000,00 para a Vila (Vicentina). Sabe que o padre ficou brabo com ele? Ficou, não queria que ele desse. Ele não queria que desse. Foi pra APAE, o abrigo e o asilo. Porque é o padre que nomeia o festeiro. Aqui não fazendo sorteio não. Aqui, preto desde o tempo que eles era escravo, eles continua escravo. Ôba, esse abrigo tem mais de cinquenta meninos. E é das irmãs de caridade da Igreja Católica, e o padre não queria que desse o dinheiro pra ele. O abrigo é da Igreja Católica, o APAE pertence à Igreja Católica.

O principal é os congadeiros. eles que faz a festa, mas eles mesmo é que tem que gastar. Eles gasta do dinheiro deles. O festeiro não dá nada. Essa festa no ano passado deu mais de Cr\$ 800.000,00. Eu presenciei, nós vimos a prestação de contas, mais de Cr\$ 800.000,00. E este ano eu penso que vai pra mais de um bi. Agora, no que que gastou pro povo até hoje eu não vi. Eu acho que uma festa idêntica a essa só lá na Bahia, a Festa da Penha lá no Rio. Que eu sei só as três festas pra dar dinheiro, que aqui em Minas Gerais não tem outra festa igual. Mas os congos é tudo com o dinheiro deles, porque ninguém ajuda. É lamentável que eles não abriram o olho ainda. Se não tivesse congo quem que vinha aqui? Vinha aqui pra quê? Pra tomar cerveja aqui como nós?

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, Mário de, *Danças Dramáticas do Brasil*, Liv. Martins, Ed. São Paulo, 1959, vols. 1 e 2.
- Araújo, Alceu Maynard, «Documentário Folclórico Paulista», *Revista do Arquivo Municipal (RAM)* 20 (157) jul/dez, 1952.
- *Folclore Nacional*, Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1964, vol. 1.
- Azzi, RioloandO, *O Episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular*, Vozes, Petrópolis, 1977.
- Berger, Peter, *Um Rumor de Anjos*, Vozes, Petrópolis, 1973.
- Brandão, Carlos Rodrigues, *Cavalcadas de Pirenópolis*, Ed. Oriente/DEC, Goiânia, 1974.
- *A Festa do Santo de Preto*, Goiânia, 1975 (datilografado).
- «A Dança dos Congos da Cidade de Goiás», *Folclórica*, n. 6, ago 76/ago/77, Goiânia.
- *Congos, Congadas e Reinados: rituais de negros católicos*, *Revista Cultura, EC/DDD*, n. 23, out/dez, 1976.
- *A Festa do Espírito Santo na Casa de São José*, ICHL/UFg, Goiânia 1976 (mimeografado).
- *Peões, pretos e congos*, Ed. Oriente/De. Univ. de Brasília, Goiânia, 1977.
- «A Folia de Reis de Mossâmedes», *Cadernos de Folclore*, 20, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB/FUNARTE, Rio de Janeiro, 1977.
- *O Divino, o Santo e a Senhora*, CDFB/FUNARTE, Rio de Janeiro, 1978.
- Camargo, Paulo Florêncio da Silveira, *A Igreja na História de São Paulo*, Inst. Paulista de História e Arte Religiosa, São Paulo, 1963.
- Cascudo, Luís da Câmara, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Inst. Nac. do Livro, Rio de Janeiro, 1962.
- Castro, Zaide Maciel de, e Couto, Aracy do Prado, *Folia de Reis*, Sec. Ed. Cultura da GB, Rio de Janeiro, 1961.
- Castro, Zaide Maciel de, «Folia de Reis», *Cadernos de Folclore* n. 16, CDFB/FUNARTE, Rio de Janeiro, 1977.
- Conceição da Silva, Jônatas, *As Congadas da Fé, da Paixão e Fé*, de Itapira, Campinas, 1978 (datilografado).
- Coppos, Odette, *Congadas*, Pongetti, Rio de Janeiro, 1972.
- *Resumo Histórico da Congada de Embaixada de Itapira*, Itapira, 1977 (datilografado).
- *O 13 de Maio deste ano*, Itapira, s/d (datilografado).
- Da Matta, Roberto, *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Vozes, Petrópolis; 1973.
- «Carnavais, Paradas, Procissões», *Religião e Sociedade*, n. 1, maio, 1977.
- Dantas, Beatriz Góis, «Dança de São Gonçalo», *Cadernos de Folclore* n. 9, CDFB./FUNARTE, Rio de Janeiro, 1976.
- Dos Santos, Marciano, «A Dança de São Gonçalo», *RAM*, XXXIII, março, 1937.
- Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, PUF, Paris, 1968.
- Fernandes, Florestan, *O Negro no Mundo dos Brancos*, Dii. Européia do Livro, São Paulo, 1972.
- Ferreira, Noêmia, «Congada de São Tomás de Aquino», *RAM*, CXIX, jul/set, 194\$.
- Franco, Maria Sylvania de Carvalho, *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, Inst. de Estudos Brasileiros/USP, São Paulo, 1969.
- Galvão, Gilberto, «Folia de Reis», *Artistas e Festas Populares*, Ed. Brasiliense, Rio de Janeiro, 1977.
- Giffoni, Maria Mália; *Danças Folclóricas Brasileiras*, Ed. Melhoramentos,, São Paulo, 1973.

- Giménez, Maria de Lourdes, «Congada de Sorocaba», RAM, CXIX, jul/ set, 1948.
- Gluckman, Max, Custom and Conflict in Africa, Basil Blackwell, Oxford, 1966.
- Rituais de Rebelião no Sudeste da África, Ed. Univ. de Brasília, Brasília, 1974.
- Guimarães, Alba Maria Zaluar, Os Homens de Deus, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1974 (datilografado).
- Lacerda, Regina, Vila Boa, B. Pub. Hugo de Carvalho Ramos, Goiânia, 1957.
- Leach, Edmund, Political Systems of Highland Burma, Beacon Press, 1972.
- Leers, Bernardino, Catolicismo Popular e Mundo Rnral, Vozes, Petrópolis, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude, Antropologia Estrutural, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967.
- Linquanotto, Daniel (Reportagens sobre a «Dança de Santa Cruz»), Correio Paulistano de 2-5-1949.
- Mauss, Marcel, «Ensaio Sobre a Dádiva», Sociologia e Antropologia, EPU/EDUSP, São Paulo, 1974.
- Lo Sagrado y lo Profano, Barral ed., Barcelona, 1970.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura, O Campesinato Brasileiro, Vozes/ EDUSP, Petrópolis/São Paulo, 1973.
- Sociologia e Folclore: A Dança de São Gonçalo, Liv. Progresso Ed., Bahia, 1958.
- Prado, Regina de Paula Santos, Todo Ano Tem: as festas na estrutura social camponesa, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1977 (mimeografado).
- Prado, Flavio de Almeida, «Festa de Santa Cruz na Aldeia de Carapicuíba», O Estado de São Paulo, 10-05-1959.
- Rabaçal, Alfredo João, As Congadas no Brasil, Sec. Cultura, São Paulo, 1976.
- Ribeiro, Maria de Lourdes Borges, «Um Grupo de Moçambique de Aparecida do Norte», RAM, CLXIX, jul/set, 1959.
- «O Baile dos Congos», Estudos e Ensaios Folclóricos e,m Homenagem a Renato Almeida, Mm. Rei. Exteriores, Rio de Janeiro, 1962.
- Rodrigues, Maria Augusta Calado de Soloma, «Alguns Aspectos do Caldeamento em Goiás», Folclórica, n. 3, Goiânia, 1974.
- Rosa, João Guimarães, «Manuelzão e Miguilim», Corpo de Baile, José Olympio, Rio de Janeiro, 1964.
- Scarano, Julita, Devoção e Escravidão, Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1976.
- Silva, Francisco Pereira de, «A Volta do Cajuru na Dança de São Gonçalo», Revista do Folclore Brasileiro, 6 (14.), 1966.
- Tavares de Lima, Rossini, O Folclore do Litoral Norte de São Paulo, Tomo 1: Congadas, CDFB/MEC, Rio de Janeiro, 1969.
- «Congada de Piracaia», RAM 15 (119), jul/set, 1948.
- Tinhorão, José Ramos, Música Popular de Índios, Negros e Mestiços, Vozes, Petrópolis, 1978.
- Turner, Victor, O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura, Vozes, Petrópolis, 1974.
- Velho, Yvone Maggie Alves, Guerra de Orixá, Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1975
- Vendramini, Maria do Carmo. A Dança de São Gonçalo em Ibiúna. Revista Brasileira do Folclore, n. 41, ano XIV, maio/ago, 1976.
- Xidieh, Oswaldo Elias. Semana Santa Cabocla. Inst. Estudos Brasileiros, São Paulo, 1972.